

FALSAFA VERSUS 'ARABIYYA: AL-RĀZĪ

Emilio TORNERO
 Universidad Complutense

Termina I. Goldziher su conocido trabajo sobre la *Šu'ūbiyya*¹ afirmando que los *falāsifa* se mostraron imparciales en esta disputa y pone como ejemplo de su aserto al filósofo al-Kindī, con su dicho de que Yūnān y Qaḥṭān, los antepasados epónimos de griegos y árabes, son hermanos², no habiendo, por consiguiente, rivalidad alguna entre ambos pueblos, según el sentir de al-Kindī.

Cita además Goldziher la *Disputa de los animales contra el hombre* de los Ijwān al-Šafā', inserta en la epístola veintidós de sus *Rasā'il*³, aludiendo a las discusiones entre los distintos pueblos y confesiones que en ella tienen lugar y presentándola como un modelo de ecuanimidad y de equidad de juicios desarrollados dentro de unos parámetros racionales. No lo dice Goldziher, pero habría que añadir, que en esta *Disputa* ningún pueblo es presentado como superior a otro.

En efecto, de acuerdo con Goldziher se constata que el interés general de los *falāsifa* está puesto en otras miras y no son conocidos por haber entrado en esta liza. Más bien al contrario, su espíritu es ecléctico y conciliador, tal como se muestra en sus intentos de integrar los saberes griegos junto a los genuinamente árabes e islámicos, según podemos ver en las clasificaciones de las ciencias de al-Jwarizmī y de al-Fārābī, por ejemplo. En la misma *Disputa* de los Ijwān se habla de que las ciencias pasan, se transmiten de unos pueblos a otros, apropiándose las siempre los pueblos dominantes⁴, como estaba sucediendo en ese momento, el siglo X, con las traducciones del legado griego y otros a la lengua árabe.

Tenemos, sin embargo, una excepción, al menos, a esta postura general de los *falāsifa*. Se trata del médico y filósofo al-Rāzī (m. 932?), *rara avis* en el seno de la civilización árabe-islámica, en la que ha sido atacado y denostado como enemigo acérrimo del Islam y de toda religión positiva. Y así es, pues él, desde la

¹ Cfr. Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889, v. I, 176.

² Cfr. en Yāqūt, *Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-aḏīb*, ed Margoliouth (E. J. W. Gibb, Memorial, VI), 2.ª ed., Londres, 1929, v. II, 235-244.

³ Ed. de Beirut, v. II, 203-307. Traducción castellana de Emilio Tornero, *La disputa de los animales contra el hombre*, Madrid, 1984.

⁴ Cfr. ed. y trad. citadas en nota anterior, págs. 288 y 127 respectivamente.

altura de su peculiar deísmo, se sitúa por encima de las diferencias confesionales. Acertadamente ha sido calificado como un filósofo de la Antigüedad tardía ⁵, por constituir un magnífico espécimen del Helenismo en el que se aúnan los aspectos científicos junto con el ideal ético del sabio, tal como se nos muestra en su producción científica y en ésa a modo de autobiografía a la que titula *La vida filosófica (al-sīra al-falsafīyya)* ⁶.

En al-Rāzī no se manifiesta una voluntad de síntesis de saberes como en la generalidad de los filósofos, sino todo lo contrario. Pone frente a frente lo más genuino de la cultura helenística: su producción científico-filosófica, y lo más genuino de la cultura árabe: las ciencias filológicas, decantándose él por las ciencias griegas y con unas connotaciones que nos dan pie para situarlo dentro de la polémica de la *Šu‘ūbiyya*. Este enfrentamiento lo lleva a cabo en el capítulo cinco de su tratado de ética titulado *Sobre la medicina espiritual (Fī l-ṭibb al-rūḥāni)* ⁷.

Dedica al-Rāzī la mayor parte de este capítulo cinco a condenar la pasión amorosa y es precisamente aquí, hacia el final del capítulo, donde nos sitúa este enfrentamiento entre ciencias griegas y filología árabe.

Nada de particular tiene en la cultura árabe que el tema amoroso le suscite a al-Rāzī el tema de la filología y de ahí que luego pase a hacer comparaciones con las ciencias griegas. Ello es comprensible si nos atenemos a la relación del amor con la poesía e incluso a la prioridad del decir sobre el amor respecto a la amada misma, como es el caso de la leyenda de Maġnūn y Laylā en la que, siguiendo la interpretación de A. Miquel ⁸, se prefiere el decir sobre el amor, la poesía, a la amada, ya que en el hecho mismo del decir, ésta, la amada, queda excluida.

Esta relación subyacente entre amor y poesía es, por tanto, el motivo que lleva a al-Rāzī, en último término, a exponer aquí este enfrentamiento del que hablamos. En concreto, comenta que la pasión amorosa es defendida por los que poseen *adab* y *ẓarf*, pues, según ellos el amor, *‘išq*, sólo puede darse en literatos, poetas, nobles, e incluso profetas, es decir, que sólo aparece en personas dotadas de sensibilidad, elegancia e inteligencia, siendo señal, por consiguiente, de una naturaleza elevada y distinguida.

