

EL DEBATE ACERCA DEL PRESUNTO INFLUJO DEL PSEUDO-EMPÉDOCLES EN EL PENSAMIENTO DE IBN MASARRA DE CÓRDOBA

*On the debate about the hypothetical influence
of the Pseudo-Empedocles in the thought
of Ibn Masarra al-Qurṭubī*

Pilar Garrido Clemente
Universidad de Murcia

RESUMEN

Desde que Asín Palacios publicó su estudio pionero sobre Ibn Masarra a partir de las fuentes indirectas disponibles, proponiendo que su pensamiento estaba inspirado en los escritos del Pseudo-Empédocles árabe y que había sido el introductor de la filosofía (en particular, neoplatónica) en al-Andalus, se inició el debate al respecto. El hallazgo de dos de las obras del autor cordobés ha dado una nueva orientación a la polémica. En este artículo se revisan algunos aspectos fundamentales del debate sobre la «reconstrucción» del pensamiento masarrí realizada por Asín, cuestionando el supuesto influjo del Pseudo-Empédocles, y se analiza el texto de Ibn 'Arabī de Murcia que inspiró la asociación entre la imagen de las cinco columnas atribuida a Ibn Masarra y los cinco principios del Pseudo-Empédocles.

Palabras clave: Asín Palacios, Ibn Masarra, Pseudo-Empédocles, Ibn 'Arabī.

ABSTRACT

Since Asín Palacios first published his pioneering study on the Andalusian thinker Ibn Masarra, based on indirect sources, there has been an intense debate on some of his conjectures: he proposed that Ibn Masarra was influenced by the writings of the so-called Pseudo-Empedocles and he introduced Philosophy (in particular Neo-Platonism) in al-Andalus. The discovery of two unknown works by the author provided a new framework for discussion. The present article examines Asín's «reconstruction» of Ibn Masarra's thought, analysing the theory of the Pseudo-Empedocles influence, as well as a text by Ibn 'Arabī which inspired the association of the image of the five pillars attributed to Ibn Masarra with the five principles of the Pseudo-Empedocles.

Key words: Asín Palacios, Ibn Masarra, Pseudo-Empedocles, Ibn 'Arabī.

INTRODUCCIÓN

El erudito e insigne arabista Miguel Asín Palacios, con su trabajo pionero¹ 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 Dublín², según he tenido ocasión de comprobar mientras preparaba la edición crítica y la traducción íntegra al castellano de los escritos de Ibn Masarra³.

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 masarríes⁴, donde rebate, con la oportuna edición de un pertinente texto de al-‘Amirī, 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 Asín⁵, 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, en general, 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, deformaciones de su doctrina expresa.

¿Está el pensamiento de Ibn Masarra inspirado en el llamado Pseudo-Empédocles? ¿Era el autor un *bāḥinī* que prescindía del exoterismo? ¿Era *mu’tazilī*? ¿Un disimulado *sī‘ī*, tal vez

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

2 V. Muḥammad Kamāl Yá‘far, «Min mu‘allafāt Ibn Masarra al-mafqūda», *Majallat Kulliyat al-Tarbiya*, Trípoli, 3-4, (1972-1974), pp. 27-63. Se trata de las obras tituladas *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* y *Risālat f’ tibār*. El estudio que de estas obras ofreció Yá‘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-ḥaqā’iqi-hā wa-uṣūli-hā*, en M. K. Yá‘far, *Min qadāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-‘Ulūm, 1978, pp. 310-344, e Ibn Masarra, *Risālat f’ tibār*, en *Idem*, pp. 345-360.

3 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 f’ 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 f’ 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.

4 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.

5 Emilio Tornero 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. Tornero, «Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra», *Al-Qanṭara*, XIV (1993), pp. 60-62.

ismaelí? ¿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 fundamentales del debate que ha suscitado la primera de estas cuestiones, el presunto influjo del Pseudo-Empédocles. Adelanto que, a mi parecer, la respuesta de los textos conocidos del autor a todas las preguntas antes formuladas es, en principio, negativa. El Ibn Masarra de los dos textos ahora conocidos 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 vieran incluso como una amenaza— para el poder y los alfaquíes al servicio de las instituciones centralizadas. Las críticas de Ibn Ḥazm y otros parecen indicar que la enseñanza de al-Ḍabālī 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 medio-oriental y que, por otra parte, el trasfondo neoplatónico común de su hermenéutica no implica ninguna adscripción a un sistema determinado o un *-ismo* establecido, ninguna pertenencia a una escuela filosófica particular.

