

¿Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo?

Was Ibn Masarra of Cordoba a Philosopher?

Pilar GARRIDO CLEMENTE

Universidad de Murcia

pilargarrido@um.es

Recibido: septiembre 2009

Aceptado: diciembre 2009

RESUMEN

Comienza este artículo con una breve exposición de los datos más relevantes disponibles en las fuentes sobre la vida y la obra de Ibn Masarra al-Ābalī (883-931 d. C.). A continuación se comentan algunos aspectos de la polémica suscitada por el estudio pionero de Asín Palacios sobre el pensamiento del autor cordobés, antes y después del reciente hallazgo de dos de sus obras. Se exponen y contrastan luego las opiniones de diversos especialistas que analizan la naturaleza del discurso massarrí preguntándose si ha de leerse en tanto que filosofía o en tanto que pensamiento caracterizado por la gnosis. Finalmente se incluye la traducción comentada de todos los pasajes de las obras conocidas de Ibn Masarra que hacen referencia a la filosofía y a los filósofos.

Palabras clave: Ibn Masarra, sufismo, gnosis, pensamiento islámico.

ABSTRACT

The present article begins with a brief exposition of the more relevant known data about the life of the Andalusian Ibn Masarra al-Ābalī (883-931) and his works. After this biography, some aspects of the discussion around Asín Palacios pioneering study on the thought of the author are explored, considering the situation before the recent discovery of two of his writings and after it. Different opinions on the nature of Ibn Masarra's discourse are then exposed, analysing whether it must be understood as philosophy or as a kind of mystical thought characterised by gnosis. A complete commented translation of all passages referring to philosophy and philosophers in Ibn Masarra's known works is offered in the last section.

Key words: Ibn Masarra, sufism, gnosis, Islamic thought.

1. BREVE SEMBLANZA DE IBN MASARRA

Con Ibn Masarra emerge en al-Andalus, en el siglo III de la hégira, el primer movimiento místico conocido que establece en la Península un referente de continuidad, una línea de transmisión reconocida que hizo posible que sufíes andalusíes más tardíos, como Ibn ‘Arabī de Murcia, que tanto valoró el sufismo andalusí como manifiesta en diversas obras¹, Ibn al-Marfia² o al-Šuštārī de Guadix³, cuenten a Ibn Masarra entre los grandes maestros cuyo influjo han recibido.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Masarra b. Naẓīh al-Qurṭubī al-Ŷabalī, nació en Córdoba, entonces capital del emirato omeya, el año 269/883, de una familia de origen *mawlā* (clientes bajo patronato)⁴. En su alquería de las estribaciones de la Sierra de Córdoba falleció el 4 de *šawwāl* de 319 H. (19 de octubre de 931 d. C.).

¿Qué más sabemos de la vida y la obra de este pensador a quien Ibn ‘Arabī consideró “uno de los más grandes entre los hombres de la Vía (*min akbar ahl al-tarīqa*) en conocimiento, estado y develación (*‘ilm^{an} wa-ḥāl^{an} wa-kašf^{an}*)”⁵?

Aunque bastantes fuentes y repertorios bio-bibliográficos recogen datos y noticias sobre Ibn Masarra⁶, principalmente el *Tafīrīj* de Ibn al-Faraḍī (m.

¹ V, especialmente su *Rūḥ al-quds*, obra traducida al español por M. Asín Palacios con el título de *Epístola de la santidad: Vidas de santones andaluces*, Madrid: Hiperión, 1981 (1ª ed. 1935), y más tarde al inglés, por R. W. Austin, con el título *Sufis of Andalusia*, Londres: George Allen & Unwin, 1971.

² Abū Ishāq Ibn al-Marfia, maestro de Ibn Sabʿīn, que comentó el *Iršād* de al-Ŷuwaynī. Véase L. Massignon, *Recueil de textes inédits*, París, 1929, p. 70; R. Ramón Guerrero, “IBN MASARRA”, en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Rūyūlī* [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I] 4, (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006), n° 788, p. 150; y C. Addas, “Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabī”, en *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Khadra Jayyusi, Leiden: Brill, 1993, vol. II, p. 916 y nota 35.

³ V. p. ej., al-Šuštārī, *al-Risāla al-Šuštārīyya* (ed. M. ‘Adlūnī), Dār al-Ṭaqāfa, Casablanca, 2004, p. 21.

⁴ V. Ibn al-Faraḍī, *Tafīrīj al-‘ulamā’ wa-l-ruwāt li-l-‘ilm bi-l-Andalus*, ed. F. Codera, Madrid, 1892, B. H. A., n° 650, y Asín Palacios, M., *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid: Imprenta Ibérica-E. Maestre, 1914, pp. 39-41 (reimp. en *Obras escogidas*, Madrid: CSIC, 1946, vol. I).

⁵ V. Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya* (ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya), vol. I, cap. 13, p. 226.

⁶ Las fuentes principales son las siguientes: Al-Dabbī, *Bugya*, n° 163 (y n° 396); al-Ḥumaydī, *Ŷāghwat al-muqtabis fī dīkr wulāt al-Andalus*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī, El Cairo, 1901, 58-9 (n° 83); Ibn al-Abbār, *Takmilat al-šila*, ed. Codera, n° 113, 186, 326, 339 y 347; *Idem*, ed. A. Bel y M. Bencheneb, Argel, 1920, n° 8, 17, 529, 530 y 562; Ibn al-Faraḍī, *Tafīrīj*, n° 650 y 1202; Ibn Farḥūn, *Dībāy* (ed. El Cairo), p. 47; Ibn Ḥārīt al-Juṣanī, *Ajbār*, n° 209; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis/Muqtabas V*, 19-21/35-8 (cita dos versiones de la biografía de Ibn al-Faraḍī); Ibn Jāqān, *Maṭmah*, ed. Constantinopla, 1302 H., p. 58; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, ed. I. ‘Abbās, Beirut, 1968, II, p. 354; Šā’id al-ṭulayṭulī, *ṭabaqāt al-unam*, ed. Cheikho, Beirut, 1912, p. 21 (cuya noticia retoma Ibn al-Qifṭī, *Tafīrīj al-ḥukamāfi*, 16); Šams al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra fī aḥwāl al-mawṭā*, Beirut, s. d., p. 341. A estas noticias han de añadirse, desde luego, las recogidas por Ibn Ḥazm en *al-Fīsal fī l-mīlāt*, El Cairo, 1903, II, pp. 128-29, IV, pp. 198-200, y IV, p. 80, y en *Futūḥāt makkiyya* (v. Índice, vol. IX, ed. Beirut, s. v.) y otras obras de Ibn ‘Arabī. Las noticias de al-Dabbī, Ibn Jāqān y al-Maqqarī reproducen más o menos en los mismos términos la de al-Ḥumaydī que, sin aportar mucha información, se hace eco de la corriente adversa a Ibn Masarra presentándolo como innovador. V. Lévi-Provençal, E., “A propos de l’ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue”, en *Donvm Natalicivm H. S. Nyberg Oblatvm, Orientalia Suecana*,

403/1012), el *Muqtabas* de Ibn Ḥayyān (m. 469/1076) y, ya en el siglo XIII, la *Takmila* de Ibn al-Abbār (m. 1260), poco se sabe en realidad de su vida.

Abd Allāh b. Masarra, su padre, versado y reconocido transmisor de hadices, viajó por Oriente y los santos lugares en dos ocasiones, familiarizándose con las corrientes de pensamiento de la época. En Basora estuvo al parecer en contacto con círculos muʿtazilíes. A su regreso a al-Andalus se le atribuyeron doctrinas *qadariés* (en particular la profesión de la doctrina del libre albedrío). Según al-Faraḍī, era amigo del muʿtazilí cordobés conocido como Jaʿlīl al-Gafla⁷. En cualquier caso, la atribución de la condición de muʿtazilí no ha de interpretarse literalmente en el contexto malikí de al-Andalus.

