

TRADUCCIÓN ANOTADA DE LA *RISĀLAT AL-IFTIBĀR* DE IBN MASARRA DE CÓRDOBA

PILAR GARRIDO CLEMENTE
Universidad de Salamanca

Resumen

En 1978, M. K. Yāffar publicó una primera precaria edición de la *Epístola de la interpretación* (*Risālat al-Iftibār*), obra hasta entonces desconocida. El célebre autor sufí Ibn Masarra de Córdoba (883-931) defiende en ella la necesidad de recurrir a la razón y a reflexión para interpretar los signos del cosmos y del Libro revelado. Al descenso de la profecía corresponde, en sentido inverso, el proceso ascendente de la inferencia. La traducción anotada que aquí se presenta, basada en una nueva edición más rigurosa y completa del manuscrito, responde a la necesidad de subsanar las deficiencias de la única traducción previa existente, realizada en inglés por J. Kenny.

Palabras claves: Sufismo. Hermenéutica coránica. Ibn Masarra. Razón y revelación. Filosofía árabe. Pensamiento islámico.

Abstract

M. K. Yāffar published in 1978 a first precarious edition of the *Epistle on Interpretation* (*Risālat al-Iftibār*), previously unknown. In this main Sufi work, Ibn Masarra al-Qurtubī (883-931) explains the need of reflection to interpret the signs of the universe as well as the signs of the revealed Book. To the descent of revelation corresponds the ascent of reason in the process of inference. The Spanish annotated translation presented here, which is based in a new, more rigorous and complete edition, aims to rectify the shortcomings of the unique preceding existent translation by J. Kenny.

Keywords: Sufism. Koranic hermeneutics. Ibn Masarra. Reason and revelation. Arabic philosophy. Islamic thought.

Introducción

El texto que aquí se traduce íntegramente es una obra clave en la historia del sufismo y el pensamiento andalusí. El autor responde en su carta a la pregunta de un compañero anónimo interesado en comprender la correspondencia entre la razón y la revelación. Según Ibn Masarra, el Corán invita a todos los musulmanes a reflexionar sobre los signos manifiestos en el universo, el ser humano y el Libro. Las verdades que transmiten los profetas coinciden con las verdades que el intelecto descubre por inferencia en el proceso de la interpretación, a condición de que el intérprete esté guiado, en su ascenso contemplativo, por una recta intención. Razón y profecía se verifican así mutuamente, pero la razón está, en última instancia, supeditada a la revelación. Muchas otras cuestiones se tratan en esta epístola que ofrece diversos ejemplos de razonamiento por inferencia, pero en este artículo me

limitaré a presentar y ofrecer la traducción del texto, a cuyas notas remito al lector.

Poco se sabe de la vida de Ibn Masarra de Córdoba. Nació en el 883 d. C. y, a partir del 889, destaca como maestro en filosofía y en mística a pesar de su juventud. Acusado de propagar ideas heréticas -cosa que sus escritos hoy conocidos no justifican-, decidió abandonar al-Andalus y realizar la peregrinación a La Meca. En el Oriente del Islam, tuvo ocasión de familiarizarse, bien porque los conoció en persona o bien a través de sus obras, con las enseñanzas de los grandes maestros y pensadores sufíes de la época, tales como Ḍū l-Nūn al-Miṣrī o Sahl al-Tustarī. Al regresar a al-Andalus, en el 912, volvió a su retiro en la sierra de Córdoba, prosiguiendo su obra y su enseñanza hasta su fallecimiento en el 931.

Su elaboración doctrinal y su influencia fueron muy considerables, según sabemos gracias a las noticias transmitidas en fuentes posteriores y a los comentarios de autores sufíes más tardíos, como el célebre Ibn 'Arabī de Murcia (1165-1240), que se presenta en sus obras como seguidor de su enseñanza en diversas ocasiones.

Miguel Asín Palacios, que dedicó una amplia y pionera monografía al estudio de Ibn Masarra y su escuela, comentando las diversas noticias que acerca del autor contenían las fuentes, consideró a Ibn Masarra el fundador del pensamiento islámico andalusí. Lamentablemente, Asín Palacios no tuvo ocasión de conocer ninguna de las obras del sufí cordobés.

Sin duda, el recelo que Ibn Masarra suscitó en los medios oficiales dificultó la difusión de sus escritos. De hecho, no se tenía noticia de ninguna obra suya conservada hasta que, en un artículo publicado en 1972, el Dr. Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ŷaflfar (en adelante Ŷaflfar) dio cuenta del hallazgo de dos de sus escritos¹, conservados en el manuscrito núm. 3168 de la Colección Chester Beatty en Dublín: el *Libro de los significados de las Letras* (*Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf*)² y la *Epístola de la interpretación* (*Risalat al-Iḥtibār*)³. Unos años después, en 1978, el mismo Ŷaflfar publicó la *editio princeps* de ambos textos, única edición existente con anterioridad a la nueva edición que he realizado, todavía inédita, en la cual se basa la traducción que aquí se presenta.

En un excelente estudio sobre la ciencia de las letras en el Islam publicado en el 88, Denis Gril⁴ dio a conocer al público y a los medios occidentales las ediciones de estas obras que, al parecer, habían pasado hasta

¹ V. Ŷaflfar, M. K., "Min muḥallafāt Ibn Masarra al-mafqūda", *Maḥallat Kulliyat al-Tarbiya*, Trípoli, 3-4, (1972-1974), pp. 27-63. El estudio que de estas obras ofrece aquí se reincorpora plenamente luego en el estudio que precede a su edición de 1978, citada a continuación.

² Ibn Masarra, *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqāfiqi-hā wa-uṣūli-hā*, en Ŷaflfar, M. K., *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-ḥilūm, 1978, pp. 310-344. En adelante se cita como *Ḥurūf*, remitiendo a la correspondiente página del manuscrito o de la edición de Ŷaflfar.

³ Ibn Masarra, *Risālat al-Iḥtibār*, en Ŷaflfar, M. K., *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-ḥilūm, 1978, pp. 345-360. En adelante, esta obra se cita como *Iḥtibār*, remitiendo a la correspondiente página del manuscrito o de la edición de Ŷaflfar.

⁴ V. Gril, D., "La science des lettres", en M. Chodkiewicz et al., *Les illuminations de La Mecque*, París: Sindbad, 1988, pp. 385-487 (sobre el *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* véanse, en particular, las pp. 427-428).

entonces prácticamente inadvertidas entre los especialistas, debido probablemente al hecho de que la deficiente publicación del libro de Ŷaflfar apenas tuvo difusión⁵. En el 93, pocos años después, Emilio Tornero escribió una amplia y documentada noticia⁶ de estas ediciones en la revista *Al-Qantara* de Madrid. Ese mismo año aparecía un erudito artículo de Claude Addas⁷ que también trata extensamente de estas obras.

A Ŷaflfar debemos, pues, tanto el inapreciable hallazgo de estas obras⁸, como un primer y amplio estudio de su contenido y estructura, junto con esa primera edición que ha permitido que otros investigadores, como Pierre Lory⁹ o Rafael Ramón Guerrero¹⁰, hayan escrito con criterio acerca de ellas, contribuyendo a integrarlas en la historia del sufismo y del pensamiento islámico en general.

No obstante, aunque ninguno de los estudiosos mencionados o citados en adelante haya llamado la atención al respecto, la edición de Ŷaflfar, realizada con una tipografía muy precaria, presenta graves deficiencias que incluyen numerosos errores de lectura, erratas, omisiones e incongruencias que saltan a la vista de cualquier lector. Además, raramente anota el editor los cambios que realiza con respecto al texto del manuscrito. Por otra parte, las referencias

⁵ De hecho, es un libro difícil de encontrar incluso en las grandes bibliotecas. Más fácil resulta, sin embargo, encontrar el libro publicado por Muḥammad fUwayḍa, *Ibn Masarra*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1993 (¡1ª edición!), 124 pp., que es íntegramente un incomprensible plagio de la obra de Ŷaflfar a quien, sin embargo, no se menciona en lugar alguno, salvo en el índice final de las fuentes consultadas (*Fihrist al-marāʾijifl*), donde se menciona de pasada (v. p. 121), entre las referencias bibliográficas copiadas de la obra del propio Ŷaflfar, su artículo “Min muʿfiallafāt Ibn Masarra al-mafqūda”, ya citado.

El responsable de esta reedición ha omitido, entiendo que deliberadamente, el nombre del verdadero autor. En portada se lee: *Iḥdād* (es decir, ‘preparación del texto’) del *ṣayj* Kāmil Muḥammad Muḥammad fUwayḍa, que es el mismo que firma la breve presentación del texto (v. p. 20). La reedición de los textos de Ibn Masarra es completamente idéntica a la de Ŷaflfar. Lo mismo puede decirse de los estudios y las notas al respecto en su totalidad.

Dado que no aporta nada (salvo el acceso a la edición de Ŷaflfar), esta injustificable reedición pirata no merece más comentarios.

⁶ Tornero, E., “Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra”, *Al-Qantara*, XIV (1993), pp. 47-64.

⁷ V. Addas, Cl., “Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn fArabi”, en *The Legacy of Muslim Spain* (Khadra Jayyusi, S., ed.), Leiden: Brill, vol. II, 1993, pp. 909-933 (especialmente, pp. 915 y ss.).

⁸ Según comenta Ŷaflfar, en el catálogo de Arberry, por error de lectura debido a la semejanza gráfica de ambos apelativos, figuraba al-Ŷīlī (*nisba* del célebre sufí fAbd al-Karīm al-Ŷīlī) en lugar de al-Ŷabali.

⁹ Lory, P., “Ibn Masarra”, en *Dictionnaire critique de Iḥésotérisme* (J. Servier ed.), París: PUF, 1998, pp. 663-635 ; y también, *La science des lettres en islam*, París: Dervy, 2004 (esp. cap. IV, pp. 86-87).

¹⁰ Ramón Guerrero, R., “Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí”, en J. Solana (ed.), *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, 2004, pp. 223-239; “El intelecto en la tradición gnóstica islámica”, en M. C. Pacheco y J. F. Meirihnos (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale (Actas del XIº Congreso Internacional de Filosofía Medieval de la Societé Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale)*, Turnhout: Brepols, 2006, pp. 497-506 (esp. 502 y ss.); y también “IBN MASARRA”, en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I] 4*, (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006), nº 788, pp. 144-150.

coránicas, con frecuencia erróneas¹¹, sólo se indican ocasionalmente y cuando son evidentes, mientras que las alusiones escriturarias implícitas, fundamentales para la comprensión del texto, no se anotan en absoluto.

Cuando decidí profundizar en el estudio de estos textos, solicité una copia del manuscrito a los responsables del servicio de reproducción de la Biblioteca Chester Beatty, quienes tuvieron la amabilidad de facilitarme la copia de microfilm con la que he trabajado. Esta copia se lee correctamente en su integridad -gracias a lo cual no me he visto obligada a desplazarme para consultar el manuscrito directamente-, aunque no me permite apreciar detalles -tales como las tintas empleadas, el tipo de papel, las medidas, etc.- que serían necesarios para un estudio paleográfico del manuscrito.