EL PRESUNTO INFLUJO DEL PSEUDO-EMPÉDOCLES

Este tema ya ha sido objeto de atención por parte de varios estudiosos competentes. En la primera parte de este artículo me propongo contrastar algunas conclusiones formuladas en sus trabajos, a los cuales remito al lector interesado en profundizar en esta cuestión.

Stern fue el primero, antes de que se conocieran las obras de Ibn Masarra, en rechazar con argumentos precisos basados en evidencias textuales la teoría del influjo del Pseudo-Empédocles. Considero oportuno, por la importancia y la decisiva eficacia de este texto, citar extensamente algunos de los pasajes principales que resumen esta cuestión. Criticando dos teorías centrales de Asín, Stern se expresa así con relación a Ibn Masarra, el Pseudo-Empédocles y la supuesta fundación de una escuela de filosofía neoplatónica:

«This Sūfī is supposed to have derived from pseudoepigraphical writings attributed to Empedocles a system of Neoplatonic philosophy and have founded a philosophical-mystical school which also influenced [...] Ibn Gabirol [...] as well as other Neoplatonic thinkers [...]. I think his conclusions [las mencionadas conclusiones de Asín Palacios] can be proved wrong.

The point of departure was a passage in the eleventh century historian Šā'id of Toledo, who, speaking of Empedocles, says that the Muslim Bāṭinī's —i.e. those who believed in an "inner meaning" of religion— were inspired by him, and as an example gives the name of Ibn Masarra [...].

However, when some years ago I identified Šā'id's source for his passage on the early Greek philosophers, it became clear that his remark about Ibn Masarra as a follower of Empedocles is not a considered judgement based on the study of texts, but a hasty and erroneous conclusion. Šā'id source is a chapter [...] in a book by [...] al-Āmirī, in which he writes that the Muslim Bāṭinī's were inspired by Empedocles. "Bāṭinī" is a word applied either to the Ismā'īlīs [...], or to the Sūfīs, the mystics of Islam who stressed the inner side of religion. Al-Āmirī probably meant the Ismā'īlīs [...]. Šā'id, in copying al-Āmirī's remark about the Bāṭinī's, had the unfortunate idea of adding a concrete exam-

ple. As the most notorious Bāṭinī —i.e. Ṣūfī— in Spain was Ibn Masarra, he somewhat thoughtlessly interpolated the sentence: «Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Jabalī, the Batinite, an inhabitant of Cordova, was greatly attached to his philosophy and made a deep study of it». Thus Ṣāʿid's passage must not be taken as a serious piece of historical information, but merely as a superficial conclusion spun out of a wrong association attached to the word “Bāṭinī” in al-ʿAmirī's passage. Ṣāʿid is a witness for Ibn Masarra's reputation as a Bāṭinī, nothing more»⁶.

Su interpretación del término *bāṭinī* resulta particularmente clarificadora. Considero que Stern muestra de modo patente que Ibn Masarra ha sido incorrectamente vinculado al Pseudo-Empédocles debido a una precipitada asociación de términos por parte de Ṣāʿid. A continuación, con relación a la cuestión de considerar a Ibn Masarra el iniciador de un movimiento de filosofía neoplatónica en al-Andalus, Stern añade:

«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 Ṣūfī, not a Neoplatonic philosopher. There existed a “school” of Ibn Masarra —but his followers, too, were Ṣūfīs, 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»⁷.

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 de los que 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-ʿArīf o Ibn ʿArabī también podrían, en tanto que hermeneutas y pensadores racionales (aunque no racionalistas en sentido reductor), ser considerados filósofos. Parece 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 ʿArabī o Ṣuštārī⁸, lo citan a él entre sus predecesores.

Stern anunciaba en su artículo una versión completa (*full version*) de su estudio. R. Walzer confirma en una nota añadida a su texto que esa versión se encontró efectivamente entre los papeles que Stern dejó inacabados y que sería publicada en su momento⁹. No he tenido noticia de la publicación de ese texto que, sin duda, aunque haya quedado inacabado, sería interesante contrastar.

Con posterioridad al hallazgo de las obras de Ibn Masarra, otros estudiosos se han pronunciado respecto a las cuestiones del presunto influjo empedocleano y la supuesta adscripción neoplatónica de Ibn Masarra.