Muḥammad estudió en Córdoba, primero, con su padre, y luego con Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 287/900)⁸, uno de los primeros y más ilustres jurisconsultos de la escuela malikí en al-Andalus, importante transmisor de hadices y de la práctica del ascetismo (*zuhd*) a la Península, quien pudo haber conocido a sufíes orientales como Dū l-Nūn (m. 245/859), Sarī al-Saqafī (m. 253/867) o Bišr al-Ḥāfī (m. 227/841)⁹, o bien a sus discípulos. Según al-Faraḍī, estudió también con al-Jušanī. Se entiende que se trata del transmisor de hadices Muḥammad b. ʿAbd al-Salām al-Jušanī¹⁰, con quien su padre había viajado a Oriente compartiendo con él buen número de maestros. Tanto Ibn Waḍḍāḥ como Ibn ʿAbd al-Salām al-Jušanī- que residió en Oriente al menos veinticinco años¹¹-, pudieron transmitir a Ibn Masarra doctrinas ascéticas, contemplativas y esotéricas de Oriente.

Abd Allāh, el padre de Ibn Masarra, falleció en La Meca el año 286/899-900. Su hijo Muḥammad tenía entonces diecisiete años.

Sin más noticias relevantes sobre su formación, algunos biógrafos nos presentan ya a Ibn Masarra en los últimos años del emirato de ʿAbd Allāh, hacia el 300 ó 301 (912-914), con unos treinta años, viviendo en las estribaciones de la Sierra de Córdoba en compañía de sus discípulos allegados.

Según una noticia de la *Takmila* de Ibn al-Abbār (m. 638/1260), sus compañeros conocidos procedían, principalmente, de Córdoba y Toledo¹². Ibn al-

XXVIII, Uppsala, Dic. 1954, p. 78. Como detalles interesantes, al-Ḥumaydī comenta en su noticia que los escritos de Ibn Masarra contienen “alusiones sufíes” (*išārāt šīfīyya*) y, entre otras cosas, cita cuatro breves versos que el autor habría dirigido a un tal Abū Bakr al-Luʿluʿī, invitándole a ir a visitarle un día en que llovía.

⁷ Sobre este personaje y su relación con Ibn Masarra, v. M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid: IHAC, 1987, esp. pp. 91-93 y 112.

⁸ Sobre esta figura v. Fierro, *Heterodoxia*, pp. 41-44, 80-85, 90-94, 10-103, 113, 120, 127 y 130; y A. Carmona, “The Introduction of Mālik’s Teachings in al-Andalus”, en *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress* (ed. P. Bearman, R. Peters y F. Vogel), pp. 50 y 56.

⁹ Sobre estos conocidos personajes véanse, p. ej., las correspondientes entradas de la *Encyclopédie de l’Islam*: 1.^a ed. (EII), Leiden, 1913-1934, 4 vols. y Suplemento; 2.^a ed. (EII), Leiden, 1960-83, 5 vols. (s. v.).

¹⁰ Sobre él, v. Fierro, *op. cit.*, pp. 81, 88-91, 112-113, 120, 127 y 138.

¹¹ V. a este respecto la reflexión de C. Addas, “Andalusī Mysticism”, p. 914.

¹² Su información se basa en la obra del perdido K. *Ajbār Ibn Masarra wa-aṣḥābi-hi* que, como señala E. Lévi-Provençal, no se menciona en ninguna otra fuente. V. Lévi-Provençal, “A propos de l’ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue”, en *Dorvm Natalicivm H. S. Nyberg Oblatvm, Orientalia Suecana*, XXVIII Dic., Uppsala, 1954, p. 81. Este artículo constituye una temprana y fundamental aportación al estudio crítico de la biografía de Ibn Masarra y las fuentes que la recogen. Entre otras contribuciones, el autor analiza seis biografías adicionales de discípulos de Ibn

Abbār los presenta en su mayoría como devotos ascetas¹³ empleando los términos *wari'*, *nāsik* o *zāhid*, comunes en los repertorios biográficos para referirse, en general, a los espirituales contemplativos.

Con posterioridad al viaje de su padre -con quien al parecer no se encontró en Oriente-, aunque no sabemos cuándo exactamente, Ibn Masarra peregrinó a su vez a La Meca, acompañado por algunos discípulos andalusíes, entre los que se contaban Muḥammad Ibn al-Madīnī y Muḥammad Ibn Wahb Ibn al-Ṣayqal al-Qurṭubī¹⁴.

Por una noticia de Ibn 'Iḍārī¹⁵, sabemos que con ellos se detuvo en Qayrawān, donde asistió a la clase del alfaquí malikí Aḥmad b. Naṣr b. Ziyād, coincidiendo allí con el alfaquí cordobés Muḥammad b. ḥāriṭ al-Juṣanī -autor de la obra *Ajbār al-fuqahāfi wa-l-muḥaddiṭīn*, en la que dedica a Ibn Masarra una amplia noticia-, quien no le había conocido personalmente con anterioridad a este encuentro.

Visitó después La Meca, donde conoció al sufi Abū Sa'īd Ibn al-A'rābī (m. 341/952), discípulo de al-Ŷunayd, y tal vez se encontró también con el maestro Abū Ya'qūb al-Nahraŷūrī (m. 330/941)¹⁶. Allí pudo también recibir noticias, tal vez directamente de sus discípulos, de la enseñanza de Dū l-Nūn al-Miṣrī y Sahl al-Tustarī, los dos célebres sufíes, reputados tradicionalmente por su conocimiento de la ciencia de las letras, a quienes Ibn Masarra cita repetidamente en su *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* mostrando la importancia de su decisivo influjo.

En Medina recorrió, como otros peregrinos, los lugares donde vivió el Profeta. Según su compañero Ibn al-Madīnī, manifestó especial interés por la casa de Māriya, su concubina copta, y tomó nota de las dimensiones de una de sus dos habitaciones superiores, cuya estructura reprodujo luego a su regreso en su morada de Córdoba¹⁷.

No se sabe cuándo volvió a al-Andalus de este viaje, pero se supone que fue ya iniciado el gobierno de 'Abd al-Raḥmān III.

Masarra contenidas en la *Takmila* a las cuales no tuvo acceso Asíñ al realizar su investigación debido a que no constaban en la edición entonces disponible y sólo se publicaron, como suplemento, con posterioridad a su trabajo, en la edición de Bel y Bencheneb. V. también Addas, "Andalusī Mysticism...", p. 915 y nota 22.

Lévi-Provençal hace notar, con relación a la visión que Ibn Ḥazm tenía de Ibn Masarra y a la inclusión de los masarríes en la noticia de Ibn al-Faraḍī, lo siguiente: "Como más tarde Ibn Ḥazm, que en su famosa *Epístola sobre la excelencia de al-Andalus* no dudará en citar a Ibn Masarra entre las más grandes celebridades de su país, aunque se cuide de precisar que 'no concuerda con su sistema' [se remite a Maqqaṭī en nota], Ibn al-Faraḍī no excluyó deliberadamente de sus listas a aquellos compatriotas que la inquisición de los alfaquíes cordobeses había maltratado en el siglo X". *Op. cit.*, p. 76. La traducción, como siempre que no se indique otra cosa, es mía.

¹³ Como señala Addas, es interesante notar que en el *Tafīrīj* de Ibn al-Faraḍī, sin embargo, esta connotación no aparece en las biografías relativas a la segunda generación de discípulos. V. Addas, *op. cit.*, p. 915.

¹⁴ Sobre sus biografías, v. Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 79 y 81.

¹⁵ Ibn 'Iḍārī, *Bayān*, I, 194-95. V. Asíñ, *Abenmasarra*, p. 45; Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. 81, notas 2 y 3.

¹⁶ Sobre estos célebres sufíes, véanse, p. ej., las correspondientes entradas de la *Encyclopédie de l'Islam* (s. v.), así como las referencias que sobre Ibn al-A'rābī en particular se dan en la nota 36 más adelante.

¹⁷ Más precisiones pueden consultarse en Lévi-Provençal, "À propos de l'ascète...", pp. 79-80. Fierro estudia esta noticia como muestra de la práctica de *ittibā' aṭār al-nabī*, la visita sucesiva de los monumentos y restos relacionados con la vida del Profeta. V. Fierro, "Una refutación contra Ibn Masarra", *Al-Qanṭara*, X, 1989, pp. 273-75.

Según la interpretación tradicional de su *nisba*, su vida retirada en su propiedad de la Sierra, adonde acudían sus discípulos, lejos de la vida urbana, le valió el apelativo de al-*Ābālī*, “el Serrano”. No obstante, cabe considerar la posibilidad de que el autor hubiera nacido en algún lugar cuyo nombre comenzara con el término *Ābal*, ‘Monte’, y el apelativo fuera un auténtico patronímico.