Tuve así, al cotejar la edición con el manuscrito, ocasión de comprobar la manifiesta precariedad de esta primera edición. Esto, unido al hecho de que esa edición prácticamente no ha tenido difusión, hacía necesaria una segunda edición, realizada con mayor cuidado y rigor filológico, que resolviera los problemas e incoherencias del texto. Tal ha sido mi propósito al hacer una primera edición crítica de este tratado.

El texto de la copia manuscrita, que parece bastante tardía, planteaba numerosas dificultades de interpretación, ya que contiene abundantes errores de lectura que, a mi entender, pueden atribuirse, en buena medida, a la precipitación y el descuido del copista.

Aunque se basa en un manuscrito único, considero que esta nueva edición es crítica debido a que las dificultades de lectura se han abordado y resuelto desde una perspectiva intertextual, comparando metódicamente unos pasajes con otros dentro del mismo escrito y con los pasajes afines tanto del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* como de la *Risālat al-ḥurūf* de Sahl al-Tustarī¹².

Mientras que en el *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* nombra Ibn Masarra a dos de sus predecesores en la vía sufí (Īdū l-Nūn y al-Tustarī), en el texto de la *Risāla* no se nombra a ningún autor o personaje, ni tampoco títulos de otras obras o lugar geográfico alguno.

Que yo sepa, ninguno de los estudiosos que han hablado de la obra, extensa o brevemente, tras consultarla -Addas, flAdlūnī¹³, Chodkiewicz¹⁴, Cruz

¹¹ V., p. ej., Ŷaflfar, *Min qadāyā...*, p. 311 (notas 1 y 2, donde da dos referencias erróneas y omite una tercera) ó p. 326 (nota 1).

¹² Tustarī, Sahl (al-), *Risālat al-ḥurūf*, en Ŷaflfar, M. K., *Min al-turāt al-sūfi li-Sahl b. flAbd Allāh al-Tustarī*, El Cairo: Dār al-Maflārif, 1974, pp. 366-375 (el *Faṣl al-Qurflān* ocupa las pp. 372-375). Esta obra de Tustarī constituye un precedente literario fundamental del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*, en el cual se hace clara y significativa referencia a él (aunque únicamente se menciona el nombre de Tustarī) en varias ocasiones.

Sobre este escrito de Tustarī véase Garrido Clemente, P., "El tratado de las letras (*Risālat al-ḥurūf*) del sufí Sahl al-Tustarī", *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. XXIX, pp. 87-100, Universidad de Extremadura, 2006.

¹³ V. al-flAdlūnī al-Idrīsī, Muḥammad, *Ibn flArabī wa-madrasatu-hu*, Casablanca: Dār al-Īqāfa, 2000.

¹⁴ V. Chodkiewicz, M., "Ibn flArabī dans l'oeuvre de Henry Corbin", en *Henry Corbin: Philosophies et sagesses des religions du Livre*, París: EPHE, 2005, p. 86 y nota 21.

Hernández¹⁵, Gril¹⁶, Kenny, Ramón Guerrero, Lory, Tornero o Ýaflfar- pone en duda la autoría de Ibn Masarra.

Sobre la cuestión de la autoría de Ibn Masarra, acerca de cuya autenticidad no tengo en cualquier caso reserva alguna, trataré en un artículo de inminente publicación que incluirá, junto con mi edición del texto árabe, un análisis de las fuentes posteriores al autor en las que, bajo el título de *Libro del esclarecimiento* (*K. al-Tabşira*), este escrito se cita como obra de Ibn Masarra.

Ýaflfar ofrece en la introducción a su edición diversos argumentos para demostrar que el título *R. al-Iftibār* que figura en la copia manuscrita es el título original de la obra que algunas fuentes llamaron luego *K. al-Tabşira*. El argumento fundamental es textual: *Iftibār* es el término empleado constantemente por el autor¹⁷ y designa con precisión el contenido de este escrito masarrí. También remite el estudioso al uso del término *iftibār* en obras afines de al-Ýāñiz, al-Muñāsibī y otros pensadores. Se trata, en definitiva, del mismo término empleado por al-Fārābī, los Ijwān al-Şafāfi o Avicena para designar el método inductivo¹⁸.

Estoy de acuerdo con Ýaflfar en que el título *R. al-Iftibār* es más pertinente. De hecho, he comprobado que en este escrito el término *tabşira* no aparece ni una sola vez, aunque sí aparecen con frecuencia otros términos de la misma raíz léxica *-başar* (pl. *abşār*), *başira* (pl. *başāflir*), *abşara*, *mustabşir*, *istibşār*...- que pueden haber sido la causa del título alternativo.

Ninguno de los autores citados se cuestiona en ningún momento la posibilidad de que la *R. al-Iftibār* y el *K. al-Tabşira* sean dos tratados distintos. Sin profundizar en la cuestión, todos ellos se muestran de acuerdo en considerar que ambos títulos remiten a una única y misma obra. También yo pienso que, a falta de pruebas en contra de esta idea y dada la abundancia de variantes en los títulos de un sinfín de obras clásicas, no hay razones de peso para sostener otra cosa.

La *R. al-Iftibār* ocupa en el manuscrito -que está paginado- las pp. 175-190. El título figura tanto al comienzo como al final del texto. La copia no está fechada, ni contiene nombre de copista.

A diferencia del *K. Jawāşş al-ħurūf*, que aún no se ha traducido a ninguna lengua¹⁹, la *Risālat al-Iftibār* ha sido objeto de una traducción anterior a la mía. En el 2002, Joseph Kenny publicó una traducción inglesa de la *Risālat al-Iftibār*²⁰, junto con una edición basada en la de Ýaflfar. En realidad, ésta es sólo una versión o reedición de la edición de Ýaflfar que en alguna ocasión corrige con acierto. No obstante, la edición de Kenny, como podrá apreciarse en el

¹⁵ V. Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. II. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 26 y ss.

¹⁶ V. Gril, D., "La science des lettres", en *Les illuminations de La Mecque* (ed. M. Chodkiewicz et al.), París: Sindbad, 1988, pp. 427-428.

¹⁷ Por ejemplo, en contraposición a *nabafl* (ms. p. 170) o en la expresión *istidlāl al-iftibār* (ms. p. 187) con la cual concluye el proceso inductivo. V. Ýaflfar, *Min qadāyā*..., p. 303.

¹⁸ V. Ýaflfar, *Min qadāyā*..., pp. 301-306; Addas, *op. cit.*, p. 916.

¹⁹ Próximamente aparecerá también mi traducción íntegra de la obra.

²⁰ V. Kenny, J., "Ibn Masarra: his *Risālat al-iftibār*", *Orita*, 34 (2002), pp. 1-26.

aparato crítico de nuestra futura edición, tiene aún más errores y deficiencias que la de Yâflfar, tanto erratas tipográficas, como lagunas, incoherencias y cambios injustificados en el orden de diversos pasajes del texto.

A pesar de esto, la traducción de Kenny, precedida de una breve introducción, sí me parece una contribución importante al estudio de la *Risāla*. Aunque lógicamente refleja las graves deficiencias de la edición en que se ha basado y, por tanto, ha de leerse y citarse con cautela, esta traducción inglesa, que revela la familiaridad del autor con el tema y su competencia en el tratamiento de términos y textos filosóficos, está bien escrita y resulta, en general, clara y penetrante. No obstante, la traducción de Kenny no está anotada, no comenta las dificultades que plantea el texto, ni refleja sus constantes referencias a pasajes coránicos, de modo que no puede, en definitiva, considerarse científica.

Todo ello hacía necesaria la nueva traducción que aquí se ofrece.

Dado que mi edición aún está inédita, en esta traducción se remite a las páginas de la copia manuscrita, cuyo comienzo se indica en el texto entre corchetes con un tipo de letra reducido. Por ejemplo: [176].

Sistema de transcripción empleado

Se sigue el sistema español de transcripción de la revista *AL-QANTARA*:

fi- b - t - ṭ - ḡ - ḥ - j - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ - ḏ - ṭ - ž - fl- g - f - q - k - l - m - n - h - w - y
- *Hamza* inicial no se transcribe.

- *tāfi marbūta*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo).

- *artículo*: *al-* (aun ante solares) y *l-* precedido de palabra terminada en vocal.

- vocales breves: *a, i, u*.

- vocales largas: *ā, ī, ū*.

- diptongos: *ay, aw*.

- *alif maqṣūra*: *à*.

-Al final de palabra aislada, las secuencias *-uww* e *-iyy* se transcriben *-ū, -ī* respectivamente.

Algunas reflexiones preliminares acerca de la *Epístola de la interpretación*

No me propongo con estas breves reflexiones preliminares resumir o reproducir el contenido de la *Risāla* que podrá seguidamente leerse y cuya traducción contiene numerosas notas explicativas a pie de página como ilustración del texto. La intención de estas líneas es sólo ofrecer algunas reflexiones personales, referencias y claves de lectura, que ayuden al lector a reparar en determinados aspectos específicos del texto.

La necesidad de la interpretación como camino

La *Epístola de la interpretación* es, fundamentalmente, una exposición de la finalidad del ser humano en la creación: su función cognitiva. El ser humano puede comprender los signos Dios por medio de la interpretación de lo que Dios ha revelado. El perfeccionamiento de la interpretación (*ifttibār*) del

significado de los seres conduce al entendimiento, purificado e inspirado, hasta el conocimiento de las verdades primeras, de la divina Unidad y del misterio de la Esencia trascendente. En esta *Risāla*, el autor, en su condición de guía y maestro espiritual, se dirige a su interlocutor -real o retórico-, en su condición de discípulo. En el caso de Ibn Masarra, es posible que se trate de uno de sus compañeros de la Sierra de Córdoba, que debían guardar con él una relación de *ṣuḥba*, 'compañía espiritual', y recurrir a su magisterio ante todo tipo de situaciones.

Creo que hay una importante cuestión implícita en la pregunta inicial que formula el compañero de Ibn Masarra acerca de la correspondencia entre la revelación y la interpretación racional. ¿Debe el creyente ejercitarse en la práctica de la reflexión sobre la revelación coránica, sobre su significado, sus aplicaciones y consecuencias, o ha de conformarse por imitación al modelo y las propuestas de los doctos imames y exegetas que la tradición ha consagrado? En otros términos: ¿Es lícito y necesario practicar el *iḥtihād*, el esfuerzo personal de interpretación, o simplemente ha de seguirse el criterio establecido por los representantes de los *madāhib* -o escuelas doctrinales-, en tanto que criterio decisivo ampliamente acogido por la comunidad?

Ibn Masarra no sólo propone en la *Epístola* la conveniencia de la interpretación, sino que señala la obligación que, por imperativo divino expresado en el Corán, tienen los musulmanes de reflexionar sobre los signos de la creación y la *Escritura*, la ineludible responsabilidad de interpretar personalmente, con el propio esfuerzo de preparación y reflexión, la Palabra que Dios ha dirigido al corazón de cada ser humano. En definitiva, la interpretación es un ejercicio personal intransferible, un viaje hermenéutico en la revelación que no cabe delegar, aunque eso sí, un recorrido en que el peregrino sigue los pasos de los profetas.