Esta manera de considerar las cosas es refutada por al-Rāzī con dos argumentos.

⁵ Cfr. Escobar, S., «Al-Rāzī, un filósofo de una Antigüedad tardía», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1990, v. II.

⁶ Al-Rāzī, *Opera philosophica*, ed. P. Kraus, Beirut, 1977, 99-111.

⁷ *Op. cit.*, 15-96.

⁸ *Majnūn et Laylā: l'amour fou*, París, 1984, véase también Vadet, J. Cl., *L'esprit courtois en Orient*, París, 1968, el epígrafe titulado «Milieu social et poésie: le *tašbib*», 102 y ss.

Primero, el amor, dice al-Rāzī, sólo es propio de las gentes groseras de entre los árabes, turcos, persas y nabateos; en cambio, entre los griegos, el pueblo de mayor entendimiento y sabiduría, aparece escasamente este fenómeno del amor. Observemos, a propósito de la *Šu'ūbiyya*, que aunque la perspectiva del al-Rāzī es desde un punto de vista cultural, no deja de tener unos ribetes raciales, y a mayor abundamiento al situar en un mismo frente a árabes y persas. Es decir, que en caso de haber un pueblo superior, éste es el griego, viene a decirnos al-Rāzī.

La segunda argumentación de al-Rāzī apunta al supuesto de que la nobleza, la poesía y la elocuencia exijan una gran inteligencia, cuando resulta, según al-Rāzī, que más bien suponen y exigen poca.

Esta observación de al-Rāzī es clave para entender el aprecio que le merecen las ciencias filológicas, a pesar de que tras la discusión restringirá un tanto el alcance de sus afirmaciones.

A continuación pasa al-Rāzī al meollo del asunto, que es refutar la pretensión de superioridad y exclusividad de las ciencias filológicas árabes. Los verdaderos sabios, comenta, no son los que dominan esas ciencias, sino los que dominan la Lógica, las Matemáticas y las Ciencias Naturales y Metafísicas.

Se muestra en esto al-Rāzī, según dijimos, como un magnífico representante del sabio helenístico, con ese entusiasmo por el saber estrictamente científico⁹. En cierto modo lo que está oponiendo es las Letras a las Ciencias.

Al atacar al-Rāzī el *Adab* y el *Zarf* está atacando el centro mismo de la genuina cultura e idiosincrasia árabes, y en este sentido podemos considerarlo, en definitiva, como un capítulo más de la polémica de la *Šu'ūbiyya*, puesto que *Adab*, según comenta Bonebakker¹⁰, además de aplicarse a la Literatura y a la Poesía ya en la primera época abbasí, evocaba, como término para una forma de civilización típica de los árabes, asociaciones con aquellas virtudes antiguas de los árabes, con la *Muruwwa*, y contrarrestaba las pretensiones de los seguidores del movimiento de *Šu'ūbiyya*¹¹.

La conexión entre *Adab* y *Zarf* que observamos en al-Rāzī es resaltada por los estudiosos de estos términos.

⁹ Cfr. Mínguez Pérez, C., *La ciencia helenística*, Valencia, 1979.

¹⁰ Los clásicos estudios anteriores, como el de Nallino, sobre todo, dedicados a este término, son cuidadosamente tenidos en cuenta, analizados y completados por este autor, en «Early Arabic Literature and the term *Adab*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), 389-421, y en «*Adab* and the concept of belles-lettres» en *The Cambridge History of Arabic Literature. Abbasid Belles-Lettres*, eds. Ashtiany y otros, 16-30.

¹¹ Cfr. Bonebakker, «Early Arabic», 414-415.

Así, Bonebakker ¹² comenta también que en ciertos usos *adīb* se corresponde con *zarīf*.

Ghazi ¹³ señala la interdependencia entre *zarf*, *adab*, y *murūwwa* en el *Kitāb al-Muwaššā* de al-Waššā' y a propósito de los *zurafā'* comenta que este grupo encarna el ideal no de un grupo restringido, sino de toda la civilización islámica.

En las definiciones de *zarf* que hay al inicio del capítulo catorce de este libro citado de al-Waššā' se conecta este término con la elocuencia y se comenta que el elegante, *zarīf*, «es el que ha recibido una buena educación y conoce todas las ciencias y se convierte en receptáculo de ellas, pues eso es *zarf* (vaso)» ¹⁴. Con ciencias se alude aquí a las ciencias filológicas.

S. Enderwitz ¹⁵ precisa que *zarf* no es un concepto aristocrático, sino más bien un conjunto de reglas de comportamiento para adquirir una formación superior y conseguir una ascensión social. No es tampoco un concepto antiislámico, al contrario, se alimenta también de la tradición religiosa y se integra con el amor '*udrī*.