La difusión de la enseñanza de Ibn Masarra atrajo el recelo de los alfaquíes vinculados al poder que le atribuyeron diversas desviaciones doctrinales. Desde los últimos años del califa ‘Abd al-Rahmān III, se llegó a condenar en varias ocasiones a los seguidores de Ibn Masarra¹⁸ quien, con anterioridad, ya había fallecido en el sosiego de su morada a la edad, según al-Faraḍī, de cincuenta años y tres meses.

En principio, de las fuentes se deduce que, desde su vuelta a al-Andalus, Ibn Masarra no sufrió acoso ni persecución y pudo transmitir su enseñanza sin que le molestaran¹⁹.

De la elocuencia de Ibn Masarra comenta Ibn ḥayyān lo siguiente:

“Su expresión era suave y aguda, lo que le permitía componer el discurso embelleciendo las palabras [...]; con su dulzura de expresión, solidez dialéctica, penetración exacta de los conceptos y variados conocimientos arrebatava las mentes [...]; compuso libros excelentes y difundió acertadas epístolas...”²⁰.

De esos libros y epístolas, siete son los títulos cuya mención nos ha llegado a partir de las noticias conocidas, correspondientes en principio, ya que una misma obra tendría dos títulos, a seis obras atribuidas a Ibn Masarra:

1. El *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* o ‘Libro de los significados de las letras’.
2. La *Risālat al-I’tibār* o ‘Epístola de la interpretación’. Titulado así según el manuscrito conservado, este escrito es, en principio, la misma obra citada por Ibn al-Abbār con el título alternativo de *Kitāb al-Tabṣira* (Libro del esclarecimiento)²¹.
3. El Compendio de la Mudawwana de Mālik.
4. El *Tawḥīd al-mūqinīn* o ‘Profesión de Unidad de los que tienen certeza’.

¹⁸ Sobre estos temas, que ya han sido tratados extensamente, v. Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 81-83; Fierro, *Heterodoxia*, esp. pp. 110-118 (sobre Ibn Masarra) y 132-140 (sobre la persecución contra los masarries), y también su nota “Una refutación contra Ibn Masarra”, *Al-Qanṭara*, X, 1989, pp. 273-75; y Cruz Hernández, “La persecución antimasarri durante el reinado de ‘Abd al-Rahmān al-Nāṣir li-Dīn Allāh según Ibn Ḥayyān”, *Al-Qanṭara*, Madrid, 2 (1981), pp. 51-67, y 3 (1982), pp. 483-484.

¹⁹ V., p. ej., Lévi-Provençal, p. 81; Fierro, *Heterodoxia*, p. 118; y Addas, *op. cit.*, p. 914.

²⁰ Véase M. J. Viguera y F. Corriente, *Crónica del califa ‘Abdarrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942* [Ibn Ḥayyān, al-*Muqtabas* V], Zaragoza, 1982; *Muqtabas*, Madrid, 1979, V, 21/37 y 11-12/26-7). El texto aparece también citado y comentado en Fierro, *Heterodoxia*, pp. 114-115.

²¹ Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Codera, n° 113. En traducción de Asín: “Cuando Ibn Masarra compuso su *Libro de la explicación perspicua* (*Kitāb al-Tabṣira*), dado que no permitía sacar copias de ninguno de sus libros hasta que no lo corregía durante todo un año...” V. *Abenmasarra*, p. 49, nota 1. Esta noticia subraya el cuidado que ponía el autor en la corrección de sus escritos. Sobre la *Risālat al-I’tibār*, v. P. Garrido, “Edición crítica de la *Risālat al-I’tibār* de Ibn Masarra de Córdoba”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Universidad de Granada, n° 56 (2007), pp. 81-104.

5. El Kitāb al-Tabyīn o ‘Libro de la clarificación’.
 6. El K. al-Garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā que, en realidad, es obra del sufi Ibn Jamīs al-Yāburī de Sevilla (m. 503/1109-10), contemporáneo del cadí ‘Iyād, como se explica en detalle en los escritos que a este tema he dedicado²².

De estos seis escritos, sólo dos obras del autor (1 y 2) son actualmente conocidas y, hasta el momento, unánimemente reconocidas como auténticas. De las otras obras perdidas que se han mencionado a continuación (3-5) sólo conocemos los títulos y, como se ha comentado, la que se menciona al final (6) es una atribución apócrifa.

2. IBN MASARRA ANTES Y DESPUÉS DEL HALLAZGO DE SUS OBRAS

El erudito e insigne arabista Miguel Asín Palacios, con su trabajo pionero²³ sobre Ibn Masarra de Córdoba (883-931 d. C.), fue el primer investigador que, a partir del estudio de las fuentes, dio a conocer en profundidad la mayor parte de las noticias que sobre el autor se han conservado -entre otras, las referencias que dan los andalusíes Ibn ḥazm de Córdoba (994-1063 d. C.) y el más tardío Ibn ‘Arabī de Murcia (1165-1240 d.C.)-, mostrando su importancia en la gestación y la historia del pensamiento de al-Andalus.

No obstante, aquella “reconstrucción” del pensamiento masarrí, basada sólo en los vagos testimonios indirectos entonces disponibles, no se corresponde en muchos puntos con el pensamiento que revelan los textos conservados de Ibn Masarra, descubiertos en 1972 en el manuscrito 3168 de la Biblioteca Chester Beatty de Dublín²⁴, según he tenido ocasión de comprobar mientras preparaba la edición crítica y la traducción íntegra al castellano de los escritos de Ibn Masarra²⁵.

²² V. P. Garrido, “IBN MASARRA”, en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (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), n° 788, pp. 150-154; y P. Garrido, “Sobre el *Kitāb al-Garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā* de Ibn Jamīs de Évora, atribuido a Ibn Masarra”, *Al-Qanṭara*, Madrid, n° 2 (2009), pp. 467-490.

²³ M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, 1914; reimpreso con modificaciones en sus *Obras escogidas*, vol. I, Madrid, 1946, pp. 1-216.

²⁴ V. Muḥammad Kamāl Ŷa’far, “Min muḥallafāt Ibn Masarra al-mafqūda”, *Maḡallat Kulliyat al-Tarbiya*, Trípoli, 3-4, (1972-1974), pp. 27-63. Se trata de las obras tituladas *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* y *Risālat al-I’tibār*. El estudio que de estas obras ofreció Ŷa’far en este artículo se reincorpora plenamente luego en el estudio que precede a su edición de 1978. V. Ibn Masarra, *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqāfiqi-hā wa-uṣūli-hā*, en M. K. Ŷa’far, *Min qadāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-‘Ulūm, 1978, pp. 310-344, e Ibn Masarra, *Risālat al-I’tibār*, en *Idem*, pp. 345-360.

²⁵ V. P. Garrido, “Edición crítica del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra”, *al-Andalus Magreb*, 14 (2007), pp. 51-89; “Edición crítica de la *Risālat al-I’tibār* de Ibn Masarra de Córdoba”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)*, 56 (2007), pp. 81-104; “Traducción anotada de la *Risālat al-I’tibār* de Ibn Masarra de Córdoba”, *Estudios Humanísticos – Filología*, Universidad de León, 30 (2008), pp. 139-163, y también Ibn Masarra, *Obra completa conocida* (estudio, edición y trad. de P. Garrido), en preparación.

Ya el célebre orientalista Stern criticó lúcidamente la monografía de Asín sobre Ibn Masarra en la conocida nota que sobre ella escribió, publicada antes de que se descubrieran los textos masarrís²⁶, donde rebate, con la oportuna edición de un pertinente texto de al-Āmirī, una de las teorías centrales del estudioso zaragozano, la filiación del pensamiento de Ibn Masarra con el llamado Pseudo-Empédocles árabe.

Tras aparecer las obras del maestro cordobés, se ha vuelto indispensable pensar a Ibn Masarra de nuevo a la luz de sus textos; pero para poder leerlo sin prejuicios es preciso primero desmontar la reconstrucción realizada por Asín²⁷, revisando, una por una, todas las ideas transmitidas por las fuentes. A esta labor quiero contribuir con las páginas de este artículo.

Dado que son indirectas y que presentan de un modo muy conciso, simplificado, impreciso y descontextualizado doctrinas sutiles, difíciles de resumir y expresar, las informaciones sobre Ibn Masarra recogidas en las fuentes no pueden considerarse fidedigna expresión del pensamiento masarrí. Con frecuencia se advierte que son más bien, sobre todo en el caso de las noticias transmitidas por autores que lo mencionan con la intención de criticarlo, manifiestas deformaciones de su doctrina expresa.