El descenso de la revelación y la ascensión por la contemplación

La correspondencia que tanto el interlocutor como el autor establecen entre el descenso de la revelación y el inverso ascenso de la 'contemplación racional' implica la idea de un viaje de ida y vuelta, una doble escala, o mejor, una escala de dos direcciones. Dios hace que los seres cobren existencia, de modo que saliendo de la ocultación descienden a la manifestación. Desde la pura posibilidad, las imágenes subsistentes pasan a ser en acto en el plano accidental y, luego, según la expresión coránica, "vuelven a Dios", se elevan nuevamente hacia la ocultación en su viaje de retorno. Dios revela, es decir, hace descender (*inzāl / tanzīl*) Su palabra, hace que los seres desciendan manifestándose en la creación.

Estos son Sus signos portentosos (*āyāt*): por un lado, todos los seres creados y, por otro, las aleyas o versículos del Libro. La correspondencia entre estos dos dominios, creación y revelación, es tal que, en cierto sentido, en tanto que signos, todos los seres son aleyas de Su Libro en su dimensión cósmica. Entender la creación es comprender el Libro y a la inversa: el viaje de la

interpretación que lleva de una orilla, la expresión, a la otra, el significado, es el mismo en ambas dimensiones.

La noción fundamental que subyace a todo el pensamiento de Ibn Masarra, confiriéndole una manifiesta unidad de fondo, es justamente esta categoría esencial de Libro revelado. El Libro, como sucede también en los esoterismos de las otras tradiciones escriturarias y en el sufismo en general, tiene dos dimensiones: por un lado, es el Libro exterior del cosmos, el Libro de la naturaleza, el Libro universal de lo creado; por otro lado, es la Escritura que transcribe la revelación, es el Libro de la recitación que transmite el Enviado, el Libro que contiene las claves de la interpretación, cifra y síntesis de todos los posibles, explicación de todo lo existente. Entre ambas dimensiones, el ser humano es el intérprete que interioriza el universo en su contemplación y articula la Palabra, exteriorizándola, en su recitación. El corazón del intérprete realiza así la unidad esencial de estos dos aspectos del Libro, al tiempo que constituye su tercera dimensión: el Libro interior de los signos del alma.

La verticalidad aparece como categoría unificadora y símbolo axial que expresa la relación de la revelación como descenso y la interpretación como viaje de retorno. Ambos procesos, descenso y ascenso, suceden en un mismo eje simbólico, de modo que entre las dos realidades hay una relación de identidad. Su relativa diferencia se debe a la dirección, a la perspectiva: el proceso es inverso, pero simétrico. La revelación, en su descenso, configura una escala: es la misma escala que la interpretación remonta en su ascenso por los grados de la manifestación y las correspondientes aleyas del Corán.

En Ibn Masarra nos encontramos con un concepto de entendimiento, razón o intelecto (*flaql*), asociado a las nociones de corazón, pureza, inspiración, visión interior y proximidad a Dios. La razón no procede fría y mecánicamente por una serie de silogismos que, por inferencia, formulados correctamente según ciertas premisas lógicas, conducirían automáticamente a las verdades primeras. Ibn Masarra nos propone, entiendo yo, una 'razón contemplativa', orientada por la revelación. Una 'razón inspirada' que viene a coincidir con la Palabra porque dimana de ella y se conforma a ella. La reflexión del inspirado intérprete consiste justamente en seguir los pasos del Profeta, remontándose por la vía de la revelación.

No invita el autor a la libre reflexión de un librepensador (como suponía, por ejemplo, Goldziher) -lo cual, a mi entender, sin la orientación de la profecía, constituiría para Ibn Masarra un extravío-, sino la personal interpretación que cada receptor de la revelación ha de realizar para ascender por la escala del modo particular que le corresponde en función del grado que alcanza su recitación, es decir, su comprensión, su interiorización, su actualización del Libro.

Sobre la cuestión central de la relación entre filosofía y revelación tanto en esta *Epístola* como en el *Libro de las letras*, podrán verse más referencias y opiniones contrastadas en la sección "Mención de los *falāsifa* y la filosofía" del capítulo XI.

Dicho capítulo es, en su integridad, una reflexión sobre los contenidos tanto de esta *Risāla* como del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*, de manera que diversos temas

que podrían exponerse en esta introducción o en la del *Libro de los significados de las letras* se tratan y se comentan ampliamente allí. Al capítulo XI remito, pues, como complemento necesario a esta somera presentación del texto.

Algunas consideraciones sobre el término *iftibār*

Por último, antes de dar paso a la traducción, considero conveniente hacer una breve reflexión sobre el título de la obra.

Sin duda, una elección crucial del autor de la *Risāla* ha sido el uso, en el título, del término *iftibār*. Antes que por su uso literario entre filósofos y sufíes, su empleo se explica, en primera instancia y principalmente, por su presencia en diversas aleyas del Corán (3:13, 12:111, 16:66, etc.) en las cuales Dios invita al hombre al *iftibār*. Como se comenta repetidamente, desde diversas perspectivas, en varias notas a lo largo de este estudio, el significado básico de la raíz léxica de este término es ‘cruce’, cruzar o hacer cruzar de una parte a otra. De ahí que la *flibāra*, expresión, sea el paso de la idea a su formulación, o el *taflbīr*, en cuanto interpretación de los sueños, consista hacer que la imagen soñada se remonte a su significado.

Este término es el *mašdar* o nombre de acción -de naturaleza tanto verbal como nominal- de la forma octava, caracterizada por el infijo /t/. Esta forma gramatical es, normalmente, como en este caso, la voz reflexiva o media de la forma primera, y el objeto de reflexión puede ser tanto directo o acusativo (como en *iftaqara*) como indirecto o dativo, implicando ‘para uno mismo’, ‘para el propio beneficio’ (como en el caso de la forma *iktasaba*).

Entiendo que el término *iftibār* corresponde a esta segunda posibilidad: ‘interpretar para sí mismo’. Interpretar o reflexionar es hacer que algo “pase” desde su expresión y su manifestación a su significado y su interiorización. Si tenemos en cuenta este matiz, el *muftabir* es el hermeneuta que realiza este tránsito, el intérprete que traslada el objeto de su consideración de un plano a otro, de lo sensible a lo inteligible, de la expresión a su significado, dándole sentido ‘para sí mismo’, es decir, en la intimidad de su corazón y para su propia maduración.

Por su naturaleza verbal y nominal, semejante a la del infinitivo, este *mašdar* significa así tanto la interpretación o reflexión realizada como el acto, la práctica o el proceso de interpretar.

Veamos, pues, cómo aborda Ibn Masarra la lectura del Universo y la vivencia del Libro.

EPÍSTOLA DE LA INTERPRETACIÓN (TRADUCCIÓN ANOTADA)

[175] ²¹ En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso.
Dios bendiga a nuestro señor Muhammad, su Profeta.

[Ésta es la] *Epístola de la interpretación* del alfaquí Abū flAbd Allāh al-Ŷabālī
-Dios esté satisfecho de él y le complazca-.

La paz y la gracia de Dios sean contigo. Ante ti alabo a Dios -“no hay dios sino ÉL” (C. 4: 78)-, rezo por Su Profeta y pido [a Dios] amparo y guía en todo cometido.

Has mencionado²² -Dios te otorgue Su gracia- que leíste en algún libro que quien razona, infiriendo a partir de lo que está más bajo (*asfal*) en el mundo lo que está más elevado²³, no encuentra sino aquello mismo²⁴ que han mostrado los profetas partiendo de lo más elevado hasta lo más bajo; y [me] has expresado tu voluntad de verificarlo comprobándolo con ejemplos.

Sabe -Dios nos conceda Su ayuda- que lo primero con respecto a esto es que Dios -exaltado y alabado sea- únicamente²⁵ ha dado a sus siervos intelectos (*fluqūl*) -que son luz de Su luz- para que puedan considerar [el Dominio de] Su orden (*amr*) y, por medio de ellos, tengan conocimiento de Su decreto (*qadar*), de modo que den testimonio de Dios según el testimonio que Él ha dado de Sí mismo, del cual dan testimonio Sus ángeles y quienes, de entre Sus criaturas, están dotados de conocimiento (*ūlū l-flilm*)²⁶.

²¹ En esta traducción se anota así la referencia a la correspondiente página del manuscrito.

²² Entiendo que, como introducción típica del género epistolar en segunda persona, el texto dice *d'akarta*, 'has mencionado', y no *d'akartu*, 'he recordado', como propone en su traducción inglesa Joseph Kenny.

²³ Lit. 'quien argumenta procediendo desde lo que es más bajo hacia lo que es más elevado'. El término *ifttibār* -de raíz fl-B-R- significa 'pasar', 'cruzar' desde lo bajo a lo elevado.

²⁴ El término *mitl* o *maṭal* empleado aquí significa literalmente 'imagen', 'modelo', ' semejanza'. Mi interpretación del pasaje difiere radicalmente, como puede observarse, de la que da Kenny, quien traduce:

"I recall -God show you his mercy- that you read in some book that one must not argue from inference, going from what is lowest in the world to what is highest, but should follow the model of reasoning that the prophets used, starting from above and descending to what is lowest".

Según esta interpretación, se niega la primera posibilidad, lo cual contradice lo que, en este mismo tratado, reitera Ibn Masarra más adelante. Según la interpretación que he propuesto, acorde al texto del pasaje y en conformidad con el conjunto del tratado, aquí se expresa la coincidencia de los resultados de ambos procedimientos.

En adelante, salvo ocasionales excepciones, no señalaré las muy frecuentes divergencias que diferencian esta traducción de la de Kenny, ya que, en buena medida, responden a problemas textuales de la edición de Ŷaflfar, así como a deficiencias, incongruencias y cambios de orden de la re-edición de Kenny que no considero necesario anotar.

²⁵ El entendimiento ha de orientarse sólo a este cometido original.

²⁶ Alusión a C. 3: 190 donde se mencionan los "signos para los dotados de intelecto". Nótese que más adelante se cita la aleya 3: 191 en sucesivas ocasiones.

Tras esto, [Dios] -exaltado y alabado sea- dispuso todas las cosas que había creado, tanto en Su cielo como en Su tierra, como signos (*āyāt*)²⁷ que Le muestran, dando clara expresión a Su condición de Señor y a Sus bellísimos atributos.

Así pues, el universo entero es un Libro, cuyas letras constituyen Su discurso, que leen los [iluminados] que llegan a percibir (*al-mustabṣirūn*)²⁸ con la directa visión del pensamiento verídico (*al-fikra al-ṣādiqa*), según el alcance de su percepción y su capacidad de interpretar (*ifltibār*).

Las miradas (*abṣār*) de sus corazones (*qulūb*) se vuelven, pues, a examinar (*tuqallib*)²⁹ las maravillas [176] manifiestas y ocultas [de la creación], que son develadas al [inspirado] que alcanza a ver, pero permanecen veladas para quien se distrae, “vuelve la espalda a Nuestra rememoración (*d'ikr*)³⁰ y sólo desea la vida de este mundo” (C. 53: 29)³¹. Éste es el alcance de su ciencia, el dominio de su pensamiento y el fin de su aspiración, pues su visión no va más allá de lo que percibe con sus ojos.

