

EL PENSAMIENTO DE IBN TŪMART
SOBRE LA UNICIDAD DE DIOS
Y SUS REPERCUSIONES EN EL DISCURSO TEOLÓGICO
DEL CÍRCULO TOLEDANO
DEL ARZOBISPO RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA

TRABAJO DE LICENCIATURA

CURSO 2014-2015

CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ

DIRECTOR: DR. PEDRO FERNÁNDEZ CASTELAO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

ÍNDICE

Presentación	3
1. Los protagonistas	6
1.1. Ibn Tūmart y su doctrina	6
1.2. El obispo Mauricio de Burgos	17
1.3. El arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada	22
1.4. Marcos de Toledo	31
2. Las preocupaciones teológicas de don Rodrigo Jiménez de Rada.....	36
2.1. Reflexión teológica y estrategias doctrinales	36
2.2. El <i>Dialogus libri uite</i> de Jiménez de Rada.....	41
3. El ‘Tratado sobre la Unicidad de Dios’ de Ibn Tūmart.....	47
3.1. Análisis de la ‘ <i>Aqīda</i> de Ibn Tūmart y las claves de su traducción toledana	47
3.1.1. El planteamiento introductorio de Ibn Tūmart	47
3.1.2. El argumento racional de la existencia de Dios	50
3.1.3. Caracterización y atributos de Dios	56
3.1.4. Confirmación profética	75
3.2. Las <i>muršida</i> -s de Ibn Tūmart	76
Conclusiones	83
Apéndice: Textos de la traducción de la ‘ <i>Aqīda</i> y <i>muršida</i> -s de Ibn Tūmart y de la versión latina de Marcos de Toledo.....	87
Bibliografía.....	104

PRESENTACIÓN

Poco antes de 1213 un arcediano de Toledo llamado Mauricio, a punto de ser nombrado obispo de Burgos, encargaba a Marcos, uno de los canónigos del cabildo toledano, la traducción del árabe al latín de un breve tratado sobre la unicidad de Dios atribuido a Ibn Tūmart. Este personaje, un inquieto líder espiritual beréber, había muerto hacía algo más de ochenta años, pero no sin dejar en herencia un movimiento político-religioso de extraordinaria pujanza, el de ‘los partidarios de la unicidad de Dios’ (*al-muwahhidūn*), que nosotros conocemos como almohades.

¿Qué movió a Mauricio, un hombre muy cercano a su mentor, Rodrigo Jiménez de Rada, entonces arzobispo de Toledo y Primado de España, a ordenar esta traducción? ¿Fue un fruto más de la extraordinaria inquietud intelectual de la mal llamada ‘Escuela de Traductores de Toledo’, o más bien, pudo haber alguna razón de índole estrictamente doctrinal que aconsejase esta iniciativa?

Aunque no resultará muy fácil, intentaremos dar respuesta a estas preguntas en las próximas páginas. En cualquier caso, y desafortunadamente, tengo que adelantar que las claves que podamos proporcionar en ellas tendrán más que ver con hipótesis basadas en indicios razonables que con conclusiones fundamentadas en pruebas fehacientes. No obstante, pensamos que el esfuerzo merece la pena, desde el convencimiento de que evidenciar lagunas estimula la profundización en nuevos cauces interpretativos. En cualquier caso, estimamos como altamente probable que la preocupación doctrinal sobre la ‘cuestión trinitaria’ en la reflexión católica del Occidente cristiano al filo del 1200, pudo tener alguna conexión directa con la decisión que movió a uno de los más íntimos colaboradores de Jiménez de Rada a ordenar la traducción de este texto. En torno a él, y a la valoración interpretativa de su traducción, girarán las próximas reflexiones.

Para el desarrollo del tema nos proponemos abordar algunas cuestiones preliminares. En primer lugar, habremos de referirnos, aunque muy someramente, a los cuatro grandes protagonistas de este complejo episodio: Ibn Tūmart, el obispo Mauricio,

el arzobispo Jiménez de Rada y el canónigo Marcos de Toledo. Aclarar algunas circunstancias relativas a sus respectivas trayectorias, nos permitirá movernos con más soltura en el análisis del tema.

En segundo lugar, y como breve introducción al estudio del texto objeto de traducción, tendremos que analizar el contexto cultural y religioso en el que se sitúa el episodio, un contexto que nos pondrá en sintonía con las inquietudes teológico-doctrinales del arzobispo toledano y de su círculo de colaboradores. La preocupación por armonizar la unidad esencial de Dios y su individualización trinitaria no es el aspecto más conocido de la polifacética e inquieta personalidad del arzobispo Jiménez de Rada, pero no cabe duda de que estuvo muy presente en ella y en su más íntimo círculo de colaboradores, entre los que destacaba el arcediano Mauricio, pronto promovido a la cátedra burgalesa.

Nos centraremos, en seguida, en el texto escogido. Se trata, en realidad, de tres textos: una *'Aqīda* o 'profesión de fe', de tono pretendidamente especulativo, y en el que se defiende la indiscutible existencia de un Dios esencialmente único, y dos *muršida* o 'guías espirituales', en las que se resumen, con algún mínimo añadido, las propuestas de la *'Aqīda*, y que fueron destinadas a su propaganda divulgativa. El texto árabe original fue traducido al francés a principios del pasado siglo por el orientalista Henri Massé¹. Por nuestra parte, hemos versionado en castellano esta traducción procurando contrastar con aquel original, y la inapreciable ayuda de un especialista en lengua árabe², algunos de los términos más comprometidos o de ambigua interpretación. La versión latina de Marcos de Toledo fue, por su parte, objeto de traducción a cargo de los grandes especialistas Marie-Thérèse d'Alverny y Georges Vajda, a mediados de la pasada centuria³. Para facilitar la comparación entre ambos textos –original y versión latina-, los reproducimos en paralelo en un anexo.

¹ Henri MASSÉ, "La profession de foi ('*aqida*) et les guides spirituels (*morchida*) du Mahdi Ibn Toumart", *Mémorial Henri Basset. Nouvelles Études Nord-Africaines et Orientales*, París: Institut des Hautes-Études Marocaines, 1928, II, pp. 15-121. La traducción de Massé se ha realizado sobre el texto del ms. árabe 1451 de la Bibliothèque Nationale de Paris, editado por I. GOLDZIHNER, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction*, Alger, 1903.

² Quiero, en este sentido, expresar mi más sincero agradecimiento por la ayuda recibida de D. Javier Albarrán Iruela, investigador del *Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo* del CCHS-CSIC de Madrid.

³ M.Th. d'ALVERNY y G. VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tûmart", *Al-Andalus*, 16 (1951), pp. 100-140 y 259-307, y *Al-Andalus*, 17 (1952), pp. 1-56, y reed. en Marie-Thérèse d'Alverny (ed.), *Connaissance de l'Islam dans l'Occident médiévale*, Londres: Variorum, 1994, II, pp. 260-268. El manuscrito que ha servido para la edición es el único conservado: una transcripción tardía contenido en el

Los textos no son, desde luego, de una gran profundidad teológica. Su interés radica fundamentalmente en presentarse como una apuesta razonada, aunque con gran apoyatura coránica, que vendría a demostrar la incuestionable unicidad de Dios, pero, sobre todo, estriba en el interés que pudo tener para los círculos toledanos del arzobispo Jiménez de Rada disponer de su traducción. Nuestro propósito es el de destacar sus principales líneas argumentales y valorarlas a la luz de las diferencias y problemas que plantea la traducción, al tiempo que intentaremos conectarlas con las preocupaciones teológico-doctrinales de aquellos círculos.

Por último, el trabajo se cierra con el resumen de los datos aportados en forma de sumaria conclusión.

* * *

Quisiera finalmente dejar constancia escrita de mi agradecimiento, en primer lugar, a la Universidad Pontificia de Comillas que me ha brindado la posibilidad de adquirir una formación extraordinariamente útil para mi vida personal y académica. En segundo lugar, deseo también expresar mi gratitud a la Facultad de Teología y a su anterior decano, el profesor Gabino Uribarri SJ, por haberme facilitado los trámites que me permiten presentar hoy este trabajo tras varios años alejado de sus actividades y con un cambio de plan de estudios por medio. Y, por supuesto, quiero también expresar mi profundo agradecimiento al profesor Pedro Fernández Castelao que me ha ayudado a transitar por la siempre problemática senda de la elaboración de un trabajo académico, y que, a lo largo de estos últimos años, me ha honrado con su inteligencia y amistad.

1. LOS PROTAGONISTAS

Tal y como hemos indicado en la presentación, el estudio del tema que nos proponemos llevar a cabo aconseja que, aunque brevemente, nos detengamos, en primer lugar, en el análisis de las trayectorias biográficas de quienes de manera directa o indirecta lo protagonizaron. Empezaremos lógicamente por Ibn Tūmart. Parte de la obra a él atribuida es la que un arcediano de Toledo, Mauricio, ordenó traducir al latín poco antes de ser nombrado obispo de Burgos. A él nos referiremos en segundo lugar. Pero la iniciativa de Mauricio, un hombre muy cercano al arzobispo toledano Jiménez de Rada, no se entiende desvinculada de las inquietudes intelectuales y teológicas del titular de la sede primada, en quien nos fijaremos en tercer lugar. Y finalmente nos detendremos en la figura del canónigo Marcos de Toledo, el responsable directo de la traducción latina de la obra de Ibn Tūmart.

1.1. Ibn Tūmart y su doctrina

Al comenzar el siglo XII el tercio sur de la Península Ibérica y una notable porción de lo que hoy conocemos como el Magreb, se hallaban bajo el control de una importante formación política de origen beréber, el imperio almorávide. Para entonces su cuestionable grado de fortaleza debía medirse con considerables focos de contestación, de los cuales el no menos significativo era el liderado por Ibn Tūmart, un predicador purista del islam que acusaba a las autoridades almorávides de tibieza y

heterodoxia religiosas y que, desde una indiscutible autoridad carismática, consagró su vida a ‘ordenar el bien y prohibir el mal’⁴.

Muḥammad b. Tūmart era un beréber de la familia tribal de los Maṣmūda, que nació hacia el año 1080 en Iḡlī, una pequeña aldea del sur del actual Marruecos, en el Anti-Atlas cercano al desierto. Reconstruir su biografía plantea serios problemas de discernimiento entre lo histórico y lo legendario. Como en seguida veremos, estamos ante el líder de un movimiento religioso que sus seguidores quisieron acreditar mediante recursos hagiográficos, máxime teniendo en cuenta que llegó a proclamarse *Mahdī*⁵.

La palabra *mahdī* significa el ‘bien guiado (por Dios)’ y remite a una figura de connotaciones escatológicas emparentada con la que se esconde detrás del término ‘mesías’, en árabe *al-Masīh*. De hecho, desde el siglo VIII para un sector de la ortodoxia sunní, el de la escuela *šāfi’ī*, el *Mahdī* del final de los tiempos que, antes de la Resurrección y del Juicio Final restauraría el islam en toda su pureza e impondría la justicia por doquier, sería precisamente el profeta Jesús que realmente no llegó a morir en la cruz. Poco después el *sunnismo* desvinculó a Jesús del *Mahdī*, y hasta hoy atribuye funciones escatológicas distintas a ambos personajes. Así, mientras el primero será el encargado de derrotar al Anticristo o mesías impostor (*al-Masīh ad-Dayyāl*), el segundo, el *Mahdī*, se convertirá en el auténtico depositario de las esperanzas escatológicas de los oprimidos, aquél que devolverá la paz y la justicia al mundo bajo el imperio de una *šarī’a* perfeccionada. Pero desde hace siglos, los musulmanes llegaron a admitir la existencia de anticipaciones históricas del *mahdismo* escatológico, es decir, la existencia de un *mahdismo* histórico del que Dios se vale para enderezar el camino descarriado de una humanidad proclive a la injusticia y al pecado. La seña de identidad de los *Mahdī-s* históricos que realmente pueden considerarse auténticos es el de encarnar el éxito y haber contribuido al progreso del islam y su justicia. Solo así

⁴ Es una fórmula de origen coránico (C 3:110) que, según los testimonios biográficos de Ibn Tūmart, recorre toda su predicación: Michael COOK, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge University Press, 2000; véase asimismo Mayte PENELAS, “El precepto de *al-amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy’an al-munkar* en el *tafsīr* de al-Qurṭubī”, en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, 2005, II, pp.1052-1073.

⁵ Para Maribel Fierro, la mayor especialista española en la materia, las fuentes que nos transmiten los datos biográficos de Ibn Tūmart –entre otras, las ‘memorias’ de su discípulo al-Bayḍaq– tienen por objeto legitimar el régimen político-religioso, el Imperio almohade, que, tras la muerte del *Mahdī*, se edificó sobre la memoria de su figura: Maribel FIERRO, “El *Mahdī* Ibn Tūmart: más allá de la biografía oficial”, en Miguel Ángel Manzano y Rachid El Hour (eds.), *Identidades, arabismo y dinastías beréberes (siglos XI-XIV)*, en prensa. Agradecemos a la profesora Fierro que nos haya facilitado el texto ya maquetado.

podemos saber que estamos ante un enviado de Dios, un hombre santo, encargado de anticipar la definitiva intervención salvífica del *Mahdī* escatológico⁶.

Pues bien, esta es la lectura que debemos hacer de la proclamación de Ibn Tūmart como *Mahdī*. A partir de aquí, la idealización hagiográfica invade todo lo que sabemos del personaje⁷. Hoy día, por ejemplo, tiende a cuestionarse la autenticidad de algo que tradicionalmente se consideraba seguro y que constituye una faceta absolutamente determinante para comprender de manera cabal la obra que se le atribuye: su vocación viajera. En efecto, en 1106 Ibn Tūmart se habría trasladado a Córdoba, donde naturalmente habría tomado contacto con el *mālikismo*, una de las cuatro escuelas canónicas del *sunnismo*, la propia de al-Andalus⁸. El *mālikismo* es una corriente relativamente rigorista que admite, sin entusiasmos, la fuente racional del *rā'y* u opinión personal y que, en consecuencia, permite la aplicación del *qiyās* o deducción analógica, como criterio interpretativo de la Revelación.

Pues bien, desde Córdoba Ibn Tūmart se habría dirigido a Oriente en un viaje de extraordinaria importancia desde el punto de vista espiritual e intelectual. En su objetivo de peregrinar a La Meca, habría pasado por Alejandría, coincidiendo con el célebre al-Ṭurṭūšī, otro impenitente viajero⁹, en este caso de origen peninsular –había nacido como su nombre indica en Tortosa-, que acabó afincándose en la antigua capital egipcia consagrado al estudio y enseñanza del derecho positivo (*fiqh*) y de la tradición (*ḥadīth*). Desde Alejandría Ibn Tūmart alcanzó La Meca, y una vez satisfecho el precepto del peregrinaje, se encaminaría a Bagdad, hervidero intelectual y objetivo último de su

⁶ Véase la voz *al-Mahdī* de W. Madelung, en C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, B. LEWIS and Ch. PELLAT (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1986, V, [en adelante *EI*] pp. 1230-1238; A. KADDOURI (ed.), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Casablanca, 1994; D. SOURDEL y J. SOURDEL (eds.), *Dictionnaire historique de l'Islam*, París: Presses Universitaires de France, 1996, pp. 514-515; X. PIKAZA y A. AYA (eds.), *Diccionario de las Tres Religiones: Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Estella: Verbo Divino, 2009, pp. 690-691; L. GÓMEZ GARCÍA, *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid: Espasa Calpe, 2009, pp. 197-198; F. MAÍLLO SALGADO, *Diccionario de historia árabe e islámica*, Madrid: Abada Editores, 2013, p. 151.

⁷ Incluido su origen racial. Las biografías hagiográficas afirman que no era beréber sino árabe, descendiente directo de la familia del Profeta. Era la manera de legitimar su condición de *Mahdī*.

⁸ En realidad, el único dato que poseemos de la hipotética estancia de Ibn Tūmart en al-Andalus, es el de su contacto con un cadí cordobés, Ibn Ḥamdīn (m. 1114). Fierro cuestiona tal estancia: FIERRO, “El *Mahdī* Ibn Tūmart”, pp. 30-31. De la misma autora véase, además: “Le *Mahdī* Ibn Tūmart et al-Andalus: l’elaboration de la légitimité almohade”, *Revue d’Études sur le Monde Musulman et la Méditerranée*, 91(2001), pp. 107-124.

⁹ Los autores no están de acuerdo en el itinerario del viaje. Seguimos el esquema de J.F.P. HOPKINS, “Ibn Tūmart”, *EI*, III, pp. 958-960. Por su parte Maribel Fierro piensa que la escala de Alejandría se produjo a la vuelta de Bagdad y que Ibn Tūmart no cumplió el precepto de peregrinación a La Meca: FIERRO, “El *Mahdī* Ibn Tūmart”, pp. 6-11 y 18. Sobre las reticencias a la consideración del precepto de peregrinación en el Occidente islámico, véase D. URVOY, “Effets pervers du *hajj* d’après le cas d’al-Andalus”, en I.R. Netton (ed.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Wiltshire, 1993, pp. 43-53.

viaje, donde habría entrado en contacto con eminentes pensadores y hombres de fe; entre todos ellos, y de manera muy particular, con el conocidísimo al-Gazzālī, un intelectual que reaccionó contra Ibn Sīnā (Avicena) mostrando su escepticismo frente a la fundamentación racional de la fe, que se entregó a la vía mística del sufismo, y que quiso revitalizar la vida religiosa de los creyentes ofreciéndoles la experiencia de la contemplación¹⁰.