¿Era Ibn Masarra un *bāṭinī* que prescindía del exoterismo? ¿Era *mu'tazilī*? ¿Un disimulado *ṣūfī*, tal vez ismaelí? ¿Está su pensamiento inspirado en el llamado Pseudo-Empédocles? ¿Era un racionalista que situaba la libre razón especulativa a la altura de la profecía o por encima de ella? ¿Era un plotiniano emanantista? ¿Era un panteísta herético? ¿Un revolucionario que adoctrinaba a sus seguidores en extrañas teorías socio-políticas con oscuras interpretaciones del Corán?

En este artículo intentaré reflejar algunos aspectos del debate acerca de la relación del autor con la filosofía y responder a alguna de estas cuestiones. Adelanto que, a mi parecer, la respuesta de los textos conocidos de Ibn Masarra a las preguntas antes formuladas es, en principio, negativa. El Ibn Masarra de los dos textos ahora conocidos que más adelante citaré en estas páginas, no es, a mi juicio, nada de eso.

Pero entonces ¿cómo explicar que algunos de sus correligionarios le atribuyan posiciones tan controvertidas en el seno del Islam sunní andalusí? La razón podría ser simplemente que la enseñanza de Ibn Masarra, como pensador alternativo independiente del poder central y como maestro de un número importante de seguidores, resultaba un incordio -acaso la sintieran incluso como una amenaza- para el poder y los alfaquies responsables de las instituciones centralizadas. Las críticas de Ibn ḥazm y otros parecen indicar que la enseñanza de al-Ābālī fue, como la de tantos sufíes a lo largo de la historia del Islam, objeto de una campaña de desprestigio.

Creo, sin embargo, que el conjunto de la obra de Ibn Masarra se inserta perfectamente en la amplia y variada tradición de sufismo sunní de inspiración

²⁶ V. S. Stern, "Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles – an Illusion" en *Actas del IV Congreso de Estudios Árabes e Islámicos* (Coimbra-Lisboa, 1968), Leiden: Brill, 1971, pp. 325-337.

²⁷ E. Tomero tituló una de las secciones de su artículo sobre las obras aparecidas "Sobre la reconstrucción del pensamiento masarrí realizada por Asín". En esa sección revisa concisamente las doctrinas que Ibn Ḥazm e Ibn 'Arabī atribuyen a Ibn Masarra. V. Tomero, "Noticia sobre la publicación de dos obras inéditas de Ibn Masarra", *Al-Qanṭara*, XIV (1993), pp. 60-62.

medio-oriental y que, por otra parte, el trasfondo neoplatónico común de su hermenéutica no implica ninguna adscripción a un sistema determinado o a un *ismo* establecido, ninguna pertenencia a una escuela filosófica particular.

Por ello, en este artículo sobre la relación de Ibn Masarra con la filosofía y la gnosis y sobre su condición de pensador, me ha parecido particularmente importante traducir y reunir aquí los pasajes de las obras del autor que tratan del tema, de modo que el lector pueda valorar por sí mismo, en cada caso, si los puntos de vista de diversos estudiosos hacen justicia a su pensamiento, tal como ahora lo conocemos por los textos, o no se corresponden con él.

Algún pasaje se cita en toda su extensión para preservar el sentido del contexto. Sin embargo, para profundizar en la interpretación de un pasaje particular aquí citado podría ser importante consultar también las notas al texto de la traducción íntegra que aparecerá próximamente.

3. ¿GNOSIS O FILOSOFÍA?

A continuación presento algunas visiones contrastantes para mostrar que la obra masarrí da lugar a diferentes lecturas y conclusiones. Parece claro que las distintas posturas y concepciones dependen básicamente, a fin de cuentas, de diferencias conceptuales relativas a la compleja definición de términos como ‘sufismo’, ‘gnosis’, ‘filosofía’ o ‘revelación’, que pueden, en definitiva, considerarse desde diversas perspectivas, con mayor o menor amplitud. Sean más o menos coincidentes con mi personal inclinación, los distintos pareceres que ahora recojo, citando a sus respectivos autores, me parecen en general oportunos y válidos desde sus diversos presupuestos.

Para Emilio Tornero, Ibn Masarra es un auténtico filósofo, cuya preocupación central es la concordancia del *Corán* con la Filosofía. Tornero opina que no hay en las obras masarríes conocidas temas específicamente sufíes. De ello deduzco que, en principio, su visión del sufismo no incluye la dimensión especulativa tan característica de autores como Ibn ‘Arabī, que también se manifiesta, por ejemplo, en los escritos de Tustarī sobre las letras, precedente de los escritos de Ibn Masarra²⁸.

Presenta el estudioso la teoría de las dos vías que conducen a la misma Verdad, considerando, a diferencia de otros autores, que Ibn Masarra da preferencia a la Filosofía:

“Dos rasgos principales se desprenden de la lectura de estas obras: que Ibn Masarra es un verdadero filósofo, muy influido por el Neoplatonismo, y que su principal preocupación es la concordancia del *Corán* con la Filosofía.

A juzgar por sólo estas obras no se diría que Ibn Masarra es un sufi, pues no aparecen en ellas temas específicamente sufíes ni tampoco ningún tema de ascética y son contados los puntos de contacto con la problemática *mu’tazilī*, sólo el punto de la Unicidad divina, *tawhīd*, que es un punto general de coincidencia con la Filosofía, alguna breve alusión al *qadar* y una brevísima alusión a la eternidad²⁹ de los premios

²⁸ V. P. Garrido, “Estudio y edición de la *Risālat al-Ḥurūf* del sufi Sahl al-Tustarī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 19 (2008), pp. 67-79.

²⁹ Yo no he encontrado referencia alguna al carácter eterno de premios y castigos en la obra masarrí.

y castigos del Infierno. Ibn Masarra se muestra ante todo como un buen filósofo conocedor del sistema neoplatónico y como un filósofo *bāṭinī* que indaga el sentido esotérico del Corán con la ayuda del Neoplatonismo.

Todo su esfuerzo en las epístolas va dirigido a mostrar la concordancia que existe entre ese sistema neoplatónico y el *Corán*, entre la Filosofía y la Revelación. La Filosofía en al-Andalus, como en Oriente con al-Kindī, comienza con esa preocupación por hacer ver que hay dos fuentes, dos caminos, de la misma y única Verdad. Si bien Ibn Masarra, como todos los *falāsifa*, sitúa en primer lugar a la Filosofía y luego se esfuerza por demostrar que la Revelación expresa lo mismo aunque con otras palabras, más cercanas y claras, dice en concreto Ibn Masarra, por ir dirigidas a todos y no sólo a los filósofos, según comentará más tarde Averroes. Las dos obras tienen esta concordancia como único fin, en la *Risālat al-I'tibār* se hace, sobre todo, desde la Filosofía, de abajo arriba, y en el *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* se hace fundamentalmente desde arriba abajo, desde la Revelación.

Esta preocupación por concordar el *Corán* con la Filosofía, una de las preocupaciones primordiales de todos los *falāsifa*, hace ya de Ibn Masarra un verdadero *ḥakīm*. Pero esto, además, queda corroborado por el gran despliegue teórico que aparece en estas obras³⁰.

Por su parte, Claude Addas se plantea, en sintonía con la idea de las dos vías, la existencia de una vía de los *ḥakīm* o sabios, entre los que se contaría Platón, una ‘vía mística de sabiduría’, representada en el Islam por autores como Ibn ṭufayl. Dada la relevancia del pasaje, cito extensamente el comentario de la autora acerca de la *R. al-I'tibār* y la vía mística de la sabiduría:

“Ibn Masarra undertakes to demonstrate that *i'tibār* and *wahy* (revelation through the prophets) lead, by different paths, to the same certain truths. *I'tibār*, for Ibn Masarra, consists of using *'aql*, the intellect, to consider the Signs of God and so rise step by step to the knowledge of *tawḥīd*: “The world, its creatures and its signs constitute a ladder climbed by those who apply themselves to *i'tibār* in order to attain the topmost heights of the great signs of God” [...].