Precisamente esta idealización del amor '*udrī*, como muestra de un amor puro entre los beduinos, que aparece en obras que surgen en el siglo IX, según apunta Leder ¹⁶, podría considerarse como una reacción, como una afirmación de lo árabe frente al antiarabismo de la *Šu'ūbiyya*.

Desde todas estas investigaciones se comprende mejor cómo el ataque de al-Rāzī va dirigido contra lo específicamente árabe y cómo del tema del amor pasa a la Filología.

Para que no haya dudas respecto a la posición de al-Rāzī, pasa éste a ilustrarnos todo el asunto de una manera precisa, mediante una prolija y sabrosa anécdota personal, en la que nos relata la discusión que mantuvo con un representante de esos saberes filológicos árabes.

La discusión versa sobre un tema muy concreto, presente en los círculos intelectuales de la época, la de si las leyes gramaticales son producto del acuerdo humano, se deben a una elección de la libre voluntad o si son debidas a una necesidad en sí y natural, no dependiente de la voluntad humana. Todo ello con el objeto último de dilucidar si la Gramática es o no una verdadera ciencia. Al-Rāzī se presenta a sí mismo como defensor de una ciencia basada en rigurosas leyes naturales y necesarias y menospreciando las gramaticales, fruto de una convención humana y no generadoras, por tanto, de una verdadera ciencia ante sus ojos.

¹² «Adab», 24.

¹³ «Un groupe social: «les raffinés» (*zurafā'*)», *Studia Islamica*, 11 (1959), 39-71.

¹⁴ Cfr. al-Waššā', *El libro del brocado*, trad. de Teresa Garulo, Madrid, 1990, 68.

¹⁵ «Du Fatā au Zarīf, ou comment on se distingue?», *Arabica*, 36 (1989), 125-142.

¹⁶ *Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft*, Beirut, 1984, 139.

Esta discusión está relacionada con las discusiones en torno al origen del lenguaje, asunto también muy tratado en la cultura árabe¹⁷, y recuerda asimismo las varias confrontaciones entre la Gramática árabe y la Lógica aristotélica¹⁸, aunque el sesgo que al-Rāzī da a la cuestión no coincide con la problemática central de dichas confrontaciones entre Gramática y Lógica. Sin duda por esta no coincidencia, Elamrani-Jamal, en la obra acabada de citar, al exponer someramente la discusión de al-Rāzī, no acaba de relacionarla con las otras, y concluye además con una opinión contraria a la nuestra, pues según él, al-Rāzī no parece poner las ciencias racionales por encima de las ciencias del Lenguaje¹⁹.

Si consideramos la génesis de esta discusión gramatical de al-Rāzī, desde donde la ha planteado, desde el amor y la poesía, con esas connotaciones *šū'ūbī-es* que trato de destacar, no me parece acertada la conclusión de Elamrani-Jamal. Todo lo contrario, al-Rāzī pone por encima las ciencias racionales y descalifica la Filología, en general, y la Gramática, en particular, apeándolas de su rango científico.

Que esto es así, queda corroborado si nos atenemos a un tratamiento, más cercano al tema mismo de al-Rāzī, que nos hace el filósofo Yaḥyà ibn 'Adī (m. c. 974). Es al-Tawḥīdī quien nos lo ha conservado en sus *Muqābasāt*²⁰, en la número cuarenta y ocho. Brevemente comenta este filósofo que «la señal de que la Gramática, *naḥw*, la Poesía, *šī'r*, y la Lengua, *luga*, no son ciencia, *'ilm*»²¹ es que si se pregunta a un beduino del desierto, sin contacto con el mundo civilizado, si posee alguna ciencia, dirá que no, pues todo esto no lo considera como tal, y termina diciendo Yaḥyà ibn 'Adī que este tipo de ciencias son sólo como las cáscaras de la Sabiduría, *ḥikma*, es decir, de la Filosofía, pues apenas si se da cabida en ellas a las demostraciones apodícticas, tal como Aristóteles lo ha explicado en los *Tópicos*.

El testimonio inequívoco de Yaḥyà ibn 'Adī no deja lugar a dudas respecto a la verdadera opinión de al-Rāzī.

Tras esta anécdota, nos advierte al-Rāzī que él no ataca a todos los que se dedican a la Filología, sino sólo a aquellos que proclaman su superioridad y

¹⁷ Cfr., Weiss, B. G., «Medieval Muslim Discussions of the origin of language», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 124 (1974), 33-41, y trabajos allí citados, aunque ha omitido el de Asín, M., «El origen del lenguaje y problemas conexos en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, 4 (1936-1939), 273-281.

¹⁸ Véase el estudio, traducción francesa de los textos pertinentes y bibliografía sobre este tema en Elamrani-Jamal, A., *Logique aristotélicienne et grammaire arabe. (Étude et documents)*, París, 1983.

¹⁹ *Ibid.*, 61.

