

# EL PENSAMIENTO EN IRÁN DESPUÉS DE AVICENA El ejemplo de Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī

*The thought in Iran after Avicenna  
The example of Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī*

Josep Puig Montada  
Universidad Complutense de Madrid

## RESUMEN

La filosofía en Irán inicia un original recorrido tras la muerte de Avicena en 1037 que llega hasta avanzado el siglo XVII d. C. Este artículo examina el periodo que sigue a su muerte y presta especial atención a Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (1201-1274) en cuyo pensamiento influyen tanto Avicena como Miskawayh (m. 1030) e Ibn al-Muqaffa' (m. ca. 759).

**Palabras clave:** Avicenna, Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, Miskawayh, Ibn al-Muqaffa', filosofía irania

## ABSTRACT

Philosophy in Iran finds its own way after Avicenna's death in 1037 and goes it until the late 17th century AD. The article looks at the period following his death and pays special attention to Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (1201-1274). Avicenna, Miskawayh (d. 1030), and Ibn al-Muqaffa' (d. ca. 759) are influential in Ṭūsī's thought.

**Key words:** Avicenna, Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, Miskawayh, Ibn al-Muqaffa', Iranian philosophy

A medida que las investigaciones en filosofía islámica progresan, somos cada vez más conscientes de que la filosofía no termina a la muerte de sus grandes figuras. La actividad filosófica prosigue, aunque los autores no alcancen la altura de los maestros. El caso de Avicena es muy significativo. Sus discípulos no tan sólo divulgaron su obra sino que también cultivaron la filosofía y la desarrollaron; entre los trabajos más recientes sobre esta tradición, quiero señalar los de David C. Reisman.<sup>1</sup>

Entre los discípulos directos de Avicena destacan Bahmanyâr (m. 1067) e Ibn Zayla (m. 1048), y mencionaremos a al-Lawkarî (m. 1123) entre los de la segunda generación:

Abû al-Ḥasan Bahmanyâr ibn al-Marzubân, m. 458/1065 o 6.

El nombre completo aparece en el manuscrito Berlín, Petermann II.466, en la introducción a una parte de las *Mubâḥathât* «Discusiones». La mayoría de textos de las *Mubâḥathât* se presentan como una correspondencia ente Avicena y Bahmanyâr.

---

<sup>1</sup> *The Making of the Avicennian Tradition: The Transmission, Contents, and Structures of Ibn Sina's Al-Mubahat (The Discussions)* Serie Islamic Philosophy, Theology, and Science, Leiden: Brill, 2002.

*Before and after Avicenna: proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, edited by David C. Reisman with the assistance of Ahmed H. Al-Rahim. Leiden: Brill, 2003.

Esta obra fue publicada por: A. Badawî, en *Arishtû 'ind al-'arab* (Cairo, 1947), p. 119-249; otra ed. Muhsin Bîdârfar, *Al-mabâhathât*, Qom: Intishârât-e Bîdâr, 1413/1992.

Al-Bayhaqî dice que era de Azerbadjan y que era zoroastrio.<sup>2</sup> Su árabe no sería muy bueno, nos dice al-Bayhaqî, pero sabía llegar al fondo de las cuestiones filosóficas.

J. Michot sostiene que Bahmanyâr era hijo de Marzubân Ibn Rustam<sup>3</sup> «Ispahbad Gîl-i Gilân», pero Bahmanyâr murió en 1066, y no sabemos cuándo murió Marzubân. Éste es autor de *Marzbân-Nâmeh*: una obra de adab escrita en persa.<sup>4</sup>

*Al-Taḥsîl*. Ed. Murtazzâ Muṭahharî. Teheran : Dânishgâh-e Tihârân, 1375 [1996 or 1997].

*Behmenjâr ben el-Marzubân, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule: zwei metaphysische Abhandlungen von ihm, Arabisch und Deutsch, mit Anmerkungen herausgegeben von Salomon Poper. Leipzig: L. Voss, 1851.*

Los dos tratados que edita y traduce son: *Risâla fî marâtib al-mawjûdât*; *Risâla fî mawdû' 'ilm mâ ba'd aṭ-ṭabî'a*.

Jean Michot, «La réponse d'Avicenne a Bahmanyâr et al-Kirmânî. Présentation, traduction critique et lexicque arabe-français de la *Mubâhatha III*» *Le Muséon*, 110 (1997) 143-221.

Abû Manṣûr al-Ḥusayn Ibn Ṭâhir Ibn Zayla (m. 440/1048 or 9).<sup>5</sup>

Al-Bayhaqî nos dice que Ibn Zayla era de Iṣfahân y que murió en 440/1048, «doce años después de Avicena».<sup>6</sup> Según al-Bayhaqî es autor de un resumen, *Ikhtisâr*, de la Física del *Shi-fâ'*, y de un comentario a su *Epístola de Hayy ibn Yaqzân*; dominaba la poesía árabe y además es autor de un libro sobre música. En las *Mubâhathât*, hay varias páginas cuyo autor es Ibn Zayla, y son los únicos textos que conservamos de él.

Abû l-'Abbâs Faḍl ibn Muḥammad al-Lawkarî, m. 517/1123 o 4.

Sería discípulo de Bahmanyâr, según indica al-Bayhaqî<sup>7</sup>, o sea, pertenecerá a la segunda generación.

*Bayân al-ḥaqḡ bi-ḡamân al-ṣidq : al-'ilm al-ilâhî*. Ed. Ibrâhîm Dîbâjî. Teherân: Mu'assasah-'i Muṭâla'ât Islâmî, Dânishgâh-e Tihârân; Kuala Lumpur, Malasia: al-Ma'had al-'Âlî al-'Âlamî li-l-Fikr wa-al-Ḥaḡârah al-Islâmîyah, 1995.

Sin una relación directa con Avicena, su escuela perduró e Irán fue el hogar principal del avicenisimo. Ahora bien su filosofía, o la filosofía en general, siguieron cultivándose también en otros lugares del Islam. Sayf ad-Dîn al-Âmidî (m. 630/1233) era de Diyarbakir y compuso un comentario a las *Ishârât*. Dedicó la obra a un sultán ayyubí: al-Malik al-Manṣûr (reinó entre 1191 y 1220).

<sup>2</sup> *Tatimmat ṣiwân al-hikma*, ed. Rafiq al-'Ajam, Beirut, 1994, p. 92; otras ed. M. Shaff', Lahore, 1932; ed. Kurd 'Alî, Damasco, 1946.

<sup>3</sup> «Une nouvelle œuvre du jeune Avicenne. Note complémentaire», *Bulletin de philosophie médiévale* 34 (1992) 138-154.

<sup>4</sup> *Kitâb-e Marzbân Nâmeh*, ed. Mîrzâ M. Qazvîni. EJW Gibb Memorial Series VIII, Leiden: Brill, 1909; reimpression Teherân, 1337s/1958. Traducción parcial de Edward William Davis, *The tales of the Marzbân-nâmah*, Ann Arbor, Mich.: Xerox University Microfilms, 1978.

<sup>5</sup> Aparece también como al-Ḥusayn ibn Muḥammad Ibn Zaylah.