Básicamente, con diversas formulaciones, los autores especializados confirman o matizan las conclusiones de Stern al respecto, con excepción de unos pocos que siguen manteniendo

6 Stern, «Ibn Masarra...», pp. 325-326.

7 *Idem*, p. 327.

8 V. (al-) Ṣuštārī, *al-Risāla al-Ṣuštariyya* (estudio y ed. M. ʿAdlūnī), Dār al-Ṭaqāfa, Casablanca, 2004, p. 21.

9 Stern, *Idem*, p. 327 (*Additional note*).

en sus escritos la idea del influjo del Pseudo-Empédocles, entre los cuales se cuentan, por un lado, el descubridor de los textos masarries, Muḥammad Kamāl Yā'far, que no conoció el estudio de Stern aparecido poco antes que sus ediciones y sostiene en buena medida, aunque con algunas discrepancias, las tesis de Asín sobre la cuestión, y por otro lado 'Adlūnī, quien en su reciente libro sobre Ibn Masarra ignora por completo los estudios críticos alternativos y persiste —entendiendo que siguiendo a Yā'far, pero sin reservas— en las premisas y conclusiones de Ṣā'id de Toledo y Asín Palacios¹⁰.

Veamos algunos ejemplos críticos de estudios pertinentes que, como se ha dicho, corroboran o matizan las posiciones de Stern.

Addas, hablando acerca del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* en particular, afirma el carácter netamente sufi del autor y cuestiona el influjo del Pseudo-Empédocles:

«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-Ftibār*, 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»¹¹.

Sobre el influjo del Pseudo-Empédocles, Lory comenta brevemente el estado de la cuestión:

«La doctrina de Ibn Masarra se consideró próxima (*fut rapprochée*) a la del filósofo griego Empédocles (s. V a. C.) o, más precisamente, a los escritos pseudo-empedocleos cuya traducción árabe circulaba en medios ilustrados. Según esto, Ibn Masarra habría elaborado una doctrina de la emanación situando como primera hipóstasis no el Intelecto universal y después al Alma universal —como en Plotino y los neoplatónicos musulmanes— sino una Materia primera (*unṣur*) inteligible, no sensible, coeterna con Dios, a partir de la cual Dios hizo surgir todos los seres particulares. Asimismo, habría creído en la preexistencia de las almas dentro del Alma universal, su degradación en las formas materiales y su redención gracias, especialmente, a la enseñanza de los profetas. Actualmente se tiende, sin embargo, a señalar el carácter profundamente islámico de la orientación filosófica y mística de Ibn Masarra»¹².

10 Véanse al respecto el interesante aunque cuestionable estudio de Yā'far, «Min mu'allafāt...», pp. 47-60, y la precaria exposición de Muḥammad al-'Adlūnī al-Idrīsī, *Ibn Masarra wa-madrasatu-hu*, Casablanca: Dīr al-Ṭaqāfa, 2000, pp. 62-66.

V. también Arnaldez, «Ibn Masarra», *EF*, vol. III, 1965, pp. 893-894, que ya expresó la siguiente precaución con anterioridad al artículo de Stern: «Como quiera que sea, hay que ser prudentes a la hora de reconstruir, como lo ha hecho Asín Palacios, el pensamiento de Ibn Masarra, proyectando un pseudo-Empédocles poco coherente en los escasos pasajes en que Ibn Ḥazm e Ibn 'Arabī hacen alusión a este pensamiento» (p. 894).

11 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. 918 (v. también, pp. 912-13 y 917).

12 P. Lory, «Ibn Masarra», en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, ed. J. Servier, Paris: PUF, 1998, p. 633.

Naturalmente, esta tendencia actual señalada por Lory se debe al conocimiento de los textos masarríes, cuya lectura crítica desvincula al autor de los escritos del Pseudo-Empédocles y de las doctrinas proyectadas sobre él con anterioridad al descubrimiento de sus obras.

Por su parte, Tornero comenta, en una sección dedicada precisamente a Ibn Masarra y el Pseudo-Empédocles, lo siguiente:

«Hay que reconocer que entre la doctrina del Pseudo-Empédocles presentada por Asín y el contenido de estas dos obras [conocidas de Ibn Masarra] que acabamos de analizar aparecen escasos puntos de coincidencia»¹³.