²⁰ Ed. al Sandūbī, Susa, Túnez, 1991, 116.

²¹ *Ibid.*, 116.

exclusividad. Recordemos, sin embargo, para una cabal valoración de esta cláusula restrictiva, aquello que comentaba de que no hacía falta una gran inteligencia para estas ciencias. No nos engañemos con ello sobre la opinión prevalente en al-Rāzī.

Desde otro ángulo, desde el punto de vista de la moral, observamos cómo al-Rāzī condena la Poesía y la Música, *samā'*, consciente del gran poder de ambas para incitar a la pasión amorosa, coincidiendo en esto con las repetidas condenaciones por parte de los sectores más tradicionales y religiosos, v. g. Ibn al-Āwzī, y con filósofos posteriores como Miskawayh y Averroes. Sin embargo, en esos otros casos la motivación es sólo y exclusivamente moral, sin dar pie a nada de lo que aquí considera al-Rāzī.

El tema de esta polémica, en resumen, versa sobre la filología árabe en general y el saber filosófico-científico griego tal como había sido asumido por el Helenismo, uno de cuyos últimos representantes podemos considerar a al-Rāzī, y tal como pasó al mundo árabe, en donde permaneció totalmente marginal al *Adab*²². Puestas así las cosas, se explica este capítulo de al-Rāzī cuya traducción paso a dar. Hay en él una prolija disquisición sobre el placer, que, aunque no interesa directamente al tema que acabamos de comentar, contribuye a una mejor apreciación del contexto en el que surge.

CAPÍTULO 5

SOBRE EL AMOR Y EL TRATO ÍNTIMO MÁS UN RESUMEN SOBRE EL PLACER²³

Los hombres mencionados, de grandes miras y almas, están lejos, por su naturaleza y carácter, de esta calamidad, y es que no hay nada peor para estos tales que la humillación, la sumisión, el sometimiento, la manifestación de la indigencia y la necesidad, y el soportar el desvío y la postergación²⁴. Ellos, al pensar en las cosas a las que se ven obligados los amantes, escapan de esto, aguantan firmemente y eliminan las pasiones, aunque sean afligidos por éstas. Lo mismo ocurre cuando piensan en aquéllos que se ven obligados a trabajos y penas exageradas y forzosas relativas a asuntos mundanales o religiosos.

²² Gibb, H. A. R., *Arabic Literature*, Oxford, 1963, 78, «Las obras más estrictamente científicas y filosóficas permanecieron totalmente marginales al *Adab*».

²³ Cfr., texto árabe en el al-Rāzī, *op. cit.*, 35-46.

²⁴ Enumera al-Rāzī algunas de las típicas señales de la pasión amorosa, que tan bien son descritas en el mencionado libro de al-Waššā' así como en el famoso capítulo segundo de Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma*, trad. de E. García Gómez, Madrid, Alianza, 1987, 109-120.

Los afeminados, los amantes, los ociosos, los dados al lujo y los que se dejan llevar por las pasiones, a los que no les preocupa otra cosa que éstas y no desean del mundo más que conseguirlas, que consideran su falta una carencia y una tristeza, y si no las consiguen una desgracia y un pesar, todos éstos, apenas si pueden verse libres de esta calamidad, sobre todo cuando atienden frecuentemente a las historias de los amantes, a la recitación de poesías del tierno enamorado y a la audición, *samā'*, de las melodías y cantos del afligido por la pasión amorosa.

Hablemos ahora de la precaución que hay que tener ante esta afección y de lo avisados que hay que estar ante sus añagazas y estratagemas en la medida que acomode al objetivo de éste nuestro libro. Pero vamos a adelantar un discurso útil, que ayude a alcanzar este objetivo y a lo que vendrá posteriormente, y es el discurso sobre el placer.

El placer no es más que la vuelta a aquel estado en que se estaba cuando el dolor lo sacó de allí, como el hombre que sale de un lugar escondido y umbroso a un desierto por el que camina bajo un sol tórrido de manera que sufre la acción del calor y luego vuelve a su primitivo lugar, entonces encuentra placentero aquel lugar hasta que su cuerpo vuelve a su primer estado. Con la vuelta de su cuerpo a la situación primera pierde aquella sensación agradable. La intensidad del disfrute de este lugar será igual a aquélla con la que le llegó el calor y con la pres-teza con que este lugar le refresque. De esta manera han definido los filósofos de la naturaleza el placer, así que, según ellos, pues, la definición del placer es la vuelta a la naturaleza.

Como, a veces, el dolor y la salida de lo natural se produce poco a poco, en un tiempo largo, y, en cambio, tras ello se produce la vuelta a la naturaleza de golpe, en un tiempo corto, en semejante situación vienen a escapárenos la sensación del dolor y se redobra la claridad de la sensación de la vuelta a la naturaleza, de modo que este estado lo denominamos placer. Quien no tiene experiencia de esto piensa que se ha producido sin un dolor anterior, y se lo imagina aislado, puro y libre de dolor.