<sup>6</sup> *Tatimmat*, ed. al-'Ajam, p. 93.

<sup>7</sup> *Tatimmat*, ed. al-'Ajam, p. 110-111.

Kamâl ad-Dîn Ibn Yûnus (m. 639/1242) vivía en Mosul, ciudad perteneciente al dominio ayyubí. Fue maestro de Teodoro de Antioquía, que emigró a la corte siciliana de Federico II.<sup>8</sup> Habría sido maestro también de Naşîr ad-Dîn at-Ṭûsî.<sup>9</sup>

Otro discípulo de Kamâl ad-Dîn fue al-Mufaḍḍal ibn 'Umar Athîr al-Dîn al-Abharî al-Samarqandî, (m. 663/1265), de Mosul, igualmente. Su *Hidâya fî l-ḥikma* es una exposición clásica de la filosofía aviceniana, y su manual de lógica, *Îsâghûjî* alcanzó gran difusión. Maróth ha analizado este manual y demostrado que al-Abharî es un fiel seguidor de Avicena.<sup>10</sup>

Al-Mufaḍḍal Athîr ad-Dîn al-Abhârî: *Al-Qawâḍih al-jadalîyah*. Edición Sharîfah bint 'Alî ibn Sulaymân al-Ḥawshânî. Beirut; al-Riyâd; Damasco: Dâr al-Warrâq, 2004.

*Al-hidâya fî l-ḥikma*. Dhaka: Imdâdîyah Lâ'ibrarî, [196-?].

*Îsâghûjî*, incluida en: Maghnîsâwî, Maḥmûd ibn Hasan, (m. 1807 or 8), *Mughnî at-tullâb*, (*Student's satisfier*). Edición: Maḥmûd M. Tawfîq y Ramaḍân al-Bû'î. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âşir; Damasco: Dâr al-Fikr, 2003.

Al-Abharî tuvo como discípulo a Najm ad-Dîn 'Alî ibn 'Umar ibn 'Alî al-Qazwînî al-Kâtibî (600/1203 o 1204- 675/1277)<sup>11</sup>, muy conocido por ser autor de *al-Risâla al-Shamsîyah fî l-Qawâḍid al-Mantîqîyah*. Se llama la «Epístola *shamsîya* sobre las normas lógicas» porque la compuso para Shams al-Dîn Muḥammad ibn Muḥammad Juwaynî (murió 683/1284), ministro de Hülegü y de sus sucesores.

Kâtibî es también discípulo de Ṭûsî y ambos trabajaron juntos en el observatorio de Maragha. L. Rubio editó, tradujo y estudió parte de la controversia entre Kâtibî y Ṭûsî, aquella sobre la prueba de la existencia del Ser necesario.

*Risâlah al-Shamsîyah*. (*The Shamsi Epistle on the Rules of Logic*), ed. y trad. Aloys Sprenger, Calcutta, 1854. Reimpresión en *Islamic Philosophy* v. 89: *Naşîraddîn at-Ṭûsî Abû Ja'far Muḥammad and Najmaddîn al-Kâtibî. Texts and Studies*, (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2000), p. 215-288. Otra edición, 2 v. Cairo 1323-7/1905-9.

Luciano Rubio, «Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necesario», *La Ciudad de Dios* 163 (1951) 119-160; 329-354; 529-570; 164 (1952) 93-128.

Luciano Rubio, «Algunos pasajes de un tratado de Metafísica del Kâtibî y la prueba del Ser necesario», *La Ciudad de Dios* 165 (1953) 513-537.

*As'ilat Najm al-Dîn al-Kâtibî 'an al-ma'âlim li-Fakhr al-Dîn al-Râzî ma'a ta'âlîq 'Izz al-dawalh Ibn Kammûnah*. Edición Sabine Schmidtke - Reza Pourjavad. Teherán: Iranian Institute of Philosophy, 2007.

Podemos considerar estos autores como avicenianos. No todos aceptaron a Avicena, y hubo quienes lo combatieron por diversas razones. La primera noticia de un enfrentamiento en vida entre Avicena y otro pensador se refiere a Abû l-Qâsim al-Kirmânî, a quien vería en 1015 en Hamadhân.<sup>12</sup> Pero si Avicena era combatido, es prueba de que tenía su importancia

8 Charles Burnett, «Master Theodore, Frederick's Philosopher», en *Federico II e le nove culture*, (Spoleto, 1995), p. 225-285. Reimpreso en *Arabic into Latin in the Middle Ages: the translators and their intellectual and social context*, Farnham: Ashgate/Variorum, 2009.

9 Ibn Abî 'Uşaybî'a, *'Uyûn al-anbâ fî ṭabaqât al-aṭibbâ'*, (Beirut: Dâr ath-thaqâfa, 1987), v. 2, p. 337-340.

10 Miklós Maróth, *Ibn Sinâ und die peripatetische «Aussagenlogik»*, (Budapest, 1989), p. 217-219.

11 Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, (Pittsburgh UP, 1964), p. 203-204.

12 David C. Reisman, *The Making of the Avicennian Tradition* (Leiden, 2002), p. 177-179.

y requería una respuesta. Algazel (m. 1111) combate a Avicena, pero tuvo una época en que aceptó su filosofía.

Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209), lo combate desde el Kalam. Sohrawardî (1125-1191), el fundador del *ishrâq* se aparta de Avicena por considerarlo demasiado aristotélico. La escuela de Isfahán –Mîr Dâmâd, Mollâ Şadrâ– sigue a Sohrawardî, pero nunca deja de estudiarlo, citarlo y comentarlo; las referencias de Mollâ Şadrâ al Shifâ', a las *Mubâhathât*, a las *Ta'liqât* son frecuentes.

### Abû Ja'far Khwâjah Naşîr ad-Dîn aţ- Ţûsî (1201-1274)

El aviceniano más notable vivió y murió más de dos siglos más tarde que su maestro. Fue el filósofo y científico más importante del siglo XIII pC: Abû Ja'far Khwâjah Naşîr ad-Dîn aţ- Ţûsî. Nació en 597/1201 en Ţûs, actualmente un barrio de Meshhed, y murió en Bagdad en 672/1274. Habría sido discípulo de Kamâl Ibn Yûnis, el filósofo de Mosul, según Ibn Abî Uşaybi'a. Ţûsî nos habla en su autobiografía de que un tal Kamâl ad-Dîn Muḥammad *Hâsib*, que había sido amigo de su padre, le enseñó matemáticas.<sup>13</sup> Brockelmann clasifica a Kamâl ad-Dîn Mûsâ Ibn Yûnus (m. 1242) entre los matemáticos (GAL SI, 859) pero este dato no me parece suficiente para identificar los dos nombres en una misma persona.