Tornero sólo reconoce la posibilidad de que los cinco principios del teorema característico del Pseudo-Empédocles, aunque no todos estén expresamente señalados, pudieran estar *indicados* en los textos de Ibn Masarra (en la segunda parte de este artículo volveremos a tratar de la cuestión de los cinco principios que Asín relacionó con las cinco columnas mencionadas en un texto de Ibn 'Arabī), pero expresa, entre otras, la reserva de que Ibn Masarra «mantiene el Uno neoplatónico a diferencia del Pseudo-Empédocles»¹⁴. No obstante, Tornero deja la cuestión abierta a nuevas investigaciones, y considera importante...

«tener en cuenta que Rowson, en su edición del *Kitāb al-Amad' alā l-abad* de al-Āmirī, comenta, a propósito de grupos que parecen seguir a un Empédocles árabe desconocido, que todavía no tenemos reconstruida la tradición general y completa del Empédocles árabe. Habrá, pues, que esperar a esta reconstrucción para decir la última palabra sobre la controvertida afirmación de Ṣā'id»¹⁵.

No es éste, sin embargo, el parecer del citado Rowson. El mismo Tornero comenta en nota, a continuación, que Rowson, por su parte, «niega, siguiendo a Stern, que Ibn Masarra esté influido por el Pseudo-Empédocles»¹⁶.

A Rafael Ramón Guerrero se debe un reciente y comprensivo estudio de la cuestión¹⁷. En las páginas que dedica a la visión que Asín Palacios tenía de Ibn Masarra, resume también las referencias esenciales de que disponemos acerca de la cuestión del Pseudo-Empédocles árabe¹⁸. Más adelante, explica la ya expuesta rectificación realizada por Stern y el hecho de que «la situación ha variado desde que se conocen las dos obras antes dichas de Ibn Masarra» cuya lectura «permite ajustar algunas de las afirmaciones de Asín» quien, sin embargo, «acertó plenamente al considerarlo como místico y gnóstico». Como Stern, a falta de pruebas de la presunta condición de ismaelí que Dozy le había atribuido sin fundamento, se inclina por pensar que a Ibn Masarra se le llamó *bā'inī* en algunas fuentes porque el término se aplicaba a los sufíes «que acentuaban el aspecto interior (*bā'in*) de la religión»¹⁹.

13 Tornero, «Noticia...», p. 62.

14 Tornero, «Noticia...», p. 62. Comparto también las reservas de Tornero con respecto a otras teorías de Yā'far, quien intenta forzosamente encontrar apoyo textual para otras doctrinas del Pseudo-Empédocles, como la del Amor-Ódio, la unificación de los atributos divinos o la trasmigración de las almas, que realmente no tienen eco alguno en los textos de Ibn Masarra.

15 Tornero, «Noticia...», p. 63.

16 Véanse más referencias en Tornero, «Noticia...», p. 63.

17 Ramón Guerrero, «Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí», J. Solana (ed.), en *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Premsas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2004, pp. 223-239.

18 *Idem*, pp. 223-229.

19 *Idem*, p. 232.

Repetidamente opina Ramón Guerrero en este estudio que los tratados de Ibn Masarra se inscriben en la tradición de la gnosis sufi y no pueden adscribirse a los sistemas filosóficos característicos de los *falāsifa*²⁰.

Desde otro punto de vista, cabría considerar que la gnosis es una modalidad de la filosofía en sentido amplio, es decir, en tanto que pensamiento. Al margen de esa generalización perfectamente aceptable, Ramón Guerrero se ocupa aquí de distinguir con claridad el discurso característico de la gnosis del discurso característico de la *falsafa* racionalista.

Según el estudioso, incluso en su *R. Tibār* el «autor está lejos de los propósitos de los filósofos [racionalistas]»²¹. Ibn Masarra «alude a un conocimiento que se obtiene por la visión interior del corazón [...], distinto al estrictamente filosófico, y constantemente se refiere a los “santos amigos de Dios”. Todo esto parece indicar que el término *i'tibār*, la reflexión, es una actividad diferente de la ejercida por los *falāsifa*». Ramón Guerrero hace notar que Ibn Masarra no se refiere en absoluto a una tarea intelectual como la que reflejan los textos de los *falāsifa*, «sino que apunta a un conocimiento de otro orden, el de la visión interior que da a conocer las verdades ocultas»²².