[En este sentido] ha dicho Dios -exaltado y alabado sea- “¿Acaso no han considerado (*yanzurū*)³² el Reino de los cielos y de la tierra y todo cuanto Dios ha creado?” (C. 7: 185). Así ha quedado claramente establecido para ti que cada cosa que ha creado es motivo de reflexión y objeto de indagación cuyo significado, en tanto que indicación [de Dios], ha de buscarse.

Ha dicho también sobre Sus allegados (*awliyāfi*) que aspiran a comprender (*al-mustabṣirūn*), a quienes ha elogiado, que “meditan (*yatafakkarūn*) acerca de la creación de los cielos y de la tierra. [Y dicen:] ‘Señor nuestro, no has creado todo esto en vano’.” (C. 3: 191).

²⁷ Nótese que *āya* (pl. *āyāt*) significa tanto ‘signo portentoso’ de la creación, como aleya coránica. La interpretación del mundo es así hermenéutica del Libro.

En el manuscrito, el participio que sigue concuerda en plural regular femenino (*dāllāt*), en lugar de seguir la concordancia usual en femenino singular (*dālla*) para plurales relativos a seres irracionales. Tal vez con ello se aluda al carácter animado e inteligible de las aleyas o signos portentosos (*āyāt*).

²⁸ Término en forma X (que suele expresar solicitud) de raíz B-Ṣ-R, como *baṣar*, ‘vista’, *baṣīra*, ‘visión interior’, ‘claridad’ o *tabṣira*, ‘comprensión’.

²⁹ Emplea el autor dos términos de la misma raíz léxica: Q-L-B. *Qalb* significa ‘corazón’, pero también -aunque sólo en singular- ‘inversión’, ‘conversión’. El verbo *qallaba* denota asimismo una inversión: la mirada se vuelve hacia el interior, lo oculto se torna manifiesto. La expresión alude a la aleya: “Temen un día en que los corazones (*qulūb*) y las miradas (*abṣār*) sean puestos del revés (*taqallab*)” (C. 24: 37; trad. Cortés). Véase *infra* nota 30.

³⁰ Nótese que más adelante se menciona el término *tad'akkur*, la facultad del ‘recuerdo’ de Dios o, en sentido más general, el ‘pensamiento’, de la misma raíz que *d'ikr*. Estos términos están ligados también, por interreferencia léxica, al término *tad'ākur*, de forma VI, que significa ‘deliberación’.

³¹ Como es común, las citas coránicas, debido a que resultaban muy familiares para los lectores de contexto arabo-islámico, nunca están indicadas en el manuscrito.

³² El verbo empleado corresponde al término de la misma raíz y forma gramatical que se emplea para designar el pensamiento especulativo (*naẓar*).

¡Así es, por Dios! El pensamiento (*fikra*)³³ les ha hecho entender con claridad (*flalà baṣīra*)³⁴, de modo que el cielo y la tierra les han dado testimonio de lo que anunció la profecía: que Él no ha creado en vano este mundo ordenado en grados, equilibrado y armonizado con maestría, y que lo creó [como prueba] para la retribución (*ḡazāfi*).

Así, tras su reconocimiento, buscan protección del Fuego diciendo [en la misma aleya]: “¡Glorificado seas! ¡Guárdanos del castigo del Fuego!” (C. 3: 191).

En Su Libro, [Dios] -exaltado y alabado sea- advierte, estimula, reitera y solicita que se practiquen la reflexión (*tafakkur*), el recuerdo (*tadakkur*) y la perspicacia (*tabaṣṣur*). Hace esto tanto poniéndolo en conexión [con otras cosas] como exponiéndolo por separado. Empieza hablando de ello [una primera vez] y vuelve [a tratarlo repetidamente] en virtud de la importancia que tiene para el beneficio espiritual de Sus siervos y la vivificación de sus corazones.

Ha enviado a los profetas -las bendiciones de Dios sean con ellos- para que anuncien [Su mensaje] a las gentes, les expongan las cosas ocultas y les muestren como prueba de ellas los signos manifiestos (*al-āyāt al-ẓāhira*), de modo que puedan los hombres llegar a la [177] certeza (*yaqīn*) por la cual serán recompensados y acerca de la cual se les interrogará y se les pedirán cuentas.

[Dios] ha dicho: “Él dispone la Orden (*yudabbiru l-amr*)³⁵ y distingue los signos (*yufaṣṣilu l-āyāt*)³⁶. Tal vez, así, tengáis certeza (*tūqinūn*)³⁷ del encuentro con vuestro Señor”. Ha dicho también: “Hasta que, cuando vengan, diga [Dios]: ‘Habéis desmentido Mis signos sin haberlos abarcado en vuestra ciencia? ¿Qué habéis hecho, si no?’ (C. 27: 84)”³⁸.

Los mensajeros han anunciado el mandato (*amr*) de Dios -enaltecido sea-, comenzando con aquello que, como atributo, está primero y es superior. Así, hacen referencia a Dios -exaltada sea Su faz-, a Sus bellísimos atributos, a cómo originó Su creación y la produjo, a [cómo] se asentó sobre Su Trono³⁹, al Escabel del Dominio de Su Soberanía (*kursī malakūti-hi*), a Sus cielos, a Su tierra [y así sucesivamente] hasta el fin de todo ello.

³³ Nótese que el término empleado es de la misma raíz que el verbo *yatafakkarūn* usado en la aleya, cuyo *maṣdar* o ‘nombre de acción’ en forma V (*tafakkur*) se menciona más abajo.

³⁴ Esta expresión se emplea en C. 12: 108.

³⁵ Cortés traduce: “Él lo dispone todo”. He preferido mantener el término técnico ‘orden’ (*amr*), el mandato creador, que remite al imperativo *kun*, y significa, pues, el discurso divino en cuanto Libro y en cuanto creación. El verbo *dabbara* significa ‘disponer’, ‘administrar’, ‘gobernar’. En forma V (*tadabbara*) significa ‘meditar detenidamente’, ‘reflexionar’.

³⁶ Cortés traduce: “Explica detalladamente los signos”. El verbo empleado significa ‘separar’, es decir, diferenciar los signos de la creación o explicar los signos del Libro.

³⁷ De la misma raíz que el término *yaqīn* antes empleado.

³⁸ Trad. de J. Cortés. Se entiende que Ibn Masarra cita esta aleya como indicación de que el hombre ha de aspirar a comprender los signos divinos con su ciencia.

³⁹ V., p. ej., C. 7: 54.

Él nos ha mandado interpretar (*ifltibār*) todo esto⁴⁰ y ha indicado alusivamente cómo iniciar la reflexión a partir de las aleyas que se refieren a la tierra, tales como Su palabra: “¡Hombres! Servid a vuestro Señor, que os ha creado, a vosotros y a quienes os precedieron. Quizás, así, tengáis temor de Él. Os ha hecho de la tierra lecho y del cielo edificio. Ha hecho bajar agua del cielo, mediante la cual hace brotar frutos para sustentarnos” (C. 2: 21-22). También ha dicho: “¡Hombres! ¡Temed a vuestro Señor, que os ha creado de una sola persona (*nafs*)⁴¹!” (C. 4: 1). Y también: “Dios hace que germinen el grano y el hueso de dáttil, saca al vivo del muerto y al muerto del vivo” (C. 6: 95). Y también: “En la tierra hay signos para los convencidos (*mūqinūn*) y en vosotros mismos también. ¿Es que no veis (*tubṣirūn*)?” (C. 51: 20-21).

Así, todas las criaturas y los signos del cosmos son peldaños (*daraġ*) por los que ascienden los que se dirigen, interpretando⁴², hacia los signos supremos de Dios [178] que están en lo más alto. El que asciende (*al-mutaraqqī*)⁴³ necesariamente asciende desde lo que está más bajo hacia lo que está más elevado.

Ascienden, pues, por la progresiva elevación de sus entendimientos (*fluqūl*) desde sus más bajas moradas (*maqām*) hasta el límite que alcanzan, entre los signos sublimes, los atributos de los profetas.

Entonces, cuando reflexionan, comprenden y, al comprender, encuentran que la Verdad es una⁴⁴, tal como han transmitido los enviados -la paz sea con ellos- y en conformidad con el modo en que han descrito la Verdad⁴⁵, según [lo que] Dios [mismo les ha comunicado]⁴⁶, y [perciben asimismo] que esto [el

⁴⁰ También cabría, aunque resulte rebuscado, traducir así: “... y el Escabel del Dominio de Su Soberanía (*kursī malakūti-hi*), de Sus cielos y de Su tierra [que, según C. 2: 255, todo lo abarca] hasta el fin de todo ello, y [cómo Dios] nos ha mandado interpretar (*ifltibār*) todo esto. Ellos [los profetas, siguiendo la lectura del manuscrito: *wa-ašārat*] han indicado cómo iniciar la reflexión...”.

⁴¹ En estas citas sucesivas, mantengo la traducción de Cortés. Nótese que aquí *nafs* significa también ‘alma’.

⁴² Aquí se aprecia el aspecto de movimiento que denota la raíz *fl-B-R*. El *mufttabir* es el que ‘cruza’, pasando de lo bajo a lo alto, de lo exterior a lo interior, de la manifestación al sentido.

⁴³ Este modo de referirse a la progresión ascendente o epéctasis (*al-taraqqī*) a través de estaciones (*maqāmāt*) es característico del discurso sufí desde Īn l-Nūn o incluso desde Ÿaflfar al-Šādiq.

⁴⁴ La expresión árabe *waġadū l-Ĥaqq wāĥidan* se presta a otras lecturas. *Al-Ĥaqq* (la Verdad, la Realidad) es un nombre de Dios y también una designación de Su palabra, un nombre del Corán. La raíz *W-Ÿ-D* empleada para decir ‘encuentran’ remite tanto a la noción de *wuġūd* (‘hallazgo’, ‘Ser’, ‘acto de ser’, ‘existencia’) como a la de ‘éxtasis’ o ‘percepción inmediata del ser’ (*waġd / wiġdān*). También podría, pues, traducirse el pasaje poniendo énfasis en la idea de realización espiritual y directa experiencia personal: ‘Cuando meditan, ven con claridad, y cuando ven con claridad, perciben directamente que Dios es Único’.

Entiendo que no se refiere el autor a una experiencia de simple elucubración y ejercicio mental inductivo, sino a un proceso de ascensión transformante que culmina en la inmediata contemplación de la Unidad. La intuición inspirada acompaña y guía al raciocinio en este proceso de elevación intelectual, indisociable de la elevación espiritual. A diferencia de esto, cabe plantear que una persona podría discurrir y formular ese mismo pensamiento sin haberlo ‘realizado’, es decir, sin haber hecho realidad en su ser la comprensión efectiva y transformante del ascenso que conduce al contemplativo a esa formulación.

⁴⁵ Es decir, los atributos y nombres de Dios que es la Verdad.

⁴⁶ Lit. ‘de parte de Dios’.

resultado de su comprensión] coincide [con lo que han transmitido los profetas, de modo que ambas cosas] se verifican mutuamente, sin que haya divergencia alguna en ello por lo que respecta a lo que son⁴⁷, pues son lo mismo.