Su familia era ismaelí (isma'îlî), y él mismo estuvo al servicio de los ismaelíes nizariés<sup>14</sup> en la fortaleza de Alamut; Alamut dominaba un valle en el macizo montañoso de Elburz. Ḥasan-e Şabbâḥ (1034-1124) había convertido Alamut en centro de esta rama ismaelí. Se discute si Ţûsî se convirtió al ismaelismo, y si su estancia en Alamût era forzada o voluntaria.<sup>15</sup>

Cuando Hülegü conquistó, y arrasó, Alamut en 1256, Naşîr ad-Dîn Ţûsî pasó a su servicio y Hülegü le encargó la administración de las fundaciones religiosas. Ţûsî impresionó por sus extensos conocimientos a Hülegü, siempre interesado en astrología. Convenció al Îl-Khân de la necesidad de construir un observatorio astronómico para corregir las tablas en uso, y en 657/1259 empezó la construcción del observatorio de Maragha (Rasad Khaneh Maragheh). Está situado en Azerbaján del Este, en Irán.

El observatorio contaba con los mejores instrumentos, algunos procedentes de Bagdad, saqueado por los mongoles un año antes, en 1258: astrolabios, modelos de constelaciones, de epiciclos, esferas. Naşîr ad-Dîn Ţûsî diseñó él mismo un instrumento, el *torquetum*, que tiene dos círculos graduados en dos planos perpendiculares.<sup>16</sup>

Naşîr ad-Dîn se había dado cuenta de las deficiencias del sistema de Tolomeo. Después de 12 años de observaciones en Maragheh, con sus colaboradores elaboró unas nuevas tablas

13 *Contemplation and action (Sayr ve-solûk)*, ver página siguiente, §7, p. 3; trad. p. 26.

14 Ḥasan-e Şabbâḥ era duodecimano, pero se convirtió al shi'ismo septimano con ocasión de su visita en 471/1078 a la «convocatoria» (*da'wa*), a la corte del califa fatimí, o imam, y Mustanşir bi-Llâh (1036-1094) en El Cairo. Cuando el poderoso visir Badr al-Jamâlî impuso a Musta'îlî (1094-1101) como sucesor de Mustanşir, Ḥasan-e Şabbâḥ apoyó a Nizâr, otro hijo del imam, y se presentó como su *hojja*. Cf. M.S.G. Hodgson, *The secret order of assassins: The struggle of the early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic world*, University of Pennsylvania Press, 2005.

15 Hamid Dabashi, «The philosopher/vizier Khwaja Naşîr ad-Dîn Ţûsî and the Isma'îlis», en Farhad Daftary, ed. *Mediaeval Isma'îli History and Thought*, (Cambridge University Press, 2001), p. 231-245.

16 El descubrimiento ha sido atribuido así mismo a Abû Muḥammad Jâbir Ibn Aflah, s. XII, y a François de Liège, s. XI.

astronómicas llamadas *Zīj-e il-khânî* dedicadas al *Îl-khân* Hülegü. El *Zīj Ilkhânî* se convirtió en la tabla más utilizada, hasta el siglo XV.

Como matemático, destacan sus aportaciones en trigonometría, en trigonometría esférica, inventando fórmulas para resolver triángulos rectos esféricos. Su saber se manifiesta en más campos: En ética, su obra más famosa es *Akhlâq-i-Nâsirî*. En filosofía, su comentario al *Libro de las indicaciones y advertencias* de Avicena es el comentario clásico al mismo. En teología «escolástica», es decir, el Kalâm, Tûsî compuso el *Tajrîd-al-'Aqâ'id*. Aún más, escribió una obra notable del sufismo, el *Awşâf al-ashrâf*. He aquí una lista de sus obras<sup>17</sup>:

Autobiografía:

[*Sayr wa-sulûk*. Inglés-Persa] *Contemplation and action: The spiritual autobiography of a Muslim scholar*; a new edition and English translation of «*Sayr wa Sulûk*» by S.J. Badakhchani. London ; New York : I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 1998. Aquí abreviado *Sayr*.

Obras, por orden alfabético:

*Akhlâq-i muhtashamî* (dedicada a Nâsir). Ed. M.T. Dânish-Pazhûh, Teherán, 1339s/1960. 1361/1982.

*Akhlâq-e Nâsirî*. Ed. M. Mînuwî (Minovi)– A.R. Haydarî, Teherán 1356s/1977. 1356s/1979. Abreviado *Minovi-Haydari*.

*Akhlâq Nâsirî*. Traducción al árabe Muḥammad Şâdiq Faḍl Allâh. Beirut: Dâr al-Hâdî lî-t-Ṭibâ'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzî', 2008.

*The Nasirean Ethics*, by Nasir ad-Din Tusi. Translated from the Persian by G. M. Wickens. Londres: Allen & Unwin, 1964. Abreviado *Wickens*.

*Asâs al-iqtibâs* (Lógica). Ed. M. Musarris Raḍawî, Teherán, 1962.

*Awşâf al-ashrâf* (Sufismo). Ed. N. Mâyil Harawî, Meshed, 1361s/1982 / varias ediciones, 1927, 1990, 1997.

*Guftârî az Khwâja-ye Tûsî bi-rawish-e Bâṭiniyân*. Ed. M.T. Dânish-Pazhûh. Teherán 1335s/1956.

*Gushâyish-nâmeḥ*. Ed. M.T. Dânish-Pazhûh. Teherán, 1341s/1962.

*Majmû'a-yi rasâ'il*. Ed. M.T. Mudarris Raḍawî. Teherán, 1335s/1956.

*Muşâri' al-muşâri'*. Ed. Ḥ. al-Mu'izzî, Qom, 1405/1984.

*Mujârât-i Tûsî*, mss. Londres. Institute of Ismaeli Studies.

*Qawâ'id al-'aqâ'id*. Ed. 'Alî al-Rabbânî al-Gulpâyigânî. Qom: Lajnat Idârat al-Ḥawzah al-'Ilîyah, 1416 /1995 o 1996.

*Rawḍa-ye taslîm*. Edición y trad. inglesa Wladimir Ivanow., Leiden, 1950.

[*Rawḍa-ye taslîm*. Inglés-Persa] *Paradise of Submission. A Medieval Treatise on Ismaili Thought. A New Persian Edition and English Translation of Tûsî's Rawḍa-yi Taslîm* by S. J. Badakhchani ; with an introduction by Hermann Landolt; and philosophical commentary by Christian Jambet. Ismaili texts and translations series. Londres: I.B. Tauris, 2005. Abreviado *Badakhchani*.

*Rawḍa-ye taslîm. La convocation d'Alamût, somme de philosophie ismaélienne*: Rawdat al-taslîm (Le jardin de la vraie foi), Nasîroddîn Tûsî; traduction du persan, introduction et notes par Christian Jambet. París: Éditions UNESCO - Verdier, 1996. Abreviado *Jambet*.

[*Shakl al-qaṭṭâ'*. Francés-Árabe] *Traité du quadrilatère*, attribué à Naşîraddîn aṭ-Tûsî; traduit par Alexandre Pacha Caratheodory. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1998.

---

17 C. Brockelmann enumera 56 obras: GAL, S I 924-933, y G. Sarton, 64: *Introduction to the History of Science*, Publication of Carnegie Institution of Washington n.º 376, v. 2 (Baltimore, 1927-1948), p. 1001-1013.