Efectivamente no es fácil probar la veracidad de esta actividad viajera¹¹, pero quizá no convenga descartarla del todo. Es preciso, eso sí, despojarla de todas sus adherencias ejemplarizantes y legendarias, entre ellas la del encuentro en Bagdad con al-Gazzālī. Todo parece indicar que, aun en el supuesto de que el viaje a Bagdad fuera histórico, las fechas en que pudo haberse realizado son incompatibles con la estancia del maestro sufí en la ciudad¹².

Sea de ello lo que fuere, poco antes de 1120 Ibn Tūmart se hallaba ya en tierras magrebíes, consagrado a la predicación de un fuerte rigorismo moral que focalizaba en contra del decadente régimen almorávide. Fue entonces cuando en tierras argelinas de Bugía entró en contacto con quien sería su principal discípulo, ‘Abd al-Mu’min, llamado a ser su heredero en el liderazgo político-religioso del movimiento que

¹⁰ Una sintética y clarificadora exposición del complejo pensamiento religioso de al-Gazzālī, en M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico, 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 271-298.

¹¹ Se muestra especialmente escéptica Maribel FIERRO, “La religión”, en *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, t. VIII-2 de *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, 1997, p. 443, y, sobre todo, en “El Mahdī Ibn Tūmart”, *passim*.

¹² HOPKINS, “Ibn Tūmart”, *EI*, III, p. 958. Lo que desde luego es absolutamente apócrifa es la leyenda, según la cual al-Gazzālī habría querido utilizar al joven Ibn Tūmart para, a través de él, vengarse de la injuriosa quema de sus obras ante la mezquita de Córdoba que las autoridades almorávides, instigadas por los alfaquíes malikíes, habían decretado años antes. Aunque la destrucción de estas obras sí es un dato histórico, no lo es el pretendido designio de al-Gazzālī que habría llegado a influir en su presunto pupilo hasta convencerle de ser un elegido de Dios para restaurar la pureza doctrinal en el Magreb. I. GOLDZIHHER, *Mohammed Ibn Toumart et la Théologie de l’Islam dans le Nord d’Afrique au XI^e siècle*, Argel, 1903, p. 8ss. Con todo, el tema de esta conexión entre ambos personajes, trascendente a la hora de valorar influencias en la obra atribuida a Ibn Tūmart, dista de estar cerrado. Aunque hace ya muchos años era más que cuestionado por el propio Goldziher y también por R. LE TOURNEAU, “Ibn Tūmart et al-Ghazālī se sont-ils rencontrés?”, *Bulletin d’Études Arabes*, 34 (1947), pp. 147-148, autores posteriores la dan como histórica. Véase, por ejemplo, D. URVOY, “Les divergences théologiques entre Ibn Tūmart et Gazālī”, *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l’occasion de son 70^e anniversaire*, II, La Manouba, 1993, pp. 203-212. Una postura intermedia es la recientemente sostenida por Frank Griffel, para quien, aunque cronológicamente no sea compatible la coincidencia en Bagdad de Ibn Tūmart y al-Gazzālī, las enseñanzas de éste permanecieron vivas en la *madrassa* Nizāmiyya de Bagdad, en donde serían recogidas por aquél. Griffel no duda, por tanto, de la estancia de Ibn Tūmart en la capital abasí, y en la posibilidad de recibir en ella no solo la herencia intelectual de al-Gazzālī, sino, indirectamente, del propio Avicena. Habremos de volver sobre ello, dada la posible influencia de estos autores en la obra atribuida a Ibn Tūmart: Frank GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence and unity, and his connection to the Nizāmiyya Madrassa in Baghdad”, en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, 2005, II, pp. 751-813. Cf. Madeleine FLETCHER, “Ibn Tūmart’s teachers: the relationship with al-Ghazālī”, *Al-Qantara*, 18 (1997), pp. 305-330.

entonces comenzaba a nacer, y que se vio impulsado por su autoproclamación como *Mahdī* en 1121.

El movimiento, como todos los reformismos radicales, apuntaba a una vuelta a los orígenes, y esa vuelta quiso adornarse con una mística que evocaba la figura del mismísimo Profeta¹³. El convencimiento de su particular destino como *Mahdī* se fraguó en una cueva, *al-Ghār al-mukkadās*, de difícil localización hoy día, pero que nos recuerda al abrigo del monte Hira, junto a La Meca, a donde se retiraba el Profeta y donde se produjo la inicial Revelación¹⁴. Por otra parte, la aclamación del nuevo *Mahdī* y el reconocimiento de lealtad hacia él, tuvo lugar bajo un árbol, al igual que el decisivo ‘Juramento de la Complacencia’, *Bay’at al-ridwān*, con el que en 628 Muhammad constató la lealtad de los suyos en Hudaybiyya, cerca de La Meca¹⁵. A ello hay que añadir la figura simbólica de los *Diez*, los más cercanos discípulos de Ibn Tūmart, que recuerdan demasiado a los íntimos *Compañeros* del Profeta. Y finalmente, y no menos significativo, el desplazamiento del *Mahdī* hacia Tinmall, el inaccesible reducto situado al sur de Marrakesh desde el que desafiaba al poder almorávide, fue concebido por Ibn Tūmart y sus seguidores como su propia ‘hégira’.

La instalación en Tinmall tuvo lugar en 1123 y constituye el principio del fin del imperio almorávide, debilitado ya por las disensiones internas y el independentismo andalusí, y fue también, por tanto, el comienzo del nuevo régimen político-religioso de los parciales de Ibn Tūmart, *al-muwahhidūn* o ‘partidarios de la unicidad de Dios’, que nosotros conocemos como almohades.

Este comienzo estuvo jalonado por la violencia. Incluso, y aunque los datos no permiten demasiados desarrollos, parece que fue instalado un auténtico régimen de terror *-tamyīz-* que, bajo la implacable supervisión de los *Diez*, eliminaba de manera sistemática cualquier forma de oposición al régimen emergente. Ibn Tūmart murió en 1130 como consecuencia de un enfrentamiento militar en que había participado activamente. Sus seguidores, ocultaron inicialmente el fallecimiento porque la

¹³ Ambrosio HUICI MIRANDA, “La leyenda y la historia en los orígenes del imperio almohade”, *Al-Andalus*, 14 (1949), pp. 139-176 [reed. ID., *Historia política del Imperio almohade*, Tetuán: Editora Marroquí, 1957, II, pp. 581-611].

¹⁴ Jean-Pierre VAN STAËVEL, “La caverne, refuge de ‘l’ami de Dieu’: une forme particulière de l’eremitisme au temps des almorávides et des almohades (Magreb extrême, XI^e-XIII^e siècles)”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā*, 7 (2010), pp. 311-325.

¹⁵ Este acontecimiento tiene gran importancia para los creyentes musulmanes, puesto que al juramento o ‘pacto del árbol’ se refiere el Corán en dos versículos (C 48:10 y 18) equiparando la fidelidad al Profeta con la debida al propio Dios. W. MONTGOMERY WATT, *Mahoma, Profeta y hombre de Estado*, Barcelona, 2003 [orig. inglés 1961], p. 189; M. LINGS, *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid: Hiperión, 1989 [orig. inglés 1983], p. 280.

desaparición del *Mahdī* habría podido tener desmoralizadoras consecuencias para los belicosos almohades. La ficción duró dos años, hasta que en 1132, su principal discípulo y el más destacado de los *Diez*, ‘Abd al-Mu’min, se proclamó califa. El nuevo imperio gobernaría sobre el Magreb y al-Andalus durante un siglo, mucho menos tiempo que el que duró la veneración que suscitó su líder, el *Mahdī*, cuya tumba en Tinmall seguiría siendo objeto de peregrinaje cuatro siglos después de su muerte¹⁶.

Pero, ¿en qué consistió el reformista mensaje religioso de este belicoso líder espiritual ‘que ordenaba el bien y prohibía el mal’? Para reconstruirlo contamos con un problema de partida. No disponemos de ningún escrito del que podamos afirmar con seguridad que fuera redactado por él o inequívocamente basado en su mensaje. La obra doctrinal a él atribuida nos ha llegado a través de una serie de manuscritos, del que el más importante, y que también más nos interesa a nosotros, lleva por título ‘El Libro que contiene todas las notas sobre el inefable Imām y reconocido Mahdī [...] según el Califa ‘Abd al-Mu’min lo dictó’. Es decir, se trataría de una composición posterior a la muerte de Ibn Tūmart, recopilada por su discípulo, sucesor y primer califa almohade, ‘Abd al-Mu’min, fallecido en 1163. Se corresponde con un grupo heterogéneo de escritos sin demasiada coherencia entre sí, que pronto empezaría a ser conocido como *A’azz mā yutlab*, ‘Lo más precioso que se puede pedir’, y del que se conservan dos manuscritos, uno de 1178 y otro de 1199¹⁷. Pues bien, entre esos escritos destacan tres piezas que son las únicas que, por otra parte, han sido traducidas del árabe. La más importante es la profesión de fe sobre la unicidad de Dios (*‘Aqīda*), y las otras dos son un par de brevísimos textos que contienen ‘guías espirituales’ (*muršida*) que básicamente resumen el contenido de aquella y que probablemente estaban destinadas a popularizarla¹⁸.

El carácter tardío de las copias conservadas –entre 50 y 70 años posteriores a la muerte del *Mahdī*–, unido a la inexistencia de otro tipo de argumento probatorio, imposibilita tener certeza absoluta de que el contenido de estos manuscritos responda

¹⁶ Para la reconstrucción de la vida del *Mahdī* es muy útil el artículo de HOPKINS, “Ibn Tūmart”, *EI* III, pp. 958-960. Su autor alude al testimonio de la veneración de su tumba cuando la visitó el célebre León el Africano, un granadino exiliado que se convirtió en protegido del papa León X y que es autor de una importantísima ‘Descripción de África’. Véase Pascal BURESI, “Les cultes rendus à la tombe du Mahdī Ibn Tūmart à Tinmāl”, *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes Rendus des séances de l’année 2008, Janvier-Mars*, pp. 391-438.

¹⁷ GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence and unity”, p. 767.

¹⁸ Henri MASSÉ, “La profession de foi (*‘aqida*) et les guides spirituels (*morchida*) du Mahdi Ibn Toumart”, *Mémorial Henri Basset. Nouvelles Études Nord-Africaines et Orientales*, París: Institut des Hautes-Études Marocaines, 1928, II, pp. 15-121.

realmente a su pensamiento¹⁹. Sin embargo, es obvio que son estos textos los que en período almohade circulaban como auténticos testimonios de la predicación del *Mahdī*, de modo que, y esto es lo que realmente nos interesa, cuando los traductores cristianos acometieron la versión latina de estos escritos, no tenían la menor duda de que los aspectos doctrinales en ellos contenidos eran, y por eso les interesaban, los argumentos del unitarismo almohade oficial atribuidos a su fundador.

Conservamos algún otro texto cuya autoría intelectual se atribuye a Ibn Tūmart²⁰, y, sobre todo, la redacción de cinco cartas o fragmentos de ellas que, de poderse probar su autenticidad –y no se puede–, sería el único testimonio que remontaría directamente a la persona del *Mahdī*. Dos de esas cartas, las más largas y jugosas, van dirigidas a la comunidad almohade, una tercera al emir almorávide ‘Ali b. Yūsuf, el último que controló su decadente imperio, la cuarta al conjunto de los almorávides y de la quinta no tenemos más que un fragmento poco significativo sin dirección reconocible²¹. Las cartas forman parte de un archivo oficial almohade de cuya autenticidad, como tal archivo, no hay razones para dudar, pese a que la copia en que se ha conservado sea de comienzos del siglo XIV. Otra cosa distinta es si las cartas a las que aludimos se deben realmente a la pluma del *Mahdī*, o más probablemente a los responsables de la legitimación del régimen almohade, encargados de urdir la idealizada imagen de su líder espiritual²². En cualquier caso, repetimos lo dicho respecto a su supuesta obra doctrinal: en época almohade estos textos se tenían por fiel reflejo del pensamiento y actitudes del fundador.

¹⁹ De hecho, Madeleine Fletcher sitúa la redacción concretamente de la *‘Aqīda* a finales del s. XII, tras un complejo proceso de redacción, concluido obviamente muchos años después de la muerte de Ibn Tūmart: Madeleine FLETCHER, “The Almohad *Tawhīd*: Theology which relies on logic”, *Numen*, 38 (1991), pp. 110-127.

²⁰ Se trata de un comentario a la *Muwaṭṭa* de Mālik b. Anas, la más antigua de las recopilaciones de la tradición del Profeta o *Sunna*, que habría sido compuesta también por ‘Abd al-Mu’min sobre la base de unas lecciones dictadas por Ibn Tūmart en el Ribāt de Hargha en 1121, y finalmente un comentario a un ḥādīṭ, en este caso de la colección de Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ, otro de los compiladores de la *Sunna*, comentario cuya copia data de 1173. GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence and unity”, p. 768.

²¹ Publ. E. LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits d’histoire almohade. Fragments manuscrits du ‘Legajo’ 1919 du fonds arabe de L’Escorial, publiés et traduits avec une introduction et des notes par...*, Paris: Librairie Orientaliste, 1928, pp. 1-15 y 17-20.

²² En algún caso, el carácter apócrifo del texto resulta evidente. Por ejemplo, en la carta enviada a los almorávides, la autoproclamación de Ibn Tūmart como árabe, quraysí y descendiente directo del Profeta, fue motivo para que su editor considerara el comienzo de la carta como apócrifo (LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits*, p. 19, n.1), pero es que, además, el texto incluye una profecía sobre la victoria musulmana de Alarcos, que tendría lugar 65 años después de la muerte del *Mahdī*.

Sobre este conjunto de testimonios es posible una reconstrucción de la doctrina atribuida a Ibn Tūmart, que pasamos a sintetizar a continuación²³. Su mensaje, en principio, es bastante sencillo. La línea argumental de su predicación, y sin duda del ulterior desarrollo de su doctrina, es la defensa del dogma básico del *tawḥīd*, es decir, la unicidad de Dios sin concesiones, entre ellas, el reconocimiento de atributos que, de alguna manera, contribuyeran a corporeizar la idea esencialmente trascendente de Dios²⁴. Para ello Ibn Tūmart propone una vuelta a las fuentes de la Revelación, en primer lugar el Corán y en segundo lugar la *Sunna* o tradición del Profeta²⁵.

Para Ibn Tūmart eran poco respetuosos con el esencialismo unitarista de Dios aquellas escuelas de interpretación jurídico-teológica que, dentro de la ortodoxia sunní, se mostraban más proclives a una interpretación literalista del Corán y de la propia *Sunna*. Destacaba en este sentido la llamada escuela hanbalí²⁶, para la que el criterio de acercamiento a la revelación ha de ser el de la aceptación acrítica de sus postulados, limitando el uso de la razón a los mínimos imprescindibles que permitan construir un entramado explicativo global cristalizado en criterios de autoridad; estos criterios, alejados ya de las fuentes primarias de revelación, constituyen un cauce seguro para la

²³ Una sencilla y muy esquemática presentación del conjunto de la doctrina de Ibn Tūmart la encontramos en Rachid BOUROUBA, “La doctrine almohade”, *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée*, 13-14 (1973), pp. 141-158. Igualmente, y de manera muy sintética, puede verse Pascal BURESI y Mehdi GHOUIRGATE, *Histoire du Maghreb médiéval, XI^e-XV^e siècle*, París: Armand Colin, 2013, pp. 57-60.

²⁴ R. BRUNSCHVIG, “Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart”, *Arabica*, 2 (1955), pp. 137-149; Madeleine FLETCHER, “The Almohad *Tawḥīd*: Theology which relies on Logic”, *Numen*, 38 (1991), pp. 110-127; Andrés MARTÍNEZ LLORCA, “La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III*, 17 (2004), pp. 399-413.

²⁵ La *Sunna* la compone un elevado número de *ḥadīṭ*-s o dichos y hechos de Muḥammad encargados de aclarar aspectos complejos o ambiguos de la revelación coránica. Es el armazón que sostiene la fe firme de la comunidad mayoritaria del islam. Por eso podríamos decir que sunní es equivalente a ortodoxo: oponerse a la *Sunna* es defender una doctrina o innovación reprobable (*bid’a*). Conviene advertir, no obstante, que las palabras ortodoxia y heterodoxia son ajenas al vocabulario árabe, de modo que su aplicación al contexto religioso-cultural del islam pueden plantear problemas. En este sentido existe una larga tradición polémica, cuyos principales acentos han sido recientemente recopilados en una magna obra: Maribel FIERRO (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*, London-New York: Routledge, 2014, 4 vols.

Por su parte, los *ḥadīṭ*-s que componen la *Sunna* son, como hemos indicado, breves narraciones que contienen expresiones, actitudes o comentarios del Profeta precedidos por una cadena de transmisores que garantizan su autenticidad (*isnād*) y que remontan al propio Muḥammad. Con todo, desde muy pronto comenzaron a proliferar los *ḥadīṭ*-s y las recopilaciones de ellos. Por eso fue necesaria una labor compleja de depuración que cristalizó en la Persia islámica del siglo IX en una serie de colecciones de referencia, entre ellas, las dos más importantes y que contienen únicamente *ḥadīṭ*-s sanos o auténticos (*ṣaḥīḥ*), son las de al-Bujarī (m. 870) y Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ (m. 875).