Esta distinción me parece importante y pertinente con relación a Ibn Masarra. A mi juicio, el hecho de que haya pensadores, como Avicena o Suhrawardī, que hayan escrito textos filosóficos puramente racionalistas y también textos de carácter visionario que remiten a la experiencia de la gnosis mística, no invalida esta distinción.

En este sentido, creo que si se quiere llamar filosofía al pensamiento de Ibn Masarra o Ibn 'Arabī, ha de distinguirse entonces entre la gnosis con dimensión filosófica y la filosofía meramente racionalista.

Personalmente, con respecto al tema central de este artículo, considero que la teoría de Asín acerca del supuesto influjo del Pseudo-Empédocles en Ibn Masarra ha quedado definitivamente superada, como ya revelaba el artículo de Stern, con la lectura crítica de las obras de Ibn Masarra luego descubiertas.

Como prueba adicional de esto (prueba que a mi juicio resulta concluyente), mostraré a continuación que la asociación de los cinco principios empedocleanos con la imagen de las cinco columnas atribuida a Ibn Masarra (tema clave en la teoría del influjo) carece de fundamento textual, ya que el pasaje de las cinco columnas remite en el texto de Ibn 'Arabī a un referente escriturario.

LA MORADA DE LAS CINCO COLUMNAS MENCIONADA EN *FUTŪHĀT MAKKIYYA*

En un célebre pasaje²³ del capítulo 272 de *al-Futūhāt al-makkiyya* sobre la Unidad divina (*aḥadiyya*), ésta se representa simbólicamente como una casa o habitación (*bayt*)²⁴ impenetrable sostenida por cinco columnas o pilares, uno de los cuales está adherido a la pared exterior, pero fuera de la habitación.

20 *Idem*, pp. 234 y ss.

21 *Idem*, p. 236.

22 *Idem*, p. 237.

23 Ibn 'Arabī, Ibn 'Arabī, *Al-Futūhāt al-makkiyya*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, (con índices de Aḥmad Šams al-Dīn), 1999, vol. IV, pp. 315-316.

24 Nótese que el término remite también a la Casa (*bayt*) por excelencia, la Kaaba.

Según Ibn 'Arabī explica, aunque este quinto pilar forma parte de esta morada espiritual (*manzil*)²⁵, no pertenece a ella en exclusiva, sino que se encuentra también en las demás moradas (*manāzil*).

Asín tradujo parcialmente este pasaje en que Ibn 'Arabī menciona, con el título de *K. al-ḥurūf*, el *Libro de los significados de las letras* de Ibn Masarra. De esta mención dedujo Asín que la imagen de la casa con cinco columnas procedía del pensamiento masarrí y relacionó las columnas con los cinco principios del Pseudo-Empédocles árabe.

Sin embargo, una nueva lectura del texto pone en cuestión todos los postulados del Pseudo-Empédocles, plotinianos, mu'tazilíes y bāṭiníes que, a partir de este pasaje de Ibn 'Arabī, mal interpretado y fuera de contexto, proyecta Asín en un Ibn Masarra a quien, en realidad, se desconocía entonces casi por completo. Digámoslo con las lúcidas palabras de cautela autocrítica que anota el propio Asín: «Huelga repetir que toda esta exégesis del enigma [de la habitación] es hipotética. No tiene más valor que el de un ensayo de adivinación»²⁶. Lamentablemente, Asín Palacios —cuyas obras, por otra parte, tanto nos han inspirado, dándonos a conocer a Ibn Masarra, a Ibn 'Arabī y tantas otras cosas—, no reconstruyó, ni adivinó el pensamiento de Ibn Masarra, sino que básicamente se lo inventó, recreando un pensamiento pseudo-masarrí acorde a su fascinación con el Pseudo-Empédocles.

Tanto Asín, como 'Aḥīfī²⁷ y, más tarde, Corbin²⁸, habían comentado este pasaje sin poder dar una explicación del número de los pilares mencionados²⁹, ni del hecho de que el quinto pilar sea exterior y no pertenezca sólo a este edificio, ni del hecho de que algunos hombres de revelación consideren que esta morada reposa sobre seis pilares —y no sólo cinco, sin que esto constituya una contradicción—, ni de la mención de un «segundo dinar» por el cual se accede a esta morada (*dujūl li-hādā-manzil*) y un «cuarto dinar» que es su final (*nihāya*).

