

Traducción: [Epístola de la interpretación]

[175]¹ 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 ‘Abd Allāh al-Ībālī
-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 mencionado² -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 elevado³, no encuentra
sino aquello mismo⁴ 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.

¹ Así se anota la referencia a la correspondiente página del manuscrito.

² Entiendo que, como introducción típica del género epistolar en segunda persona, el texto dice *ḍakarta*, ‘has mencionado’, y no *ḍakartu*, ‘he recordado’, como propone en su traducción inglesa Joseph Kenny.

³ Lit. ‘quien argumenta procediendo desde lo que es más bajo hacia lo que es más elevado’. El término *i’tibār* —de raíz ‘-B-R-’ significa aquí ‘pasar’, ‘cruzar’ desde lo bajo a lo elevado.

⁴ El término *miṭl* o *maṭal* empleado aquí significa lit. ‘imagen’, ‘modelo’, ‘semejanza’. Mi interpretación del pasaje difiere radicalmente, como puede observarse, de la que da Kenny: “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 Īa’far, así como a deficiencias, incongruencias y cambios de orden de la re-edición de Kenny que resulta innecesario anotar.

Sabe -Dios nos conceda Su ayuda- que lo primero con respecto a esto es que Dios -exaltado y alabado sea- únicamente⁵ ha dado a sus siervos intelectos (*'uqūl*) -que son luz de Su luz- para que puedan considerar [el Reino 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 conocimiento⁶.

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*)⁷ 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 que aspiran a percibir (*al-mustabṣirūn*)⁸ con la directa visión del pensamiento verídico (*al-fikra al-ṣādiqa*), según el alcance de su percepción y su capacidad de interpretar (*i'tibār*). Las miradas (*abṣār*) de sus corazones (*qulūb*) se vuelven, pues, a examinar (*tuqallib*)⁹ las maravillas [176] manifiestas y ocultas [de la creación], que son develadas a quien alcanza a ver, pero permanecen veladas para quien se distrae, “vuelve la espalda a Nuestra rememoración (*d'ikr*)¹⁰ y sólo desea la vida de este mundo” (C. 53: 29). 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.

⁵ El entendimiento ha de orientarse sólo a este cometido original.

⁶ 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.

⁷ 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*).

⁸ Término en forma X [que suele expresar solicitud] de raíz B-Ṣ-R, como *baṣar*, ‘vista’, *baṣīra*, ‘visión interior’, ‘claridad’ o *tabṣīra*, ‘comprensión’.

⁹ 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 29.

¹⁰ 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'ākūr*, de forma VI, que significa ‘deliberación’.

[En este sentido] ha dicho Dios -exaltado y alabado sea- “¿Acaso no han considerado (*yāzurū*)¹¹ 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 (*awliyā*) 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).

¡Así es, por Dios! El pensamiento (*fikra*)¹² les ha hecho entender con claridad (*‘alā baṣīra*)¹³, 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 (*yāzā*).

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 (*tad’akkur*) 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-zāhira*), 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.

¹¹ El verbo empleado corresponde al término de la misma raíz y forma gramatical que se emplea para designar el pensamiento especulativo (*naẓar*).

¹² 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.

¹³ Esta expresión se emplea en C. 12: 108.

[Dios] ha dicho: “Él dispone la Orden (*yudabbiru l-amr*)¹⁴ hy distingue los signos (*yufaṣṣilu l-āyāt*)¹⁵. Tal vez, así, tengáis certeza (*tūqinūn*)¹⁶ 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)”¹⁷.

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 Trono¹⁸, 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.

Él nos ha mandado interpretar (*i'tibār*) todo esto¹⁹ 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 sustentaros” (C. 2: 21-22). También ha dicho: “¡Hombres! ¡Temed a vuestro Señor, que os ha creado de una sola persona (*nafs*)²⁰!” (C. 4: 1). Y también: “Dios hace que germinen el grano y el hueso de dátil, 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).

¹⁴ 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 (*taḍabbara*) significa ‘meditar detenidamente’, ‘reflexionar’.

¹⁵ 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.

¹⁶ De la misma raíz que el término *yaqīn* antes empleado.

¹⁷ Trad. 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.

¹⁸ V. p. ej. C. 7: 54.

¹⁹ También cabría, aunque resulta 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 (*i'tibār*) todo esto. Ellos [los profetas, siguiendo la lectura del manuscrito: *wa-aṣāra*] han indicado cómo iniciar la reflexión...”.