²⁶ Surgida de las enseñanzas de Aḥmad b. Ḥanbal, nacido en el Bagdad abbasí, la suya fue la más tradicionalista de las cuatro grandes escuelas de interpretación jurídico-teológica que reconoce el sunnismo. Murió en 855, no sin haber sufrido la persecución del *mu’tazilismo*, la corriente racionalista que fue declarada oficial por el régimen abbasí en la primera mitad del siglo IX.

fe. Su repetición imitativa *-taqlīd-* se opone al *iğtihād* o esfuerzo reflexivo de acercamiento a la revelación.

Estas posiciones literalistas, a las que Ibn Tūmart deseaba, solo en cierto modo, oponer una ‘escuela del pensamiento’²⁷, tuvieron especial protagonismo en el Occidente islámico entre *zāhiríes* y *mālikíes*. Los primeros podrían ser considerados como un sector radical del hanbalismo²⁸, y aunque tuvieron su origen en Oriente, se hicieron muy presentes en al-Andalus a través de la figura de Ibn Ḥazm de Córdoba en el siglo XI, y desde luego era una corriente muy activa en el período almorávide²⁹. Los *mālikíes* son los representantes de otra escuela sunní de interpretación jurídico-teológica de abrumadora presencia en el Magreb y al-Andalus³⁰, y aunque no tan radical en sus planteamientos como los hanbalíes, no se hallaban demasiado lejos de sus postulados. Admitían cierto grado de racionalismo, incluyendo la deducción analógica (*qiyās*), pero dentro de unos moldes de escuela que, como en el caso del hanbalismo, tendía a cristalizar en explicaciones desapegadas de las fuentes de revelación primaria. En este sentido, su posicionamiento contrario al *iğtihād*, permitió de manera indirecta un activo desarrollo de costumbres y formas de religiosidad popular que acabaron distanciándose

²⁷ Una antiquísima fuente, presuntamente basada en testigos coetáneos del *Mahdī*, utiliza esta expresión, ‘escuela del pensamiento’ (*madhab al-fikr*), para definir el contenido de su predicación: Francesco GABRIELI, “Le origini del movimento almohade in una fonte storica d’Oriente”, *Arabica*, 3 (1956), pp. 1-7. Cít FIERRO, “El *Mahdī* Ibn Tūmart”, p. 6, n. 17. Véase Dominique URVOY, “La pensée d’ Ibn Tūmart”, *Bulletin d’études orientales*, 27 (1974), pp. 19-44.

²⁸ Para Felipe Maíllo son directamente una derivación del hanbalismo (Felipe MAÍLLO SALGADO, *Diccionario de historia árabe e islámica*, Madrid: Abada Editores, 2013, p. 283), pero no es esta una afirmación compartida por todos los especialistas.

²⁹ No es fácil establecer una precisa definición del *zāhirismo* y, como tendremos ocasión de ver, son muchos los autores que razonablemente hablan de su influencia en la conformación del discurso teológico almohade. Urvoy, por ejemplo, afirma que en fecha avanzada, desde finales del siglo XII, el régimen califal almohade nacido de la predicación de Ibn Tūmart, tuvo necesidad de acudir a los juristas *zāhiríes* para dotarse de un cauce jurídico del que carecía y que no fuera considerado como *bid’a* o innovación: Dominique URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris: Le Seuil, 2006, p. 458. Lo que sí es cierto es que, pese a las diferencias doctrinales perceptibles entre almohadismo y *zāhirismo*, Ibn Ḥazm y sus seguidores no aspiraban sino a retornar a los principios del Islam, previos a la esclerotización de que esos principios fueron objeto por parte de las escuelas canónicas entre los siglos VIII y X: Camilla ADANG, “Restoring the Prophet’s Authority, Rejecting *Taqlid*. Ibn Hazm’s *Epistle to the One Who Shouts from Afar*”, en D. Ephrat y M. Hatina (eds.), *Religious Knowledge, Authority and Charisma. Islamic and Jewish Perspectives*, The University of Utah Press, 2014, pp. 50-63.

No obstante, hay razones para creer que, en el campo de la ética y sus postulados, el almohadismo pudo entrar en abierta contradicción con los *zāhiríes*. En este sentido, frente a los esquemas moralizantes y autoritativos del *Mahdī*, Ibn Ḥazm había negado la posibilidad de la fijación de criterios éticos por parte de ninguna instancia humana, ya que bondad y maldad eran conceptos relativos que, dependiendo de la omnipotencia de Dios, no eran alcanzables por la razón y, en consecuencia, eran totalmente ajenos a cualquier autoridad que no fuera la del propio Dios. Sobre esta cuestión, véase Emilio TORNERO, “Alcance y límites de la razón práctica en el sistema *zāhirī* de Ibn Ḥazm”, en *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba: Berenice, 2008, pp. 49-62.

³⁰ Eran los seguidores de Mālik b. Anās (m. 795), autor de la más antigua compilación de derecho sunní.

de la ortodoxia sunní³¹. En cualquier caso, mucho más que el zāhirismo, el mālikismo no solo fue la corriente de interpretación teológico-jurídica dominante en época almorávide, sino la expresión oficializada de su ortodoxia.

Pues bien, la predicación de Ibn Tūmart va dirigida de manera prioritaria contra los *mulaṭṭimūn*, los velados, es decir, los almorávides que cubrían sus rostros con un *liṭām*. Ellos, sus autoridades, en opinión del *Mahdī*, habrían dado la espalda al Corán y la *Sunna*, y se habían conformado con repetir explicaciones que manipulaban la Escritura descontextualizando sus versículos y presentando una imagen corporal del Creador. De hecho, los ‘antropomorfitas’ –la gran descalificación utilizada contra los almorávides³²– no tenían inconveniente, según Ibn Tūmart, de situar a Dios en el tiempo y en el espacio haciendo de él una criatura a la que asociaban divinidad, incurriendo así en el peor de los pecados, el de la idolatría³³.

Naturalmente una perversión de esta naturaleza no sólo truncaba el dogma esencial del *tawḥīd*, sino que iba acompañada de todo tipo de manifestaciones contra la ley de Dios. Así, los almorávides, auténticos seguidores de *Satān*, se entregaban a prácticas paganas y todo tipo de irregularidades en el terreno moral. Por ello, y este es el segundo gran argumento de la predicación del *Mahdī*, especialmente desarrollado en sus cartas a la comunidad almohade, era preciso no sólo volver a la pureza interpretativa de la revelación, sino que, como consecuencia de ello, era perentorio retomar las costumbres y las pautas de recta moralidad dictadas, en primer lugar, por el propio Corán. Había que alejarse, por supuesto, del crimen y del robo; era absolutamente necesario crear una comunidad de hermanos que favoreciese la convivencia y el perdón mutuo, y que invitara, a su vez, a la clemencia de Dios; nadie debía dar la espalda a su hermano. Por otra parte, era necesario que la oración se convirtiera en argumento de vida, observándose las horas prescritas y frecuentando la mezquita; alejarse del vino y de las bebidas fermentadas era una exigencia que neutralizaba las vilezas que generaba su consumo; y desde luego había que rechazar con decisión las prácticas del paganismo,

³¹ MAÍLLO, *Diccionario de historia árabe e islámica*, p. 155.

³² Véase Delfina SERRANO, “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfitas a los almorávides?”, en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, 2005, II, pp. 815-852.

³³ Tendremos ocasión de volver sobre el tema de la ‘idolatría antropomórfica’ cuando analicemos los textos doctrinales de Ibn Tūmart. Por ahora, interesa subrayar que los almorávides eran lógicamente contrarios a ella, y en la fase final de su gobierno se produjo un cierto debate teológico sobre la materia de la mano de dos importantes pensadores andalusíes. En efecto, tanto Ibn al-Sīd de Badajoz (m. 1127) como Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (m. 1148) arremetieron desde ópticas sensiblemente distintas contra el literalismo interpretativo y su peligrosa deriva hacia el antropomorfismo.

desde el divertimento festivo de la música a las estridentes lamentaciones de los funerales³⁴. Todo ello conectaba con una idea que se desliza a lo largo de todas estas reflexiones: el abandono de la mundanalidad y la cosecha de una buena provisión de piedad que asegure el paso a la otra vida³⁵.

El último argumento de la predicación de Ibn Tūmart derivaba inevitablemente de su propia condición de autoproclamado *Mahdī*. Hemos aludido ya a la teología del *mahdismo* y a las manifestaciones canónicas que admiten anticipaciones históricas del definitivo *Mahdī* escatológico. Pero en el caso de Ibn Tūmart a este esquema se añade un importante matiz de raíces *šī'ies*³⁶, y por tanto, claramente alejadas de planteamientos sunníes, y es que el líder magrebí adornó su autoproclamada condición con la de *imām* infalible e impecable (*ma'sūm*)³⁷, desconocida por la tradición sunní fuera del ámbito de los profetas³⁸. Entra dentro de lo posible que esta nueva atribución de importantes connotaciones doctrinales fuera fruto del ulterior tratamiento hagiográfico de Ibn Tūmart, pero desde luego no es discordante con la fanatizada mentalidad de un hombre que se creía elegido por Dios para restablecer la verdad y la pureza de la *šarī'a*, maltratada y pisoteada después del gobierno de los primeros imames del islam del que él se sentía legítimo sucesor³⁹. Los almorávides no eran sino los epígonos de esa sucesión de perversos traidores que violaban desde hacía siglos la ley de Dios. Por ello estaba plenamente justificado hacerlos desaparecer mediante la

³⁴ El tema de la música forma parte de las profundas diferencias en el terreno de la moral que distanciaban las perspectivas del almohadismo de Ibn Tūmart de otras corrientes que, en un terreno estrictamente doctrinal, pudieron haber influido en ellas; es el caso del zahirismo de Ibn Ḥazm. Véase Elías TERÉS SÁDABA, “La epístola sobre el canto con música instrumental de Ibn Ḥazm de Córdoba”, *Al-Andalus*, 36 (1971), pp. 203-214.

³⁵ LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits*, pp. 1-15.

³⁶ Maribel Fierro piensa que el ‘mahdismo’ de Ibn Tūmart pudo ser fruto del influjo fatimí. Los fātimíes constituyeron desde el siglo X una dinastía califal en Egipto sobre los presupuestos de una corriente doctrinal de tipo ‘mahdista’ proveniente del *šī'ismo*, concretamente la *ismā'īlī*, y su influencia se extendió por todo el norte de África: Maribel FIERRO, “The Almohads and the Fatimids”, en Bruce D. Craig (ed.), *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*, Chicago, 2010, pp. 161-175.

³⁷ Aunque la palabra *imām* designa en su acepción más elemental al encargado de dirigir la oración en la mezquita, es también, en la tradición sunní, el jefe espiritual de la *umma* o comunidad de creyentes, es decir, el propio califa, pero jamás se ha considerado infalible. Este tema es de procedencia *šī'ī*, para cuyos seguidores el *imām* goza de todas las prerrogativas del Profeta salvo la recepción de la Revelación. Su condición de intérprete infalible de esta última, unida a su condición de impecabilidad, le convierte en el auténtico guía de la verdad y el único que puede garantizar la correcta aplicación de la voluntad de Dios. MAÍLLO, *Diccionario de historia árabe e islámica*, pp. 115-116.

³⁸ En línea con esta caracterización de un profetismo escatológico de impronta heterodoxa, quizá haya que situar la más que probable opción celibataria escogida por Ibn Tūmart, y poco acorde con la tradición profética del sunnismo: Shahzad BASHIR, “Islamic Tradition and Celibacy”, en Carl Olson (ed.), *Celibacy and Religious Traditions*, New York: Oxford University Press, 2007, pp. 133-150.

³⁹ Para Ibn Tūmart existen únicamente diez imames legítimos: Adán, Noé, Abraham, David, Jesús, Muḥammad, Abū Bakr, ‘Umar, Utmān y Alī. La muerte del último de los califas ‘bien guiados’, introdujo el mundo en el tenebroso caos de la injusticia, que precisamente correspondía combatir al *Mahdī*. Véase BOUROUIBA, “La doctrine almohade”, pp. 149-150.

purificadora aplicación de la guerra santa –*ġihād*-, tanto más necesaria contra ellos que contra los propios cristianos porque es el Corán el que prescribe la muerte de los hipócritas: ‘... apoderaos de ellos y matadlos donde los encontréis. No aceptéis su amistad ni auxilio’ (C 4:89b)⁴⁰.

1.2. *El obispo Mauricio de Burgos*

Aunque su ascendencia pudo ser inglesa o gascona, sus padres –Rodrigo y Orosabia- y él mismo debieron ser oriundos de Medina de Pomar⁴¹. Nació con toda probabilidad después de 1175 y en su juventud posiblemente coincidió como estudiante en París con Rodrigo Jiménez de Rada, manteniendo ambos una estrecha relación de amistad. Esa relación explica que, nada más ser elegido arzobispo de Toledo en febrero de 1209, Rodrigo facilitara a su amigo el nombramiento de arcediano de Toledo, que disfrutó desde por lo menos junio de aquel mismo año. Como tal arcediano formó parte de las comisiones pontificias encargadas de solucionar los conflictos surgidos entre la iglesia de Burgos y los grandes centros religiosos de Oña y Castrojeriz⁴², y fue también comisionado por el arzobispo para marchar a la curia romana a propósito del espinoso asunto de la primacía⁴³.

Tras la muerte del obispo electo de Burgos, Juan Mateo, en julio de 1212, la larga vacante producida se cubrió con la elección de Mauricio prácticamente un año después, en julio de 1213. Es coherente pensar que en esa elección tuvo mucho que ver Rodrigo Jiménez de Rada y el propio rey Alfonso VIII. No obstante, permaneció como electo casi dos años hasta que fue consagrado en abril de 1215.

⁴⁰ LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits*, p. 3. Las cartas de Ibn Tūmart están literalmente plagadas de proclamas de guerra santa contra los falsos musulmanes, que el Corán califica de hipócritas. En consecuencia en ellas se desarrolla también la doctrina propia del martirio.

⁴¹ La bibliografía fundamental para acercarse a la personalidad de Mauricio es la siguiente: Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, XVI, Madrid, 1771, pp. 300-315; Luciano SERRANO, *Don Mauricio, obispo de Burgos y fundador de su catedral*, Madrid, 1922; Demetrio MANSILLA, “Episcopologio de Burgos. Siglo XIII”, *Hispania Sacra*, 4 (1951), pp. 313-333; Julio GONZÁLEZ, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, 1960, I, pp. 410 y 434; Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, “Del Concilio IV de Letrán al Renacimiento”, en *Historia de las Diócesis Españolas*, 20. *Iglesias de Burgos, Osma-Soria y Santander*, BAC, Madrid, 2004, pp. 84-85.

⁴² Demetrio MANSILLA, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, “Monumenta Hispaniae Vaticana”, Roma, 1955, docs. 425, 427, 429 y 431.

⁴³ GONZÁLEZ, *Alfonso VIII*, I, p. 410.

Fue uno de los veintiséis obispos peninsulares asistentes al IV concilio ecuménico de Letrán cuyas sesiones se desarrollaron en noviembre de 1215⁴⁴. Pese a ello, y más allá de la conciencia de autoridad en el ejercicio de sus funciones que evidenció a lo largo de todo su pontificado, el obispo Mauricio no mostró, como no lo hizo el resto de los obispos hispanos, el celo reformador que el concilio quiso imprimir a todos los prelados de la Cristiandad⁴⁵. Significativo, en este sentido, es que don Mauricio, a lo largo de sus veinticinco años de pontificado, no llegara a convocar ningún sínodo de seguimiento disciplinario tal y como el concilio prescribía que debía realizarse anualmente. Con todo, no parece que la situación disciplinaria, al menos entre el clero catedralicio, fuera especialmente crítica. Al menos eso parece desprenderse de la legación pontificia que, presidida por el cardenal-obispo de Sabina, Juan de Abbeville, se desplazó en 1228 a la Península para imprimir ritmo a una reforma a la que Iglesia hispánica no estaba muy predispuesta. Y fue Burgos una de sus primeros objetivos, pero el legado sólo insistió en puntuales cuestiones relativas al cabildo de su catedral⁴⁶. Sin duda esta fue la causa de que un par de años después, en noviembre de 1230, don Mauricio decidiera promulgar sus propios estatutos capitulares conocidos como ‘Concordia mauriciana’, donde se regulaban distintos aspectos formales de las celebraciones de oficios capitulares, así como el número de canónigos y la asignación de sus rentas, y la consagración de su autonomía jurisdiccional en materia penal y disciplinaria⁴⁷.

La fuerte personalidad del obispo jugó un importante papel en la vida política del reino, en concreto en la entronización y primeros años del gobierno de Fernando III en Castilla. Su inquebrantable adhesión a la reina madre, doña Berenguela, lo convirtió en protagonista de no pocas iniciativas que dieron forma a una buena parte del reinado

⁴⁴ Juan Francisco RIVERA RECIO, “Personajes hispanos asistentes en 1215 al IV Concilio de Letrán (Revisión y aportación nueva de documentos. Datos biográficos)”, *Hispania Sacra*, 4 (1951), pp. 335-355; Antonio GARCÍA Y GARCÍA, “El Concilio IV Lateranense y la Península Ibérica”, en *Iglesia, Sociedad y Derecho*, 2, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 187-208.