- Sharḥ al-Ishrâṭ wa-al-tanbîḥât*. Ed. Ḥasan'zâdeh al-Âmulî. Teherán, 1377/1957. Reedicción Qom: Bûstân-i Kitâb, 1424/2004.
- Tadhkira fî 'ilm al-hay'a, al-*. Edición y trad. inglesa F. Jamil Ragep, *Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî's Memoir on Astronomy*, 2 v. Nueva York: Springer, 1993.
- Tajrîd al-'aqâ'id* (Kalam). Ed. 'Abbâs Muḥammad Ḥasan Sulaymân. Alejandría: Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'iyah, 1996.
- Talkhîṣ al-muḥaṣṣal*. Ed. 'Abd Allâh Nûrânî. Teherán, 1359s/1980.
- Talkhîṣ al-muḥaṣṣal al-ma'rûf bi-Naqd al-muḥaṣṣal*. Ed. 'Abd Allâh Nûrânî. Beirut: Dâr al-Aḍwâ', 1985.
- Muḥaṣṣal afkâr al-mutaqaddimîn wa-al-muta'akhhirîn min al-'ulamâ' wa-l-mutakallimîn / li-Fakhr al-Dîn Muḥammad ibn 'Umar al-Râzî, wa-bi-dhayli-hi kitâb Talkhîṣ al-Muḥaṣṣal / li-Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî*. Ed. Ṭâha 'Abd al-Ra'ûf Sa'd. El Cairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azharîyah, 1978.
- Idem, sin nombre del editor. El Cairo: al-Maṭba'ah al-Ḥusaynîyah al-Miṣrîyah, 1323/1905.
- Max Horten: *Die philosophischen Ansichten von Râzi (Fakraddîn ar-Râzî, gest. 606/1209) und Tusi (Naṣîraddîn aṭ-Ṭûsî, gest. 672/1273) / aus den Originalquellen (Muḥaṣṣal und Talkhîṣ al-Muḥaṣṣal)* übersetzt von Max Horten. Serie Islamic philosophy. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000.
- Zij-i ʾil-khânî: Al-zīj al-ilkhânî*, Rijksuniversiteit te Leiden. Bibliotheek. Manuscript OR 75.
- Fihrist kutub al-shī'a / li-l-Ṭûsî*. Ed. Aloys Sprenger y Mawlawy 'Abd al-Ḥaqq . Osnabrück: Biblio Verlag, 1981. Reproducción de Calcutta 1853.

Algunos estudios:

- Wilferd Madelung: «Naṣîr ad-Dîn Ṭûsî's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Sufism» in R.G. Hovannisian, ed. *Ethics in Islam* (Malibu: Undena, 1985), 81-105.
- Hamid Dabbashi: «The philosopher/vizier Khwaja Naṣîr ad-Dîn Ṭûsî and the Isma'îlis», en Farhad Daftary, ed. *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, (Cambridge University Press, 2001), pp. 231-246.
- F. Jamil Ragep, «Tusi and Copernicus: The Earth's Motion in Context», en *Science in Context* (Cambridge University Press), 14: 1-2 (2001) 145-163.

Su *Rawda-ye taslîm* es un «tratado de ontología mesiánica», es decir ismaelí, en palabras de Christian Jambet, su traductor al francés.<sup>18</sup> Ṭûsî tuvo que escribir esta obra durante su periodo en Alamut, cuando estaba al servicio de los imames nizariés.<sup>19</sup> *Rawḍa-ye taslîm* significa «Jardín de la sumisión», sumisión al Imam resurrector. En su autobiografía, Ṭûsî describe el *taslîm* como el conocimiento de Dios a través del conocimiento del Imam, y dice que a él llegó al final de todos sus esfuerzos.<sup>20</sup>

La obra *Rawḍa-ye taslîm* comprende 27 capítulos, *taṣawwur*, representaciones. Varias fuentes la alimentan, una de ellas es la exégesis coránica, otra son los dichos de los Imames. Pero también la filosofía aviceniense está presente, y desde un comienzo:

Si alguien afirma que el Creador no existe, le preguntaremos: Las cosas que existen en este mundo, ¿existen por sí mismas o por causa de otra cosa? Si contesta que existen por sí

18 *La convocation d'Alamut. Rawdat al-taslîm* (París: Verdier/Unesco, 1996), p. 23.

19 En torno a la discusión si la obra es de Ṭûsî, ver la introducción de Christian Jambet a su traducción de la obra, pp. 19-20. Jambet defiende la autoría de Ṭûsî.

20 *Sayr*, §42-43, p. 17; trad. p. 47.

mismas, es como si dijera que ellas son el existente necesario, ya que el significado de existente ‘necesario’ es que existe por sí mismo. Si responde que ellas existen por causa de otra cosa, habrá afirmado el existente necesario, ya que por ‘existente necesario’ se entiende aquel ser por causa del cual las cosas existen.<sup>21</sup>

Ṭūsī ha identificado el Uno ismaelí con la Causa Primera o Primer Principio de Avicena<sup>22</sup>, aunque el Uno ismaelí sea más trascendente y paradójico. En el sistema de Avicena, del Primer Principio emana una primera inteligencia, que es el efecto o el causado.<sup>23</sup> En Ṭūsī, la emanación es innovación y se produce a través del Imperativo y la Palabra, y el primero de los seres creados viene a la existencia por innovación, «iniciación pura», *ebdâ’ mahz*, por medio del Imperativo.

Las similitudes son evidentes, pero existen diferencias. En Avicena, el primer creado es inteligencia, se conoce a sí mismo y conoce al Primero. En la medida en que conoce al Primero, del mismo resulta, *yalzam’ anhu*<sup>24</sup>, otra inteligencia; en la medida en que se conoce a sí mismo, resulta la existencia de la forma y del alma de la última esfera. Pero además, en cuanto se conoce como ser de existencia posible, resulta el cuerpo de la última esfera.

Ambos pensadores coinciden, pero Ṭūsī modifica: La primera inteligencia conoce al Uno y la representación de este genera la inteligencia perteneciente a la esfera de las esferas «la que se llama el cielo de Atlas, o incluso el Trono».<sup>25</sup> Cuando se conoce a sí misma y obtiene una representación de su esencia, esta representación genera «el alma universal» y la esfera de las esferas. En Ṭūsī, esta alma universal conoce la primera inteligencia, y ve que es perfecta. Debido a este reconocimiento, la forma empieza a existir. El alma también se conoce a sí misma, y se ve imperfecta. Debido a este reconocimiento, empieza a existir la materia.