²⁰ En estas citas sucesivas, mantengo la traducción de Cortés. Nótese que aquí *nafs* significa también ‘alma’.

Así, todas las criaturas y los signos del cosmos son peldaños (*daray*) por los que ascienden los que se dirigen, interpretando²¹, hacia los signos supremos de Dios [178] que están en lo más alto. El que asciende (*al-mutaraqī*)²² necesariamente asciende desde lo que está más bajo hacia lo que está más elevado. Ascienden, pues, por la progresiva elevación de sus entendimientos (*'uqūl*) 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 una²³, tal como han transmitido los enviados -la paz sea con ellos- y en conformidad con el modo en que han descrito la Verdad²⁴, según [lo que] Dios [mismo les ha comunicado]²⁵, y [perciben asimismo] que esto [el resultado de su comprensión de que la Verdad es una] 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 son²⁶, pues son lo mismo.

Encuentran, pues, que la interpretación [que resulta de la reflexión] (*i 'tibār*) da testimonio en favor de lo que anuncia (*naba'*) [la profecía], confirmando su veracidad, y que la profecía (*naba'*) está de acuerdo con la interpretación racional (*i 'tibār*) y no difiere de ella, de modo que profecía y demostración (*burhān*) se ayudan

²¹ Aquí se aprecia el aspecto de movimiento que denota la raíz '-B-R. El *mu'tabir* es el que 'cruza', pasando de lo bajo a lo alto, de lo exterior a lo interior, de la manifestación al sentido.

²² Este modo de referirse a la progresión ascendente o epéctasis (*al-taraqī*) a través de estaciones (*maqāmāt*) es característico del discurso sufi.

²³ La expresión árabe *wayādū l-Haqq wāhidan* se presta a otras lecturas. *Al-Haqq* [la Verdad, la Realidad] es un nombre de Dios y también una designación de Su palabra, un nombre del Corán. La raíz *W-Ŷ-D* empleada para decir 'encuentran' remite tanto a la noción de *wuŷūd* ('hallazgo', 'Ser', 'acto de ser', 'existencia') como a la de 'éxtasis' o 'percepción inmediata del ser' (*wayd / wiŷdān*). 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, indisoluble 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.

²⁴ Es decir, los atributos y nombres de Dios que es la Verdad.

²⁵ Lit. 'de parte de Dios'.

²⁶ Lit. 'en cuanto a su quiddidad' (*anniyatu-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*].

mutuamente²⁷, la certeza se revela resplandeciente (*taʿyallà*) y los corazones alcanzan así las realidades esenciales de la fe.

Por esta vía -que el Libro indica y a 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*)²⁸. Estos contemplan lo que está oculto (*al-gayb*) con la visión de sus corazones²⁹ y conocen la ciencia del Libro, de modo que sus corazones dan testimonio de que es la Verdad (*al-ḥaqq*)³⁰.

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 (*bašar*) llega a tener conocimiento directo de la ciencia del Libro (*maʿrifat ʿilm al-kitāb*) hasta que compara lo transmitido (*al-jabar*) con la inferencia (*iʿtibār*) y verifica lo recibido de oído con la clara visión [de la comprensión directa] (*istibṣār*)³¹. ¡Que Dios nos incluya, a vosotros y a mí, entre los que alcanzan la certeza (*mūqinūn*) y ven con claridad (*mustabṣirūn*)!

Pues bien, en cuanto a la ejemplificación (*tamṭīl*) de este modo de razonamiento (*istidlāl*)³², [que consiste en inferir] partiendo

²⁷ 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.

²⁸ Alusión a C. 17: 79.

²⁹ Ven directamente *bi-absār 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.

³⁰ 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 qulūbi-hum 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 23. 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.

³¹ Es decir, que la tradición ha de verificarse con la razón y la comprensión que resulta de la visión interior.

³² El término, en forma X, denota la solicitud de pruebas o indicaciones (*dalāʾil*). Significa pues, en

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, difundándose 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 dice entonces: “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 fuego³³ [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 almacenada³⁴, 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 (*mā'wāhid*)³⁵ [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 (*mā'wāhid*), 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

general, buscar indicios y, en sentido filosófico, argumentar con silogismos. Aquí usa Ibn Masarra el término como sinónimo de *i'tibār*.

³³ 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...”.

³⁴ Lit. ‘y el lugar en que permanece’ [mustaqarr]. Kenny interpreta que la preposición ‘an tiene aquí carácter de excepción: “He observes... its even distribution away from its [normal] channel and resting place”.