⁴⁵ Sobre este particular, véase Peter LINEHAN, *La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1975, en especial p. 17ss.

⁴⁶ De hecho, promulgó un reglamento para los canónigos de la iglesia catedral burgalesa en que se hacía especial hincapié en estimular su asistencia habitual a los oficios del coro, a lo que parece, bastante relajada: SERRANO, *Don Mauricio*, pp. 140-141 y Santiago DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Documentos de Gregorio IX (1227-1241) referentes a España*, Universidad de León, 2004, doc. 61, pp. 89-90.

⁴⁷ SERRANO, *Don Mauricio*, pp. 143-147. Los estatutos fueron completados a instancias del papa Inocencio IV en 1252, siendo responsable de las adiciones el famoso cardenal Gil de Torres, antiguo canónigo de la Iglesia burgalesa (Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, XVI, Madrid, 1771, pp. 324-325). El núcleo de la ‘Concordia mauriciana’, se mencionan en las constituciones capitulares del obispo Domingo de Arroyuelo de 1377, y por esta vía pasaron al corpus sinodal de la diócesis en el siglo XVI bajo el pontificado de Íñigo López de Mendoza: *SYNODICON HISPANUM*, VII. *Burgos y Palencia*, Antonio García y García (ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, pp. 12-13.

de su hijo, el *Rey Santo*, empezando por su matrimonio con una princesa alemana, Beatriz de Suabia; el obispo formó parte de la embajada que acudió al imperio para acompañarla a Castilla en 1219, y él fue, además, quien ofició el matrimonio y estuvo muy probablemente al tanto de los primeros pasos de la educación del heredero, el futuro Alfonso X el Sabio. Por lo demás, será, junto con su gran amigo, el arzobispo primado de Toledo, don Rodrigo Jiménez de Rada, el principal responsable de facilitar en beneficio de las empresas reconquistadoras de su rey el caudal dinerario que la monarquía exigía a la empobrecida Iglesia castellana.

Pero la devoción dinástica de don Mauricio no le privó de ser considerado por la curia papal como un hombre eficaz al que se le confiarían responsabilidades en comisiones apostólicas de investigación y arbitraje en muy variadas circunstancias⁴⁸, y que al final de su vida, concretamente en enero de 1237, el papa Gregorio IX le encargara la administración de la diócesis de Calahorra ante una muy larga vacante⁴⁹.

Su sentido de la autoridad, probablemente más que su espíritu reformista, le hizo intentar imponer la disciplina en las canónicas dependientes de la diócesis –San Juan de Ortega, Santa María de Castrojeriz, Covarrubias...- y también en monasterios benedictinos, como el propio Santo Domingo de Silos cuya comunidad incurrió en excomunión por las reticencias mostradas hacia su obispo. Sabemos, por otra parte, que su actitud hacia las nuevas órdenes de mendicantes y predicadores fue muy receptiva. Pero si hay algo por lo que don Mauricio es reconocido como insigne prelado burgalés es por ser responsable de la erección de la nueva catedral gótica que vino a sustituir a la antigua románica de finales del siglo XI y cuya primera piedra fue colocada en julio de 1221. Desde mucho antes de la muerte del prelado, el 12 de octubre de 1238, la nueva catedral era ya marco de celebraciones litúrgicas aunque un techo provisional de madera evidenciaba lo inacabado de una costosísima obra que no se finalizaría hasta mucho tiempo después.

Pero el aspecto de la biografía del obispo Mauricio que más dudas e interrogantes nos plantea, es precisamente el que más nos interesa a los efectos de este trabajo, el de su caracterización intelectual. No olvidemos que él es el responsable directo de que la obra teológica atribuida a Ibn Tūmart fuera vertida al latín y sólo un

⁴⁸ Centrándonos únicamente en el pontificado de Gregorio IX (1227-1241), véase DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Documentos de Gregorio IX*, docs. 173, 201, 255, 258, 376, 354, 355, 398, 400, 440, 444, 528, 557, 586, 726, 790 y 791.

⁴⁹ *Ibid.*, doc. 622, p. 501.

cierto conocimiento de esa caracterización es el que nos brindará las claves que nos permitan interpretar correctamente aquella iniciativa.

Sabemos que este más que probable compañero de estudios de Jiménez de Rada en París, pertenecía a su íntimo círculo de colaboradores, aquellos que, en la Iglesia de Toledo en torno a 1210, formaban un compacto grupo de intelectuales entre los que destacaban, junto al futuro obispo de Burgos, Miguel Escoto y Diego García. Lucy K. Pick ha subrayado el extraordinario impacto que en este colectivo tuvo el pensamiento del neoplatónico Alan de Lille, discípulo recientemente fallecido del gran y polémico Gilberto de la Porrée. Pues bien, la investigadora norteamericana, siguiendo intuiciones de Marie-Thérèse d'Alverny, va más lejos y llega a afirmar que el rastro de Alan de Lille, concretamente en la personalidad intelectual de Mauricio, se refleja sin dificultad en las líneas introductorias de su ya mencionada 'Concordia mauriciana'⁵⁰. En ella, y para servir de llamada de atención para los indisciplinados canónigos burgaleses, apela a la importancia esencial del orden tanto en el mundo de la realidad sensible como en el de la dimensión trascendente e invisible de esa realidad, y el criterio de autoridad no es sino la cita expresa de uno de los autores de referencia de Alan de Lille, el *Pseudo-Dionisio*, el *sanctus martir*, como lo define Mauricio, que estableció los nueve órdenes de virtudes en su *De Celeste Jerarchia* y que en su *De Ecclesiastica Jerarchia* mostró la similitud con la 'Suprema Jerarquía' de cuantas realidades, sacramentos u oficios, nacen en la Iglesia de Dios⁵¹.

Lucy Pick vuelve a retomar una hipótesis de Marie-Thérèse d'Alverny para dar un paso más y sugerir la identificación del obispo Mauricio con el tal *Mauricius Hispanus* cuyos escritos fueron censurados a raíz de la confirmación de los estatutos de

⁵⁰ Lucy K. PICK, *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*, The University of Michigan Press, 2004, pp. 101-102. Pick sigue muy de cerca el viejo y apasionante trabajo de Marie-Thérèse D'ALVERNY, "Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 16 (1948) [reed. ID., *La connaissance de l'Islam dan l'Occident médiéval* (ed. Caharles Burnett), Variorum, 1994, I), en especial pp. 128-129. D'Alverny no alude directamente a Alan de Lille, pero sí a un estricto contemporáneo de Mauricio, el abad Tomás Gallus de Verceil (m. 1246), último representante de la teología mística de cuño neoplatónico presente en la Escuela de San Víctor, un hombre fascinado por la obra del Pseudo-Dionisio a la que dedicó una parte importante de sus escritos. Véase James MCEVOY (ed.), *Mystical Theology: The Glosse by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on De Mystica Theologia*, Lovaina: Peeters, 2003.

⁵¹ ... *Quante siquidem dignitatis sit ordo etiam in rebus naturalibus vir sapiens non ignorat cum sine ordine mundi sensibilis machina non subsisteret etiam per momentum. In invisibilibus quoque que digniora sunt, et eternis, quantum valeat ordo, legat qui scire voluerit librum Dionissi Magni De Celesti Jerarchia, ubi disputat mirabiliter et supermundane de novem ordinibus celestium virtutum. Idem sanctus mártir docet in libro De Ecclesiastica Jerarchia que fiunt in ecclesia Dei sive in sacramentis sive in officiis, similitudinem quandam habere cum illis que Supremus Jerarches qui est principium omnium, divina scilicet bonitas in supercelesti Jerarchia ordinavit...* (SERRANO, *Don Mauricio*, p. 144).

la Universidad de París por su canciller, el cardenal Roberto de Courçon, en 1215, es decir, el mismo año de la celebración del IV Concilio de Letrán⁵². La censura tenía por objeto los libros de metafísica y filosofía natural de Aristóteles, los comentarios a partir de ellos, y los que contuvieran doctrinas de David de Dinant, Amalrico de Bène y *Mauricius Hispanus*⁵³. El filtro de la censura parisina afectaba por igual al aristotelismo al que falsas atribuciones de las obras más variadas revestían de ropaje neoplatónico⁵⁴, y al panteísmo materialista con el que era relacionado a través de las difusas figuras de David de Dinant y del hereje Amalrico, quemado después de muerto junto con algunos de sus seguidores⁵⁵.

Pues bien, en este sospechoso contexto, ¿quién es el enigmático *Mauricius Hispanus*? Años antes de la hipotética identificación que Marie-Thérèse d'Alverny hizo con nuestro obispo burgalés, el problema ya había sido planteado por Martino Grabman⁵⁶ y no son pocos los autores que desde hace mucho tiempo afirman la posibilidad de una correspondencia con el mismísimo Averroes, el *Maurus Hispanus*⁵⁷. No parece, sin embargo, probable, dado que desde no hace menos tiempo se piensa que la recepción del averroísmo y la traducción de sus textos al latín no son anteriores a 1230⁵⁸; pues bien, aunque la 'candidatura' del obispo Mauricio fue descartada en 1959 por Manuel Alonso⁵⁹, hoy día no resulta ni mucho menos increíble⁶⁰.

Ahora bien, puestos a admitir esta hipotética identificación, quizá no resulte tampoco demasiado aventurado la posible atribución a Mauricio de la autoría del

⁵² PICK, *Conflict and Coexistence*, p. 119; D'ALVERNY, "Deux traductions latines du Coran", p. 129.

⁵³ ... *non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii Hyspani...* Cit. D'ALVERNY, "Deux traductions latines du Coran", p. 129, n. 2.

⁵⁴ Véase Juan Antonio PACHECO, *Averroes, una biografía intelectual*, Almuzara, 2011, pp. 56-57.

⁵⁵ R. ARNOU, "Quelques idées néoplatoniciennes de David de Dinant (m. ca. 1200)", en *Philosophia Perennis. Festgabe Joseph Geysler zum 60. Geburtstag*, Ratisbonne, 1930, I, pp. 113-127; G.C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210*, III: *Amaury de Bène. Étude sur son pantehéisme formel*, Paris: Bibliothèque Thomiste, XVI, 1932; Marie-Thérèse D'ALVERNY, "Un fragment du procès des amauriciens", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Âge*, 25-26 (1950-1951), pp. 325-336.

⁵⁶ Martino GRABMAN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma: Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1941, pp. 49-52.

⁵⁷ Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, II. *De S. Agustín a Escoto*, Barcelona: Ariel, 1978, p. 212. Cf. Raoul MANSELLI, "La corte di Federico e Michele Scotto", *Convegno l'Averroismo in Italia*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, pp. 68-80.

⁵⁸ Dominique SALMAN, "Note sur la première influence d'Averroès", *Revue néo-scholastique de philosophie*, 54 (1937), pp. 203-212.

⁵⁹ Manuel ALONSO ALONSO, *Temas Filosóficos Medievales (Ibn Dāwūd y Gundisalvo)*, Universidad Pontificia de Comillas, 1959, pp. 149-150. Cf. G.G. HANA, "Der Mauritius Hispanus in der Studienordnung der Pariser Universität aus dem Jahre 1215", *Archiv für Kulturgeschichte*, 55 (1973), pp. 352-365.

⁶⁰ Adeline RUCQUOI, "Rutas del Saber. España en el siglo XII", *Cuadernos de Historia de España*, 75 (1998-1999), p. 57, n. 75, pp. 41-58.

anónimo *Liber de causis primis et secundis* que Marie-Thérèse d'Alverny también sugiere, argumentando que la mezcla de avicenismo y erigenismo de que hace gala el tratado bien podrían adecuarse al perfil intelectual del obispo burgalés⁶¹. Habremos de volver sobre estas cuestiones en el próximo capítulo.

1.3. El arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada

El futuro arzobispo nació probablemente en 1170 en Puente la Reina (Navarra) en el seno de una noble familia navarra y castellana.⁶² Sus padres fueron Jimeno Pérez de Rada y Eva de Hinojosa, hermana del primer abad de Huerta y obispo de Sigüenza Martín de Hinojosa. De este matrimonio nacieron cuatro hijos más: María, monja de Las Huelgas, Bartolomé, Miguel y Pedro, que muy probablemente moriría en Tierra Santa, casi con toda seguridad como cruzado⁶³.

Los primeros años de su vida no transcurrieron en Rada, donde se hallaba la casa solariega de la familia, sino en la corte navarra de Sancho VI *el Sabio* en la que su padre ocupaba un lugar relevante. Sería allí donde probablemente recibiera parte de su formación cultural del obispo de Pamplona Pedro de París⁶⁴. Su influencia debió ser decisiva para que su familia le apoyase para estudiar fuera de la Península. Acudió, en efecto, a los dos *studia generalia* más importantes del Occidente, Bolonia y París, residiendo cuatro años en cada uno de ellos a partir de 1195.

Al volver a la Península supo oportunamente ejercer un papel de eficaz mediador entre los reyes de Navarra y Castilla, siendo puntal su actuación en la firma del tratado de paz navarro-castellano de Guadalajara de 1207. Este hecho constituyó un

⁶¹ D'ALVERNY, "Deux traductions latines du Coran", pp. 129-130. Lucy Pick añade que, en su día, Marie-Humbert Vicaire subrayaba la deuda que este tratado poseía respecto a Gilberto de Poitiers y su preocupación por la unicidad de Dios, tema muy presente en el círculo intelectual próximo al arzobispo Jiménez de Rada (PICK, *Conflict and Coexistence*, p. 119). El trabajo de referencia es el de Marie-Humbert VICAIRE, "Les porréains et l'avicennisme avant 1215", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), pp. 449-482.

⁶² Gorrosterratzu cree que nació en Rada: Javier GOROSTERRATZU, *Don Rodrigo Jiménez de Rada, gran estadista, escritor y prelado*, Pamplona, 1925, pp. 15-18.

⁶³ De su muerte nos informa una carta de venta de bienes realizada por su hermana María en Burgos en 1211 (GOROSTERRATZU, *Don Rodrigo*, p. 20).

⁶⁴ Pedro II de Pamplona, conocido como Pedro de Artajona por su procedencia o Pedro de París por el lugar de su formación y donde, además, impartió docencia, es uno de los más destacados prelados pamploneses. Su pontificado fue largo (1167-1193) y fecundo, siendo autor de un tratado teológico sobre la Trinidad y la Encarnación que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Su trayectoria biográfica en José GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los Obispos de Pamplona, I, s. IV-XIII*, Pamplona, 1979, pp. 433-478.

notable servicio que Alfonso VIII supo valorar en un momento en que se esforzaba por hacer converger los ánimos de los reyes peninsulares cara al esfuerzo reconquistador.

La muerte del obispo de Osma Diego de Acebes al finalizar el año 1207, dio a Alfonso VIII la ocasión de premiar los servicios de Rodrigo influyendo en el capítulo oxomense para ser elegido como sucesor de aquel. No sabemos cuándo tuvo lugar la elección, pero sí que el nuevo electo figura como tal en documentos reales desde septiembre de 1208⁶⁵. No llegó a ser consagrado obispo de Osma porque ni era presbítero ni le dio tiempo a ser ordenado. En febrero de 1209 había sido ya elegido arzobispo de Toledo. El 27 de aquel mes y año, en efecto, el papa Inocencio III comunicaba a los sufragáneos de la Iglesia de Toledo que, vacante la sede metropolitana por el fallecimiento del arzobispo Martín, había aprobado la elección capitular realizada en la persona de Rodrigo, una elección unánime y en la que expresamente se decía que se habían tenido en cuenta las recomendaciones del rey Alfonso y de otras personas religiosas, conscientes de los méritos intelectuales y morales que concurrían en el candidato. Eso sí, el Papa, que absolvía al nuevo electo de su vínculo con Osma, instaba a su inmediata ordenación presbiteral.⁶⁶ Su consagración aún tardaría cerca de un año, y puede que haya que ponerla en relación con el desplazamiento del arzobispo y miembros de su cabildo, entre ellos el deán Hispano, a la curia papal en febrero de 1210⁶⁷. Ese desplazamiento, al margen de otros asuntos de menor calado, se tradujo en dos decisiones importantes: el nombramiento de un hombre muy cercano al papa, el subdiácono y capellán Andrea de Gabiniano, como canónigo de la catedral de Toledo y a partir de entonces procurador de su nueva iglesia ante la Sede Apostólica⁶⁸; y la concesión confirmatoria del privilegio primacial para la iglesia de Toledo⁶⁹.

En cualquier caso, no cabe duda de que fue la cruzada antialmohade el objeto de preocupación básica que embargó el ánimo y la actividad del arzobispo en los últimos años del reinado de Alfonso VIII. En este punto el prelado toledano contaba por igual

⁶⁵ Juan LOPERRÁEZ CORVALÁN, *Descripción histórica del obispado de Osma con el catálogo de sus preladados*, Madrid, 1788 [ed. facs. Madrid, 1978], I, pp. 195-208.

⁶⁶ MANSILLA, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, doc. 398, p. 416.

⁶⁷ La cancillería real no reflejaría esa consagración hasta la primavera de aquel año: el último privilegio real que conocemos en que firma como electo es de 5 de abril de 1210 (GONZÁLEZ, *Alfonso VIII*, III, doc. 865, p. 518).