The specific reference to the *awliyāfi*, i.e., the saints, excludes all possibility of ambiguity: the kind of intellectual activity set forth by Ibn Masarra is of a different order from the speculation of the *falāsifa*. It is a kind of meditation which leads, he says, to *baṣīra* -another Quranic term (12: 108) widely employed in the Sufi vocabulary- that is, to enlightenment (*laqad aṭla 'at-humu l-fikra 'alā l-baṣīra*) and, from there, to apprehension of the One God: “Through reflection they attain enlightenment, and, when they have become enlightened, they gain awareness of the Divine Oneness of which the prophets have told”. In this way *i'tibār* allows us to decipher the universe, which is “in its entirety a book whose letters are His word”, and it confirms what the prophets tell us; so that, while *i'tibār* proceeds from the manifest world to arrive at a higher world, and prophecy, by an exactly reverse process, moves from the higher to the lower, the two are in fact identical in their ultimate validity.

Given the climate of the time, such statements might well seem inadmissible to the *fuqahāfi*. Ibn Masarra does, however, firmly dissociate himself from the *falāsifa*, whose *i'tibār* does not spring from an honest intention: “They have deceived themselves and

³⁰ Tomero, “Noticia...”, pp. 49-50.

become lost in mazes without light”. For all that, however, he does maintain in the *Kitāb al-hurūf* that the philosophers and the Ancients of the misguided nations had attained knowledge of *tawhīd* without the mediation of prophecy. Ibn Masarra is apparently making a distinction between the purely speculative reflection of the *falāsifa*, which leads to perdition, and the *i'tibār* of the *ḥukamāfi*, or sages, such as Plato, which may lead to a knowledge of the divine – a position, it should be said, held by many Sufis, notably by Ibn ‘Arabī. We may note, nevertheless, that this insistence on *i'tibār* already prefigures one of the most singular manifestations in Islam of what might be called “a mystic way of wisdom”, which Ibn ṭufayl was to develop in his *ḥayy b. Yaqzān*. Ibn ‘Arabī (though he never, as far as I know, mentioned Ibn ṭufayl either favourably or unfavourably) recognised the legitimacy of this way of the *ḥukamāfi*, a way involving rigorous initial asceticism with a view to drawing aside the “veils” inherent in human nature, but deemed it imperfect because it had not been made complete by faith and revelation”³¹.

Más adelante, hablando acerca del *K. Jawāṣṣ al-hurūf* en particular, la misma Addas afirma el carácter netamente sufi del autor y cuestiona el influjo tanto del Pseudo-Empédocles como de los neoplatónicos en la obra masarrí:

“This text not only demonstrates Ibn Masarra’s attachment to the tradition of *taṣawwuf* (so that it is within this framework that his doctrine and movement should be viewed), but also the fact that he was one of the major figures within this tradition and the precursor of an Andalusī mysticism which was to reach its high point with Ibn ‘Arabī two-and-a-half centuries later. The influence of pseudo-Empedocles (and that of the neo-Platonists generally), is, to say the least, not obvious in these two texts, while that of Sahl al-Tustarī is, by contrast, clearly present.

How, in these circumstances, are we to explain the divergent opinions expressed on the Shaykh al-Jabalī, and judge the doctrine which some regard as belonging to philosophy and others as belonging to mysticism? The varying interpretations no doubt spring from the difference of emphasis reflected in the two treatises in question. A superficial reading of the *Kitāb al-I'tibār*, where ideas specifically concerning *taṣawwuf* are only lightly sketched in, might give the impression that the author is a philosopher rather than a mystic, while the treatise on the secrets of the separate letters reveals a master of *taṣawwuf* and a subtle interpreter”³².

Con relación a la cuestión de considerar a Ibn Masarra el iniciador de un movimiento de filosofía neoplatónica en al-Andalus, ya había comentado Stern lo siguiente:

“For a knowledge of Ibn Masarra’s background we are thrown back to the biographical information about him, and to the reports of his doctrines. Both groups of sources show that he was a Šūfī, not a Neoplatonic philosopher. There existed a ‘school’ of Ibn Masarra –but his followers, too, were Šūfīs, not Neoplatonic philosophers. They were, on the other hand, Neoplatonic philosophers in Spain, Muslim as well as Jewish – but they had nothing to do with Ibn Masarra and his school”³³.

³¹ V. Addas, “Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabī”, en *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Khadra Jayyusi, Leiden: Brill, 1993, vol. II, pp. 916-917.

³² Addas, *Idem*, p. 918 (v. también, pp. 912-13 y 917).

³³ V. S. Stern, “Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles – an Illusion” en *Actas del IV Congreso de Estudios Árabes e Islámicos* (Coimbra-Lisboa, 1968), Leiden: Brill, 1971, p. 327.

Desde luego, está claro que Ibn Masarra integra en su discurso términos comunes del neoplatonismo islamizado, generalizado como referente cultural en el Islam, pero no cabe definirlo como un filósofo neoplatónico en sentido estricto, ya que el autor no se adscribe a ningún *-ismo* y, diferenciando su discurso del discurso de aquellos a quienes llama filósofos (*falāsifa*), nunca se presenta como uno de ellos. Por otra parte, como sugiere Stern, no hay constancia de que haya tenido repercusión en la corriente neoplatónica de los *falāsifa* andalusíes. Cabe considerarlo -¿por qué no?- el introductor en al-Andalus de términos y modos de pensar vinculados con el neoplatonismo, pero no el iniciador de una escuela propiamente filosófica, a menos que entendamos filosofía en el amplio sentido general de pensamiento racional, en cuyo caso otros sufíes como Ibn al-‘Arīf o Ibn ‘Arabī también podrían, en tanto que hermeneutas y pensadores racionales (aunque no racionalistas en sentido reductor), ser considerados filósofos. Parece en efecto más oportuno y justo referirse a Ibn Masarra, como hace Stern, con el también amplio término ‘sufí’, que se adscribe tanto a los autores que Ibn Masarra cita en su obra como a los que más adelante, como Ibn ‘Arabī o Šuštārī³⁴, lo citan a él entre sus predecesores.

Por otra parte, a propósito de las referencias filosóficas de Ibn Masarra en su *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* y a la prioridad de la profecía, Ramón Guerrero distingue el pensamiento propio de la gnosis de la estricta filosofía. Hace el estudioso las siguientes observaciones:

“Ibn Masarra parece familiarizado con algunas doctrinas de los filósofos. Pero, por encima de ellas y de sus enseñanzas, claramente expresa la superioridad de la profecía muḥammadiana [...].

En esta obra no hay referencias explícitas a posiciones filosóficas. No contiene una doctrina que se atenga a las ideas que expusieron los *falāsifa*; sólo algunos principios filosóficos y algunos términos utilizados por los filósofos, que no convierten a su autor en filósofo en sentido estricto, como tampoco lo fueron los sufíes y gnósticos que se sirvieron de los mismos elementos de raíz filosófica, precisamente por la conexión que hay entre filosofía y gnosis [...].

Esta breve referencia a conceptos filosóficos [alude al mismo texto citado *infra* en el pasaje 2 de *Jawāṣṣ*] no prueba que Ibn Masarra exponga una estricta doctrina filosófica, sino ideas comunes que circulaban por el mundo islámico a comienzo del s. III/IX, que nada dicen de la militancia filosófica de quien las exhibe. Y se ve más claro cuando el discurso en el que expone estas ideas finaliza sosteniendo que la Naturaleza es la sabiduría de Dios para las cosas que la representan. [...]. No. Este libro de Ibn Masarra no es un libro filosófico, sino que su contenido se muestra más cerca del gnosticismo islámico”³⁵.

Frente a esta distinción podría plantearse, no obstante, como propone Antón Pacheco en sus ensayos, que la diferencia entre gnosis y filosofía no está tan definida. Así, por ejemplo, Avicena o Suhrawardī alternan el discurso conceptual con el discurso representativo de sus relatos visionarios, como ha mostrado Henry Corbin en diversas

³⁴ V. (al-)Šuštārī, *al-Risāla al-Šuštariyya* (estudio y ed. M. ‘Adlūmī), Dār al-Ṭaqāfa, Casablanca, 2004, p. 21.