³⁵ En éste y en los casos sucesivos he traducido como ‘simple’, el adjetivo *wāhid* que significa ‘solo’, ‘único’: ‘una sola agua’, etc.

[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 que haya algo que concilie (*mu'allif*) 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 (*mu'allif*) estos contrarios [en principio] irreconciliables, el que conduce este alimento por las diversas direcciones y lo transforma en las distintas especies [18], no esté sujeto a la necesidad ni a una naturaleza limitada como pasa con estas cosas naturales, dado que 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]. Así 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 (*ṣahādat al-fiṭra*) [la existencia de] algo distinto a ella, obligándole a que, con la visión de su corazón, se remonte³⁶ 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*)³⁷ de estas cuatro naturalezas”. Mas he aquí que sobre ese cielo hay otro y sobre

³⁶ 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.

³⁷ Término empleado en la escatología y la cosmología tradicionales para referirse al término de los siete cielos.

éste otro más [y así sucesivamente hasta siete cielos] que señalan las esferas (*aflāk*) gobernadas³⁸ 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 (*ḡihāt*)³⁹, colores diferentes, partes y límites, y [ve que sus] movimientos [están] dirigidos y sujetos [a leyes], de modo que no tienen autonomía⁴⁰ 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 proceso de deducción (*i'tibār*). [Comprueba así que, a pesar de su elevación] estos [astros] son tan dependientes y están tan sujetos a la composición [elemental] (*ta'līf*)⁴¹ y a las necesidades como aquello que [como 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 abarca⁴².

Así, 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 observo⁴³, todas las otras cosas, inferiores a ella tanto en capacidad de comprender (*fahm*) como en autonomía (*tašarruf*), dependen-, es [necesariamente] la que circunda (*muḥīta*) el cuerpo de este

³⁸ 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...”.

³⁹ Lit. ‘direcciones’. Cabe entender también ‘aspectos’ o ‘modos’.

⁴⁰ No tienen capacidad para actuar por sí mismos con independencia (*tašrīf*). Carecen de libertad.

⁴¹ Interpreto que *ta'līf* 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.

⁴² 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.

⁴³ Sigo la lectura del manuscrito en primera persona.

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 anima⁴⁴ 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 Trono, el lugar del espíritu, que permanece alzado (*qā'im*), manifiesto (*maw'yūd*) 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] (*ḥāmīl*) no sea superior a ellos en comprensividad (*iḥāta*), extensión y elevación. Es [asimismo] imposible, según el testimonio de los corazones⁴⁵, que esta alma inmensa (*al-nafs al-'aẓīma*) y supremo espíritu comprensivo (*al-rūḥ al-muḥīta al-kubrā*)⁴⁶ esté por debajo de estas cosas [183] terrenales inanimadas⁴⁷.

Ha dicho [Dios] -exaltado y alabado sea-: “Luego, vuelve a mirar por segunda vez [y tu mirada] se dará la vuelta (*yanqalib*)”⁴⁸ (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 ligada⁴⁹ a lo mismo que estas naturalezas combinadas (*mu'allafa*), que son partes constitutivas [de la corporeidad] del animal, [y ve que] está dividida, confinada a límites que no puede rebasar, restringida por

⁴⁴ 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.

⁴⁵ Téngase en cuenta que el corazón, en la tradición sufi, incluye la facultad intelectiva.

⁴⁶ 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 rūḥāniyya*), tanto en el macrocosmo, como en el microcosmo humano.

⁴⁷ Kenny traduce ‘mortales’ (*mortal*) en lugar de ‘inanimadas’. Cabe, en efecto, entender ‘corruptibles’ o ‘perecederas’.

⁴⁸ 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 (*ir'yi' al-baṣar*) otras dos veces (*karratayn*): tu mirada volverá a ti cansada, agotada (*ḥasīr*)” (C. 67: 3-4).

⁴⁹ Se entiende que habla del alma en tanto que esfera ‘localizada’ y, por tanto, necesariamente, limitada.

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 (*‘ayz*)⁵⁰. 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-ḥadd*), de modo que lo limitado (*al-mahdūd*) la condiciona y reduce a sus límites.

[Así, el observador] advierte que esta Alma, con [184] su [aparente] autonomía (*taṣarruf*), está gobernada por una brida⁵¹ de la que no puede librarse, a pesar de que supera en capacidad de acción a todo aquello que no ha sido favorecido con su [grado de relativa] independencia⁵².