⁶⁸ Los documentos papales al respecto, incluida la agilización del nombramiento de canónigo para el nuevo procurador toledano son de 1 de marzo de 1210 (*Ibid.* docs. 420 y 421, pp. 438-439).

⁶⁹ El documento es de 4 de marzo (*Ibid.* doc. 422, pp. 439-441). Naturalmente que el arzobispo de Braga no permanecería impasible, y ya en enero de 1211 Inocencio III le pedía el envío de representantes que le mostrarán los argumentos de impugnación de la primacía toledana. Con todo, el papa, ante la complejidad del tema, aplazaría el asunto, tal y como le informaba en junio de 1211 al arzobispo de Toledo (*Ibid.* docs. 445 y 455, pp. 474 y 482-483).

con la confianza del papa y con la del monarca. En febrero de 1210 Inocencio III, en carta al arzobispo y sus sufragáneos, les solicitaba que instasen a Alfonso VIII a seguir el ejemplo del rey Pedro II de Aragón que, *orthodoxe fidei zelo succensus*, combatía a los musulmanes; el papa, además, les autorizaba a aplicar remisión de pecados a quienes colaboraran en tan edificante propósito combativo⁷⁰. Poco después, a finales de 1211 fue enviado a Francia para conseguir apoyos efectivos en la inminente cruzada,⁷¹ y no hace falta insistir en su notable participación en la batalla campal de Las Navas, formando parte de la retaguardia del ejército real junto al monarca y en compañía de los obispos Tello Téllez de Palencia, Rodrigo de Sigüenza, Menendo de Osma y Pedro de Ávila⁷².

Toda esta actividad contó con la correspondiente gratificación del monarca, y no cabe duda de que el arzobispo Rodrigo se convirtió en una de las personas más cercanas al rey en la última etapa de su vida, y jugaría un papel decisivo en los confusos años del corto reinado de Enrique I, así como en el contexto de la entronización de Fernando III, ya en 1217. Poco antes, como ya sabemos, el arzobispo de Toledo y otros prelados viajaron a Roma para asistir a las sesiones del IV concilio de Letrán, celebrado en noviembre de 1215. La estancia conciliar en Roma fue, sin duda, para Jiménez de Rada un éxito de imagen. Así lo destacó la tradición asociada al consistorio que, días antes de la apertura del concilio, bajo la presidencia del papa y a petición del arzobispo, abordaba el delicado y complejo tema de la primacía de la sede toledana sobre el conjunto peninsular, utilizando todo tipo de argumentos contra las sedes metropolitanas rivales, argumentos que en el caso de la de Compostela incluía la consideración de fábula para la predicación apostólica de Santiago en España⁷³. Poco después, en 1218,

⁷⁰ *Ibid.* doc. 416, p. 436.

⁷¹ *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*. Ed. L. CHARLO BREA, Universidad de Cádiz, 1984, pp. 27 y 32; vid. GONZÁLEZ, *Alfonso VIII*, I, pp. 999-1000.

⁷² Juan FERNÁNDEZ VALVERDE (ed.), *Roderici Ximenii de Rada. Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica. Corpvs Christianorvm. Continuatio Mediaevalis*, LXXII, Turnholt: Brepols, 1977 [en delante *De Rebus*], VIII, III, p. 261.

⁷³ El texto que recoge el acta de la reunión en RIVERA RECIO, "Personajes hispanos asistentes en 1215 al IV Concilio de Letrán", pp. 336-337. Sobre la consideración mítica de la predicación de Santiago, véase Peter LINEHAN, *Historia e historiadores de la España medieval*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2011 (orig. inglés 1993), pp. 352-353. Pese a las resistencias y prácticas dilatorias de los arzobispos de Compostela, Braga, Tarragona y Narbona, los pronunciamientos del papa sobre el tema de la primacía fueron siempre favorables al arzobispo toledano. Véase por ejemplo la carta que Honorio III le envía el 22 de septiembre de 1216 y en la que le comunica el rechazo de la propuesta de dilación sobre el tema realizada por el arzobispo de Braga: Demetrio MANSILLA, *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*, Roma, 1965, doc. 3, pp. 3-4.

Honorio III le concedía la dignidad de legado pontificio.⁷⁴ La legación, que no cubría todo el territorio peninsular –quedaban fuera de ella las provincias eclesiásticas de Braga y Compostela-, tenía un contenido específico eminentemente cruzado⁷⁵. Y fue esa actividad, con algunas campañas militares personalmente dirigidas por el propio arzobispo -1218 y 1219- la que embargó el ánimo del prelado, que veía en ella un medio más para contribuir al engrandecimiento de la Iglesia toledana a la que se hallaba literalmente entregado⁷⁶, y todo ello con el incondicional apoyo del papa Honorio III. Ese apoyo, sin embargo, comenzó a flaquear en 1220 cuando el pontífice empezó a percibir en la actividad de don Rodrigo algunas importantes irregularidades de carácter dinerario, que se sumaban al convencimiento de la extraordinaria flexibilidad de que hacía gala el arzobispo en lo tocante a las exigencias disciplinarias del IV Concilio de Letrán, actitud nada edificante en quien, como primado de España y legado pontificio, debía contribuir celosamente a hacerlas efectivas⁷⁷.

Con todo, el indeciso carácter del papa Honorio y la indiscutible habilidad del arzobispo de Toledo –que continuó disfrutando de la condición de legado hasta 1225⁷⁸-, permitieron a don Rodrigo mantener sin sobresaltos su hegemónica posición eclesial y seguir materializando el engrandecimiento de su Iglesia a través de una costosa política edilicia de la que formaba parte muy significativa el inicio de las obras de la catedral gótica en 1226. En estas circunstancias no es extraño que la visita disciplinaria que por orden del nuevo papa, Gregorio IX, hizo el cardenal-legado Juan de Abbeville a la Península Ibérica entre los años 1228 y 1229, constituyera una auténtica pesadilla para don Rodrigo. El legado presidió concilios provinciales –dos de ellos en la jurisdicción metropolitana de Toledo-, dictó constituciones reformadoras, y evidenció que la preocupación de Roma por las normas conciliares del Lateranense IV era inversamente

⁷⁴ No conocemos la bula de nombramiento, pero éste se había producido ya el 26 de enero de 1218. En esta fecha Honorio III ordenaba al arzobispo que hiciera cumplir tanto en su provincia eclesiástica como en el conjunto de la jurisdicción propia de su legación las disposiciones del concilio Lateranense sobre símbolos diferenciadores que debían portar los judíos, así como sobre el pago de diezmos al que quedaban sometidos (MANSILLA, *La documentación de Honorio III*, doc. 142, pp. 115-116).

⁷⁵ Un documento pontificio de 31 de enero de aquel año lo expresa con toda claridad: *Licet concesserimus tibi legationis officium specialiter pro christianorum finibus, auxiliante Domino, dilatandis...* No obstante tenía también otras competencias como la de conferir en todo el ámbito de su legación beneficios vacantes cuya colación correspondiera a la Sede Apostólica (MANSILLA, *La documentación de Honorio III*, doc. 151, p. 122).

⁷⁶ LINEHAN, *Historia e historiadores*, p. 340.

⁷⁷ Peter LINEHAN, *La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1975 (orig. inglés 1971), pp. 7-14.

⁷⁸ La última mención como legado se documenta en A.F. AGUADO DE CORDOVA, A.A. ALEMÁN Y ROSALES y J. LÓPEZ AGURLETA, *Bullarium Equestris Ordinis S.Iacobi de Spatha*, Madrid, 1719, pp. 85-86.

proporcional al celo de los obispos hispanos a la hora de aplicarlas⁷⁹. Concretamente el arzobispo recibió de manos del legado una misiva papal que le ordenaba el cumplimiento de sus disposiciones *super incontinentia clericorum et ordinatione scolarum*⁸⁰.

No se avecinaban buenos tiempos para el arzobispo, tampoco en el interior del reino de Castilla, en el que, a partir de 1230, empezó a perder gran parte del inmenso crédito político de que había gozado durante el reinado de Alfonso VIII. Fernando III, su nieto, nunca mostró hacia Jiménez de Rada la sintonía y afecto que caracterizó las relaciones de su abuelo con él, y la transferencia del cargo honorífico de canciller del reino del que venía disfrutando a favor de otro importante eclesiástico, Juan de Soria, en 1230-1231, fue la señal del cambio que se estaba produciendo⁸¹. Don Rodrigo nunca caería en desgracia, contaba con el seguro blindaje que le ofrecía la reina Berenguela, la influyente y poderosa madre del rey, pero su protagonismo político, e incluso eclesiástico, cedió, y lo hizo hasta el punto de causarle probablemente una importante depresión en torno a 1238⁸², detrás de la cual se adivinan frustraciones políticas, desencantos personales y la oposición de un poderoso cabildo que dos años antes le había denunciado ante el mismísimo papa por malversación y apropiación de bienes de su Iglesia. Nada de ello impidió, sin embargo, que, ya septuagenario, decidiese acudir a la corte pontificia de Lyon para entrevistarse con el papa Inocencio IV por motivos que desconocemos. Sería a la vuelta de ese viaje cuando el 10 de junio de 1247 el arzobispo fallecía, quizá fruto de un accidente, en el barco en el que se desplazaba sobre el Ródano. Su cuerpo, embalsamado, fue trasladado a su querido monasterio de Santa María de Huerta donde sigue depositado en la actualidad.

Pero aún nos queda por analizar el aspecto de la biografía de don Rodrigo que más nos va a interesar en estas páginas, el de su importantísima obra intelectual. Ahora no haremos sino presentar las líneas de esta actividad en la que habremos de detenernos con un poco más de precisión en el próximo capítulo. Si nos atenemos a la cronología

⁷⁹ LINEHAN, *La Iglesia española y el Papado*, pp. 17-29.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 31; reg. Santiago DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Documentos de Gregorio IX (1227-1241) referentes a España*, Universidad de León, 2004, doc. 93, p. 115.

⁸¹ Peter LINEHAN, "Don Rodrigo and the government of the kingdom", *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 26 (2003), pp. 87-99.

⁸² Hilda Grassotti ha especulado con esta posibilidad a partir de un documento de 10 de julio de aquel año que contiene una generosísima donación al cabildo de su Iglesia y en el que alude a su hipotética dimisión. Hilda GRASSOTTI, "Don Rodrigo Ximénez de Rada, gran señor y hombre de negocios en la Castilla del siglo XIII", *Cuadernos de Historia de España*, 55-56 (1972), en especial pp. 201-204.

establecida por Juan Fernández Valverde⁸³, deberíamos considerar el *Breviarium historiae catholicae* como la obra más temprana de Jiménez de Rada, compuesta probablemente en sus días de estudio en la Universidad de París en los primeros años del siglo XIII. El *Breviarium* es una ‘Biblia historial’ y, como tal, réplica del modelo de todas ellas, la *Historia scholastica* del teólogo e historiador francés del siglo XII, Pedro Coméstor. La obra del arzobispo es en la Península pionera de este género de historia sagrada, que abarcaba desde la creación a la misión de los apóstoles, y en la que el futuro arzobispo incluía también episodios de historia profana, en la línea de lo que años más tarde haría Alfonso *el Sabio* en la *General Estoria*⁸⁴.

Una segunda obra de Jiménez de Rada, para nosotros de especial interés, es el *Dialogus libri uite*, datable en 1214. Este sugerente tratado, inédito hasta hace quince años⁸⁵, contiene en realidad un monólogo dividido en ocho libros precedidos de un prólogo, en los que se intenta convencer a un judío del cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento en el Nuevo, a través del mesianismo de Jesús. Aunque la autoría de la obra ha sido cuestionada⁸⁶, su editor, Fernández Valverde, que considera el prólogo como indudablemente del arzobispo, se inclina a pensar, ‘con todas las reservas propias del caso’, que la obra en su conjunto fue compuesta por don Rodrigo o que, al menos, hay más argumentos a favor que en contra de su autoría⁸⁷. Pues bien, concretamente el libro I de este tratado, en el que se aborda la concepción del autor acerca de la unidad del Dios trinitario, nos será de especial utilidad en las próximas páginas. Por ahora baste indicar que la necesidad de divulgar los elevados contenidos del tratado y hacerlo popularmente asequible, es lo que, en opinión de la norteamericana Lucy K. Pick, habría llevado al arzobispo don Rodrigo a componer el famoso, y

⁸³ Juan FERNÁNDEZ VALVERDE, “Introducción”, en RODERICI XIMENII DE RADA, *Historiae minores. Dialogvs Libri Vite*, ed. Juan Fernández Valverde y Juan Antonio Estévez Sola, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXXII C, Turnhout: Brepols, 1999, pp. 28-33.

⁸⁴ Los interesantes aspectos codicológicos e iconográficos de esta obra, han sido abordados por Helena CARVAJAL GONZÁLEZ, “El *Breviarium Historiae Catholicae* de Rodrigo Jiménez de Rada”, *Anales de Historia del Arte*, 23 (2013), pp. 17-41.

⁸⁵ Lo dio a conocer en 1962 Florencio Marcos Rodríguez identificándolo como inequívoca obra de Jiménez de Rada contenida en un manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Salamanca: Florencio MARCOS RODRÍGUEZ, “El *Dialogus libri vitae* del arzobispo Jiménez de Rada, *Salmanticensis*, 9 (1962), pp. 617-622. La obra ha sido editada por Juan Fernández Valverde en 1999 (véase nota 83).

⁸⁶ Norman ROTH, “Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos: La ‘divisa’ y los diezmos de los judíos”, *Anthologica annua*, 35 (1988), pp. 469-481.

⁸⁷ Juan FERNÁNDEZ VALVERDE, “Introducción”, en RODERICI XIMENII DE RADA, *Historiae minores. Dialogvs Libri Vite...*, pp. 154-172 (la cita literal en esta última página).

normalmente considerado anónimo, *Auto de los Reyes Magos*, la primera versión vernácula y teatralizada de la historia de estos populares personajes⁸⁸.

La obra intelectual, personalmente llevada a cabo por el arzobispo, fue retomada en los primeros años de la década de 1240, tras un largo paréntesis de gran actividad política, militar y eclesiástica. Es nuevamente en estos últimos años de su vida cuando el Toledano se volcó en la faceta historiográfica fundamentalmente centrada en su ingente *Historia gothica* o *Historia de rebus Hispaniae*, sin duda su producción más sólida y conocida⁸⁹. Pese a este hecho, y la importancia objetiva de una obra que rompe moldes historiográficos convencionales y que, por vez primera, sitúa al colectivo hispánico como protagonista de su propia historia, no vamos a detenernos en ella, pues su interés a nuestros efectos es muy limitado. No se puede decir exactamente lo mismo de la que quizá fuera su última producción intelectual, de naturaleza igualmente historiográfica: la *Historia arabum*. Naturaleza historiográfica –se trata de la primera historia de los árabes escrita en el Occidente cristiano- pero, sobre todo, intencionalidad apologética, la de demostrar las insuficiencias de un credo que, desde la óptica del Toledano, muy extendida por otra parte, nace del propio cristianismo como una desviación estimulada por las libres y contradictorias interpretaciones de sus seguidores acerca del mensaje sagrado, empezando por el propio profeta Mahoma cuyas falsas revelaciones le servían para embaucar al crédulo pueblo árabe⁹⁰. Ahora bien, más allá

⁸⁸ El auto está compuesto por siete escenas. Las cuatro primeras van presentando a los correspondientes reyes y su unánime deseo de acudir a la cuna del Creador. La escena quinta presenta el diálogo de los Magos con el rey Herodes y la sexta reproduce la contrariedad de este último ante las noticias portadas por los reyes de Oriente. Finalmente, en la séptima escena se nos presenta la consulta de Herodes a los rabinos a su servicio, y en ella se nos muestra la desunión entre dos de ellos, incapaces de ponerse de acuerdo sobre el contenido de las Escrituras. A partir de este sencillo esquema, Pick piensa en la contraposición desigual entre dos imágenes: la de la Iglesia, encarnada en gentilidad de los magos y su inequívoca fe unitaria, y la imagen de la Sinagoga, dividida e incapaz de interpretar correctamente las Escrituras: PICK, *Conflict and Coexistence*, pp. 185-203.

⁸⁹ Juan FERNÁNDEZ VALVERDE, Introducción (RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los Hechos de España*. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde, Madrid: Alianza Editorial, 1989), pp. 49-50. Georges MARTIN, “Dans l’atelier des faussaires. Luc de Tûy, Rodrigue de Tolède, Alphonse X, Sanche IV: trois exemples de manipulations historiques (León-Castille, XIII^e siècle)”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispanique médiévales*, 24 (2001), p. 280. Algunas matizaciones a la cronología de la obra del arzobispo en Enrique JEREZ, “La *Historia gothica* del Toledano y la historiografía romance”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26 (2003), en especial pp. 225-230.