Como ha demostrado elocuentemente M. Chodkiewicz³⁰, estos estudiosos se vieron obligados a eludir estas cuestiones debido a que no sabían que cada una de las 114 *manāzil* de la sección titulada *faṣl al-manāzil* de *Futūḥāt* corresponde, en orden inverso, a cada una de las 114 azoras del Corán.

El citado capítulo 272 corresponde en particular a la azora *al-Ijlās* (112) y por ello se titula «*manzil* de la trascendencia de la Unidad (*tanzīh al-tawḥīd*)».

En realidad, tras una lectura atenta del contexto, resulta obvio que toda la sección constituye un comentario de *al-Ijlās*. El problema reside en que un pasaje de Ibn 'Arabī no debe interpretarse fuera de su contexto y sin tener en cuenta sus referentes escriturarios. Como explica Chodkiewicz:

«La descripción de este edificio (*bayt*) toma ahora, en referencia a esta azora, su pleno sentido: los cuatro pilares internos son las cuatro aleyas de *al-Ijlās*, de modo que el quinto —el que está en el exterior— es la *basmala*, que no pertenece únicamente a esta azora, puesto que también figura al comienzo de las demás [salvo una]. Si algunos ha-

25 Ibn 'Arabī explica en numerosas ocasiones que el término *manzil* (pl. *manāzil*) es, para él, sinónimo de azora (*sūra*). V. *Fut.* I, p. 192; II, p. 429. Cf. M. Chodkiewicz, «Ibn 'Arabī dans l'oeuvre de Henry Corbin», en *Henry Corbin: Philosophies et sagesses des religions du Livre*, París: EPHE, 2005, p. 85. El artículo incluye las pp. 81-91, y el tema en cuestión se trata en pp. 85-86.

26 V. Asín, *Abenmasarra*, p. 92, nota 1.

27 V. 'Aḥīfī, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Lahore, 1964 (2ª ed.), p. 76.

28 V. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, París: Flammarion, 1958 (2ª ed. 1975), p. 175.

29 La que dio Asín, como veremos más adelante, era una mera conjetura, no una explicación satisfactoria coherente con el contexto del pasaje.

30 V. Chodkiewicz, «Ibn 'Arabī...», pp. 85-86.

blan más bien de seis pilares, esto se debe a que, como señala Suyūṭī³¹, existen recensiones que distinguen cinco aleyas (por división de la tercera: *lam yalid / wa-lam yūlad*), sin que ello afecte al texto de la azora».

La *basmala*, que es la «coronación de las azoras (*tatwīy al-suwar*)», es la expresión de la Misericordia divina, que es «el intérprete (*turūmān*), el mediador sin el cual el secreto del *manzil* sería radicalmente inaccesible para la criatura».

Según Chodkiewicz, la expresión *wayh wāhid*, «faz única», empleada más adelante, se refiere al término *rahīm*, «Misericordioso», el Nombre de Dios con que concluye la *basmala*. *Rahīm* es también una denominación del Enviado (C. 9: 128), que sería la columna que «posee una lengua elocuente que nos interpreta el sentido de los misterios...»³².

Los dinares asociados al *manzil* —la traducción de Asín Palacios no llega hasta esa parte— son, según Chodkiewicz, designaciones simbólicas de dos letras.

El «segundo dinar» corresponde a la letra *bā'*, cuyo valor numérico es 2, con la cual comienza la *basmala* y, por tanto, toda la «morada».

Chodkiewicz interpreta que el cuarto dinar remite a la letra *mīm* (equivalente a 40, pero también a 4 en el sistema menor que hace abstracción de las decenas), que es la última del término *rahīm* con que acaba la *basmala*³³. Entiende, pues, que aquí se trata del *manzil* de la *basmala*, cuyo final es la *mīm*. Por mi parte, sin embargo, no veo motivo textual alguno para entender que estas referencias remitan a la *basmala* en exclusiva.

A mi parecer, Ibn 'Arabī se refiere aquí al *manzil* de la azora en su integridad. En este caso se entendería, posibilidad que parece haber pasado desapercibida a Chodkiewicz, que el cuarto dinar corresponde a la letra *dāl* (con valor numérico 4) que es la letra final de la palabra *aḥad*, «Uno», con la cual concluye la azora.

Por otra parte, nótese que, según el cómputo menor que reduce a unidades, tan a menudo empleado por Ibn 'Arabī, el resultado numérico de la suma de las letras de la palabra *aḥad* (1+8+4=13=1+3) también es 4, el número perfecto que contiene la decena (según la fórmula 1+2+3+4=10).