Se han establecido unos límites para su autonomía. Cuando los alcanza, comprueba su incapacidad [para rebasarlos] y se vuelve

⁵⁰ Es decir, la limitación y la restricción con respecto al poder de actuar y conocer propios del Omnisciente.

⁵¹ Tal vez haya que leer *waṣaba... zimām* (“Es preciso que haya una brida...”), o bien *wuṣida... zimām* (“Hay una brida...”), en lugar de la expresión *waṣada... 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.

⁵² Según la lectura de *Ŷa far* 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”.

rendida (*hāsira*)⁵³, 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.

Así se sabe que el Alma y el Intelecto [son dos realidades vinculadas que] guardan una relación de correspondencia (*siyyān*)⁵⁴, que el movimiento y la vida son parte de la esencia [del Alma] y que el Intelecto, que está instalado en ella por arriba⁵⁵, 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 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 (*baṣā'ir*) 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], donde se hallan los Sublimes Decretos y la Voluntad Suprema. “¡Gloria, pues, a Dios, Señor del Trono inmenso⁵⁶!”

Tras este análisis, el investigador concluye que el intelecto corresponde (*mutābiq*) a esta alma animal y está confinado con

⁵³ Los términos empleados aquí [el verbo *raḡa'a* y este calificativo] remiten implícitamente a los que aparecen en la aleya 67:4 ya citada antes en este pasaje. V. *supra* nota 48.

⁵⁴ Es decir, guardan una relación de correspondencia.

⁵⁵ 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’.

⁵⁶ 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-'arṣ al-'azīm*) de Dios con los mismos términos.

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, 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 pregunta: “¿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 intelecto⁵⁷, así como el intelecto se corresponde con el alma o ésta se corresponde con el cuerpo? [No, sino que,] por el contrario, [sólo] han tenido conocimiento de Él [lit. ‘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 se retiene⁵⁸.

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 (*mubāšara*) con lo limitado, asimismo trasciende la semejanza (*šibh*) de lo limitado y el Modelo o Prototipo (*miṭ’āl*) 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 facultades intelectuales que representan

⁵⁷ Leo *mutābiqan li-l-‘aql* restituyendo la lógica concatenación de correspondencias en el texto. Sin embargo, en el manuscrito se lee “en correspondencia con el saber” (*mutābiqan li-l-‘ilm*).

⁵⁸ Es decir, revelándose o descendiendo de un modo tal que cada una de ellas se vuelve manifiesta sin que nada la retenga.

las cosas (*al-‘uqūl al-mumattīla li-l-ašyā’*) [en el entendimiento] siguiendo el modelo de los ejemplares [eternos prototípicos] (*al-mutamattīla li-l-amtīla*).

Por tanto, los intelectos (*‘uqūl*) son limitados y es imposible que lo limitado contenga y abarque aquello que [por definición] supera, abarca⁵⁹, trasciende y contiene lo limitado.

Así concuerdan lo afirmado (*al-qawl*) y la verdad (*al-ḥaqq*), sin divergencia⁶⁰.

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 (*wahdāniyya*) y Su sublimidad (*‘azama*).

Enaltecido sea el Rey Supremo que está por encima de todo género (*‘yins*), salvo⁶¹ 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 (*wu‘ūd*)⁶² 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

⁵⁹ 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 *muhītan bi-hi* corrigiendo el texto.

⁶⁰ En el manuscrito faltan los puntos diacríticos de las preformativas. Sigo aquí la lectura propuesta en la edición de Kenny que lee *ya ‘alif* en lugar de *yajtalif* (que figura en la edición de Yā‘far). 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.

⁶¹ Tal vez sea conveniente añadir aquí la expresión “de modo que no se puede tener conocimiento de Él sino por medio de...” (*fa-lā yu‘raf illā bi-...*). También cabe pensar que en lugar de *yins* haya que leer *ḥiss*: “que está por encima de toda percepción, a excepción de...”

⁶² La expresión árabe (*fa-qāma l-wu‘ūd bi-hi idtirāran*) resulta polivalente.

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 cosas⁶³ en cada tiempo, en el conocimiento (*‘ilm*)⁶⁴ y en la manifestación (*zuhūr*), pues todas las cosas tienen necesidad de Él⁶⁵, 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 intelecto⁶⁶, 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 riendas⁶⁷, confinado en Su cerco, ordenado en grados por Su decreto y dirigido por Su gobierno⁶⁸, 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 permiso⁶⁹. 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 libremente⁷⁰. Enaltecido sea por encima de todas las cosas.