Pero realmente esto no es así, ya que no es posible que exista placer, en absoluto, sino en la medida en que preexiste el dolor de salir de lo natural, pues en la medida en que existe el sufrimiento del hambre y la sed, tiene lugar el placer por medio de la comida y la bebida, hasta el punto de que cuando el hambriento y el sediento vuelven a su estado primero no hay nada peor para atormentarles que obligarles a tomar eso mismo, después de haber sido lo más agradable y lo más deseable para ellos.

Igualmente ocurre con los restantes placeres, pues esta definición les es inherente y aplicable a todos ellos, si bien hay algunos que debemos aclarar con un discurso más exacto, más sutil y más prolijo. Lo hemos explicado en un tratado

que hemos escrito con el título de: *Sobre la esencia del placer*²⁵. Con esto que hemos mencionado aquí nos basta para lo que necesitamos.

La mayoría de los que se doblegan y se someten al imperio del placer son los que no lo conocen verdaderamente y no imaginan de él más que la situación segunda, es decir, la que va desde que se inicia el fin de la acción del dolor hasta que se acaba la vuelta a la situación primera. Por esto prefirieron el placer y desearon no estar privados en ningún momento de él, sin darse cuenta de que esto es imposible, ya que es un estado que no se puede dar y que no se conoce sin la precedencia del estado anterior²⁶.

El placer que imaginan los amantes y quienes se aficionan y se apasionan por algo —como los que ansían la primacía, el dominio y las restantes cosas cuyo amor es exagerado y se apodera de las almas de algunos hombres hasta el punto de no desear sino conseguir las y no ver posible la vida si no es con su obtención—, el imaginar, pues, la consecución de su deseo es algo grande y sobrepasa, con mucho, ciertos límites. Esto se debe a que sólo imaginan lo grande que es para ellos conseguir y obtener lo deseado, pero sin pasárselos por las mentes la situación primera, que es como el camino y la senda para su consecución. Sin embargo, si pensasen y reflexionasen en lo escabroso, accidentado y difícil de este camino, sus peligros, abismos y riesgos, se les haría amargo lo dulce y les sería gravoso lo que les parecía nimio, además de lo que necesitarían aguantar y soportar.

Ya que hemos traído a colación un resumen de la esencia del placer y hemos aclarado de dónde proviene el error de quien lo ha imaginado puro y libre de dolor y sufrimiento, volveremos a nuestro discurso y pondremos sobre aviso de lo malo y vil de esta afección, me refiero al amor.

Los amantes sobrepasan el límite de las bestias en cuanto a su falta de dominio del alma para refrenar los deseos y en cuanto a someterse a las pasiones, pues no tienen bastante con satisfacer este deseo, me refiero al placer del coito —a pesar de ser el más feo y el más detestable para el alma racional, que es verdaderamente el hombre— de cualquier modo que puedan sino que lo quieren como sea, y acumulan y amontonan placer tras placer y se someten y humillan ante las pasiones aumentando su servidumbre.

Las bestias, en cambio, en este asunto no llegan ni alcanzan este punto, sino que sólo van hasta donde les marca su naturaleza, de manera que alejan de sí el dolor que les pueda acarrear esto, retirándose a continuación al descanso reparador.

²⁵ Esta obra, citada también por los bibliógrafos de al-Rāzī, no se nos ha conservado. P. Kraus en al-Rāzī, *op. cit.*, 148-164, da el texto persa, acompañado de un resumen en árabe, de lo que de este libro transmite Nāṣir-i Jusrāw en su obra *Zād al-musāfirīn*.

²⁶ Estos análisis del placer-dolor proceden de Platón a través de Galeno.

Como los hombres no se atienen al límite del animal, obediente a la naturaleza, sino que buscan ayuda en la razón —con la que les ha distinguido Dios sobre las bestias y que se la ha donado a ellos para que vieran lo malo de las pasiones y las refrenaran y dominasen— para poder acceder a los placeres más reservados y exquisitos y esmerarse en su consecución, les ha ocurrido, necesaria y justamente, que no alcanzan un tope ni llegan a un reposo. Por ello no cesan de sufrir continuos estímulos y no dejan de ser fatigados por las muchas oportunidades que se les escapan, sin estar tampoco contentos y satisfechos con lo que consiguen y les es posible obtener, dada la inclinación de sus almas y el estar pendientes sus deseos de lo que está más allá, en un deseo inacabable.

Los amantes, al someterse a la pasión, al preferir el placer y hacerse sus servidores, están tristes aun cuando piensen que están alegres, y tienen dolor, aun cuando piensen que están gozando, porque no consiguen ni llegan a ninguno de sus placeres sin que les afecten, les sobrevengan y les invadan las preocupaciones y los desvelos, y a veces, no dejan de tener continuamente penas y malos tragos sin conseguir de ningún modo lo que buscan. Muchos de éstos terminan, por el insomnio permanente y por la preocupación y el dejar de comer, en la locura, en la neurosis, en la consunción y en el extenuamiento, cayendo, por medio de las ataduras y redes del placer, en la perdición y en las cosas detestables y llevándoles sus consecuencias a una extrema miseria y desastre.