³⁵ V. R. Ramón Guerrero, “Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí”, pp. 234-235, y también “Ibn Masarra” [*BA* 4, nº 788], p. 3. Véase además, sobre la nociones de ‘*aql* y *ma’rifā* su artículo “El intelecto en la tradición gnóstica islámica”, especialmente, pp. 500-506.

obras³⁶. En sentido restringido, la filosofía (la de al-Farābī, por ejemplo, como representante de la *falsafa* predominantemente aristotélica, aunque a la vez neoplatónica) puede oponerse en el Islam al pensamiento propio de la gnosis sufi, marcado por su insistencia en la iniciación, la revelación profética como referente primero y constante, la vivencia directa y no meramente conceptual de los misterios, el corazón como órgano fundamental de un conocimiento inspirado supraracional, o la realización espiritual que conlleva una radical transformación de la conciencia, entre otras cuestiones. Sin embargo, en un sentido más amplio, cabe entender que la filosofía abarca todas las formas del pensamiento y el conocimiento incluyendo, claro está, la gnosis. En este sentido abierto e inclusivo, puede considerarse que Ibn Masarra, como tantos otros sufíes, es un filósofo.

Más adelante, continúa Ramón Guerrero su reflexión sobre esta cuestión y, comentando la naturaleza gnóstica de la *R. al-I'tibār*, dice con relación a la teoría de las dos vías:

“Afirma [Ibn Masarra], como en el libro anterior, que además de la reflexión existe la revelación para llegar a la Verdad. Por ello, se ha pensado que Ibn Masarra inicia en al-Andalus el reconocimiento de las dos vías de acceso a la Verdad, la filosófica y la religiosa, la fundada en la razón humana y la basada en la revelación divina, que caracterizó el planteamiento que los *falāsifa* hicieron de la filosofía y la revelación. Sin embargo, la lectura atenta de esta obra muestra que su autor está lejos de los propósitos de los filósofos, pues sólo pretende explicar la idea coránica que recomienda y exhorta repetidamente al hombre a considerar desde la razón los signos que Dios ha puesto en el mundo, para hallar en ellos lo oculto y elevarse hasta el reconocimiento de un Supremo organizador del universo y de su Unicidad absoluta”³⁷.

Así, explica el autor su opinión de que esta obra no es filosófica en sentido estricto y señala que pueden encontrarse antecedentes de esta concepción del intelecto en la tradición de la gnosis sufi, tales como las obras de al-Muḥāsibī (m. 857) o al-Tirmidī (m. 898) que reflejan la presencia de la filosofía griega, pero no se inscriben en la tradición filosófica³⁸.

Con relación al *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* en particular, Pierre Lory opina lo siguiente:

“El *Libro de las propiedades de las letras* no se presenta en absoluto como un tratado de filosofía. El propósito no se argumenta por medio del encadenamiento de razonamientos demostrativos, sino por mediaciones e intuiciones que proceden por analogía a partir de datos coránicos”³⁹.

Por su parte, José Antonio Antón ofrece en sus estudios de hermenéutica una perspectiva integradora que resuelve la oposición. En la hermenéutica medieval en

³⁶ Véanse a este respecto C. Jambet, *La lógica de los orientales. Henry Corbin y la ciencia de las formas* (trad. de Humberto Martínez), México: FCE, 1989; y también J. A. Antón Pacheco, “Representación y concepto en Swedenborg” en *Epiméleia*, nº 19-20, Buenos Aires, 2004, pp. 187-96 (donde hay referencias a Avicena y Suhrawardī con relación a esta cuestión). Por otro lado, es interesante recordar que Avicena tiene una obra de fuerte sabor neoplatónico, cf. A. Vajda, “Les Notes de Avicenne sur la *Theologie d'Aristote*” en *Revue Thomiste*, II, 1951, pp. 348 y ss.

³⁷ V. R. Ramón Guerrero, “Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí”, pp. 235-236.

³⁸ *Idem*, p. 236.

³⁹ Lory, “Ibn Masarra”, en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, ed. J. Servier, París: PUF, 1998, p. 633.

particular, profecía y filosofía, razón y revelación, no son inconciliables, sino que se complementan y se fecundan mutuamente. Comentando la doctrina de los Nombres divinos en Ibn ʿArabī, explica Antón que, con respecto a ellos,

“no sólo se da una identificación entre ser y pensar, sino también entre ser, pensar y decir (como ya vio Parménides). Por eso toda auténtica filosofía es filosofía profética: filosofía del decir que enuncia, apalabra y funda. Filosofía profética que se constituye por tanto como hermenéutica, pues ella misma es traslado e interpretación y ella misma produce formas interpretativas”.

Más adelante, refiriéndose a la exégesis metafísica del Nombre de Yavé (en *Exodo* 3, 14), comenta lo siguiente:

“El Libro y su hermenéutica no sólo no obstaculizan el pensamiento filosófico, sino que por el contrario sirven de venero para la reflexión y la experiencia metafísicas. De *Ex* 3,14 se deriva una hermenéutica que es al mismo tiempo metafísica y mística (y siempre alrededor del Nombre)”⁴⁰.

Desde luego, desde esta perspectiva integradora, Ibn Masarra puede considerarse un filósofo escriturario inscrito en la tradición hermenéutica propia de la filosofía profética.

4. MENCIÓN DE LOS *FALĀSIFA* Y LA FILOSOFÍA EN LA OBRA DE IBN MASARRA

Personalmente considero a Ibn Masarra un hermeneuta y pensador místico sunní genuinamente islámico, de inspiración netamente escrituraria y sufí, vinculado por su formación a la escuela jurídica malekí, con una dimensión neoplatónica general propia de la *koiné* intelectual de la época.

En cualquier caso, dado que los pareceres expuestos divergen y se nos proponen distintas perspectivas, las cuestiones aquí planteadas siguen abiertas a la interpretación. Veamos los pasajes de las obras de Ibn Masarra que tratan de la filosofía o aluden a ella, de modo que el lector pueda comparar las opiniones que aquí se han recogido con las palabras del propio autor.

4.1 PASAJES DEL *K. JAWĀSS AL-HURŪF*

En un primer pasaje sobre la cuestión se pone de relieve que los filósofos de comunidades que desconocían la profecía alcanzaron la ciencia de la Unicidad gracias al conocimiento de la ciencia de los nombres, la cual, se entiende, es universal en razón de su origen adánico. No obstante, incluso en ese ámbito específico del conocimiento de la Unicidad del Ser, la profecía es superior a esa filosofía debido a que lo clarifica “de un modo más directo y con pruebas más claras”. Veamos cómo lo expresa el autor:

⁴⁰ Antón Pacheco, *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 106.

“A partir [del grado] de la divinidad junto con [los nombres] el Omnicompasivo y el Misericordioso se sabe que el Intelecto Universal (*al-‘aql al-kullī*) está plenamente infundido [es decir, presente] (*mustagriq*) [lit. ‘inmerso’] en el Alma Universal (*al-nafs al-kullīyya*) y que el Alma Universal está a su vez plenamente infundida en el Cuerpo Universal⁴¹, según la doctrina de los filósofos (*falāsifa*) y de los antiguos sabios de las comunidades que no estaban guiadas por la profecía (*qudamāfi al-umam al-dālla*)⁴², las gentes que vivieron en intervalos (*ahl al-fatarāt*) [entre profetas, en los cuales no había clara conciencia del mensaje], quienes a pesar de no conocer la Profecía (*min gayr nubuwwa*) alcanzaron la ciencia de la Unicidad (*‘ilm al-tawhīd*). Su conocimiento de ésta se conformaba, pues, al [conocimiento] de los nombres [cuya manifestación es universal]. Sin embargo, la profecía ha explicado esto clarificándolo de un modo más directo y con pruebas más claras⁴³.”

Este segundo pasaje muestra la correspondencia entre los cuatro atributos o grados del ser descritos por el autor a partir de su fundamento coránico y los términos empleados por los filósofos en referencia a los mismos atributos. Como puede observarse, en ningún momento se identifica nominalmente Ibn Masarra con los filósofos quienes constituyen una alteridad. Este largo pasaje, cuya unidad he preferido mantener debido a que hay varias referencias sucesivas a los filósofos, dice así:

“Los filósofos (*falāsifa*)⁴⁴ se han referido a estos mismos atributos explicándolos en otros términos (*lafẓ*). Así han dicho

Hay cuatro grados [de existencia que incluyen a todos] los seres (*mawḥūdāt*)⁴⁵:

[El primero es el grado de] la Esencia de Dios (*ḡāt Allāh*) -enaltecido sea y santificados sean Sus nombres- que es diferente [y está separada] de [todas] las cosas (*al-mubāyin li-l-aṣṣyāfi*)⁴⁶.