Las mayores diferencias entre Avicena y Ṭūsī se ven en los capítulos 24-26 de *Rawḍa-ye taslīm* relativos al Imam. Ṭūsī establece dos leyes divinas, «la *sharī’a* y de este mundo», y la de «la resurrección y del otro mundo». Sus legisladores son distintos: los profetas y los imames, respectivamente. Les corresponden dos épocas. La época de la *sharī’a* es el ciclo de la Ocultación, y en ella el culto es externo, y en unos momentos precisos. La época de la resurrección es el ciclo del Desvelo y en ellas el culto es continuo. Ṭūsī sitúa al profeta al principio del ciclo de la Ocultación, o de la Raíz, y al imam al principio del ciclo del Desvelo, o de la Perfección. Vivimos, nos dice, en la época de la Ocultación y del disimulo, *taqīye*, y son los imames quienes nos ordenan disimular.<sup>26</sup>

Los creyentes saben que el imam existe porque «tanto en este mundo como en el otro, nada real puede ser afirmado fuera de él». Sin embargo, si no se cree en el imam, la Verdad es infidelidad, y si hacemos al imam encarnación de la Verdad, es politeísmo.<sup>27</sup>

Los creyentes puede conocer el imam, pero con limitaciones. Resulta que el Imam tiene dos naturalezas, aunque no debamos entenderlo en el sentido cristiano. Más que de naturalezas debemos hablar de dimensiones o proyecciones, humana y divina. Ṭūsī lo expresa en términos que superen la contradicción:

21 *Paradise of Submission*, abreviado Badakhchani: Texto persa, I.1.1, p. 11; trad. inglesa p. 16. Trad. francesa Jambet, p. 123.

22 *The Metaphysics of The Healing. A parallel English-Arabic text, translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura*. Islamic Translation Series, (Provo: Briham Young UP, 2005), I.6, p. 29-34.

23 *The Metaphysics of The Healing*, IX.4, p. 326-334.

24 *The Metaphysics of The Healing*, IX.4, p. 331. 3.

25 Badakhchani, 2.15, p. 18; trad. p. 21. Trad. Jambet, p. 133.

26 Badakhchani, 24.345, p. 146; trad. p. 118.

27 Badakhchani, 24.345, p. 146; trad. p. 119.

Si se afirma que el Imam no tiene la semejanza de hombre, en absoluto, se niega la fe de los sentidos. Si se afirma que tiene la semejanza de hombre en todos los aspectos, se niega la fe del intelecto.<sup>28</sup>

Ṭūsī procede luego a describir el conocimiento del Imam, y otros detalles de la doctrina ismaelí<sup>29</sup>, muy lejos de lo que Avicena dice o pudiera decir. Ahora bien, en el capítulo 26, hace la exégesis de los mandamientos y actos cultuales del Islam que quizá Avicena podría aceptar. Las huríes del paraíso simbolizan formas espirituales que se conocen de súbito; las formas angélicas se hacen realidad en el bienaventurado «en un matrimonio recíproco».

Tras la doctrina del imam, se halla su convicción en la providencia divina, que es providencia para el hombre. Ṭūsī afirma claramente que todos los seres, desde la primera inteligencia creada hasta los elementos, son mediadores para el hombre, que es el destino final. Su tratado concluye con una declaración de la nobleza, dignidad del hombre «punto final y objetivo de todos los seres».

La conducta del hombre recibe la influencia indiscutible de todos estos seres, pero el mérito del hombre es saber ejercer su libre albedrío, *ekhteyâr*, a pesar de las dificultades más graves. El sistema de Ṭūsī, incluso si hacemos omisión de su ismaelismo, aboca al ser humano, y la ética surge como la ciencia fundamental:

### **Akhîlâq-e Nâsirî: La ética dedicada a Nâsir ad-Dîn**

Nâsir ad-Dîn dedica la obra al gobernador de Quhistán, Nâsir ad-Dîn ‘Abd ar-Raḥîm Ibn Abî Manşûr (m. 655/1257) que gobernaba la zona en nombre del imam nizarí ‘Alâ’ ad-Dîn Muḥammad III (1221-1255)<sup>30</sup>, el mismo que luego tendría a Ṭūsî a sus servicios en Alamut. Nos dice que la ha compuesto porque el gobernador conocía y apreciaba el tratado de Aḥmad Ibn Miskawayh (m. 420/1030) *Tahdhîb al-aḥlâq wa-taḥîr al-arâq*<sup>31</sup>, su tratado de ética del que tenemos traducción inglesa y francesa<sup>32</sup>, y consideraba que debía adaptarse y escribirse en lengua persa. Ṭūsî se propone reflejar el contenido de la obra de Miskawayh, añadiendo dos secciones sobre opiniones provenientes de otros filósofos.

Miskawayh tenía una vocación humanista, que tiene su explicación en el movimiento cultural del siglo V/X que Adam Mez denominó «Renacimiento del Islam». Este renacimiento se desarrolló durante el periodo buyí y Miskawayh estuvo precisamente al servicio de la dinastía buyí. No es de extrañar que en el pensamiento de Miskawayh haya tanto elementos de la tradición griega como ismaelí.

Ṭūsî empieza definiendo filosofía como la ciencia de todas las cosas «tal como son» así como la realización de funciones «tal como uno debe» (p. 27). ¿Cómo son las cosas? Unas dependen de la voluntad humana, y otras no. La ciencia de las primeras es la filosofía práctica, y la de las segundas, la teórica. Ṭūsî continúa exponiendo su clasificación de las ciencias que

28 Badakhchani, 24.348, p. 147; trad. p. 119.

29 Ṭūsî acompaña su doctrina del imam de unos *logia* o dichos del imam de la resurrección Ḥasan, que reinó entre 1162 y 1166.

30 Cf. C.E. Bosworth: *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3)*. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1994.

31 Beirut: Dâr maktabat al-Ḥayat, s.a. 2.ª ed., aquí citada *Tahdhîb*. Otra edición Constantin Zurayk, Beirut: American University, 1966.

32 Traducción inglesa de C. Zurayk: *The Refinement of Character*, Beirut: American University of Beirut, 1968, francesa de Mohammed Arkoun: *Traité d'éthique*, Damasco: IFD, 1969. Aquí citada *Arkoun*.

nos recuerda la *Divisiones de las ciencias intelectuales*<sup>33</sup>, de Avicena. Igual que en Avicena, la filosofía práctica se divide en: a) ética, b) economía, c) política.

Esto le permite estructurar su obra en tres «discursos», cada uno con sus divisiones. Su discurso sobre la ética comprende un apartado sobre los principios, y otro sobre los propósitos u objetivos, *maqâşid*. En el de los principios trata ante todo del hombre y de su alma, mientras en el de las intenciones, habla de las virtudes.

En el segundo discurso sobre vida económica, ʿĪsî trata de la organización de la casa, de los criados, de la educación de los hijos y del régimen de las mujeres. En el discurso de la política, estudia las sociedades, el amor entre los hombres, la amistad. La obra termina con una referencia a los testamentos de Platón.

A pesar de encuadrarla en la filosofía práctica, la primera parte de la sección primera es teórica. ʿĪsî investiga el alma y la define como «una sustancia simple cuya actividad es percibir los sensibles con su propia esencia». Luego ʿĪsî prueba que el alma existe, que es sustancia, que es simple, y que no es cuerpo o material, que aprehende por su esencia:

El alma se conoce a sí misma y conoce que se conoce a sí misma. El hecho de conocerse a sí misma no puede ser mediante un órgano que se interponga entre ella y su esencia. La causa es que aquello que percibe mediante un órgano no puede ni percibirse a sí mismo, ni percibir su órgano, como dijimos, de modo que ningún órgano no se puede interponer entre el alma y su esencia.<sup>34</sup>

Esta definición, y la argumentación son propias de la filosofía de Avicena; no es contraria pero es distinta de la de Miskawayh.<sup>35</sup> A continuación ʿĪsî añade que esto es lo que los filósofos quieren decir cuando afirman que la intelección, el inteligente y el inteligible son uno, una afirmación no sólo de Aristóteles sino también de Alfarabi.