Los que creen que consiguen el placer del amor perfectamente y lo logran de aquél al que poseen y dominan, se equivocan e incurren en un craso error, ya que el placer sólo se consigue en la medida de la cantidad del dolor producido, pues es el que incita e impulsa al placer. A quien posee y domina algo, se le debilita esta incitación e impulso y se tranquiliza y calma rápidamente, por eso, con exactitud y verdad se dice: «toda cosa conseguida está ya poseída, y toda cosa no conseguida aún, es perseguida».

La separación del amado por la muerte es algo ineludible, aunque se esté a salvo de otros accidentes y vicisitudes de este mundo que disuelven la unión y separan a los amantes. Si, pues, se trata de un bocado que es necesario tragar y de un sorbo amargo que hay que beber, mejor es adelantarle y quedar descansado de una vez, que atrasarlo y estar a su espera, puesto que lo que necesariamente va a ocurrir, si se adelanta, se queda libre del temor que tendría lugar en ese tiempo de su retraso. Además, impedir al alma relacionarse con su amado antes de que su amor se apodere, le domine y arraigue en ella, es más hacedero y fácil, y asimismo cuando al amor se le une el trato íntimo es difícil desarraigarlo y extirparlo, pues, la aflicción del trato íntimo no es inferior a la del amor, más aún, si alguien dijese que es más intensa y de más alcance, no estaría equivocado, ya que

cuando es corto el período del amor y es mínimo, por tanto, el encuentro con el amado, entonces es más propio de ello que el trato íntimo no se entrometa ni colabore.

En este asunto es necesario que la razón se adelante a poner impedimentos al alma y a hacerla abstenerse del amor, antes de que éste se dé, y a separarla de él, si es que se ha dado, antes de que se apodere por completo de ella. Éste es el argumento que, se dice, dio Platón a un discípulo suyo que había sido afligido con el amor a una esclava y que faltaba a las lecciones de la academia platónica. Ordenó Platón que se le buscara y se le trajese y cuando estuvo en su presencia le habló así:

«Dime, oh fulano, ¿tienes dudas de que algún día te habrás de separar, necesariamente, de tu amada?».

«De ninguna manera», contestó.

Díjole Platón: «Entonces, ese sorbo amargo que habrás de beber en aquel día, bébelo hoy y líbrate del temor esperado que resta pasar en esa situación que, sin duda, ha de llegar, con lo difícil que te será librarte de ello después de que se haya apoderado de ti y se le una y le asista además el trato íntimo».

Se cuenta que el discípulo le contestó a su vez: «Lo que dices, oh sabio señor, es cierto, pero encuentro en mi espera un consuelo al paso de los días que me resulta más llevadero».

Díjole Platón: «¿Cómo estás seguro del consuelo de los días y de que no vas a temer su trato íntimo? ¿Por qué estás seguro de que no te va a venir la separación antes del consuelo y después de que te domine totalmente su amor de manera que el trago se te haga más insufrible y se duplique su amargura?».

Se narra que entonces aquel hombre cayó de hinojos ante Platón, le dio las gracias e hizo invocaciones y alabanzas en su favor, no volvió a nada de aquello en lo que había caído ni manifestó tristeza ni nostalgia alguna, continuando, tras esto, asistiendo a las lecciones de Platón sin faltar a ellas nunca.

Se cuenta también que Platón, tras este discurso, se dirigió a sus discípulos y les censuró y amonestó por haber abandonado y dejado a su aire a este hombre, y a este último le censuró por haber dedicado toda su preocupación a los restantes temas de la Filosofía antes de haber corregido su alma apetitiva y haberla domado y sometido al alma racional.

Ya que existen algunas gentes necias que se oponen y enfrentan a los filósofos en este tema con un discurso necio y ramplón, igual a su necedad y ramplonería —se trata de los conocidos por la elegancia, *zarf*, y el *adab*, vamos a mencionar y hablar sobre ello ahora.

Dicen estas gentes que al amor sólo se habitúan las naturalezas finas y los entendimientos sutiles y que éste lleva a la limpieza, a la elegancia, al adorno y

a una gentil apariencia ²⁷. Difunden estas y otras cosas sobre este asunto por medio del *gazal* en poesías elocuentes, argumentando con que ha habido amantes entre los literatos, los poetas, los nobles, los príncipes, e incluso entre los profetas.