El cuatro corresponde asimismo a las cuatro orientaciones del cubo o de una habitación y, por tanto, a la Kaaba —que Ibn 'Arabī menciona significativamente en este mismo pasaje³⁴—.

Ibn 'Arabī explica que el segundo dinar corresponde a la «virilidad espiritual» (*li-l-ruḥūliyya*)³⁵ y que este cuarto dinar corresponde a la plenitud de la hombría (*tamīm al-ruḥūliyya*)³⁶. Esto

31 V. Suyūṭī, *al-Itqān fī ulūm al-qurān*, El Cairo, 1328 h., vol. I, p. 71.

32 V. Chodkiewicz, «Ibn 'Arabī...», pp. 85-86.

33 En este sentido, podría haber interpretado también que los dinares se refieren al dos de la *rā'* (200) y al cuatro de la *mīm* (40) de la palabra *rahīm*.

34 Los cuatro lados y ángulos de la Kaaba corresponden a las cuatro orientaciones y a los cuatro *quṭub* o polos de la jerarquía espiritual invisible. El cuatro es, en efecto, el número perfecto que contiene la decena (1+2+3+4=10=1) y significa también, por tanto, la unidad de lo múltiple.

35 Chodkiewicz no hace referencia a este dato que ha de explicarse en correlación con el sentido del cuarto dinar. Cabe entender que la condición de la verdadera hombría espiritual consiste en la sincera profesión de la Unidad formulada en *al-jlāl*.

Acaso haya una alusión a la condición bípeda del hombre (la palabra *raḥūl* es de la raíz de *riḥl*, «pie»), al dominio de la relación dual siervo-Señor, o a la condición «par» del hombre con respecto a la condición impar de Dios (v. *infra* nota 37). Nótese también, por otra parte, que la *rā'*, primera letra de esta palabra, cuyo valor numérico es 200, equivale también a 2 en el sistema menor.

36 Sin comentar la relación de esto con lo siguiente, Chodkiewicz explica que el valor numérico de la *mīm* remite a la edad de 40 años. Según la tradición islámica, ésta es la edad de la plenitud física y espiritual en la que los profetas reciben la Profecía. V. *Idem*, nota 23. Entiendo que la *mīm* también remitiría entonces a Ádam y, sobre todo, a Muḥammad, plenitud de la Profecía. En todo caso, creo que esto no basta para explicar que el segundo dinar corresponda a la *ruḥūliyya* y el cuarto a su plenitud.

se debe, por un lado, a que —como se ha señalado—, el 4 contiene la decena (10) que significa la plenitud y, por otro lado, al hecho de que corresponde al final —y, por tanto, a la plenitud— de esta azora 112 (nótese también, por otra parte, que $1+1+2=4$), que es la azora de la profesión de la Unidad divina y, por ende, de la hombría espiritual que consistiría en la realización espiritual correspondiente al grado de esa profesión de fe.

Luego menciona Ibn 'Arabī por orden cuatro condiciones humanas: «La fe (*īmān*), la proximidad a Dios (*walāya*), la profecía (*nubuwwa*) y la condición de Enviado legislador (*risāla*)»³⁷. Se entiende que estas cuatro posibilidades —precisamente cuatro— constituyen la plenitud del ser humano, la plenitud de la virilidad espiritual manifestada en los Enviados.

Tras este análisis del pasaje, vemos cómo la interpretación o «reconstrucción» filosófica plotiniana que hace Asín de este «símbolo arquitectónico» cuya autoría atribuye a Ibn Masarra, interpretación según la cual la habitación es «una representación plástica de su doctrina de las cinco sustancias, personificadas en las cinco columnas que sostienen el edificio del cosmos»³⁸, carente de fundamento, se desmorona.

Tanto Asín como 'Affī pensaron que la mención del *K. al-ḥurūf* de Ibn Masarra en este pasaje significaba que Ibn 'Arabī había tomado de Ibn Masarra la imagen de la casa con las cinco columnas. Chodkiewicz discrepa y comenta que «la lectura del *K. al-ḥurūf* [que conocía en la edición de Yā'far] permite verificar que Ibn 'Arabī únicamente hace alusión a lo que Ibn Masarra dice a propósito de la *basmala*»³⁹. No precisa nada más al respecto, pero la lectura confirma que, en efecto, como ya había explicado Emilio Tornero⁴⁰, no hay en el *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* ninguna mención de una casa de cinco columnas. Sin embargo, los comentarios de Ibn Masarra a propósito de la *basmala* sí guardan estrecha relación con el contenido del pasaje. El sufi cordobés explica que la *basmala* corresponde al más elevado de los grados que integra todos los significados del Corán. A partir de la *basmala* se conocen todos los otros Nombres.