⁹⁰ La edición crítica y estudio más actualizados se lo debemos a M. MASER, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie-Übersetzung-Kommenntar*, Lit Verlag: Münster-Berlin, 2006. Un muy completo estado de la cuestión sobre esta interesante obra, en E. BAURA, *La “Historia Arabum” de Jiménez de Rada: Estado de la Cuestión*, Grin, 2011 (publ. en red). Véase también Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, “Cristianos y musulmanes en la *Historia Arabum* de Rodrigo Jiménez de Rada”, *The Journal of Medieval Latin. A Publication of the North American Association of Medieval Latin*, Turnhout: Brepols, 2008, vol. 2, pp. 356-373; y Katarzyna K. STARCZEWSKA, “Muhammad’s portrait in Jiménez de Rada’s *Historia arabum*

de que en todo ello podamos ver la justificación para la ofensiva reconquistadora que acometían los reyes cristianos de la Península contra un pueblo de falsarios que habría usurpado la tierra de sus antepasados, quedémonos con el dato positivo: el interés que en el arzobispo generaba el islam y, al mismo, tiempo la necesidad de contrarrestar un factor doctrinal lo suficientemente desarrollado desde su punto de vista como para temer su potencial influencia.

Esta constatación, que necesariamente hay que relacionar con la responsabilidad asumida por don Rodrigo en la evangelización de las tierras islámicas del Imperio almohade⁹¹, nos lleva a abordar una última pero fundamental faceta en la compleja tarea intelectual del arzobispo toledano, la de su labor patrocinadora en la preservación y, sobre todo, traducción de obras provenientes de la tradición islámica, entre estas últimas, la del propio Corán. En efecto, Jiménez de Rada constituye uno de los hitos referenciales de la mal llamada ‘Escuela de Traductores de Toledo’ que pusiera en marcha su antecesor en la cátedra, el arzobispo Raimundo de Sauvetat, un siglo antes. La ‘Escuela de Traductores’ no es más –ni menos- que el impulso patrocinador que en ese momento de mediados del siglo XII iniciaron los arzobispos toledanos y que, de algún modo, oficializaría desde el trono Alfonso X más de un siglo después, una labor

and in Marcos de Toledo's *Prologus Alcorani*. Two different examples of the islamic-christian controversy literature”, en José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma y Cándida Ferrero Hernández (eds.), *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 2009)*, Firenze, 2011, pp. 455-464.

⁹¹ Una interesantísima carta del papa Honorio III, enviada al arzobispo Rodrigo en febrero de 1226, nos pone sobre la pista de esta importantísima responsabilidad asumida por el primado de España. El papa le comunica, en efecto, que siendo consciente de que *in regno Miramamolini* había cristianos que, cautivos del temor del castigo y de la muerte, apostataban y que otros, de convicciones poco firmes, se convertían al islam, había ordenado al arzobispo el envío de frailes predicadores y menores con el fin de convertir a los infieles, ayudar a los vacilantes y confortar a los robustos, y también le había ordenado consagrar a uno de ellos, ya que los fieles de aquellas tierras carecían desde tiempo inmemorial de ningún prelado. El efecto entre los fieles de este envío y consagración –prosigue el papa en su misiva-, habían sido extraordinariamente positivos. Pues bien, teniendo en cuenta que para los dispersos cristianos de aquellas vastas tierras no era suficiente un solo obispo y unos pocos frailes, máxime teniendo en cuenta la ferocidad persecutoria de los musulmanes y la imposibilidad de que los clérigos pudieran llevar indumentarias sacerdotales u objetos de culto sin exponerse a morir, era preciso arbitrar nuevas medidas, y en consecuencia el papa ordenaba al arzobispo que enviase nuevos y adecuados frailes de las dos órdenes, cuantos considerara pertinentes, y pudiese consagrar uno o dos de ellos, de los más instruidos –*magis eruditos in lege Domini*-, como obispos (MANSILLA, *La documentación de Honorio III*, doc. 595, pp. 450-452; GOROSTERRATZU, *Don Rodrigo*, pp. 245-246). Todo ello se explica porque en los últimos años de su pontificado, Honorio III había activado considerablemente la preocupación misionera de la Iglesia en el norte de África, parece que coincidiendo –pese al negro panorama descrito por el papa en esta carta- con una política de tolerancia bastante significativa por parte de las autoridades almohades, concretamente durante el gobierno de Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Ādil (1224-1227). En este contexto las órdenes mendicantes, recientemente aprobadas, eran las destinadas a cumplir el designio de la conversión de los sarracenos (Benjamin Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton University Press, 1984, pp. 136-158), y también en este contexto hay que entender el encargo confiado por el papa al arzobispo toledano.

de patrocinio destinada a recuperar obras sobre todo de carácter científico, pero también histórico-cultural, y que en buena medida habría preservado la vocación científica de la tradición árabe. Los hitos de referencia de la ‘Escuela’ los constituyen figuras especialmente comprometidas con esta tarea, que no dudaron de rodearse y de proteger, mediante la dispensación de canonjías, a cuantos eruditos pudieran facilitar la traducción de este importante arsenal de conocimiento. Y una de esas figuras, y de las más señeras, fue el arzobispo Rodrigo.

En torno a él se reunieron hombres con perfiles tan singulares como Miguel Escoto. No sabemos muy bien cómo pudo entrar en contacto con el Toledano, pero lo cierto es que era alguien muy próximo a él y que, siendo *magister*, le acompañó en 1215 a su viaje a Roma con motivo del IV Concilio de Letrán⁹². Vuelto a Toledo, su estancia en Castilla fue muy corta –antes del final de 1220 ya la había abandonado- pero extraordinariamente intensa. Beneficiado en el cabildo toledano⁹³, pronto inició una importante labor de traducción que, en colaboración con el judío *Abuteus*, se sustanció en 1217 en la obra *De motibus celorum* de al-Biṭrūjī –conocido como *Alpetragius* por los latinos-, un astrónomo andalusí prácticamente contemporáneo⁹⁴. También en este período se compuso la versión latina de la *Historia animalium* de Aristóteles, y aunque no tengamos evidencias claras, es muy probable que en esta estancia toledana Escoto entrara en contacto con los comentarios aristotélicos de Avicena y Averroes, de los que se convertiría en versionista latino⁹⁵. También aquí pudo iniciar sus trabajos conducentes a la composición del conocido tratado astrológico *Liber Introductorius* que, sin duda finalizaría años más tarde, cuando, después de haber estado vinculado entre 1221 y 1227 a la curia papal, se estableciera definitivamente, junto con el conocidísimo Fibonacci, en la corte imperial de Federico II como astrólogo y médico a

⁹² Juan Francisco Rivera Recio llega a sugerir que Miguel Escoto habría podido ayudar al arzobispo con su natural conocimiento del inglés a la hora de defender en este idioma, junto a otros muchos, la primacía de su Iglesia ante los padres conciliares en una sesión preliminar a la propia apertura del Concilio. Este manejo de las lenguas por parte del Toledano, que sugiere esta tradición, habría sido un reconocido argumento en favor de su prestigio. RIVERA RECIO, “Personajes hispanos asistentes al IV Concilio de Letrán”, en especial pp. 354-355.

⁹³ Lucy K. PICK, “Michael Scot in Toledo: *Natura naturans* and the Hierarchy of Being”, *Traditio*, 53 (1998), en especial pp. 95-96.

⁹⁴ J. CHABÁS, “Las ciencias exactas”, en L. García Ballester (ed.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla. Edad Media*, Junta de Castilla y León, 2002, I, p. 70.

⁹⁵ PICK, *Conflict and Coexistence*, pp. 79-80.

su servicio⁹⁶. Allí moriría hacia 1236 generando muy pronto la leyenda que lo iba a convertir en un nigromante y adivinador impenitente, inquilino del *Infierno* de Dante⁹⁷.

El Toledo del arzobispo don Rodrigo ejerció su atracción sobre otro interesante personaje de origen extrapeninsular, Hermann *el Alemán*⁹⁸. Llegó a la capital castellana más de veinte años después que lo hiciera Miguel Escoto, hacia 1238 ó 1239, al inicio de la última década de vida de Jiménez de Rada. Por eso su vinculación a la ‘Escuela de Traductores’ conecta casi más con la generación de Alfonso *el Sabio* que con la de don Rodrigo, pero fue este último quien lo captó y junto a quien desplegó la primera fase de su reseñable actividad traductora del árabe al latín. Frutos de ella fueron la traducción del comentario de Averroes a la *Ética* de Aristóteles, de 1240, que el propio Hermann rebautizó como *Ética a Nicómaco*, y la *Summa Alexandrinorum*, finalizada en 1243 ó 1244, un resumen de la *Ética* de Aristóteles, compuesto por un filósofo alejandrino. Otras traducciones exceden ya el marco del patrocinio del Toledano,⁹⁹ aunque antes de la muerte de este último le dio probablemente tiempo a viajar a París y contactar allí con Roger Bacon, e incluso iniciar, ya de vuelta a Toledo, la traducción de la *Retórica* de Aristóteles.¹⁰⁰

Nos hemos ocupado ya de otro prominente miembro del círculo intelectual del Toledano, Mauricio, que sería obispo de Burgos entre 1213 y 1238, fecha de su fallecimiento.¹⁰¹ Y finalmente hemos de referirnos al canónigo Marcos de Toledo, el traductor del Corán por iniciativa de Jiménez de Rada y de la obra de Ibn Tūmart, por la del obispo Mauricio, y al que dedicamos el último apartado de este primer capítulo.

⁹⁶ J. TESTER, *Historia de la astrología occidental*, México: Siglo XXI, 1990 (orig. Inglés 1987), p. 228; T.C. SCOTT y P. MARKETOS, “On the Origin of the Fibonacci Sequence”, en *Mc. Tutor History of Mathematics archive*, University of St. Andrews, 2014, pp. 12-13.

⁹⁷ ‘Aquel otro en los flancos tan escaso / Miguel Escoto fue, quien en verdad / de los mágicos fraudes supo el juego’. Dante ALIGHIERI, *Divina comedia*, ed. G. Petrochi y L. Martínez de Merlo, Madrid: Cátedra, 1988, canto XX del *Infierno*, p. 197.

⁹⁸ Datos sobre el personaje, a veces no suficientemente contrastados, en Jaime FERREIRO ALEMPARTE, “Hermann el alemán, traductor del siglo XIII en Toledo”, *Hispania Sacra*, 35 (1983), pp. 9-56; Augusto QUINTANA PRIETO, *El Obispado de Astorga en el siglo XIII*, Astorga, 2001, p. 381ss. Resulta muy clarificador el trabajo de Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ, “Herman el Alemán, traductor de la Escuela de Toledo. Estado de la cuestión”, *Minerva: Revista de filología clásica*, 6 (1992), pp. 269-284.

⁹⁹ La relación en PÉREZ GONZÁLEZ, “Herman el Alemán”, pp. 274-275.

¹⁰⁰ Curiosamente no habría sido el arzobispo de Toledo el que le animó a ello sino, según su propio testimonio, el obispo Juan, canciller de Castilla y titular de la sede de Burgos entre 1240 y 1246. En cualquier caso, el conjunto de obras a que daría lugar este nuevo reto intelectual, no se completaría hasta 1256. A partir de esa fecha, y hasta su nombramiento como obispo de Astorga en 1266, no hay noticia de él, aunque se ha sugerido que pasó a Sicilia al servicio del rey Manfredo, extremo rechazado por Maurilio Pérez (PÉREZ GONZÁLEZ, “Herman el Alemán”, p. 281). Moriría siendo obispo de Astorga a finales de 1272 o principios de 1273.

¹⁰¹ Véase apartado 1.2. del presente capítulo.

1.4. Marcos de Toledo

La documentación catedralicia de Toledo nos proporciona no pocos datos acerca de un diácono Marcos -1191- que aparece ya como canónigo a partir de finales de 1198 y consagrado presbítero en diciembre de 1213. Esta condición de canónigo presbítero la mantuvo ya hasta su muerte que debió producirse poco después de marzo de 1216. Aunque no se trataba de un mozárabe, sí debió nacer y crecer en Toledo a donde se había trasladado su padre desde las tierras castellanas del norte, y ello es lo que, desde muy joven, le permitió conocer bien el árabe. Por otra parte, sus estudios en la escuela catedralicia le proporcionaron también un buen bagaje de cultura latina, sin duda facilitada por la presencia en la biblioteca capitular de la Iglesia toledana de un significativo número de obras clásicas. Mostró siempre un particular interés por la medicina que probablemente fue estimulado por su contacto con los discípulos del gran Gerardo de Cremona, un canónigo toledano fallecido en 1187 y que había dedicado su extraordinaria capacidad intelectual a la traducción del árabe de obras de tanta importancia médica como el *De ingenio sanitatis* de Galeno. Aunque no es un dato definitivo, Marcos pudo quizá completar su formación en el *Studium* de Montpellier, y desde luego sí sabemos que tradujo otras obras menores del sabio Galeno¹⁰².

Pero obviamente para nosotros la faceta más decisiva y relevante de este destacado intelectual toledano es la de traductor del Corán y, sobre todo, de la *'Aqīda* de Ibn Tūmart. ¿Qué circunstancias explican ambas traducciones? En relación al Corán, el propio Marcos las explica en el mismo texto del manuscrito 780 de la Biblioteca Mazarino que contiene la traducción del libro sagrado¹⁰³. Comenta allí Marcos que cuando don Rodrigo Jiménez de Rada asumió la dignidad metropolitana de Toledo, toda la provincia eclesiástica experimentaba el dolor de ver cómo en los templos donde se habían venido ofreciendo sacrificios a Cristo se invocaba ahora el nombre del pseudo-

¹⁰² Marie-Thérèse D'ALVERNY, "Marc de Tolède", en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1989 [reed. ID., *La connaissance de l'Islam dan l'Occident médiéval* (ed. Caharles Burnett), Variorum, 1994, VII], pp. 25-59.

¹⁰³ Este breve texto explicativo ha sido publicado por D'ALVERNY, "Deux traductions latines du Coran", pp. 121-122. Que sepamos, permanece inédito el estudio y edición crítica de la traducción del Corán de Marcos de Toledo llevado a cabo por Nàdia PETRUS PONS, *Liber Alchorani, quem trantulit Marcus canonicus Toletanus. Estudio y edición crítica*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2008. De la misma autora, véase "Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán", en M. Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 87-94.

profeta, y cómo desde las torres de las iglesias en las que antes tañían las campanas, los oídos de los fieles tenían que soportar proclamas profanas. Todo ello conmovió al arzobispo, un hombre conocedor de la ciencia sagrada, honesto y virtuoso, y dispuso la traducción del libro que contenía todos los sacrilegios y enormidades en las que creían los infieles para conocimiento de los ortodoxos, de modo que aquellos a quienes no les era lícito empuñar las armas materiales, pudieran combatir las barbaridades allí contenidas saliendo al paso de ellas. En este mismo celo se hallaba comprometido el arcediano Mauricio, un hombre igualmente virtuoso y honesto, y también él se esforzó en que este libro se tradujera al latín de forma que incluso algunos sarracenos, a los que pudieran hacerse patentes las detestables normas de Mahoma, llegaran a acogerse a la fe católica. Ambos, por tanto, estaban detrás de esta empresa consumada en el año 606 de la Hégira¹⁰⁴, es decir, entre mediados de 1209 y mediados de 1210.

Pues bien, muy pocos años después, en junio de 1213 según el *explicit* del texto que la contiene, Marcos acometía una nueva traducción de un texto islámico, el de la profesión de fe del *Mahdī* Ibn Tūmart y las ‘guías espirituales’ que la complementan - ‘*Aqīda y muršidas*’, que el traductor compendia como *Libellus Habentometi*¹⁰⁵. Como en el caso de la traducción anterior –tres años hacía de ella, según explicita el propio autor-, en el prefacio del trabajo se explica la motivación del nuevo encargo¹⁰⁶, y esta se resume en la necesidad de que los fieles de Cristo contaran con un mayor número de argumentos para combatir a los sarracenos, y que esos argumentos los podía proporcionar el ‘opúsculo de Ibn Tūmart sobre la Unicidad de Dios’. Y es que – prosigue Marcos- aunque las palabras de Mahoma contenidas en el Corán tuvieran más validez universal para el conjunto de los moros, para aquellos que vivían bajo la soberanía almohade –*sub imperio et ditione dumtaxat Regis Cartaginis Didonis*-, Ibn Tūmart tenía una especial autoridad; en su opúsculo sobre la Unicidad presentaba las pruebas evidentes de la existencia de un solo Dios, una Esencia que es principio de todas las cosas, frente a un Corán, ‘confuso y desprovisto de fundamentos’, y ello vendría a indicar, en opinión de Marcos, que Ibn Tūmart, como algunos pensaban, era un ‘moro puro’, discípulo del filósofo al-Gazzālī. Por todo ello, concluye Marcos, ha

¹⁰⁴ El año de la encarnación resulta ilegible en el texto, y sólo contamos con la referencia cronológica islámica a la que alude el traductor: ... *et anno quo Mafometus heresiarca cepit Arabibus heresim suam euomere sexcentésimo sexto*.

¹⁰⁵ M.Th. D’ALVERNY y G. VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, *Al-Andalus* 16-17 (1951-1952) [reed. ID., *La connaissance de l’Islam dan l’Occident médiéval* (ed. Caharles Burnett), Variorum, 1994, II], p. 101.

¹⁰⁶ Texto también publicado por D’ALVERNY, “Deux traductions latines du Coran”, pp. 123-124.

sido conveniente traducir, a instancias del arcediano Mauricio, obispo electo de Burgos, la obra de Ibn Tūmart para que, junto con la del Corán, les permitiera a los católicos desvelar los ‘secretos de los moros’ y refutarlos con más facilidad.