Una cuestión que inevitablemente se plantea es la de la perduración, *bâqî mânad*, del alma después de la muerte, y que ʿĪsî contesta afirmativamente mediante una larga argumentación. Lo esencial de esta es que solamente se puede extinguir algo que es inherente, *hâll*, a su lugar de inherencia *maḥall*. ʿĪsî admite dos clases de inherente, la forma y el accidente. Si el cuerpo es el lugar de inherencia del alma, esta se destruirá, pero «ya hemos demostrado que el alma no es el inherente a un lugar de inherencia, sino una sustancia que subsiste por su propia esencia».<sup>36</sup>

Pero ʿĪsî quiere dejar claro que el cuerpo no es más que una herramienta o instrumento del alma. No es su *maḥall ya makân* porque el alma no es material. En este sentido, es más radical que Avicena. ʿĪsî distingue varios tipos de alma, y en cuanto al alma racional, insiste en que ésta puede aprehender, percibir sin necesidad de órgano. El alma, con su facultad racional, es especulativa y práctica, en correspondencia con las dos clases de filosofía, a las que hemos aludido y así lo recuerda ʿĪsî.

A pesar de que la facultad racional pertenece al alma que no necesita órganos, ʿĪsî tiene que admitir que la facultad racional tiene una «manifestación» *maẓhar* equivalente a un órgano, y que ésta es el cerebro. La facultad irascible tiene el suyo en el corazón y la facultad concupiscible, en el hígado.

---

33 *Risâla fî aqsâm al-‘ulûm al-‘aqlîya, Tis‘ rasâ‘il fî l-hikma wa-ṭ-ṭabî‘îyât*. Cairo, 1326/1908. Traducción francesa G. C. Anawati en *MIDÉO*, 13 (1977) 323-335.

34 Minovi-Haydari, I.1.2, p. 53-54; trad. Wickens, p. 39.

35 *Tahdhib*, pp. 27-33; trad. Arkoun, pp. 3-14.

36 Minovi-Haydari, I.1.2, p. 54; trad. Wickens, p. 40.

Es lógico que Ṭūsī quiera integrar su doctrina en una visión de conjunto, no tan sólo en el cuerpo humano. Nos ofrece una visión global, donde los seres ascienden en rango de nobleza hasta lo más alto. Así empieza con una forma «genérica» que reviste la materia prima, y en un segundo momento asciende a una forma «específica» propia de los cuatro elementos, y así se va elevando, haciendo más compleja, pasando a las plantas. Las plantas tienen sus grados de nobleza, y la planta más noble es la palmera. Ṭūsī se hace eco de la comparación de la palmera con un animal —muere si le cortan la cabeza—, y cita un hadiz de la autoridad de 'Alí, donde el profeta llama a la palmera «tía paterna» del hombre: «Honra a tu tía paterna, la palmera, pues fue creada de restos de la arcilla de la que fue creado Adán. No hay árbol que sea polinizado como ella».<sup>37</sup> El hadiz se encuentra en el *Musnad* de Abû Ya'la al-Mawṣilî (826-919).<sup>38</sup>

El precedente inmediato es Miskawayh que cita el mismo hadiz y alude a las diez propiedades de la palmera citadas por Zakariyâ al-Qazwîni en *Kitâb 'ajâ'ib al-makhlûqât wa-gharâ'ib al-mawjûdât*.<sup>39</sup>

El escalón animal es superior, pero también lleno de complejidad. Dentro del mismo dos animales ocupan el lugar más alto, el caballo y el halcón entrenados.<sup>40</sup> Sin embargo, a partir de ellos, no es la naturaleza la que determina su nobleza, sino el uso de la razón y la voluntad. Esto significa, para Ṭūsī, que los hombres pertenecen a distintas clases.

La clase más baja está próxima a la animal. Se asciende a una clase que con su inteligencia y su facultad «intuitiva», *qûwat-i ħads*, produce objetos e instrumentos refinados. Viene una clase que cultiva las ciencias y las virtudes. Finalmente llega una clase de personas que sin mediación del cuerpo, reciben conocimientos de las verdades y de las leyes procedentes de Dios por medio de «revelación e inspiración».

Cuando el ser humano alcanza este nivel supremo, nos dice Ṭūsī, alcanza la conjunción con los santos ángeles y con las inteligencias y almas separadas. Sigue luego avanzando hasta el límite que corta el «círculo de la existencia» y tras el cual está «la residencia de la Unidad». En su marcha desaparecen los intermediarios, desaparecen los grados, desaparecen los contrarios, desaparece el punto de partida y el punto de llegada y concluye con una frase del Corán: «Subsiste el rostro de tu Señor, el Majestuoso y Honorable» (El compasivo, 55. 27).<sup>41</sup>

Esta cercanía pone de relieve la nobleza del rango humano, y los profetas y los santos ocupan el primer lugar. Pero no es algo estático, pues el hombre nace en una situación intermedia, y de su esfuerzo depende su ascensión o, al contrario, su caída. El alma humana posee «una perfección y una deficiencia» en distinta medida.

La perfección humana igualmente es de dos clases, teórica y práctica que se necesitan mutuamente. La teórica corresponde a la ascensión que hemos visto, hasta alcanzar la residencia de la Unidad. Ṭūsī desarrolla esta perfección teórica y quiero señalar un aspecto: «Cuando el hombre conoce las categorías de los seres generables de manera universal, entonces toman realidad en él los infinitos particulares subsumidos en los universales».<sup>42</sup> Quiere decir con esto que el hombre por la vía teórica llega a ser un microcosmos, a ser un Hombre Absoluto y este es grado más alto al que puede esperar el ser humano.

37 Minovi-Haydari, I.1.4, p. 60; trad. Wickens, p. 45.

38 Abû Ya'la Ahmad ibn 'Alî ibn al-Muthannâ al-Mawṣilî al-Tamîmî, *al-Musnad*, ed. Husayn Salim Asad, 6 v. Damasco: Dâr al-Ma'mûn li-l-Turâth, 1984-1994, n.º 195 ('Alî) 455 (v. 1), p. 353.

39 *Tahdhîb*, p. 76; trad. Arkoun, pp. 107-108. *'Ajâ'ib*, (Cairo, 1980, 4.ª ed.), p. 177-178.

40 Minovi-Haydari, I.1.4, p. 62; trad. Wickens, p. 46.

41 Minovi-Haydari, I.1.4, p. 63; trad. Wickens, p. 46.

42 Minovi-Haydari, I.1.6, p. 75; trad. Wickens, p. 52.

Ṭûsî ataca a quienes consideran que el alma está al servicio de los intereses materiales, es decir, que su capacidad de racionamiento sirve para conseguir y disfrutar de bienes terrenos. Estos «epicúreos» están cerca de los musulmanes que consideran que el otro mundo ofrecerá los mismos placeres que el presente, aunque creen que Dios está por encima de esto.