A esto decimos: la finura de naturaleza y la sutileza y transparencia de entendimiento son conocidas y comprobadas cuando los que poseen estas cosas se aplican a las cuestiones abstrusas y difíciles y a las ciencias sutiles y alambicadas, cuando aclaran problemas intrincados y cuando descubren artes provechosas y beneficiosas. Pero eso nada más lo encontramos en los filósofos, ya que vemos que éstos no se habitúan al amor, y sí, en cambio, se habitúan, mucho y siempre, las gentes groseras de entre los árabes, turcos, persas y nabateos, mientras que es reconocido, general y universalmente, que entre los pueblos no hay ninguno que tenga el entendimiento tan sutil y tan manifiesta sabiduría como el griego, y que en ninguno, como en él, se dé menos el amor.

Esto hace que sea lo contrario de lo que pretenden aquéllos, o sea, que sólo se habitúan al amor las naturalezas groseras y las mentes estúpidas, de manera que quien escasea en pensamiento, consideración y reflexión, se apresura a precipitarse a aquello a que le invita su alma y le inclina su deseo.

Respecto a su argumentación de los muchos amantes que ha habido entre los literatos, poetas, nobles y príncipes, tenemos que decir que la nobleza, la primacía, la poesía y la elocuencia no es algo que no pueda existir sin una razón y una sabiduría perfectas. Y si esto es así, es posible que existan amantes entre gentes menguadas en su razón y sabiduría.

Aquellos, pues, por su ignorancia y estupidez, piensan que la ciencia, '*ilm* y la sabiduría, '*ḥikma*, sólo consisten en la Gramática, '*naḥw*, la Poesía, '*šī'r*, la Elocuencia, '*faṣāḥa* y la Retórica, '*balāga*, y no saben que los sabios no consideran a ninguna de estas cosas como sabiduría, ni como sabio al perito en ellas, sino que el sabio, para ellos, es quien conoce las condiciones y leyes de la demostración lógica y quien alcanza y llega, hasta el límite que le es posible llegar al hombre, a las ciencias matemáticas, naturales y metafísicas.

En cierta ocasión, en Bagdad, en casa de uno de nuestros maestros, que junto con la Filosofía reunía un buen lote de conocimientos en Gramática, Lengua y Poesía, vi a uno de estos pedantes que trataba de rivalizar con el maestro, recitándole poesías, mostrándose orgulloso y altivo y siendo farragoso y exagerado en su alabanza a la gente de su profesión y en su vituperio a todos los demás. El maestro, entretanto, le aguantaba, conociendo su ignorancia y engreimiento, y

²⁷ Cfr. sobre todo este tema, el citado libro de al-Waššā'.

me sonreía, hasta que aquél, entre otras cosas, dijo: «Esto, por Dios, es la ciencia y lo demás son nonadas».

El maestro entonces le espetó: «Hijo mío, ésta es la ciencia, *'ilm*, de quien no tiene ciencia, y se alegra con ella quien no tiene seso».

A continuación el maestro se dirigió a mí, diciéndome: «Pregunta a nuestro joven por alguno de los principios de las ciencias necesarias, *al-'ulūm al-iḏṭirāriyya*, pues es de los que piensan que quien está versado en Lengua, *luga*, puede responder a todo lo que se le pregunte».

En eso, le interrogué a aquél: «Respóndeme sobre si las ciencias se deben a la naturaleza, *iḏṭirāriyya* o a la convención *iṣṭilāḥiyya*».

No había terminado yo, de propósito, de citar esta distinción cuando aquél se adelantó diciendo: «Todas las ciencias son debidas a la convención». Y es que había oído a nuestros colegas criticar a aquel grupo diciendo que su ciencia se debía a la convención y quiso reprocharles lo mismo que le reprochaban a él, ignorando lo que, a diferencia de él, sabían ellos de este tema.

Entonces le contesté: «Y quién conoce que la luna se eclipsará tal noche, que la escamonea suelta el vientre cuando se toma y que el litargirio elimina la agrura del vinagre cuando se pulveriza y se arroja en él, ¿sólo es cierto este saber por la convención de la gente sobre ello?».

Respondió: «No».

Le dije a mi vez: «¿Entonces cómo se sabe?».

Ya no tuvo posibilidad de explicar aquello a lo que yo me refería. Sin embargo apostilló: «Yo digo que todas las ciencias son por necesidad», pensando y contando con que le fuera dado incluir a la Gramática entre las ciencias por necesidad.

Le pregunté: «Infórmame, entonces cómo se sabe que el invocado con la llamada en estado absoluto se pone en nominativo, mientras que el invocado con la llamada en estado constructo se pone en acusativo²⁸, ¿acaso se sabe por necesidad, por naturaleza o es algo debido a una convención, al acuerdo de algunas gentes y no de otras?».

Balbuocé entonces algunas cosas con las que pretendía establecer, según había oído de sus maestros, que era por necesidad. Yo, por mi lado, comencé a mostrarle su pretensión y contradicción, a lo que le siguió una gran vergüenza, confusión y bochorno.

El maestro se echó a reír y le dijo: «Gusta, hijo mío, el sabor de la ciencia, *'ilm*, que verdaderamente lo es».