Encuentran, pues, que la interpretación [que resulta de la reflexión] (*i fltibār*) da testimonio en favor de lo que anuncia (*nabafī*) [la profecía], confirmando su veracidad, y que la profecía (*nabafī*) está de acuerdo con la interpretación racional (*ifltibār*) y no difiere de ella, de modo que profecía y demostración (*burhān*) se ayudan mutuamente⁴⁸, la certeza se revela resplandeciente (*taḡallā*) y los corazones alcanzan así las realidades esenciales de la fe.

Por esta vía -que el Libro indica y a la cual guían los enviados- se obtiene aquella luz que no se apaga nunca. Asimismo se adquiere la verídica visión interior (*baṣīra*) por medio de la cual los allegados se aproximan a su Señor y, a diferencia de otros, alcanzan en este mundo y en el otro la morada excelsa (*al-maqām al-mahmūd*)⁴⁹. Estos contemplan lo que está oculto (*al-gayb*) con la visión de sus corazones⁵⁰ y conocen la ciencia del Libro, de modo que sus corazones dan testimonio de que es la Verdad (*al-ḥaqq*)⁵¹.

Ha dicho Dios -enaltecido sea-: “Quien sepa que lo que Dios te ha revelado es la Verdad, ¿será como el ciego? Sólo se dejan amonestar los dotados de intelecto. Quienes observan fielmente la alianza con Dios y no violan lo pactado” hasta donde dice “y tienen miedo... de que les vaya mal al ajustar las cuentas” (C. 13: 19-21) [179]. Luego sigue hasta concluir la azora y acaba toda la exposición con estas palabras: “Los infieles dicen: ‘¡Tú no has sido enviado!’. Di: ‘Dios basta como testigo entre yo y vosotros, y los que tienen la ciencia de la Escritura’” (C. 13: 43).

Ningún mortal (*baṣār*) llega a tener conocimiento directo de la ciencia del Libro (*maflrifat flilm al-kitāb*) hasta que compara lo transmitido (*al-jabar*) con la inferencia (*ifltibār*) y verifica lo recibido de oído con la clara visión [de la comprensión directa] (*istibṣār*)⁵². ¡Que Dios nos incluya, a vosotros y a mí, entre los que alcanzan la certeza (*mūqinūn*) y ven con claridad (*mustabṣirūn*)!

⁴⁷ Lit. ‘en cuanto a su quiddidad’ (*anniyyatu-hu*), es decir, a su propio ser individual. También se puede traducir sin más articulación: “que esto está de acuerdo, [lo] confirma y no difiere de ello con relación a su quiddidad, pues una y otra cosa son lo mismo (*fa-huwa huwa*)”.

⁴⁸ El texto dice: “y se ayuda (mutuamente) la prueba (*al-burhān*)”, es decir, la prueba racional, la demostración, ayuda a la prueba de la revelación, el signo divino.

⁴⁹ Alusión a C. 17: 79.

⁵⁰ Ven directamente *bi-abṣār qulūbi-him*. V. *supra* nota 9. Nótese que el autor emplea insistentemente términos que remiten a la experiencia mística de la contemplación de los misterios.

⁵¹ La expresión mantiene aquí una significativa polivalencia. Dice lit.: ‘... de modo que sus corazones dan testimonio en favor de él/Él de que él/Él es la verdad/Verdad (*fa-ṣahidat qulūbuhum la-hu anna-hu l-ḥaqq*)’. Si consideramos que el antecedente del pronombre es Libro (el antecedente más próximo), entonces el Libro es la Verdad. V. *supra* nota 24. No obstante, también puede referirse el pronombre a lo oculto (*al-gayb*) o a Dios mismo que es la Verdad. La cita, a continuación, explica que lo que ha descendido, es decir, lo que se ha revelado -el Libro, en primera instancia-, es la Verdad.

⁵² Es decir, que la tradición ha de verificarse con la razón y la comprensión que resulta de la visión interior.

Pues bien, en cuanto a la ejemplificación (*tamfīl*) de este modo de razonamiento (*istidlāl*)⁵³, [que consiste en inferir] partiendo de lo más bajo del mundo hasta llegar a lo más elevado, hay muchos ejemplos con aspectos diversos, todos los cuales conducen al mismo resultado.

Un ejemplo, entre otros, consiste en que el observador considere una de estas tres cosas: animales, plantas o seres inanimados.

Observa [por ejemplo] las plantas y ve cómo, en un tronco inanimado, en el que [aparentemente] no hay vida, el alimento [es decir, la savia], fluye desde abajo hacia arriba, difundiéndose por las diversas partes [del árbol] -que son así nutridas- sin exceptuar ninguna: tronco, corteza, hojas, flores, frutos y semillas.

Observa, pues, cómo esta savia asciende y se expande y se afirma entonces [lo siguiente]:

“El agua, por su naturaleza, tiende a moverse hacia abajo. Dado que este movimiento [del agua] no es ascendente por naturaleza, debe haber entonces otra fuerza por cuyo efecto se modifique la naturaleza del agua y que sea su opuesto. Puesto que no hay cosa alguna que por su naturaleza se mueva hacia arriba salvo el fuego, ha de aceptarse que hay un fuego⁵⁴ [una combustión] que hace que el agua ascienda en contra de su movimiento [natural]”.

Observa también cómo esa savia se reparte [180] y distribuye a partir de sus conductos y del lugar en que está almacenada⁵⁵, sabiendo que ni en la naturaleza del agua ni en la del fuego se dan la distribución y la difusión [de lo cual infiere la intervención de los elementos tierra y aire].

Observa así que este alimento constituido de agua simple (*māfi wāḥid*)⁵⁶ [y fuego simple] en tierra simple y aire simple, se distribuye dando lugar a las distintas partes [del árbol]: el firme tronco, la flexible rama, la tierna hoja, el delicado fruto, la oculta simiente, [dotada de] cáscara y núcleo, las flores de diversos colores, tactos, sabores y aromas... “[Todo ello] es irrigado por una misma agua (*māfi wāḥid*), pero hacemos que unas cosas sean mejores que otras como alimento” (C. 13: 4).

Se sabe que además de agua y fuego sólo hay aire y tierra, y [también] que no hay en la naturaleza de ninguno de estos cuatro [elementos] división alguna, ni nada que haga que, apartándose de sus respectivas naturalezas, se transformen (*taqlīb*) en estas maravillas y [den lugar a] cambios (*taṣārīf*) de tan diversa índole.

Al observar el agua, el fuego, la tierra y el aire, se advierte que son opuestos que no pueden unirse entre sí por ellos mismos. Así pues, es preciso

⁵³ El término, en forma X, denota la solicitud de pruebas o indicaciones (*dalīl*). Significa pues, en general, buscar indicios y, en sentido filosófico, argumentar deductivamente. Aquí usa Ibn Masarra el término como sinónimo de *iftibār*.

⁵⁴ Corrijo el texto del manuscrito y de las ediciones previas, según el cual, por error del copista, habría que entender: “hay que aceptar que el agua es un fuego que hace que el agua se eleve...”.

⁵⁵ Lit. ‘y el lugar en que permanece’ (*mustaqarr*). Kenny interpreta que la preposición *flan* tiene aquí carácter de excepción: “He observes... its *even* distribution away from its [normal] channel and resting place”.

⁵⁶ En éste y en los casos sucesivos he traducido como ‘simple’, el adjetivo *wāḥid* que significa ‘solo’, ‘único’: ‘una sola agua’, etc.

que haya algo que concilie (*mufiallif*) estos opuestos, sacándolos de su estado natural de divergencia, para llevarlos a este estado de composición que es contrario a sus esencias. Asimismo es necesario algo que distribuya (*muqassim*) esa savia entre las distintas naturalezas de esas partes, repartiéndolo y transformándolo en esas cosas variadas en los momentos oportunos.

Es preciso además que quien armoniza (*mufiallif*) estos contrarios [en principio] irreconciliables, el que conduce este alimento por las diversas direcciones y lo transforma en las distintas especies [181], no esté sujeto a la necesidad ni a una naturaleza limitada como pasa con estas cosas naturales, dado que de una sola naturaleza determinada únicamente puede surgir una sola clase de cosa [con] un único tipo de movimiento y un único color. La limitación de su naturaleza, que por sí misma indica indigencia y dependencia [ontológica], está determinada por otra cosa distinta de ella.

Así, [nuestro observador] considera el agua y ve que [por su limitación] no es compatible con este atributo [de independencia incondicionada]. Entonces considera sucesivamente la tierra, el fuego y el aire y advierte que todos ellos son igualmente incompatibles con ese atributo, lo cual le obliga a trascender estas cosas por medio de la reflexión (*fikr*), en busca de aquello que impone a su testimonio [de la limitación] de la naturaleza (*šahādat al-fitra*) [la existencia de] algo distinto a ella, obligándole a que, con la visión de su corazón, se remonte⁵⁷ hacia lo que se encuentra más allá [del orden natural], puesto que aquello que las concilia en armonía a pesar de sus diferencias y hace posible que cambien sus naturalezas tiene necesariamente que estar por encima de ellas, ha de abarcarlas y tiene que ser superior y más grande que ellas.

De este modo, su aspiración investigadora se eleva hasta el primer cielo y dice: “Quizás sea éste el límite (*muntahā*)⁵⁸ de estas cuatro naturalezas”. Mas he aquí que sobre ese cielo hay otro y sobre éste otro más [y así sucesivamente hasta siete cielos] que señalan las esferas (*aflāk*) gobernadas⁵⁹ por el astro que circula en ellas, ya sea el sol, la luna u otros astros, hasta siete esferas que se muestran a la vista.

Al reflexionar sobre ellos [los astros], observa que son entidades individuales (*ašjāš*) que tienen distintas formas (*aškāl*) y dimensiones (*ŷihāt*)⁶⁰, colores diferentes, partes y límites, y [ve que sus] movimientos [están] dirigidos y sujetos [a leyes], de modo que no tienen autonomía⁶¹ alguna para desplazarse y no pueden desviarse de sus órbitas, en todo lo cual se asemejan, pues, a lo observado con relación a las plantas de la tierra [182] con las que empezó el

⁵⁷ El término significa tanto ‘escapar’, como ‘examinar’. Kenny traduce: “He was forced to flee...”. La imagen puede sugerir, en efecto, la idea de que el corazón-entendimiento ha de alzar el vuelo, huyendo de la limitación de orden natural.

⁵⁸ Término empleado en la escatología y la cosmología tradicionales para referirse al término de los siete cielos.

⁵⁹ V. C. 7: 54 y 16: 12 donde se mencionan, en el mismo orden, el sol, la luna y los astros que están sujetos por Su orden (*musajjara bi-amri-Hi*). Otra posible lectura, basada en estas referencias, sería: “... que indican las esferas sujetas [a la orden divina] (*musajjara*) con el astro que circula en cada una de ellas...”.

⁶⁰ Lit. ‘direcciones’. Cabe entender también ‘aspectos’ o ‘modos’.

⁶¹ No tienen capacidad para actuar por sí mismos con independencia (*tašrif*). Carecen de libertad.

proceso de deducción (*ifltibār*). [Comprueba así que, a pesar de su elevación] estos [astros] son tan dependientes y están tan sujetos a la composición [elemental] (*tafilīf*)⁶² y a las necesidades como aquello que [al igual que las plantas] se encuentra por debajo de ellos.

Así, el testimonio de la naturaleza muestra que quien la gobierna (*al-mudabbir*) [y rige las esferas] está necesariamente por encima de todo ello y lo abarca⁶³.