Los especialistas, en general, aceptan la intencionalidad confesada por el traductor tanto del Corán como de los tratados de Ibn Tūmart acerca de su objetivo: evidenciar las ‘enormidades’ expuestas en ellos, hasta ahora ‘secretos de moros’, para exponerlas a una crítica más fácil y convertirlas en armas dialécticas arrojadas que, si por un lado, complementaban la eficacia de las armas materiales, por otro lado, permitirían atraer a la fe verdadera a algunos de sus incautos seguidores. Existiría, pues, toda una estrategia apologética de reforzamiento del frente reconquistador para neutralizar el peligro islámico, una estrategia diseñada por el arzobispo de Toledo y firmemente secundada por su círculo de confianza¹⁰⁷, y desde luego con no pocos antecedentes peninsulares¹⁰⁸. Y ciertamente, detrás de esta perspectiva hay una importante dosis de verdad, a fin de cuentas don Rodrigo era un intelectual que, por otra parte, nunca había mostrado prevención a la hora de involucrarse de manera directa en enfrentamientos armados contra los musulmanes.

Y, sin embargo, cabría plantearse una reflexión más. Porque si únicamente se hubiera tratado de dar a conocer los excesos y contradicciones del islam con fines en último término propagandísticos, que permitieran presentar la religión de Mahoma como una propuesta inaceptable, ¿por qué molestarse en entender mejor esas contradicciones? ¿Por qué acudir a un tratado doctrinal como la profesión de fe de Ibn Tūmart que aclaraba y en cierto modo daba un estatus de racionalidad al mensaje musulmán? No olvidemos que la explicación que nos ofrece Marcos para hacernos entender la conveniencia de traducir la obra de este último, destila una cierta admiración

¹⁰⁷ John V. TOLAN, *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València, 2007 (orig. inglés 2002), pp. 216-219; ID., “Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo”, en M. Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 79-85.

¹⁰⁸ Uno de los manuscritos que contiene la traducción del Corán de Marcos de Toledo incluye precisamente todo un tratado de controversia contra el islam, muy anterior al siglo XIII, y que ahora Marcos habría podido traducir también del árabe en que originalmente se había compuesto. D’Alverny no está convencida de que se trate de una empresa de Marcos de Toledo y no ubica adecuadamente este tratado de controversia que lleva por título *Contrarietas Alpholica* (D’ALVERNY, “Deux traductions latines du Coran”, pp. 125-127). Se trata, en realidad, del *Liber denudationis*, una traducción latina y resumida de un extenso tratado árabe de polémica anti-islámica consistente en un duro ataque a la persona del Profeta y al Corán y en una contundente defensa de la doctrina de la Encarnación; su autoría probablemente corresponde a un mozárabe español, quizá converso del islam, que lo habría compuesto en torno a 1100 o poco después. No es muy probable que la traducción sea realmente de Marcos de Toledo. Véase Thomas E. BURMAN, *Religious polemic and intellectual history of the mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1994, p. 62

y nos la presenta como un discurso razonablemente formulado y probablemente influido por el filósofo al-Gazzālī. Si se trataba de desprestigiar y evidenciar inconsistencia doctrinal del Corán¹⁰⁹, el núcleo fundante de la revelación islámica, ¿qué necesidad había de acudir a fórmulas que pudieran ofrecer una imagen más coherente y perfilada de la doctrina esencial de los musulmanes?

En las próximas páginas vamos a intentar dar respuesta a estos interrogantes y ofrecer alguna clave intencional que, quizá, pueda escapar a la explicación comúnmente admitida a la hora de acercarse a las traducciones del círculo del Toledano, y de modo particular a la de la obra Ibn Tūmart sobre la unicidad de Dios.

¹⁰⁹ Este objetivo quizá tampoco se armoniza bien con la cuidada versión que Marcos nos ofrece del Corán, bastante más trabajada y contrastada que la que setenta años antes había llevado a cabo Robert de Ketton en el contexto de la mal llamada *Collectio Toletana*, el proyecto liderado por Pedro el Venerable. Sobre las características de la traducción de Marcos y su comparación con la de Ketton, véase Thomas E. BURMAN, “Tafsir and Translation: Traditional Arabic Quran Exegesis and the Latin Quran of Robert of Ketton and Mark of Toledo”, *Speculum*, 73 (1998), pp. 703-732; ID., *Reading the Qur’ān in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 2009, pp. 122-133.

2. LAS PREOCUPACIONES TEOLÓGICAS DE DON RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA

2.1. Reflexión teológica y estrategias doctrinales

La idea de Dios, “clave de bóveda de toda la metafísica” en palabras de Étienne Gilson¹¹⁰, constituye obviamente el argumento esencial de la reflexión teológica cristiana, una reflexión que no fue siempre pacífica a lo largo de esa extensa etapa histórica que conocemos como Edad Media. Hubo en ella importantes puntos de inflexión que nos permiten analizar de manera ordenada el estimulante y rico caudal intelectual que generó en círculos eclesiásticos la necesidad de un acercamiento racional al Dios trinitario de la ortodoxia cristiana.

Uno de esos puntos de inflexión lo podemos situar a mediados del siglo XII, y de manera convencional, lo asociaremos a la celebración del concilio de Reims de 1148. Una vez clausurada la sesión sinodal, el papa Eugenio III, que la había presidido personalmente, inauguró el 29 de marzo un consistorio destinado monográficamente a valorar las novedosas proposiciones que el obispo de Poitiers, Gilberto de la Porrée, había elaborado con relación a la entonces candente ‘cuestión trinitaria’.

A decir verdad, no conocemos todo lo bien que quisiéramos el pensamiento del Porretano¹¹¹, pero el consistorio examinó con detalle lo que, en principio, se consideraban sus cuatro errores en lo referente a esta delicada materia: la divina esencia no es Dios sino la forma por la cual Dios es¹¹²; las tres personas divinas no son un solo Dios ni una sola sustancia¹¹³; las tres personas, distintas entre sí por sus propiedades, se

¹¹⁰ Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981 [orig. francés 1932].

¹¹¹ Nikolaus M. HÄRING, “The case of Gilbert de la Porrée, bishop of Poitiers, 1142-1154”, *Mediaeval Studies*, 13 (1951), pp. 1-40; ID., “A Treatise on the Trinity by Gilbert of Poitiers”, *Mediaeval Studies*, 39 (1972), pp. 14-50; Lauge Olaf NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta’s Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period, 1130-1180*, Leiden, 1982.

¹¹² *Quod divina essentia, substantia et natura, quae dicitur divinitas, bonitas, sapientia, magnitudo Dei, et quaeque similia, non sit Deus, sed forma, qua est Deus (DS 745).*

¹¹³ *Quod nec unus Deus nec una substantia nec unum aliquid sint tres personae, Pater et Filius et Spiritus Sanctus (Ibid.).*

diferencian de la sustancia divina¹¹⁴-más adelante se hablaría de la ‘cuaternitas trinitaria’ de Gilberto de Poitiers-; y la naturaleza divina no se encarnó asumiendo la naturaleza humana¹¹⁵. Hoy sabemos que tras la buena voluntad de este genial dialéctico que fue Gilberto de la Porrée había toda una apuesta de clarificación que algunos de sus adversarios, como Bernardo de Claraval, no alcanzaron a comprender. Quiso distinguir, desde presupuestos platónicos boecianos y con evidente preocupación conceptual, entre el nombre ‘divinidad’, recurso formal para designar a Dios, y el Dios mismo que se manifiesta en la historia y cuyas relaciones son ajenas a su propia esencia¹¹⁶.

Aunque la habilidad dialéctica del Porretano pudo aclarar ante el Papa la ortodoxia de sus planteamientos, sus escritos fueron prohibidos *sub conditione* y *ad tempus*, al tiempo que se le obligaba a adecuar su enrevesado formalismo terminológico a las pautas mucho menos innovadoras de Bernardo de Claraval, artífice del concilio y mentor del papa Eugenio¹¹⁷. En cualquier caso, quedaba abierta una línea de reflexión que, de la mano de la dialéctica y de los progresos de la lógica, ponía en valor las ‘leyes de la significación formal’ como una vía de conocimiento científico, una suerte de ‘gramática especulativa’, capaz de contribuir eficazmente a la clarificación de la argumentación teológica¹¹⁸.

Como vemos, esta nueva línea de reflexión no nacía de manera pacífica. En cualquier caso, la relativa turbulencia desatada no dejaba de ser una manifestación más de lo que Massimo Parodi ha definido como crisis del paradigma filosófico agustiniano¹¹⁹, y que no debemos comprender sino como el surgimiento de nuevos

¹¹⁴ *Quod tres personae tribus unitatibus sint tria, et distinctae proprietatibus tribus, quae non hoc sint quod ipsae personae, sed sint tria aeterna, differentia numero tam a se invicem quam a substantia divina (Ibid.).*

¹¹⁵ *Quod divina natura non sit incarnata nec naturam humanam susceperit (Ibid.).*

¹¹⁶ Bernard SESBOÛÉ y Joseph WOLINSKI, *El Dios de la Salvación. Historia de los dogmas*, I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995 [orig. francés 1994], p. 245.

¹¹⁷ Evangelista VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana*, I. *De los orígenes al siglo XV*, Barcelona: Herder, 1987, p. 593.

¹¹⁸ Brice PARAIN (ed.), *La filosofía medieval en Occidente. Historia de la Filosofía*, 4, Madrid: Siglo XXI, 1974 [orig. francés 1969], pp. 153-156; Paul P. GILBERT S.J., *Introducción a la Teología medieval*, Estella: Verbo Divino, 1993, p. 115.

¹¹⁹ Massimo PARODI, *El paradigma filosófico agustiniano. Un modelo de racionalidad y su crisis en el siglo XII*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011 [orig. italiano 2006]. El autor aclara que el concepto de paradigma proviene del clásico estudio de Thomas KUHN, *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University of Chicago, 1962. Es evidente que en toda esta nueva apuesta metodológica se detecta una extraordinaria deuda respecto del maestro Pedro Abelardo, estricto contemporáneo de Gilberto de la Porrée. De hecho, el obispo de Poitiers en su obra central sobre cuestiones trinitarias, el *De Trinitate*, al comentar a Boecio define su propio método teológico afirmando que la *quaestio* “está constituida por una afirmación y la negación que la contradice” (Gilberto de POITIERS, *De Trinitate. Commentaires on Boethius*, ed. M.N. Häring, Toronto, 1966, p. 37). Cit. Ángel CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid: BAC, 2012, p. 16.

métodos alternativos nacidos, en última instancia, de la gran apuesta de racionalidad agustiniana. Ésta se había caracterizado en buena medida por su falta de sistematicidad y porque su preocupación no fue tanto la superación de las contradicciones que pudieran imposibilitar la comprensión de Dios como la oferta de un dinámico y sincero itinerario experiencial de búsqueda de la verdad. Pero para los nuevos tiempos de la *logica nova*, apenas alumbrados en las décadas centrales del siglo XII, esto no era ya suficiente.

La preocupación por el método y el abordaje sistemático de las cuestiones según un procedimiento formal que garantizase resultados precisos, se imponía. Un discípulo de Gilberto de la Porrée, Alain de Lille, representa muy bien estas nuevas preocupaciones en las que la auto-evidencia de los propios axiomas –*regulae*- requería de una precisa construcción gramática que las llegara a blindar¹²⁰. Sobre él, pero más que sobre él, sobre su influencia en los círculos intelectuales del arzobispo toledano Jiménez de Rada y su concepción trinitaria de la divinidad, es de lo que nos vamos a ocupar a partir de este momento.

Pero antes de centrarnos en esta realidad, la del ambiente intelectual que rodea la cátedra toledana del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, conviene indicar que el Toledano no es el fruto aislado de una preocupación teológica que, sintiéndose deudora de un rico pasado agustiniano, aspira a una actualizada clarificación de la doctrina sobre Dios y su manifestación trinitaria.

En efecto, al filo del 1200 se detecta en la Península una cierta preocupación por el tema, que en cierto modo no es sino un fiel reflejo de las contradicciones en que vivía la Iglesia desde que en el concilio de Reims se evidenciara el inicio de una etapa de turbulencias teológicas acerca de la comprensión del Dios trinitario. Veamos sólo a modo de ejemplo, algunas expresiones de esta preocupación en ámbitos peninsulares, aunque ajenos al escenario toledano del que en seguida nos ocuparemos. La primera de ellas se sitúa en León, concretamente en la histórica colegiata de San Isidoro, donde un canónigo popularmente conocido como Santo Martino de León escribía poco antes de 1200 un *sermo* en que recogía punto por punto la doctrina trinitaria de las *Sententiae* de Pedro Lombardo¹²¹. Por eso mismo el texto en sí no encierra mayor interés, pero sí lo tiene el hecho de que un culto canónigo isidoriano se sintiera impelido, en un contexto de debate apologético contra el influyente judaísmo leonés, de utilizar y dar a conocer por vez primera en el ámbito peninsular la sistemática exposición lombardiana sobre la

¹²⁰ PARODI, *El paradigma filosófico agustiniano*, p. 159.

¹²¹ Antonio VIÑAYO GONZÁLEZ, *San Martín de León y su apologética antijudía*, Madrid-Barcelona, 1948.

doctrina trinitaria contenida en el libro I de las *Sententiae*. Más de treinta de sus cuarenta y ocho *distinctiones* son reproducidas total o parcialmente en la obra del canónigo, que de este modo asumía la lectura de base inequívocamente agustiniana que hacía Pedro Lombardo acerca de la Trinidad y la introducción en ella de un dinamismo interpretativo que, superando el estatismo del santo de Hipona, venía a presentar la vida trinitaria como “la unidad de las relaciones recíprocas de las hipóstasis”; era una manera de adelantarse en casi un par de décadas a las decisiones dogmáticas adoptadas sobre la materia en el IV Concilio de Letrán¹²².

Una segunda expresión, bastante más significativa, de la preocupación trinitaria que en este momento se detecta en la Península, y que es también ajena a los círculos intelectuales toledanos, es la que representa el arzobispo Pedro Suárez de Deza, titular de la cátedra compostelana entre 1173 y 1206. Este insigne prelado de importantísima trayectoria política y pastoral, fue uno de los excepcionales representantes de la reflexión teológica hispana en los siglos centrales de la Edad Media. Su más que probable paso por el Estudio General de París podría justificar unas inquietudes que le llevaron en el año 1200 a dirigir al papa Inocencio III, un hombre de sólida formación teológica, una misiva solicitándole aclaraciones de hondo calado doctrinal a propósito del significado de las personas de la Trinidad, sus facultades y relaciones, así como acerca de los problemas cristológicos que se derivaban de la doble naturaleza del Hijo y su engarce en el sistema trinitario. En realidad, no conocemos la carta enviada por el arzobispo, pero sí la respuesta papal a tan complejo panorama de dudas teológicas¹²³, y todo apunta a que esas dudas del arzobispo no eran sino un eco de las dificultades de adaptación del modelo racionalista por el que había apostado Girberto de la Porrée, un modelo que hacía de la conceptualización terminológica el armazón esencial del discurso teológico¹²⁴.

En efecto, la contestación pontificia al arzobispo comienza por dejar sentado el principio de la individualidad de personas en el seno de la esencia divina, una individualidad personal que se expresa a través de ‘nociones’, es decir, razones que

¹²² Isidro GARCÍA TATO, “Influencia de Pedro Lombardo en la doctrina trinitaria de Martino de León”, en *Santo Martino de León. Ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII Centenario de su obra literaria, 1185-1195*, León: Isidoriana Editorial, 1987, pp. 679-685.

¹²³ Demetrio MANSISILLA, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955, doc. 237, pp. 263-268.

¹²⁴ En este punto nos basamos en nuestro propio estudio recientemente publicado: “El obispo Pedro Suárez de Deza. Política y teología a finales del siglo XII”, en Ricardo Córdoba de la Llave, José Luis del Pino García y Margarita Cabrera Sánchez (Coords.), *Estudios en homenaje al profesor Emilio Cabrera*, Córdoba: Universidad de Córdoba, 2015, pp. 35-48.

sirven para diferenciar unas personas de otras. A partir de aquí, una primera duda planteada por Suárez de Deza se refiere a la pertinencia o no de considerar los nombres de las personas divinas como propios o relativos, o lo que es lo mismo, como correspondientes a contenidos diferenciados o, por el contrario, esencialmente idénticos. La contestación pontificia pretende aclarar el dilema dejando siempre a salvo la inexcusable especificidad de unas hipóstasis que no sólo se distinguen por sus relaciones. Aunque no se alude directamente a ello, el debate que deja traslucir el Papa parece responder a la vieja polémica sobre la “cuaternidad” de la escuela porretana, la de una esencia distinta a las tres realidades subsistentes¹²⁵, y a la que ya hemos tenido oportunidad de aludir.

El discurso papal se centra a continuación en la persona del Padre y sus nociones específicas: innascibilidad, paternidad e inspiración. Pero todo apunta a que las dudas del arzobispo se refieren fundamentalmente a la persona del Hijo y su atribución nominal. La clave de la intrincada y más que confusa explicación papal da vueltas una y otra vez sobre el misterio de una eternidad preexistente que correspondiendo al Hijo, no es aplicable a la naturaleza humana que designa el nombre de Jesús, el cual, siendo Dios desde la eternidad, no existió desde siempre.