⁶³ 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 (*ma‘iyya*).

⁶⁴ Alusión a la aleya “Dios todo lo abarca en Su ciencia (*‘ilm*)” (C. 65: 12) y otras semejantes.

⁶⁵ Alusión a C. 35: 15, 47: 38 y otras aleyas análogas (v. también 36: 83).

⁶⁶ En el manuscrito se lee *‘uqūl*, ‘intelectos’, en plural, en lugar de *‘aql*.

⁶⁷ Alusión a C. 23: 88 y 36:83.

⁶⁸ También estas nociones de *iḥāta*, *taqdīr* y *tadbīr* remiten a las correspondientes aleyas coránicas que constituyen su referente escriturario.

⁶⁹ 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.

⁷⁰ Alusión a C. 11: 107.

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 intención⁷¹, 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 origen⁷² 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 'tibār*) de las criaturas del Reino soberano (*malakūt*) en tanto que indicación y prueba de su Creador. [En vano] intentaron seguir esa vía sin [la adecuada] intención y, debido a ello, se equivocaron desviándose de ella⁷³.

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, es Verdad, no tiene asociado, “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 percepción⁷⁴ no alcanza a percibirlo” (C. 6: 103), debido a que no tiene ni límite ni fin alguno, ya que es el Primero, 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 (*'arš*) y el agua⁷⁵ 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 permiso. Su Trono abarca todas las cosas, está elevado por encima de ellas

⁷¹ 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 *Fāṭiha* en que se menciona el “camino recto” (*mustaqīm*).

⁷² Se entiende que se refiere al origen divino del universo y de la palabra o *logos*.

⁷³ El término *ajta'ū* 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 *i 'tibār* de profetas es superior al *i 'tibār* de los filósofos no inspirados por la revelación.

⁷⁴ Lit., ‘las vistas no Le alcanzan’.

⁷⁵ V., p. ej., C. 11: 7.

y las dirige. Por debajo del Trono está Su Escabel (*kursī*) que contiene los cielos y la tierra⁷⁶. Él los preserva y los sustenta a ambos sin fatiga, ni esfuerzo.

Él se asienta efectivamente sobre el Trono⁷⁷ y [a la vez], a pesar de Su elevación y Su santa sublimidad, está más próximo⁷⁸ [189] a cada cosa que las cosas mismas.

Él ha creado estos siete cielos bajo Su Trono “en seis días” (C. 25: 59)⁷⁹ y “ha puesto en ellos una lámpara⁸⁰, una luna luminosa” (C. 25: 61) y astros que circulan en sus esferas⁸¹, sometidos⁸² al decreto que les corresponde, según una medida establecida, de modo que ninguno de ellos se adelanta⁸³ con relación a otro.

“Él ha creado todas las parejas a partir de lo que brota en la tierra, a partir de ellos mismos⁸⁴ y a partir de lo que no conocen” (C. 36: 36).

[Asimismo han dicho que] Él ha dispuesto todas las cosas que ha creado 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 Nombres.

[Así] quien contempla reflexionando (*fakkara*) e interpreta deductivamente (*i‘tabara*), volviéndose hacia su Señor, verá todo esto en sí mismo y en todas las cosas⁸⁵ que hay en este mundo juntamente, y [verá] que todas las cosas tienen necesidad de Él 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 clarificado cuanto de los restantes Nombres y Atributos de Dios está conectado al proceso de interpretación (*i‘tibār*) como está conectado (*ittiṣāl*) con aquello que lo precede.

⁷⁶ Tanto esto como lo que sigue alude a C. 2: 255.

⁷⁷ Alusión a C. 25: 59. V. lo que dice Ibn Masarra sobre el Trono en *Hurūf*, ms. p. 153, donde comenta que, al menos en ese contexto, no considera necesario explicar el *istiwā’*.

⁷⁸ Alusión a C. 50: 16 y 56: 85.

⁷⁹ Y también C. 7: 54, 10: 3, 11: 7, 32: 4, 50: 38 y 57: 4.

⁸⁰ Es decir, el sol. V. C. 15: 16-18 y 10: 5.

⁸¹ Alusión a C. 21: 33 y 36: 40.

⁸² Alusión a C. 7: 54 y 16: 12.

⁸³ Alusión a C. 36: 40.

⁸⁴ O bien, ‘de sus propias almas’. Es decir, de los seres humanos.