De este modo, cuando explora lo que está más bajo en el mundo, buscando una indicación de lo que está por encima de ello, encuentra en lo más bajo una quinta cosa que es más noble y elevada que los cuatro [elementos]. Se trata del espíritu animal [es decir, animado], capaz de actuar con autonomía, que está dotado de oído, vista, movimiento y comprensión propios. Dice entonces:

“Esta noble alma espiritual -de la cual, según observo⁶⁴, todas las otras cosas, inferiores a ella tanto en capacidad de comprender (*fahm*) como en autonomía (*taṣarruf*), dependen-, es [necesariamente] la que circunda (*muḥīta*) el cuerpo de este mundo por encima del séptimo cielo, sustentándolo (*ḥāmila*) con su movimiento del mismo modo que sustenta este cuerpo animal, hace que se mueva y lo anima⁶⁵ tanto interior como exteriormente”.

Y dice [también]:

“Ésta es una esfera circundante abarcadora, la esfera del alma, el mundo del alma”.

Encuentra así el lugar del Escabel (*kursī*), el lugar del espíritu, que permanece alzado (*qāfiim*), manifiesto (*mawjūd*) para la percepción natural sensible, circundando por encima del séptimo cielo [las esferas que están por debajo]. [Advierte entonces que] es inconcebible que estos siete cielos, con su peso y dada la enormidad de sus dimensiones, se sustenten y muevan por sí mismos, y es [igualmente] inconcebible que el sustentador [que los mueve] (*ḥāmil*) no sea superior a ellos en comprensividad (*iḥāta*), extensión y elevación. Es [asimismo] imposible, según el testimonio de los corazones⁶⁶, que esta alma inmensa (*al-nafs al-flazīma*) y supremo espíritu comprensivo (*al-rūḥ al-muḥīta al-kubrā*)⁶⁷ esté por debajo de estas cosas [183] terrenales inanimadas⁶⁸.

⁶² Interpreto que *tafilīf* tiene aquí el sentido de *tarkīb*. Kenny traduce el término por ‘armonización’ (*harmonization*). En definitiva, se trata de las leyes de armonía que rigen la combinación de los elementos de naturalezas opuestas.

⁶³ En esta frase los pronombres son ambiguos y pueden hacer referencia tanto a la naturaleza como a las esferas: ‘quien la/las gobierna está necesariamente por encima de ella/ellas, y la/las comprende’. Entiendo que, en realidad, se refieren a todo ello conjuntamente.

⁶⁴ Sigo la lectura del manuscrito en primera persona.

⁶⁵ Lit. ‘y lo abarca por dentro y por fuera’. Antes se ha usado este mismo verbo *aḥāta*, que significa ‘comprender’ o ‘envolver’, con el sentido de ‘circundar’ que remite a las esferas de la cosmología tradicional. Este término implica también, como aquí se pone de manifiesto, el sentido de penetrar, habitar o difundirse en aquello que se circunda. Por ello traduzco ‘lo anima’ en lugar de ‘lo envuelve’ que, en español, no connota lo mismo.

⁶⁶ Téngase en cuenta que el corazón, en la tradición sufí, incluye la facultad intelectual.

⁶⁷ Se entiende que hay una alternancia de términos y que aquí se habla de una única y misma entidad a la cual se llama tanto *nafs* como *rūḥ*, entidad que se manifiesta, según se aprecia en los pasajes anteriores, como ‘espíritu animal/animado’ (*rūḥ ḥayāwaniyya*) o ‘alma espiritual (*nafs*

Ha dicho [Dios] -exaltado y alabado sea-: “Luego, vuelve a mirar por segunda vez [y tu mirada] se dará la vuelta (*yanqalib*)”⁶⁹ (C. 67: 4). [Así pues] el observador vuelve a mirar [es decir, a considerar la cuestión] y ve que esta alma espiritual -que es más noble que estas cuatro fuerzas naturales- está necesariamente ligada⁷⁰ a lo mismo que estas naturalezas combinadas (*muḥiāllafa*), que son partes constitutivas [de la corporeidad] del animal, [y ve que] está dividida, confinada a límites que no puede rebasar, restringida (*maḥṣūra*) por un confín que no puede superar, constreñida por las bridas del sometimiento, la servidumbre y la sumisión, y marcada por el signo de la incapacidad (*flaḥz*)⁷¹.

Se le ha conferido determinado poder que no puede exceder, pues con relación a lo que está más allá de él no tiene capacidad alguna. Debido a esta limitación, las carencias y dificultades (*āfāt*) la asaltan sin que pueda preverlo o evitarlo, de modo que está sujeta al sueño, la debilidad, el dolor, la fatiga, la alegría y la tristeza, y junto con todo ello, le afectan también [los cambios debidos] al crecimiento y al paso de las edades, y sufre además el defecto y el exceso, la escasez y la abundancia, y todas las otras señales que revelan su condición de sometimiento y servidumbre.

Ya que esto ocurre necesariamente a esta alma separada del Alma Suprema, lo mismo ha de aplicarse igualmente al Alma Suprema [original], puesto que cuanto sucede a una parte de la cosa, sucede también al origen de la cosa por una misma ley necesaria.

Por tanto, el Alma Suprema está tan sujeta a la sumisión, la dependencia y la incapacidad como todo lo que está por debajo de ella. Asimismo está necesariamente sujeta a la restricción del fin y el límite (*al-hadd*), de modo que lo limitado (*al-maḥdūd*) la condiciona y reduce a sus límites.

[Así, el observador] advierte que esta Alma, con [184] su [aparente] autonomía (*taṣarruf*), está gobernada por una brida⁷² de la que no puede

rūḥāniyya), tanto en el macrocosmo, como en el microcosmo humano. Ambos términos, *naḥs* y *rūḥ*, aluden por igual al aire (*naḥs* es ‘aliento’, *raḥ* es ‘brisa’) con el sentido de Pneuma.

⁶⁸ Kenny traduce ‘mortales’ (*mortal*) en lugar de ‘inanimadas’. Cabe, en efecto, entender ‘corruptibles’ o ‘perecederas’.

⁶⁹ El pasaje, en traducción de Cortés, dice así: “Él creó siete cielos superpuestos. No ves ninguna contradicción en la creación del Compasivo. ¡Mira otra vez! ¿Adviertes alguna falla? Luego mira (*irḥifl al-baṣar*) otras dos veces (*karratayn*): tu mirada volverá a ti cansada, agotada (*ḥasīr*)” (C. 67: 3-4).

⁷⁰ Se entiende que habla del alma en tanto que esfera ‘localizada’ y, por tanto, necesariamente, limitada.

⁷¹ Es decir, la limitación y la restricción con respecto al poder de actuar y conocer propios del Omnisciente.

⁷² Tal vez haya que leer *waḥaba... zimām* (“Es preciso que haya una brida...”), o bien *wuḥida... zimām* (“Hay una brida...”), en lugar de la expresión *waḥada... zimāman* que introduce abruptamente, como sujeto, al observador. En cualquier caso, el sentido viene a ser el mismo.

En todo este pasaje hay una frecuente alternancia de personas y voces verbales (tercera persona masculino -el observador-, tercera persona de voz no agentiva -pasiva impersonal-, tercera persona en femenino -el Alma-...). En la traducción, como en mi edición del texto, sigo en general la lectura del manuscrito. No obstante, en el manuscrito hay errores gramaticales que invitan a considerar otras posibilidades de lectura sin que esto signifique un problema grave, ya que las posibles variantes apenas afectan al sentido global.

librarse, a pesar de que supera en capacidad de acción a todo aquello que no ha sido favorecido con su [grado de relativa] independencia⁷³.

Se han establecido unos límites para su autonomía. Cuando los alcanza, comprueba su incapacidad [para rebasarlos] y se vuelve rendida (*ḥāsira*)⁷⁴, reconociendo su limitación. [Ve entonces que] sus pensamientos e intenciones proceden de otro y se da cuenta de que las huellas de sujeción y dependencia que le afectan acaban en ella.

Se sabe así que por encima de ella hay algo distinto (*gayr*) a ella y se aspira entonces a encontrar una huella de ese otro (*gayr*) [superior] en lo que es inferior, por la cual se pueda llegar a él [y probar su existencia].

Así se encuentra esta Alma cuya esencia es el movimiento y la sumisión al intelecto, por el cual está gobernada. Se aprecia que [esta Alma] sustenta el movimiento y la vida, pero no está dotada de intelecto, de modo que [en realidad], a pesar de que tenga movimiento y vida, carece de libre albedrío y [verdadera] libertad de acción.

Se sabe entonces que el Alma y el Intelecto [son dos realidades vinculadas que] guardan una relación de correspondencia (*siyyān*), que el movimiento y la vida son parte de la esencia [del Alma] y que el Intelecto, que está instalado en ella por arriba⁷⁵, la domina, la dirige, controla sus movimientos, determina su voluntad y la conduce según su propia elección, sin que en ello intervenga la elección del Alma. Es preciso, por tanto, que [el Intelecto] sea superior, más elevado y más noble que ella.

Es preciso que haya, como exige la percepción natural, una fuerza que, abarcando el Alma Suprema y guardando con ella una relación de correspondencia (*mutābiqa*), sea más elevada que ella y más noble por lo que respecta a su poder para gobernar (*tadbīr*)⁷⁶ y regular el equilibrio tanto en ella como en el mundo sustentado por ella. De esa [fuerza] procede toda comprensión, todo saber, todas las visiones interiores (*baṣāfiir*) y toda demostración (*burhān*).

[Al considerar esto, los observadores] han dicho: “Esto es la Esfera del Intelecto, el Mundo del Intelecto”. Encontraron así el lugar del Trono [185],

⁷³ Según la lectura de Yāffar habría que traducir: “[Así el observador] advierte que esta Alma, con su [aparente] autonomía (*taṣarruf*), está controlada por una brida que nunca la descuida y la mantiene separada (*faṣl*) [lit. ‘con su (consiguiente) separación’] de todo aquello que no tiene la capacidad de realizar (*tataṣarraf*) con su [relativa] potestad”.

⁷⁴ Los términos empleados aquí (el verbo *raḡafla* y este calificativo) remiten implícitamente a los que aparecen en la aleya 67: 4 ya citada antes en este pasaje. V. *supra* nota 49.

⁷⁵ Lit. ‘que está montado en ella por encima de ella’. El uso del participio de raíz R-K-B sugiere que el Alma es el vehículo del Intelecto: la nave (*markab*) sobre la que ‘navega’, la montura sobre la cual ‘cabalga’.

⁷⁶ El Trono o Esfera del Intelecto gobierna el Escabel o Esfera del Alma y cuanto está por debajo de él, pero como se verá a continuación, está a su vez gobernado por Dios y completamente sujeto a Su voluntad. Ibn Ḥazm atribuye a Ibn Masarra la doctrina de que el Trono es el que gobierna (*mudabbir*) el Cosmos, pues a Dios no se le pueden atribuir acciones *ad extra* (cf. Asín, *Abenmasarra*, p. 93). Como explica Tornero, “Ibn Masarra dice, efectivamente, que el Trono es el que rige [cuanto está por debajo de él], pero también dice que hay un *mudabbir* superior, Dios, lo cual parece estar en contradicción con lo que le atribuye Ibn Ḥazm”. V. Tornero, “Noticia...”, p. 61.

donde se hallan los Sublimes Decretos y la Voluntad Suprema⁷⁷. “¡Gloria, pues, a Dios, Señor del Trono inmenso⁷⁸!”