Ṭûsî nos recuerda que el alma humana es triple pero la división aquí es algo distinta. El hombre posee una facultad animal, *bahîmi*, otra salvaje o agresiva, *saba'i*, y otra angélica, *malaki*. Ṭûsî cita el Corán a favor de esta división: Corresponden a lo que es el alma que conduce al mal, («José» 12. 53), el alma que reprueba, («Resurrección» 75.2), y el alma sosegada, («La que cubre» 89.27). Según la primera es el instinto que aunque garantiza la supervivencia del cuerpo, lleva a excesos, la segunda, reprime a la primera, mientras la tercera da la tranquilidad cuando se actúa bien.

Al mismo tiempo, Ṭûsî toma de Miskawayh un apólogo de Platón: «Los antiguos filósofos compararon el hombre y sus tres almas con alguien que montaría una bestia de carga y lleva un perro, o un leopardo, de caza».<sup>43</sup> Si la bestia de carga domina, se desvía para comer donde mejor hierba hay. Si la fiera domina, se va donde hay pelea.

Las palabras de Ṭûsî son casi iguales que las de Miskawayh, aunque Ṭûsî empieza diciendo: «Los antiguos filósofos compararon estas tres almas con tres animales diferentes, criados en el mismo establo: un caballo, un perro y un cerdo».<sup>44</sup> Aquel de los tres que se impone, ejerce la autoridad. Esta cita no aparece en Miskawayh.

Toda estas primeras secciones –I a VI- guardan correspondencia con el libro II del tratado de Miskawayh sobre la *Reforma de los caracteres*, con sus capítulos IV y sobre todo, con el capítulo VI. En este capítulo VI, Miskawayh expone el orden ascendente desde el reino mineral hasta «la esfera de la existencia», *dâ'irat al-wujûd*. Sin embargo, las diferencias son notorias. Ṭûsî es más sistemático, y la primera sección de su obra está consagrada a la filosofía teórica, el primer apartado expone su doctrina sobre el alma, incardinada en su cosmología. La influencia de Avicena es indiscutible, pero Ṭûsî recurre a la hermenéutica del Corán de modo que el sistema además es abiertamente islámico.

La sección VII del primer discurso, primera división, habla del bien y de la felicidad, tema que trata Miskawayh en el capítulo I de su libro III sobre la *Reforma de los caracteres*: «En este libro empezaremos, con la ayuda de Dios, distinguiendo entre bien y felicidad, siguiendo a Aristóteles»<sup>45</sup> y cuyas palabras del principio de la *Ética a Nicomaco* cita (E.N. 1094a 1-2). Ṭûsî cita igualmente a Aristóteles cuando empieza y dice «Puesto que toda acción tiene un fin y un propósito» y asegura que la opinión correcta en la cuestión es la de Aristóteles.

Ṭûsî cita a Aristóteles a través de «el maestro Abû 'Alî» que no es otro que Miskawayh en cuanto a la afirmación de que los jóvenes no están capacitados para estudiar la política porque carecen de experiencia en la vida, afirmación que encontramos primero en Aristóteles, en *Ética a Nicomaco*, I.3.5, 1095a 1-3. Ṭûsî añade luego esta cita: «Por jóvenes no entendemos a los jóvenes de edad, pues la edad no tiene nada que ver en esto; nos referimos más bien a aquellas personas cuya conducta está determinada por apetitos sensibles y cuyo carácter está dominado por la pasión»<sup>46</sup>, que es una cita libre de E.N. 1095a 7-8. En efecto, encontramos en Miskawayh este pasaje y vemos que remite la cita a Aristóteles.<sup>47</sup>

43 *Tahdhîb*, p. 66; trad. Arkoun, p. 85.

44 Wickens, I.1.6, p. 78; trad. Wickens, p. 58.

45 *Tahdhîb*, p. 83; trad. Arkoun, p. 121.

46 Minovi-Haydari, I.1.7, p. 80-81; trad. Wickens, p. 59-60.

47 *Tahdhîb*, p. 94; trad. Arkoun, p. 145.

Miskawayh es la fuente más importante y lo vemos en este ejemplo, tomado del capítulo 7 del primer discurso: El hombre por naturaleza es ciudadano, depende de la asistencia de otros. Para los intercambios hace falta un intermediario: la moneda. Sin embargo esto no garantiza la justicia, porque la moneda es justa pero silenciosa *'âdil sâmit* y por esto Ṭūsî dice que para que haya justicia entre los hombres son necesarios: la ley divina, un árbitro humano, y la moneda.<sup>48</sup>

Así Ṭūsî cita a Aristóteles, y su *Ética Nicomaquea* que según él dice que la ley máxima viene de Dios, la segunda, la que viene de su parte, y la tercera ley es la moneda. Ṭūsî plagia a Miskawayh, pero introduce cambios, porque Miskawayh dice «La ley suprema emana de Dios; el juez es una segunda ley que viene de Él; la moneda es una tercera»<sup>49</sup>, aunque tampoco cita exactamente a Aristóteles. Lo que Aristóteles sólo dice es que «la moneda es un término intermedio porque es la medida de todas las cosas» (EN V.5. 10, 1133a 20-21).

Esto nos permite adelantar algo sobre las fuentes de Ṭūsî. Miskawayh es la más importante, pero Alfarabi, Avicena y la tradición ismaelí lo son también; la tradición ismaelí es indiscutible, y no necesita ninguna vía indirecta de llegada.

Una sola vez en la toda la obra, nos encontramos con que Ṭūsî menciona al enemigo del ismaelismo, y también de Avicena: Algacel, pero solamente porque este compara el alma concupiscente con un voraz recaudador de impuestos, y sin dar más detalles.

El segundo discurso es sobre economía. Ṭūsî empieza este segundo discurso señalando la diferencia entre la manera de buscarse alimento el hombre y los animales, una necesidad común. Estos pueden procurarse su sustento diario sin gran complicación, pero el hombre necesita emplear una serie de técnicas tales como sembrar, segar, trillar, moler, amasar y cocer, y de utensilios, así como necesita la colaboración de muchos otros, y todo se lleva su tiempo. La comida tiene que conservarla, y para ello tiene que construir casas y necesita quienes guarden estas.

La otra necesidad ineludible es la conservación de la especie. Tampoco aquí se basta solo, necesita además de la mujer, de sirvientes y afirma que la casa, como unidad económica, está compuesta del padre, la madre, los hijos, los sirvientes y la alimentación.

Ṭūsî va a exponer la ciencia que regula el funcionamiento de la casa en el segundo discurso. Una obra perdida de Avicena es la base de este discurso, según él mismo declara. Tras referirse a los griegos, y al escrito de Brison<sup>50</sup>, que Ṭūsî sólo conoce por Miskawayh, pues «se halla en manos de los modernos», puntualiza:

El maestro Abû 'Alî al-Ḥusayn ibn 'Abdallâh Ibn Sînâ tiene un tratado sobre esta materia, que es perfecto en elocuencia y concisión. Este discurso mío extrae lo esencial de aquel tratado.<sup>51</sup>

No son frecuentes los hadices como fuentes, pero en este discurso, cuando Ṭūsî habla del régimen de las mujeres, cita uno según el cual las mujeres no deben aprender la azora de José. Las razones son evidentes: «escuchar estas historias las puede desviar de la ley de la castidad».<sup>52</sup>

48 Minovi-Haydari, I.2.7, p. 134; trad. Wickens, p. 97.

49 *Tahdhîb*, p. 139. Trad. Arkoun, p. 181.