⁴¹ Lit. ‘el cuerpo del cosmos’. Este pasaje reproduce términos clásicos del neoplatonismo. Cf. Plotino, *Enéadas* (introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal), Madrid: Gredos, 1982; Pseudo-Aristóteles, *Teología* (traducción del árabe, introducción y notas, Luciano Rubio, O.S.A.), Madrid: Paulinas-Universidad Pontificia de Salamanca, 1978; Proclo, *The Elements of Theology* (edición de E. R. Dodds), Londres: Oxford University Press, 1963.

⁴² Lit. ‘de las comunidades extraviadas’, es decir, que no tienen constancia directa de la revelación y, por tanto, no siguen la vía profética.

⁴³ Ms. Chester Beatty 3168, p. 133.

⁴⁴ De nuevo vemos que estamos ante una *koiné* filosófico-cultural general que incluye los términos del neoplatonismo. Se observa aquí también que el autor a un tiempo se aproxima y se distancia de los *falāsifa*, es decir, establece un diálogo con la filosofía, en el sentido restringido de *falsafa* (como hará más adelante, por ejemplo, Ibn ‘Arabī), pero no se adscribe a ella. Los *falāsifa* son ‘otro’. El autor propone paralelismos entre las ideas y categorías neoplatónicas y su pensamiento hermenéutico -sin duda influido por ellas-, pero eso no significa en principio una incorporación neta a una corriente de pensamiento filosófico. Véase, no obstante, nota *infra*.

⁴⁵ Sobre estas definiciones, v. R. Ramón Guerrero, “Ibn Masarra” [BA 4, nº 788], pp. 2-3, y E. Tomero, “Noticia...”, pp. 58 y ss. A propósito de estas definiciones, Ramón Guerrero hace las siguientes observaciones, que considero acertadas: “Esta breve referencia a conceptos filosóficos no prueba que Ibn Masarra exponga una estricta doctrina filosófica, sino ideas comunes que circulaban por el mundo islámico a comienzo del s. III/IX, que nada dicen de la militancia filosófica de quien las exhibe. Y se ve más claro cuando el discurso en el que expone estas ideas finaliza sosteniendo que la Naturaleza es la sabiduría de Dios para las cosas que la representan. [...] No. Este libro de Ibn Masarra no es un libro filosófico, sino que su contenido se muestra más cerca del gnosticismo islámico” (*Idem*, p. 3).

A continuación, [el segundo es] el Intelecto Universal (*al-'aql al-kullī*) que es lo que han llamado ‘el modelo ejemplar despojado de materia’ (*al-miṭāl al-muṣṭarrad min-al-hayūlā*)⁴⁷, que es el que reúne las divinas virtudes (*faḍāʾil ilāhiyya*)⁴⁸.

A continuación, [el tercer grado] corresponde al Alma Suprema (*al-naḥs al-kubrā*) que está inmersa (*muṣṭagriqa*) en la materia (*hayūlā*), es decir, el cuerpo (*yīsm*), y es la que sustenta (*hāmila*) la constitución del cosmos (*yūttat al-'ālam*)⁴⁹. Por esta alma inmersa [en el cuerpo] se mantiene el Reino (*mulk*) [de la generación], las esferas (*aflāk*) permanecen sujetas [a sus órbitas]⁵⁰ y se preserva el Todo⁵¹. Esta [Alma] es la que reúne según ellos [los filósofos] los atributos de la soberanía (*mulk*) y la autoridad (*siyāsa*)⁵¹.

Por debajo de éste, se encuentra el [cuarto] grado que es la Naturaleza (*ṭabī'a*) [universal], la cual está inmersa en el cuerpo dotado de volumen (*al-yīsm al-yīrmī*)

A estos comentarios y a los de la nota precedente podría objetarse, no obstante, que la diferencia entre gnosis y filosofía no está tan definida. Así, por ejemplo, Avicena o Suhrawardī alternan el discurso conceptual y el discurso representativo (en relatos visionarios), como ha mostrado H. Corbin en diversas obras. Véanse a este respecto C. Jambet, *La lógica de los orientales. Henry Corbin y la ciencia de las formas* (trad. de Humberto Martínez), México: FCE, 1989; y también J. A. Antón Pacheco, “Representación y concepto en Swedenborg” en *Epiméleia*, n.º 19-20, Buenos Aires, 2004, pp. 187-96 (donde hay referencias a Avicena y Suhrawardī con relación a esta cuestión). Por otro lado, es interesante recordar que Avicena tiene una obra de fuerte sabor neoplatónico, cf. A. Vajda, “Les Notes de 'Avicenne sur la *Theologie d'Aristote*” en *Revue Thomiste*, II, 1951, pp. 348 y ss.

En sentido restringido, la filosofía (la de al-Farābī, por ejemplo, como representante de la *falsafa* más bien aristotélica, aunque a la vez neoplatónica) puede oponerse en el Islam al pensamiento propio de la gnosis sufi, marcado por su insistencia en la iniciación, la revelación profética como referente primero y constante, la vivencia directa y no meramente conceptual de los misterios, el corazón como órgano fundamental de un conocimiento inspirado supra-racional, o la realización espiritual que conlleva una radical transformación de la conciencia, entre otras cuestiones. Sin embargo, en un sentido más amplio, cabe entender que la filosofía abarca todas las formas del pensamiento y el conocimiento incluyendo, claro está, la gnosis. En este sentido abierto e inclusivo, puede considerarse sin duda que Ibn Masarra, como tantos otros sufíes, es un filósofo.

⁴⁶ Este pasaje, de carácter neoplatónico, remite al neoplatonismo de Porfirio, para el cual el Uno es Ser; sin embargo, lo que aquí se formula no corresponde al neoplatonismo plotiniano, para el cual Dios no es esencia (*ḍāt*, *ousía*), sino que está más allá de la Esencia.

⁴⁷ Esta es una expresión típicamente aristotélica. Téngase en cuenta que en este tiempo Aristóteles y Platón no son considerados filósofos antagonicos. Así, por ejemplo, cuando Plotino habla de la Inteligencia (segunda hipóstasis) utiliza razonamientos aristotélicos (cf. *Enéada*, V, en *op. cit.*), pues el mismo libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles sirvió de fundamento a las especulaciones neoplatónicas. Aunque diferenciándose de él, Aristóteles no dejó nunca de ser un discípulo de Platón. Como es sabido, tras el declive de la Academia platónica, el redescubrimiento de Platón fue acompañado de la relectura de Aristóteles, cuya obra formaba parte del *currículum* neoplatónico en términos, a la vez, didácticos y especulativos.

⁴⁸ Esta clasificación de lo inteligible es típicamente neoplatónica y muestra semejanzas con los filósofos neoplatónicos ismaelíes. Cf. H. Corbin, *El hombre y su ángel*, Madrid: Destino, 1995, pp. 83 y ss.

⁴⁹ El ‘cuerpo’ o ‘configuración’ del Universo.

⁵⁰ El término *tasajjarat* aquí empleado remite a C. 13: 2, 14: 33, 45: 13 y otras aleyas.

⁵¹ Traduce Tomero (*Ibid.*) ‘los atributos del Reino y de la Política’.

que ella misma configura⁵². A partir de ella tienen lugar la formación de las imágenes o formas (*taṣwīr*) y la totalidad de las obras [que se producen] (*ṣinā'āt*)⁵³.

Si haces la transposición (*i'tibār*) de estos tres atributos, observarás su correlación con los del ser humano (*insān*). Así, cuando éste quiere realizar alguna cosa la prepara y la determina (*dabbara-hu wa-aḥkama-hu*) por medio del divino espíritu dispuesto en él (*al-rūḥ al-ilāhī al-mawḏū' fīhi*)⁵⁴, hasta que la forma o imagen (*ṣūra*) de aquella cosa se torna un modelo (*miṭāl*) claro en el entendimiento (*'aql*), desprovisto aún de cuerpo (*ḡism*). Luego aquel modelo (*miṭāl*) pone en movimiento al alma animal (*naḥs ḥayawāniyya*) que rige los miembros del cuerpo y lo sustenta, impulsándolo a realizar progresivamente, según el orden del modelo ideal exento de cuerpo (*miṭāl muḃarrad*), la cosa elaborada (*al-ṣayfi al-maṣnū'*).

Así pues, cuando los miembros realizan algo, esto se debe únicamente al movimiento que el alma les confiere. Así, por ejemplo, las dos manos pueden dar forma a algo debido a que la fuerza operativa (*quwwa al-ṣāni'a*) se manifiesta en ellas y por ello son capaces de reproducir el acto creador del Hacedor -enaltecido sea-.