Tras este análisis, el investigador concluye que el intelecto corresponde (*mutābiq*) a esta alma animal y está confinado (*maḥṣūr*) con ella a sus mismos límites y bridas, de modo que, a pesar de su nobleza y su distinción, se detiene en un límite más allá del cual no tiene poder alguno. Sucede así que junto con el alma se desarrolla, creciendo o decreciendo, volviéndose más puro o más impuro. He aquí que las dificultades le acosan y las sugerencias le acometen desde fuera de su esencia sin que sepa de dónde proceden.

Así se manifiestan en él con claridad todos los signos que revelan impotencia, sumisión y dependencia, de modo que por encima de él tiene [que haber] alguien que lo gobierne (*mudabbir*), que le haya conferido determinada capacidad (*qadar*), fijando su fin y su límite, y haya establecido para él el bien y el mal, ideas y accidentes, de un modo que desconoce. De todo ello, se deduce necesariamente que por encima de él hay un Rey (*mālik*) que tiene soberanía sobre él y sobre todo cuanto hay por debajo de él, dado que todo lo que está por debajo es inferior a él.

Luego, considerando a este Rey Supremo, se dice:

“¿Acaso está limitado (*maḥdūd*) también, así como todo lo que está por debajo de él es algo limitado que se conoce por sus límites en correspondencia con el intelecto⁷⁹, así como el intelecto se corresponde con el alma o ésta se corresponde con el cuerpo? [No, sino que,] por el contrario, [quienes han tenido conocimiento de Él sólo] Lo han encontrado gracias a Sus huellas y a Sus aleyas (*āyāt*), las cuales se revelan al intelecto y a lo que está por debajo de él por medio de un descenso (*nuzūl*) tal que de ellas nada queda retenido⁸⁰.

No han encontrado que [este Rey soberano] esté en contacto con cosa alguna, pues no hay nada por encima del intelecto que esté en contacto con el intelecto o guarde correspondencia con él, según el [común] sentido natural.

Dado que el Altísimo Supremo trasciende [186] el contacto [y cualquier correspondencia] (*mubāšara*) con lo limitado, asimismo trasciende la semejanza (*šibh*) de lo limitado y el Modelo o Prototipo (*miṭāl*) de lo limitado. Es preciso, por consiguiente, que Su capacidad de abarcar (*iḥāta*) supere cualquier otra capacidad, y que Su elevación supere toda elevación.

Por ello está [necesariamente] más allá de las facultades representativas (*awḥām*) [es decir, de todo concepto o imaginación], ya que éstas son las

⁷⁷ El Trono es, pues, en Ibn Masarra, el lugar del Intelecto, mientras que, como hemos visto, el Escabel corresponde al Alma. Así pues, el Trono no es, como en Ibn al-Arabī, el Reino, sino la Esfera del Intelecto. V., p. ej., *Futūḥāt makkīyya* I (ed. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya), p. 226. Cf. Tornero, “Noticia...”, p. 60.

⁷⁸ Esta frase de alabanza enlaza el texto de la aleya C. 21: 22 con el de las aleyas 9: 129, 23: 86 ó 27: 26, en las cuales se menciona el Trono augusto (*al-flarš al-flaẓīm*) de Dios con los mismos términos.

⁷⁹ Leo *mutābiqan li-l-flaql* restituyendo la lógica concatenación de correspondencias en el texto. Sin embargo, en el manuscrito se lee “en correspondencia con el saber” (*mutābiqan li-l-flilm*).

⁸⁰ Es decir, revelándose o descendiendo de un modo tal que cada una de ellas se vuelve manifiesta sin que nada la retenga.

facultades intelectuales que representan las cosas (*al-fluqūl al-mumattīla li-l-ašyāfi*) [en el entendimiento] siguiendo el modelo de los ejemplares [eternos prototípicos] (*al-mutamattīla li-l-amtīla*).

Por consiguiente, los intelectos (*fluqūl*) son limitados y es imposible que lo limitado contenga y abarque aquello que [por definición] supera, abarca⁸¹, trasciende y contiene lo limitado”.

Así concuerdan lo afirmado (*al-qawl*) y la verdad (*al-ḥaqq*), sin divergencia⁸².

De ello se sigue necesariamente que el Altísimo no tiene ningún modelo [ni representación posible] (*mitāl*), ni límite, ni principio, ni partes, ni fin alguno, pues no cabe defecto alguno en Su unicidad (*waḥdāniyya*) y Su sublimidad (*flāzama*).

Enaltecido sea el Rey Supremo que está por encima de todo género (*ḡins*), salvo⁸³ por lo que respecta a las demostraciones (*barāhīn*) que remiten a Él y las huellas que ha dejado en Su criatura [es decir, en el ser humano], las cuales dan testimonio de Su señorío (*rubūbiyya*).

En la percepción del intelecto se establece que Él es (*wuḡūd*)⁸⁴ necesariamente [por Sí mismo], y que no tiene prototipo o género alguno. El análisis que resulta de investigación racional da testimonio de que no existe cosa alguna en el universo que subsista por sí misma, sino que todo es por otro, y aclara que si ese otro (*al-gayr*) fuera como las cosas que no subsisten por sí mismas, tampoco podría entonces subsistir por sí mismo.

De toda investigación y desde cualquier perspectiva se sigue que la cosa necesariamente requiere -lo cual resulta ineludible e indudable para quien está dotado de inteligencia- la existencia de un Señor que sea Rey, Primero, Creador de este universo, [de quien pueda decirse] que [187] “no hay cosa alguna semejante a Él” (C. 42: 11), que nada de cuanto ha creado se parece a Él, que es claramente diferente de todo lo que ha creado, tanto en esencia como en condición, pero está presente con todas las cosas⁸⁵ en cada tiempo, en el

⁸¹ En el manuscrito y las ediciones previas se lee *mutābiqan bi-hi*, lo cual resulta incoherente, ya que el autor acaba de explicar que no hay relación de correspondencia (*mutābaqa*) entre el intelecto y el Soberano trascendente. Por el contexto, la continuación de la frase, el parecido gráfico de los términos y el uso de *bi-hi* en lugar de *la-hu* (régimen preposicional usado por el autor en otros pasajes), leo aquí *muḥītan bi-hi* corrigiendo el texto.

⁸² En el manuscrito faltan los puntos diacríticos de las preformativas. Sigo aquí la lectura propuesta en la edición de Kenny que lee *yafitalif* en lugar de *yajtalif* (que figura en la edición de Yāflfar). La expresión resulta, en cualquier caso, algo abrupta.

Otra posibilidad de lectura, suprimiendo la *wāw* de *wa-lā*, es la siguiente: “Difiere la expresión, pero la verdad no difiere” (*la-yajtalif al-qawlu wa-l-ḥaqqu lā yajtalif*). En este caso, cabría interpretar que el modo en que los pensadores inspirados expresan la verdad trascendente es formalmente distinto a la palabra divina comunicada por los profetas, aunque en uno y otro caso se expresa la misma verdad: la Unidad trascendente de Dios.

⁸³ Tal vez sea conveniente añadir aquí la expresión “de modo que no se puede tener conocimiento de Él sino por medio de...” (*fa-lā yuflraf illā bi-...*). También cabe pensar que en lugar de *ḡins* haya que leer *ḥiss*: “que está por encima de toda percepción, a excepción de...”.

⁸⁴ La expresión árabe (*fa-qāma l-wuḡūd bi-hi idtirāran*) resulta polivalente.

⁸⁵ Alusión a la aleya “... Él siempre está **con** ellos dondequiera que se encuentren” (C. 58: 7) y otras semejantes donde se formula la co-presencia divina (*mafliyya*).

conocimiento (*flilm*)⁸⁶ y en la manifestación (*zuhūr*), pues todas las cosas tienen necesidad de Él⁸⁷, ya que cada huella de actividad y composición depende de otra que la sustenta, y así lo inferior depende de lo que está por encima, hasta llegar sucesivamente, grado a grado, hasta lo más alto, que es la Realidad Suprema (*al-ḥaqq al-aqṣà*).

Así comprendes que la diferenciación [de cada cosa], su cambio y su composición, son un efecto de algo distinto (*gayr*) que no proviene de la esencia de la cosa, y buscas [su causa] más allá del intelecto⁸⁸, en aquello que está por encima de él, así como habías entendido la necesidad [ontológica] que de él tiene cuanto está por debajo de él.

Por fin encuentras y reconoces a tu Señor, a tu Creador. Has llegado a Su encuentro por ti mismo, lo has contemplado con tu propia visión interior, y has alcanzado la plaza de Su proximidad ascendiendo por el camino que hacia Él se había abierto para ti.

Él te ha mostrado que todo Su Reino soberano (*malakūt*) está controlado por Sus riendas⁸⁹, confinado en Su cerco, ordenado en grados por Su decreto y dirigido por Su gobierno⁹⁰, de modo que se mantiene en sus límites, sujeto a Su voluntad y Su deseo. **No hay en Su Reino otro gobernador que Él** y no hay cosa alguna que pueda realizar algo en él si no es con Su permiso⁹¹. Glorificado sea, pues, el Uno, el Creador, El que todo lo abarca, El que hace que subsista cuanto ha creado e “impide que cesen los cielos y la tierra” (C. 35: 41), El que hace lo que quiere libremente⁹². Enaltecido sea por encima de todas las cosas.

Lo que precede es un ejemplo de demostración que procede por inferencia. De esto han tratado, dedicándose a ello en profundidad, [188] los llamados filósofos (*falāsifa*), quienes, debido a que no tenían una recta intención⁹³, no lo han entendido correctamente y se han apartado de ello, perdiéndose en futilidades en las que no hay luz alguna. Así, únicamente pudieron ver el origen⁹⁴ de todo ello como algo que habían oído [mencionar vagamente] o cuya traza habían encontrado como transmisión de la profecía de Abraham -Dios le bendiga y salve- acerca de la interpretación (*i fltibār*) de las criaturas del Reino soberano (*malakūt*) en tanto que indicación y prueba de su

⁸⁶ Alusión a la aleya “Dios todo lo abarca en Su ciencia (*flilm*)” (C. 65: 12) y otras semejantes.

⁸⁷ Alusión a C. 35: 15, 47: 38 y otras aleyas análogas (v. también 36: 83).

⁸⁸ En el manuscrito se lee *fluqūl*, ‘intelectos’, en plural, en lugar de *flaql*.

⁸⁹ Alusión a C. 23: 88 y 36: 83.

⁹⁰ También estas nociones de *ihāta*, *taqdīr* y *tadbīr* remiten a las correspondientes aleyas coránicas que constituyen su referente escriturario.

⁹¹ Literalmente, ‘no hay camino (*maslak*) en él... sin Su permiso (*idn*)’. Véanse C. 10: 3, 10: 100 ó 40: 78 y tantas otras aleyas que se refieren a la necesidad del permiso divino. En la afirmación anterior se aprecia claramente que en última instancia no hay *mudabbir* alguno sino Dios.