²⁸ Cuestiones bien conocidas del vocativo en árabe.

Sólo hemos mencionado esta anécdota para que sirva de aviso y llamada hacia un asunto superior, ya que no perseguimos otro propósito en este libro, ni tampoco, al tildar en nuestro discurso de ignorantes y cortos, nos referimos a todos los que tratan, cultivan o se ocupan de la Gramática, *naḥw*, y de las ciencias filológicas árabes, 'arabiyya, puesto que entre ellos hay gentes a quienes Dios ha dado un lote abundante de ciencias. Nos referimos, pues, sólo a los ignorantes de entre ellos, a los que creen que no existe otra ciencia, 'ilm, que estas dos y que piensan que nadie merece llamarse sabio si no posee estas dos ciencias.

Queda un argumento al que todavía no hemos objetado nada, y es el de considerar bueno al amor por motivo de los profetas y por aquello de que fueron afligidos con él.

A esto decimos: No hay nadie que tenga por lícito considerar al amor como una virtud o mérito en los profetas, ni algo que prefieran o consideren bueno, al contrario, esto es considerado en ellos como una falta o desliz. Si es así, no hay en absoluto razón para festejarlo, adornarlo, alabarlo o propagarlo, porque sólo debemos incitar y estimular a nuestras almas a aquellas acciones de los hombres virtuosos de las que están satisfechos, y que consideran buenas e imitables, y no a los deslices y faltas de las que se enmendaron y arrepintieron, deseando que no hubieran tenido lugar ni hubieran sido acciones suyas.

Respecto a lo que dicen de que el amor invita al aseo, a la elegancia, al arreglo y al ornato, ¿cómo se compadece la belleza del cuerpo con la fealdad del alma? ¿Acaso los que tienden y se esfuerzan por embellecer el cuerpo no son las mujeres y los invertidos? Se cuenta que un hombre invitó a su casa a cierto sabio. Todo el mobiliario de su casa era extremadamente lujoso y bello, y él, en cambio, sumamente ignorante, estúpido y cretino. El sabio aquel inspeccionó atentamente toda la casa y a continuación le escupió directamente sobre él. Cuando éste montó en cólera y se enfadó por aquello, díjole: «No te enfades. He inspeccionado y revisado tu casa entera y no he visto un lugar más sucio y vil que tu propia persona, así que he considerado que era el lugar apropiado para escupir²⁹». Se dice que, tras esto, aquel hombre tuvo en poca estima lo que poseía y se esforzó en buscar la ciencia y el saber.

Como un poco antes, a lo largo de nuestro discurso, hemos mencionado el trato íntimo, diremos sólo algunas palabras acerca de su esencia para poner sobre aviso.

El trato íntimo es aquello que produce en el alma, debido a la prolongada compañía, una aversión a separarse del amigo. Es una gran desgracia que aumen-

²⁹ Como vemos, la famosa anécdota de Diógenes, también entró en el mundo árabe.

ta y crece con los días y que no se siente sino al separarse del amigo. Aparece entonces, de improviso, como una cosa muy dañina y dolorosa para el alma. También ocurre esto en las bestias, aunque en unas de una manera más marcada que en otras. Para precaverse de ello hay que estar dispuesto en cada momento a separarse del amigo, sin dejar de tener en cuenta ni olvidarse nunca de esta posibilidad, ejercitando progresivamente el alma en eso.

De este tema ya hemos comentado bastante...

RESUMEN

Los *falāsifa* no se mantuvieron tan imparciales en el tema de la *Šu‘ūbiyya* como sugiere Goldziher, pues, al menos, en el caso del médico y filósofo al-Rāzī (m. 932?) ataca éste el núcleo más genuinamente árabe al polemizar contra la *‘arabiyya*, *adab*, *zarf*, *naḥw*, *ši‘r*... y al situar por encima de las ciencias filológicas árabes a las ciencias filosófico-científicas características del Helenismo. Por ello puede considerarse este ataque de al-Rāzī como un capítulo más de la polémica de la *Šu‘ūbiyya*.

Todo esto lo expone al-Rāzī en el capítulo cinco de su tratado *Fī l-ṭibb al-rūḥānī*, que es el que se presenta y traduce en este trabajo.

ABSTRACT

The *falāsifa* did not remain as impartial as Goldziher would have them with regard to *Shu‘ūbiyya*. The physician and philosopher al-Rāzī (d. 932?), at least, attacked its most genuinely Arabic nucleus when he polemicized against *‘arabiyya*, *adab*, *zarf*, *naḥw* and *shi‘r*; and elevated the characteristically Hellenic philosophical sciences over Arabic philological sciences. In fact, one could consider al-Rāzī’s attack as one chapter more of the polemic of *Shu‘ūbiyya*. Al-Rāzī expressed all of these sentiments in the fifth chapter of his treatise *Fī l-ṭibb al-rūḥānī*, which is presented and translated here.