Cuando [Dios, en tanto que Artífice] quiere realizar algo, hace que aparezca su ejemplar o prototipo (*miṭāl*) en la Tabla preservada (*al-lawḥ al-maḥfūz*), lo cual invita a que tenga lugar la Orden (*amr*) de que aquella cosa se efectúe (*tanfīd*). Entonces la Orden da impulso y pone en movimiento a la potencia motora (*al-quwwa al-muḥarrika*) que es el Alma animal (*naḥs ḥayawāniyya*) y ésta pone en movimiento la Naturaleza (*tabī'a*). Entonces la Naturaleza se une a la Materia (*hayūlā*), confiriéndole movimiento y equilibrio, y así configura y prepara [la cosa] para que reciba la imagen ejemplar (*miṭāl*), y la realiza⁵⁵.

Han dicho también [los filósofos] que “la Naturaleza es la sabiduría de Dios (*ḥikmat Allāh*) presente en las cosas a las que da forma [y que están en conformidad con ella]”. Así Dios únicamente ha dicho -enaltecido sea- “*Alif lām-mīm-ṣād*. Ésta es una *Escritura* que se te ha revelado (*alif lām-mīm-ṣād kitāb unzila ilayka*)” (C. 7: 1-2)⁵⁶ -con lo cual se refiere al Corán⁵⁷ y su comprensión-, debido a que el Corán no es otra cosa que estas cuatro letras y su explicación (*tafsīr*)⁵⁸.

⁵² La Naturaleza es el artífice (*ṣāni'a*) que produce el cuerpo con volumen, su causa eficiente.

⁵³ Cf. Nāsir-e Khosraw, *Le livre réunissant les deux sages (Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn)*, trad. del persa, intr. y notas por Isabelle de Gastines, París: Fayard, 1990; y Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, (4 vols.), París: Gallimard, 1978 (v. Khosraw, s.v.).

⁵⁴ Este espíritu divino depositado en el ser humano es el que ilumina el entendimiento.

⁵⁵ Los pasos de este esquema neoplatónico general del proceso de manifestación en la existencia efectiva siguen el mismo orden -propio de la *koiné* cultural de la época- que más tarde presentará también Ibn 'Arabī en sus obras. Nótese que el autor aplica sistemáticamente un principio de analogía entre el mundo de lo oculto y el mundo de lo visible.

⁵⁶ Obsérvese que el autor, como en otras ocasiones, cita las letras luminosas con parte de la aleya que viene después, interpretándolas con relación a ella, es decir, como sintagma o elemento sintáctico de la frase (en general, como aquí, sujeto de lo que le sigue como predicado).

⁵⁷ Téngase en cuenta que *qufiān* también significa ‘síntesis’, frente a *furqān* que significa ‘distinción’.

Por ello, estas cuatro letras, símbolo de los cuatro atributos mencionados, significan en síntesis la totalidad del ser, de modo que estas cuatro letras son el Corán.

⁵⁸ En la literatura cabalística es una constante el análisis del Tetragrámaton (YHWH) como origen y fuente de todos los nombres divinos, de la Torá y de los mismos Sefirot (en realidad, estas tres dimensiones coinciden). A modo de ejemplo puede consultarse la obra de Moses de León, *Zohar*, trad. castellana e introd. de León Dujovne, Buenos Aires: Sigal, 1976, vol. 3, p. 46; vol. 4, pp. 56, 203 y 222; vol. 5, pp. 56, 153 y 175.

En efecto, Dios ha explicado (*fassara*) en él la creación de los cielos y de la tierra, su formación (*taṣwīr*)⁵⁹, la perfecta terminación (*iḥkām*) de Su obra y la manifestación gradual de los seres creados (*tartīb al-jalāfiq*)⁶⁰.

4.2 PASAJES DE LA R. *AL-I'TIBĀR*:

Únicamente un pasaje hace referencia explícita a los filósofos y la hace en términos marcadamente críticos. Aunque procedieron a interpretar e inferir de un modo análogo al de los pensadores inspirados por la Profecía, los *falāsifa* no tenían recta intención -se sobrentiende que esto se debe a que no estaban orientados por la revelación-, de modo que no han entendido el ‘viaje hermenéutico’ del *i'tibār* correctamente, se apartaron de él perdiéndose en futilidades y se equivocaron desviándose de la vía correcta. Sólo la traza de la revelación pudo suscitar la intuición de los *falāsifa* acerca del origen de la existencia. Así lo expresa el autor:

“Lo que precede es un ejemplo de demostración que procede por inferencia. De esto han tratado, dedicándose a ello en profundidad, los llamados filósofos (*falāsifa*), quienes, debido a que no tenían una recta intención⁶¹, 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 origen⁶² 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 ella⁶³. Vinieron los profetas -las bendiciones de Dios sean con ellos- y dijeron...”⁶⁴.

⁵⁹ En el manuscrito se puede leer o bien el sufijo *-hā*, o bien el pronombre *hādā*. En el segundo caso, poco probable, el texto significaría “y la formación de esto” y el pronombre aludiría entonces al ser humano, finalidad de la creación, ya que todas las aleyas en que se usa la forma segunda de *Ṣ-W-R* hacen referencia al hecho de que Dios formó al ser humano.

⁶⁰ V. ms., pp. 149-150. Cabe también interpretar la expresión final del pasaje como ‘la jerarquía de los seres creados’.

⁶¹ 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*).

⁶² Se entiende que se refiere al origen divino del universo y de la palabra o *logos*.

⁶³ El término *ajtafū* 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 los profetas es superior al *i'tibār* de los filósofos no inspirados porque se conforma a la revelación.

⁶⁴ V. ms., pp. 187-188.

Sigue el pasaje con una exposición de diversos aspectos de la profesión de fe ('*aqīda*) de Ibn Masarra que, a mi entender, concuerda plenamente con la profesión de fe general de la *Sunna*.

Del pasaje citado se entiende que la principal diferencia entre los *falāsifa* y los intérpretes inspirados reside en el hecho de que los primeros están privados de 'recta intención' porque carecen de fundamento escriturario. El 'componente escriturario' determina una particular vivencia del símbolo como vía cognitiva irremplazable.

Con respecto a esta cuestión, comparando ciertas semejanzas fenomenológicas entre la obra de Plotino y los escritos gnósticos -con relación, en particular, al descenso del Alma del Mundo y la explicación del proceso inteligible-, comenta Antón Pacheco (y esto es lo que ahora quiero traer a colación aquí) que, frente a tales semejanzas, la principal diferencia entre ambas propuestas, "estriba en el componente escriturario de teologemas, filosofemas y mitemas gnósticos [...]".

A Plotino no le interesa el mito en sí mismo. El mito, alegorizándose, sirve para explicar la realidad ontológica que es, en definitiva, el referente objetivo que ha de interpretarse. Observa Antón que "no ocurre así con los gnósticos, para quienes los símbolos de los relatos bíblicos significan los acontecimientos del Pleroma (la plenitud ontológica y espiritual, equivalente a la *Próodos* plotiniana [o mundo inteligible]), los revelan y no son meros artificios literarios destinados a exponer gráficamente esos sucesos". En esto reside, explica Antón, "la diferencia radical que introduce la noción de Escritura, propia de los gnósticos, frente a alguien (como Plotino) que no maneja tal categoría"⁶⁵.

Pues bien, entiendo que, en este sentido, lo mismo puede decirse de otros autores y corrientes genuinamente escriturarios del Islam que, como Ibn Masarra, interpretan la palabra revelada como símbolo vivo, considerando que el Libro significa y revela todas las realidades del mundo inteligible. Por medio de esta categoría, puede distinguirse entonces un pensamiento escriturario, como el sufismo de Ibn Masarra o Ibn 'Arabī, en donde los teologemas y teosofemas no pueden sustituirse por filosofemas, de una filosofía no escrituraria, como la de Plotino, en la que los filosofemas no pueden sustituirse por las alegorías, reduciéndose a mitemas.

En estas dos modalidades del pensamiento la prioridad es, así pues, inversa: en la filosofía no escrituraria, mitos y alegorías ayudan a explicar las realidades metafísicas que son su referente objetivo; mientras que en el pensamiento escriturario hermenéutico, la filosofía ayuda a entender la revelación, que constituye su fundamento, la precede y la trasciende.

⁶⁵ Antón Pacheco, *Testigos*, p. 58.