Esta definición de la *basmala* corresponde a la del citado pasaje de Ibn 'Arabī, en el que éste dice que «es como un intérprete (*turjumān*) entre nosotros y entre los conocimientos que confieren las diversas moradas/azoras (*manāzil*), tal como ha hecho notar Ibn Masarra al-Yābalī en su *K. al-ḥurūf*». Como conclusión de estas reflexiones, cito a continuación un pasaje del texto del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* que parece haber inspirado esta referencia de Ibn 'Arabī. Dice así:

«El número de los grados del Paraíso corresponde al número de las aleyas del Corán y, asimismo, al número de los Nombres [divinos]. Cada uno de los grados del Paraíso se divide a su vez en diversos grados, así como cada uno de los nombres de Dios tiene en sí mismo diversos estadios, a excepción del Nombre Supremo que integra la totalidad de los nombres y sublimes atributos y es el que difunde la gracia (*rahma*) sobre todas las criaturas. A él están, pues, vinculados todos los seres engendrados (*mukawwanāt*) y es el fin de la gnosis (*ma'rifa*) y la meta final del deseo [espiritual]. Todos los demás nombres aparte de éste [es decir, del Nombre Supremo] tienen en sí mismos estadios (*marātib*) y grados (*darayāt*), tienen [también una relación de] separación (*infiṣāl*) o conexión (*ittiṣāl*) en razón de la receptividad de las criaturas con respecto a ellos, tienen [asimismo] una condición general (*'umūm*) y una condición particular (*juṣūs*) virtud de su dis-

37 Añade el autor, con respecto a estas condiciones, la siguiente alusión simbólica: «No hay una quinta que sea la quinta de cinco, pero puede haber una quinta que sea la quinta de cuatro (*jānis arba'a*)». ¿Se refiere tal vez a un aspecto particular de la *walāya* relacionado con su condición de Sello de la Santidad muhammadi? Luego remite a diversos pasajes coránicos y explica cómo la co-presencia de Dios hace par todo lo impar, de modo que sólo Él es Uno impar. Tal vez esto explique que los dinares correspondientes a la *ruḥūliyya* sean pares.

38 V. Asín, *op. cit.*, p. 92.

39 Chodkiewicz, *op. cit.*, nota 21.

40 V. Tornero, «Noticia...», p. 60.

tinción, y tienen [además] un modo de manifestación (*izhār*) y un modo de ocultación (*ijfā*), según su sutileza (*lutf*) con relación a la totalidad de los nombres.

El más general [y comprensivo] de todos ellos es «En nombre de Dios, el Omnicompasivo, el Misericordioso (*bism Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm*)», que es el primero, el más elevado y el más noble de los grados e integra [todas] las sutilezas del Corán y lo más delicado de sus significados porque procede del Nombre Oculto por el cual se conoce a Dios con justo y verdadero conocimiento. Asimismo, a partir [del grado] de la divinidad (*ulū hiyya*) [correspondiente al nombre *Allāh*] se conoce la generalidad (*‘umīm*) de Sus nombres. A partir del [nombre el] Omnicompasivo (*al-Raḥmān*) se manifiesta la diferenciación de Sus atributos (*inqisām ṣifāti-hi*). A partir del [nombre el] Misericordioso (*al-Raḥīm*) se ha clarificado su manifestación y su distinción (*juṣūṣ*) en grados (*rutab*) [...]»⁴¹.

Pilar Garrido Clemente
pilargarrido@um.es

Recibido: 10-VI-2009

Aceptado: 1-IX-2009

41 V. *Jawāṣṣ al-ḥurūf*, ms. pp. 132-133. La continuación del texto también sería aquí pertinente junto con las correspondientes notas. No obstante, he preferido ceñirme al pasaje citado por cuestión de espacio. El texto completo puede consultarse en el manuscrito, en la edición crítica ya mencionada o en la traducción íntegra anotada que publicaré próximamente en mi libro *Obra completa conocida de Ibn Masarra de Córdoba*, actualmente en preparación.