⁹² Alusión a C. 11: 107.

⁹³ Los términos de la expresión *niyya mustaqīma* remiten a referentes netamente islámicos, tales como el célebre hadiz en que el Profeta afirma que “las obras dependen de las intenciones” o la aleya de la *Fātiḥa* en que se menciona el “camino recto” (*mustaqīm*).

⁹⁴ Se entiende que se refiere al origen divino del universo y de la palabra o *logos*.

Creador. [En vano] intentaron seguir esa vía sin [la adecuada] intención y, debido a ello, se equivocaron desviándose de ella⁹⁵.

Vinieron los profetas -las bendiciones de Dios sean con ellos- y dijeron:

“Ciertamente “Vuestro Señor, que os ha creado a vosotros y a quienes os precedieron” (C. 2: 21), “es Uno”⁹⁶, es Verdad⁹⁷, “no tiene asociado” (C. 6: 163), “no hay cosa alguna semejante a Él” (C. 42: 11), está por encima de todas las cosas, todo lo abarca, es inconmensurable, de modo que ningún límite puede contenerlo, y “la percepción⁹⁸ no alcanza a percibirlo” (C. 6: 103), debido a que no tiene ni límite ni fin alguno, ya que “Él es el Primero” (C. 57: 3), anterior a todo cuanto tiene límite y fin, y todo lo que está por debajo de Él es contingente y limitado, por lo cual se distingue [de Él].

Lo primero que creó fue el Trono (*flarš*) y el agua⁹⁹, y sobre el Trono escribió todas Sus determinaciones y decretos y cuanto Su voluntad dispuso. No hay en todo el cosmos otra voluntad que la suya y no hay cosa alguna que sea sin Su permiso¹⁰⁰. Su Trono abarca todas las cosas, está elevado por encima de ellas y las dirige.

Por debajo del Trono está Su Escabel (*kursī*) que contiene los cielos y la tierra¹⁰¹. Él los preserva y los sustenta a ambos sin fatiga, ni esfuerzo.

Él se sienta efectivamente sobre el Trono¹⁰² y [a la vez], a pesar de Su elevación y Su santa sublimidad, está más próximo¹⁰³ [189] a cada cosa que las cosas mismas.

Él ha creado estos siete cielos bajo Su Trono “en seis días” (C. 25: 59)¹⁰⁴ y “ha puesto en ellos una lámpara¹⁰⁵, una luna luminosa” (C. 25: 61) y astros que circulan en sus esferas¹⁰⁶, sometidos¹⁰⁷ al decreto que les corresponde, según una medida establecida, de modo que ninguno de ellos se adelanta¹⁰⁸ con relación a otro.

⁹⁵ El término *ajtafiū* se repite dos veces con distintos pronombres. Antes lo he traducido como ‘no entendieron correctamente’. Ahora traduzco por ‘se equivocaron desviándose’.

Se entiende que los filósofos que no habían recibido directamente la guía de la profecía y sólo habían oído hablar de Dios vagamente no llegaron a reconocer e identificar a Dios como origen de la existencia. Por tanto, no pudieron culminar la vía del verdadero y pleno conocimiento que únicamente puede recorrer aquel cuya intención se inspira en la revelación. La razón sólo puede entonces acceder al conocimiento que brinda la revelación cuando está guiada por la misma revelación, a la cual está así supeditada. En última instancia, sólo se encuentra a Dios por Su palabra. El *ifltibār* de los profetas es superior al *ifltibār* de los filósofos no inspirados porque se conforma a la revelación.

⁹⁶ V., p. ej., C. 5: 73 y C. 6: 19.

⁹⁷ V., p. ej., C. 20: 114 y C. 22: 6.

⁹⁸ Lit., ‘las vistas no Le alcanzan’.

⁹⁹ V., p. ej., C. 11: 7.

¹⁰⁰ V., p. ej., C. 11: 105.

¹⁰¹ Tanto esto como lo que sigue alude a C. 2: 255.

¹⁰² Alusión a C. 25: 59. V. lo que dice Ibn Masarra sobre el Trono en *Jawāṣṣ al-ḥurūf*, ms. p. 153, donde comenta que, al menos en ese contexto, no considera necesario explicar el *istiwāfi*.

¹⁰³ Alusión a C. 50: 16 y 56: 85.

¹⁰⁴ Y también C. 7: 54, 10: 3, 11: 7, 32: 4, 50: 38 y 57: 4.

¹⁰⁵ Es decir, el sol. V. C. 15: 16-18 y 10: 5.

¹⁰⁶ Alusión a C. 21: 33 y 36: 40.

¹⁰⁷ Alusión a C. 7: 54 y 16: 12.

¹⁰⁸ Alusión a C. 36: 40.

“Él ha creado todas las parejas a partir de lo que brota en la tierra, a partir de ellos mismos¹⁰⁹ y a partir de lo que no conocen” (C. 36: 36).

[Asimismo han dicho que] Él ha dispuesto “la creación de todas las cosas” (C. 20: 50) en Sus cielos y en Su tierra como signos (*āyāt*) que Lo significan, dando testimonio de Su señorío, Su inmensidad, Su sabiduría, Su justicia, Su misericordia y [todos] Sus bellísimos Nombres¹¹⁰.

[Así] quien contempla reflexionando (*fakkara*) e interpreta deductivamente (*ifltabara*)¹¹¹, volviéndose hacia su Señor¹¹², verá (*abšara*) todo esto en sí mismo (*nafs*)¹¹³ y en todas las cosas¹¹⁴ que hay en este mundo juntamente, y [verá] que todas las cosas tienen necesidad de Él¹¹⁵ y de lo que procede de Él, que es su sustentador y su soporte, ya que si no fuera por Él perecerían, se desvanecerían y serían aniquiladas”.

Tras esto han referido, han seguido, han difundido y han esclarecido cuanto de los restantes Nombres y Atributos de Dios está conectado al proceso de interpretación (*ifltibār*) como está conectado (*ittišāl*) con aquello que lo precede.

Los signos (*āyāt*) han dado testimonio de todo ello y así lo han expresado, de modo que unos dan testimonio de otros, el primero remite al último y el último al primero, lo oculto se apoya en lo aparente y lo aparente en lo oculto.

Cuanto más observa el intérprete, más ve y comprende, y cuanto más ve y comprende, más verifica y más aumentan su conformidad, su certeza y su perspicacia.

El mensaje de la profecía, que ha venido descendiendo desde el Trono hacia la tierra, concuerda plenamente [190] con [el proceso y el resultado de] la interpretación (*ifltibār*) que procede en sentido inverso, remontándose desde la tierra hacia el Trono, sin que haya diferencia alguna entre ambos¹¹⁶.

Ningún comunicado viene de Dios para esclarecer [algo], sin que haya en el mundo un signo que remita a ese comunicado y se corresponda con él, y a la inversa, no hay signo en el mundo que remita a un comunicado que la profecía no haya mostrado y anunciado, ya sea en síntesis o en modo distintivo.

¹⁰⁹ O bien, ‘de sus propias almas’. Es decir, de los seres humanos.

¹¹⁰ V., p. ej., C. 17: 110.

¹¹¹ V. el final de la aleya 59: 2 que dice: “Interpretad, pues, los dotados de visión” (*fa-fltabirū yā ūlī l-abšār*). Nótese que en la expresión coránica, al igual que en el texto de Ibn Masarra, se emplea la forma VIII de raíz fl-B-R (*ifltabara* / *ifltabir*) junto con términos de raíz B-Ş-R (*abšara* / *abšār*). Esta aleya es el referente escriturario principal de las recurrentes ocasiones en que Ibn Masarra emplea conjuntamente términos de ambas raíces léxicas.

¹¹² V., p. ej., C. 30: 31 y 33, y 39: 8.

¹¹³ V. C. 6: 104.

¹¹⁴ V. C. 41: 53.

¹¹⁵ V. C. 35: 15.

¹¹⁶ Esta total correspondencia entre el descenso de la revelación y el ascenso hermenéutico de la interpretación implica la identidad de ambas realidades: son las dos direcciones de una misma y única escala.

Dado que la demostración (*burhān*)¹¹⁷ concuerda [con la revelación] y que el comunicado profético y su infalible huella se verifican mutuamente, el intelecto se halla obligado a reconocer necesariamente que [la profecía] lo abarca, lo comprende y es superior a él.

Así, si busca apoyarse en otra cosa y abandona su preservado dominio, pierde totalmente su protección y entonces, debido a su desvinculación de la proximidad y el amparo divinos (*walāyat Allāh*)¹¹⁸, no puede hallar otro refugio que el más bajo fuego. Pero si se apoya firmemente en ella y asciende¹¹⁹ por sus cabos (*asbāb*)¹²⁰, entonces se aproxima a Dios, el Auxiliador, a quien ha de rogar que le otorgue el añadido apoyo¹²¹ de Su tutela y amistad (*walāya*), de modo que pueda alzarse sobre los dos pies y así acceder a la protectora proximidad¹²² de Dios -enaltecido sea-, en cuyo seno alberga Dios a Sus allegados (*awliyāfi*), quienes han buscado Su amparo con el deseo de conocerlo.

Sus altas y sublimes aspiraciones (*himam*), que se mantienen en la esperanza del pacto establecido con ellos por la promesa “verdadera [de recompensa] que se les hizo” (C. 46. 16), los elevan hasta la preservada proximidad (*ŷiwār*) de Su Señor.

Por el contrario, ¡qué adversidad para los negligentes “cuyos ojos estaban cubiertos con respecto a Mi recuerdo” (C. 18: 101)!

“Ése es el favor de Dios, que da a quien Él quiere. Dios es el Dueño del favor inmenso” (C. 57: 21).

Aquí concluye la *Epístola de la interpretación*. Alabado sea Dios que concede Su gracia y sean Sus bendiciones con Muhammad y los suyos.

¹¹⁷ Nótese que se llama ‘prueba’ tanto al signo procedente de Dios como a la demostración que resulta de interpretación de los signos. En este párrafo queda claro que, según el autor, la revelación es por principio superior al intelecto.

¹¹⁸ Es decir, debido a su alejamiento de la ‘amistad’ que Dios brinda a Sus santos allegados.

¹¹⁹ O bien, según el manuscrito, “y se mantiene con precaución (*tawaqqā*) en los medios que brinda”.

¹²⁰ Es decir, por los ‘medios’ que provee. Este término también significa ‘causas segundas’.

¹²¹ Lit. ‘aquel a quien se pide que añada un pie [procedente] de Su tutela (*al-mustazād min walāya-ti-hi qadaman*)’. Se entiende que el contemplativo, en su cojera espiritual, necesita el soporte de la tutela de Dios, es decir, la protectora inspiración que hace de él uno de Sus santos allegados y le confiere la ‘recta intención’, sin la cual no podría andar con seguridad por la vía del *iftibār*. La misma palabra *qadam* empleada para ‘pie’, significa también ‘anterioridad’, ‘puesto elevado alcanzado por mérito’. En este mismo sentido cabría también leer *qidam* (con la acepción de ‘prioridad’).

¹²² El término *ŷiwār* implica, al igual que *walāya*, una relación de clientela y patronazgo.