50 Brison era un neopitagórico, su obra en árabe: *Fî tadbîr al-rajul li-manzilih* / Barsîs. *Kitâb al-tadbîr* / Ibn Sînâ. Túnez: Mediacom, 1995. Cf. Martin Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*. Heidelberg, C. Winter, 1928.

51 Minovi-Haydari, II.3, p. 219; trad. Wickens, p. 164.

52 Minovi-Haydari, II.1, p. 208; trad. Wickens, p. 155.

El discurso III es la filosofía *Política*. Ṭūsī, reconoce al principio del mismo, que buena parte procede de Alfarabi.<sup>53</sup> En efecto, vemos que la sección III.3 «Acerca de las divisiones de las sociedades y un examen de los estados de las ciudades», está basada, en buena medida, en Alfarabi, y en su *Kitāb as-siyāsa al-madaniya*<sup>54</sup>, obra que se parece mucho a la parte política del *Libro de las opiniones de los habitantes de la ciudad ideal*<sup>55</sup>, sobre las distintas clases de estado.

Ṭūsī intenta organizar la exposición de manera sistemática. Empieza fundamentando racionalmente la sociedad y nos dice que el hombre necesita minerales, plantas y animales para su supervivencia, pero también necesita de su propia especie en el sentido de ayuda mutua. La especie humana no puede existir sin cooperación, y la cooperación no puede existir sin asociación. Esta asociación, precisa, se llama civilización, *tamaddun*. La palabra, de origen árabe, deriva de *madīna*, ciudad y Ṭūsī nos recuerda que ciudad no son las casas que la forman, sino una asociación específica.

Esta asociación exige una relación de justicia, que solamente una autoridad única puede determinar. Ṭūsī se inclina decididamente por el régimen monárquico. Solamente una persona de categoría superior es capaz de dictar unas resoluciones que los demás vayan a cumplir. Si las dicta uno igual, sin mayor capacidad intelectual, las resoluciones no provocarán más que revueltas. Ṭūsī compara la terminología de antiguos y modernos sobre la autoridad y la institución de este modo:

Resulta necesaria una persona que se distinga de los demás hombres gracias a la confirmación divina, de tal modo que pueda llevarlos a la perfección. Esta persona se llamaba «rey absoluto», en la terminología de los antiguos, y sus decisiones, «arte real». Los modernos lo llaman «el imam», y su actividad, «imamato». Platón lo llama «demurgo», y Aristóteles «el político», es decir, este hombre y sus similares, gracias a los cuales la vida civil es posible.

En la terminología de algunos, la primera figura es llamada «el locutor» (*nātiq*), y la segunda «la fundación» (*asās*).<sup>56</sup>

Esta restricción «algunos» no encaja nada bien con la profesión ismelf de Ṭūsī cuando escribe *Rawḍa-ye taslīm*, «El jardín de la sumisión», y «sumisión» es entrega al imam. Como Ṭūsī sobrevivió el periodo de Alamut, luego, bajo la protección de Hülegü pudo distanciarse de los ismaelíes.

Este tercer discurso trata de otros temas, uno de ellos es el de la amistad, cuya referencia aristotélica es obvia, si bien es un tema de su *Ética*. En la sección 5.<sup>a</sup> de este mismo III discurso, Ṭūsī da consejos sobre cómo relacionarse con los gobernantes y también cita la fuente: el *Libro del adab* de Ibn al-Muqaffa'.<sup>57</sup> Párrafos enteros de este libro son traducidos al persa.

Con las citas de Ibn al-Muqaffa' completamos la visión de las fuentes de la obra. La tradición greco-helenística está presente, pero todo parece indicar que Aristóteles es una fuente importante, pero de segunda mano, a través de Miskawayh. Entre los griegos, Galeno es la

53 Minovi-Haydari, III.1, p. 248; trad. Wickens, p. 187.

54 *Kitāb al-siyāsa al-madaniya al-mulaqqab bi-Mabādi' al-mawjūdāt*, ed. Fawzī Mitrī Najjār. Beirut: Dār al-Mashriq, 1993. Traducción española de Rafael Ramón en AL-FARĀBĪ, *Obras filosófico-políticas* (Madrid, 1992), pp. 41-70..

55 Beirut, 1973 y otras. Traducción española de Manuel Alonso, *La ciudad ideal* (1961-62), 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1995.

56 Minovi-Haydari, II.2, p. 253; trad. Wickens, p. 192.

57 Beirut, 1987. Trad. italiana de Patrizia Spallino, *Il Galateo maggiore*, Palermo, 2007.

segunda fuente que más cita, y todo parece indicar que tampoco lo cita de primera mano. Más que Galeno como médico<sup>58</sup>, le interesa Galeno moralista, y Ṭūsī habla de su *Tratado de la pasión* como de un libro que éste «compuso para hacer ver al hombre sus defectos», idea que recoge Miskawayh cuando le da este título.<sup>59</sup>

Al-Kindī, «uno de los filósofos del Islam» llega a Ṭūsī también a través de Miskawayh<sup>60</sup> de manera marginal. En cambio, Alfarabi es conocido directamente e inspira su discurso político. Avicena, por su parte, es la base teórica de la ética partiendo de la definición del alma.

Ṭūsī no cita fuentes ismaelíes que, como Madelung indica, son determinantes en su biografía y en su aceptación de la ética de Miskawayh como conforme a la Ley.<sup>61</sup> Especular sobre las razones es atrevido. Si se me perdona el atrevimiento, diría que la doctrina ismaelí no se presenta como opinión de individuos, y que la única autoridad que debe citarse es 'Alī Ibn Abī Ṭālib, como así lo hace. De lo que estoy bastante seguro es por qué Ṭūsī no dudaba en citar a Ibn al-Muqaffa', Miskawayh y Avicena: los tres son pilares de la cultura irania, aunque escribieran casi siempre en árabe. Ṭūsī pertenece a esta cultura, y es consecuente utilizando también su lengua.

Josep Puig Montada  
puigmont@filol.ucm.es

Recibido: 10 mayo 2011

Aprobado: 25 junio 2011

---

58 Ṭūsī habla de unos tratados anatómicos que pueden ser de Galeno, pero no indica el autor, ed. Minovi-Haydari, I.2.7, p. 140; trad. Wickens, p. 101.

59 *Tahdhīb*, p. 160; trad. Arkoun, p. 284.

60 *Tahdhīb*, p. 161; trad. Arkoun, p. 286-287.

61 Wilferd Madelung: «Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī's *Ethics* between Philosophy, Shi'ism and Sufism» in R. G. Hovannisian, ed. *Ethics in Islam* (Malibu: Undena, 1985), 81-105.