⁸⁵ V. C. 41: 53.

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 (*i'tibār*) que procede en sentido inverso, remontándose desde la tierra hacia el Trono, sin que haya diferencia alguna entre ambos⁸⁶.

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.

Dado que la demostración (*burhān*)⁸⁷ 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 All-āh*)⁸⁸, no puede hallar otro refugio que el más bajo fuego.

Pero si se apoya firmemente en ella y asciende⁸⁹ por sus cabos (*asbāb*)⁹⁰, entonces se aproxima a Dios, el Auxiliador, a quien ha de rogar que le otorgue el añadido apoyo⁹¹ de Su tutela y amistad (*walāya*), de modo que pueda alzarse sobre los dos pies y así acceder

⁸⁶ 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.

⁸⁷ Nótese que se llama 'prueba' tanto al signo procedente de Dios como a la demostración que resulta de interpretación de los signos.

⁸⁸ Es decir, debido a su alejamiento de la 'amistad' que Dios brinda a Sus santos allegados.

⁸⁹ O bien, según el manuscrito, "y se mantiene con precaución (*tawaqqā*) en los medios que brinda".

⁹⁰ Es decir, por los 'medios' que provee. Este término también significa 'causas segundas'.

⁹¹ Lit. 'aquel a quien se pide que añada un pie [procedente] de Su tutela [*al-mustazād min walaya-ti-hi qadaman*]'. Se entiende que el espiritual, 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, sin la cual no podría andar con seguridad por la vía del *i'tibār*.

a la protectora proximidad⁹² de Dios -enaltecido sea-, en cuyo seno alberga Dios a Sus allegados (*awliyā'*), 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 (*yīwār*) de Su Señor.

Por el contrario, ¡qué adversidad para los negligentes “cuyos ojos estaban cubiertos con respecto a Mi recuerdo” (C. 18: 10)!

“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.

Bibliografía

- ADDAS, Claude. Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabī. In: JAYYUSI, Khadra (editor) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, vol. II, 1993.
- CHODKIEWICZ, M., Ibn ‘Arabī dans l’oeuvre de Henry Corbin. *Henry Corbin: Philosophies et sagesses des religions du Livre*. París: EPHE, 2005.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico. II. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX–XIV)*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- GARRIDO CLEMENTE, P. El tratado de las letras (*Risālat al-ḥurūf*) del sufí Sahl al-Tustarī. *Anuario de Estudios Filológicos*. Universidad de Extremadura, 2006. Vol. XXIX, pp. 87-100
- GRIL, Denis. La science des lettres. M. CHODKIEWICZ et al. *Les illuminations de La Mecque*, París: Sindbad, 1988.
- GUERRERO, Ramón. El intelecto en la tradición gnóstica islámica. PACHECO, M.C. y MEIRIHNOS, F (ed.). *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale (Actas del XIº Congreso Internacional de Filosofía Medieval de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale)*, Turnhout: Brepols, 2006
- _____. Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí. SOLANA, J. (ed.). *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, 2004

⁹² El término *yīwār* implica, al igual que *walāya* una relación de clientela y patronazgo.

- GUERRERO, Ramón. IBN MASARRA. DELGADO LIROLA, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J.M. (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, n° 788, 2006.
- KENNY, J. Ibn Masarra: his *Risālat al-i‘tibār*. *Orita*, 34 (2002), pp. 1-26.
- LORY, Pierre. Ibn Masarra. *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*. SERVIER, J. ed. Paris: PUF, 1998
- _____. *La science des lettres en islam*. Paris: Dervy, 2004.
- MASARRA, Ibn. Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqa‘iqi-hā wa-uṣūli-hā. En YĀ‘FAR, M.K.. *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Maktabat Dār al-‘Ulūm, 1978.
- _____. *Risālat al-i‘tibār*. In: YĀ‘FAR, M. K. *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Maktabat Dār al-‘Ulūm, 1978.
- TORNERO, Emilio. Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra. *Al-Qanṭara*, XIV, 1993, pp. 47-64.
- TUSTARI, Sahl (al-). *Risālat al-hurūf*. YĀ‘FAR, M. K. *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Maktabat Dār al-‘Ulūm, 1978.
- UWAYDA, Muḥammad. *Ibn Masarra*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993.
- YĀ‘FAR, M. K. *Min mu‘allafāt Ibn Masarra al-mafqūda*, Maḥallat Kulliyat al-Tarbiya. *Trípoli*, 3-4, (1972-1974), pp. 27-63.