A continuación el Papa deriva su razonamiento hacia la naturaleza misma de Dios y la imposibilidad de acceder al conocimiento de ella, sin poderse, no obstante, poner en duda su realidad existente. La consecuencia, en los términos del formalismo nominalista en el que se mueve el discurso, podría ser en cierto modo que no conviene a Dios la existencia de un nombre propio. La afirmación, no obstante, se blindada con los correspondientes matices escolásticos, para finalmente concluir que la futura contemplación de Dios no requerirá del significado de los nombres. Todo un juego dialéctico al que el papa Inocencio pone broche final con el deseo de que el arzobispo le tenga presente en sus oraciones.

Pues bien, este es el contexto de inquietudes intelectuales en el que hay que situar el núcleo de reflexión toledana liderado por el arzobispo Jiménez de Rada. Ya vimos en su momento que don Rodrigo es un hombre profundamente preocupado por aspectos teórico-doctrinales y que, en su polémica con el judaísmo –obviamente muy

¹²⁵ Pocos años después, el IV Concilio de Letrán utilizaría la expresión ‘cuaternidad’ para condenar, no ya las olvidadas propuestas del Porretano, sino las más terribles de Joaquín de Fiore que, según los padres conciliares, pretendía atribuir una cuarta ‘personalidad hipostática’ a la común esencia de las tres personas (DS 804). Véase Luis F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998, p. 235.

activo en toda la Península y de manera particular en el ámbito toledano-, elabora todo un tratado, cuya primera sección se corresponde con el desarrollo del tema trinitario.

2.2. *El Dialogus libri uite de Jiménez de Rada*

Ya sabemos que se ha discutido sobre sobre si el tratado, *Dialogus libri uite*, compuesto en 1214, es autoría personal o no del arzobispo toledano¹²⁶. No hay duda sobre ello en lo que se refiere al prólogo, y todo apunta a que es preferible la hipótesis de la atribución del conjunto de la obra a su persona. En cualquier caso, fuera él o no el responsable directo de su redacción, es obvio que asumió su contenido y lo hizo propio al quedar asociado a su nombre. Como ya sabemos también el libro primero de este tratado es un planteamiento doctrinal acerca de la Trinidad que, sin aportar novedades respecto al ya entonces tradicional discurso escolástico de la ortodoxia cristiana, resulta significativo por los personales subrayados con el que el arzobispo aborda su propia síntesis.

Veamos, aunque de manera muy breve, su contenido para destacar fundamentalmente cuatro enunciados que, desde nuestro punto de vista, ofrecen especial interés. En primer lugar, y como no podría ser de otro modo, don Rodrigo parte de la unidad indivisible de la esencia divina, potencia creadora, en el seno de la cual no cabe establecer diferencias circunstanciales de carácter espacio-temporal, y sí reconocer las distinciones personales, imposibles de confundir y que, en ningún caso, contradicen la unicidad de la naturaleza divina¹²⁷. Por supuesto, la argumentación así desarrollada inicialmente cuenta, desde la óptica del arzobispo, con amplio soporte tanto en el Antiguo Testamento¹²⁸ como –lo que sin duda resulta más interesante- en las perspicaces intuiciones de los filósofos paganos que, de manera difusa y sin ser del todo conscientes de ello, encontraron a Dios en la esencia del ser.

¹²⁶ Véase *supra* p. 27.

¹²⁷ *Cum creatrix trinitas nec principium habeat nec finem, ipsa est totius principium creature, et in hac trinitate nihil maius, nihil minus, nihil posterius, nihil prius, set tres personae, pater et filius et spiritus sanctus, unus deus, una essentia, una magestas, nec pater est filius nec filius spiritus sanctus nec [spiritus sanctus] filius nec pater; alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, et hec tres persone unum sunt, una uñitas, una diuinitas, una natura, equales in magestate, equi diuinitate...* (I, 1, p. 181).

¹²⁸ Ex 3: 6 y 13-15; 20: 2.3; Dt 6: 4 y 32: 17; Ps 80: 9-11. No hace falta insistir en que la lectura trinitaria y cristológica del Antiguo Testamento es un expediente común tanto de la visión patrística como, sobre todo, de la escolástica.

Razonamientos especulativos clásicos –las partes están precedidas por la unidad y lo mutable proviene de lo inmutable- sirven al autor para establecer la diferencia entre agente creador y creatura a partir del concepto *natura naturans* frente a *natura naturata*¹²⁹: todo lo existente proviene de un principio a su vez creado (*natura naturata*), y así en una cadena que se detiene en el principio que es por sí y no fruto de la creación de otro (*natura naturans*), es decir, frente a la contingencia creada de lo mortal, la inmortalidad del principio necesario¹³⁰.

Conviene detenerse un poco en este concepto de *natura naturans*. Como es sabido, el término, y el del concepto alternativo *natura naturata*, comenzaron a utilizarlos los traductores de los ‘Comentarios’ de Averroes a la *Física* de Aristóteles¹³¹, concretamente Miguel Escoto, un hombre que, como ya hemos visto, pertenecía al círculo de intelectuales de Toledo atraídos por el magnetismo protector del arzobispo Jiménez de Rada¹³². Si realmente fue Escoto el muñidor de tales términos¹³³, su cercanía a don Rodrigo explica su utilización por parte de éste de forma estrictamente contemporánea¹³⁴. Cabría en todo caso la posibilidad de que estos pioneros de la utilización de una terminología tan precisa y destinada a un futuro afortunado, no hicieran sino recoger la reflexión que sobre las realidades que designan –los términos propiamente nunca los llegó a utilizar- cabe atribuir a Alain de Lille, discípulo de Gilberto de la Porrée. La cuestión no es baladí porque nos confirma la deuda intelectual del arzobispo toledano con la pionera e innovadora estela de reflexión trinitaria abierta

¹²⁹ ... *cum ab alio sit existens et ab alio operatur, perveniendum erit ad illum qui a se ipso per se ipsum et in se ipso non ab alio ne aliquid operatur; hec enim natura, cuius studio similia a similibus generantur, non est natura naturans set est a primo principio natura...* (I, 2, p. 182).

¹³⁰ ... *mortale enim non potest esse primum principium mortui, quia a se non potuit habere principium existendi, ergo necesse fuit ut esset principium immortale quod potencia, sapientia, uoluntate omnia corruptibilia conderet et ordenaret...* (I, 2, p. 183).

¹³¹ John DEELY, *Four Ages of Understanding. The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the turn of the Twenty-First Century*, University of Toronto, 2001, p. 139.

¹³² Olga WEIJERS, “Contribution à l’histoire des termes ‘natura naturans’ et ‘natura naturata’ jusqu’à Spinoza”, *Vivarium*, 16 (1978), pp. 70-80; José Ramón del CANTO NIETO, “*Natura naturans* y *natura naturata* en Spinoza y en David Nieto, Haham de la comunidad sefardita de Londres a comienzos del siglo XVIII”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27 (2010), pp. 165-188.

¹³³ De los términos, pero no de la realidad que pretendían designar. De hecho, la visión de una ‘naturaleza creada’ junto a otra ‘naturaleza creadora’, la encontramos ya en el neoplatónico bizantino Proclo del siglo V, y a partir de él, en el propio Juan Escoto Eriúgena, a mediados del siglo IX: Gabriela de los Ángeles CARAM, “La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo”, *Thémata*, 49 (2014), pp. 105-125; Adolfo ARIAS MUÑOZ, “El sentido metafísico del *De Divisione Naturae* de J. Escoto Erígena”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5 (1985), pp. 145-170.

¹³⁴ Aparte de las referencias ya mencionadas en el capítulo anterior acerca de esta relación intelectual, véase Ramón GONZÁLVEZ RUIZ, *Hombres y libros de Toledo*, Madrid: Fundación Ramón Areces, 1997, pp. 192-194.

por el Porretano y fielmente seguida por Alain de Lille, cuya producción, por otra parte, no era por supuesto ajena a los anaqueles de la biblioteca capitular de Toledo¹³⁵.

Una segunda idea desarrollada en este primer capítulo trinitario del *Dialogus libri uite* es el de la identificación, sobre fondo inequívocamente agustiniano, del poder, sabiduría y voluntad, cualidades que posibilitan la eficacia de cualquier operación, con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, respectivamente¹³⁶. El argumento refuerza la idea trinitaria de un Dios que es inequívoco principio de toda creación realizable, pero es también la posibilidad de explicar la íntima conexión de Dios con el alma humana, imagen y semejanza suya, en donde también existe una ‘trinidad creada’¹³⁷ que permite al hombre el ejercicio de una libre actuación.

El tercer gran argumento de este pequeño tratado trinitario es el que remite a las ‘nociones’ que caracterizan cada una de las hipóstasis o subsistencias personales de la divinidad. Es un tema que, hundiendo sus raíces en lo que los padres capadocios ya definieron como ‘propiedades’ de las hipóstasis –*idiótetas*-¹³⁸, la reflexión trinitaria del siglo XII había trabajado mucho, entre otros, de la mano de Gilberto de la Porrée para quien un problema esencial era el de que no se viera afectada la simplicidad de las personas divinas mediante una atribución de ‘propiedades’ o ‘nociones’ que se relacionaran intrínsecamente con su esencia. La obsesión por liberar la unicidad de la esencia de elementos que aparentemente pudieran añadirle complejidad, fue una preocupación del Porretano que más de un siglo después Santo Tomás criticaría atribuyendo a Gilberto la afirmación de que las nociones eran meramente concomitantes a las personas, adherencias extrínsecas a ellas¹³⁹. Sea de ello lo que fuere, esta preocupación del obispo de Poitiers y su sutil visión del problema, desde luego tampoco

¹³⁵ Se sabe concretamente de la existencia en ellos de dos de sus obras: el *De planctatu naturae* y el *Anticlaudianus*: GONZÁLVEZ, *Hombres y libros*, pp. 437, 510-512 y 556.

¹³⁶ ... *Vt omnis rei perfeccio consumetur, tria necessario requiruntur, potentia, sapiencia et uoluntas; si unum ex istis abfuerit, imperfeccio non perfeccio subsequetur (...)* *Quam tu potentiam hunc nos patrem, quam tu sapienciam hunc nos filium, quam tu uoluntatem hunc nos spiritum sanctum dicimus et fatemur; potest ergo suma trinitatis et scit et uult que sibi placuerunt facere consumare, cum senper asint potentia, sapiencia et uoluntas...* (I, 3, p. 184).

¹³⁷ ... *Ecce habes trinitatem in creatura. In anima etiam una esencia et creata trinitas inuenitur, quam dicimus imaginem trinitatis...* (*Ibid.*).

¹³⁸ Miguel BRUGAROLAS, “La procesión del Espíritu Santo en Gregorio de Nisa”, *Scripta Theologica*, 44 (2012), pp. 45-70.

¹³⁹ Luis GAHONA FRAGA, *El objeto indirecto de la infalibilidad en Santo Tomás de Aquino. La Carta Apostólica Ad tuendam fidem a la luz de la teología tradicional*, Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2004, pp. 378-379.

compartida antes de santo Tomás por Pedro Lombardo, fue heredada fielmente por su discípulo Alain de Lille y, a través de él, por el arzobispo Jiménez de Rada¹⁴⁰.

En efecto el *Dialogus libri uite* enumera las cinco “propiedades que los católicos llaman nociones”: innascibilidad, paternidad, filiación, espiración y procesión, las dos primeras propias del Padre, la tercera del Hijo, la cuarta del Padre y del Hijo, y la quinta del Espíritu Santo¹⁴¹. Insiste el arzobispo en que las nociones son personales mientras que la unidad e igualdad son esenciales, y que aunque algunos han querido ver en esta igualdad una sexta ‘noción’, para el autor del *Dialogus* es obvio que, al no servir para distinguir personas, no parece adecuado considerarla así. En cualquier caso, las ‘nociones’ deben desvincularse de la esencia –la gran preocupación de la línea de reflexión porretana- cuya mala intelección podría dar al traste con la incuestionable unicidad divina. Por eso mismo, no cabe predicar accidentalidad en Dios: las ‘relaciones’ entre las personas, inevitable manifestación de las propias ‘nociones’, son coetáneas a la esencia sustancial de Dios¹⁴².

Finalmente, el cuarto y último argumento que queremos destacar en estas densas páginas trinitarias del *Dialogus libri uite* es el de la palabra como testimonio probatorio o cauce demostrativo de la verdad. Es este un aspecto que conecta también plenamente con la conceptualización terminológica propia del discurso teológico porretano. El primer capítulo del *Dialogus*, en efecto, ofrece numerosas facetas de esta vocación, de impronta lógica, hacia el buen uso de los significados de las palabras y su eficacia a la hora de clarificar los contenidos de los enunciados. Así, el supuesto interlocutor del judío que debía ser convencido de su error, reprocha a su oponente el mal uso de palabras clave como ‘engendrar’ o ‘proceder’ cuya tergiversación podía conducir a negar la unicidad de Dios¹⁴³. Adquieren, por otra parte, nuevas perspectivas las viejas ideas acerca de los plurales aplicados a Dios en el Antiguo Testamento¹⁴⁴, y no deja de

¹⁴⁰ PICK, *Conflict and Coexistence*, pp. 86-87.

¹⁴¹ ... unde et ille proprietates nociones a catholicis apellantur, et sunt V^e, scilicet: innascibilitas; hac noscitur pater ab alio non prodire; secunda proprietas est paternitas, qua pater noscitur filium generare; et hiis duobus pater dinoscitur non esse una persona cum filio uel spiritu sancto; tertia nostio est filiatio, qua a pater noscitur filius generari, et nos est una persona cum illo; quarta nostio est spiracio; hac noscuntur pater et filius eadem spiracione spiritum sanctum spirare et non esse una persona cum spiritu sancto; quinta nostio est processio, qua dinoscitur quod spiritus sanctus a patre et filio sit procedens, et non sit cum patre et filio una persona... (I, 9, p. 194).

¹⁴² ... Nullum autem accidens est in deo propter eternas proprietates quibus persone a se inuicem dinoscuntur... (I, 6, p. 190).

¹⁴³ I, 4, p. 186.

¹⁴⁴ I, 7, p. 191.

subrayarse que las palabras son el cauce que transforma la voluntad de Dios en creación¹⁴⁵.

La obra escrita, o en el peor de los casos solo patrocinada, por el arzobispo don Rodrigo evidencia la preocupación del prelado por alcanzar una aproximación razonablemente argumentada al misterio sobre Dios, un misterio que ocultaba la difícil relación entre unicidad de la esencia divina y diversidad trinitaria de sus hipóstasis. La más que probable datación de la obra -1214- es solo ligeramente posterior a la de la traducción de la *'Aqīda y muršida-s* de Ibn Tūmart por Marcos de Toledo –junio de 1213- a instancias del arcediano Mauricio en vísperas de su traslado como electo a Burgos pero todavía a la sombra del arzobispo de Toledo. Es evidente que entre esta iniciativa intelectual y la traducción pocos años antes del Corán, entre 1209 y 1210, a instancias igualmente del arcediano Mauricio y de su mentor, el arzobispo don Rodrigo, existe un estrecho vínculo.

Ya hemos tenido ocasión de decir que las razones aducidas por el traductor de ambas obras en sus respectivos prólogos¹⁴⁶ no resultan del todo convincentes: un ansia estrictamente polemista frente a los musulmanes habría llevado al arzobispo y a su círculo de intelectuales toledanos a conocer de primera mano el argumentario de los infieles para, de este modo, rebatirlos con mayor fundamento. Incluso se ha aducido que la cercanía de ambas traducciones al hecho bélico más importante del reinado de Alfonso VIII, la cruzada de Las Navas de Tolosa de 1212, vendría a confirmar la necesidad de cubrir un frente complementario del militar, pero no menos decisivo, como era el de la ofensiva apologética.

No alcanzamos a comprender bien en qué medida podría haber complementado el éxito de las armas una concienzuda reflexión acerca de la doctrina islámica desde las filas cristianas, pero desde esta perspectiva lo que en cualquier caso resulta más llamativo es que las obras de Ibn Tūmart se tradujesen después de la severa derrota islámica de los almohades, y cuando ya en el crepúsculo del reinado de Alfonso VIII, las armas contra los musulmanes habían dejado de blandirse y eran otras las preocupaciones políticas del viejo rey y de sus consejeros, entre ellos, y de forma especialmente destacada, Jiménez de Rada¹⁴⁷.

¹⁴⁵ I, 7, pp. 192-193.

¹⁴⁶ Véase *supra* pp. 32-34.

¹⁴⁷ PICK, *Conflict and Coexistence*, pp. 46-48.

Es precisamente en estos últimos momentos del reinado de Alfonso VIII, en vísperas de su inminente y desde luego muy relativo ostracismo político, cuando el arzobispo se centra como nunca antes lo había hecho en sus preocupaciones intelectuales, y en primer lugar en sus inquietudes teológicas que darían como fruto el *Dialogus libri uite*. Teniendo en cuenta la naturaleza de esas inquietudes, y la perentoria necesidad de ahondar desde la racionalidad en el misterio del Dios cristiano dejando perfectamente blindada su unidad esencial, ¿tendría algo de particular que el arzobispo y sus discípulos hubieran querido conocer de cerca una obra como la de Ibn Tūmart, teóricamente destinada a demostrar la incuestionable racionalidad de la unicidad divina?¹⁴⁸ ¿Y tendría algo de particular, habida cuenta que el arzobispo y los suyos –así lo deja entrever Marcos en el prólogo a su traducción– pensaban que detrás del argumentario de Ibn Tūmart se hallaba la autorizada doctrina del admirable al-Gazzālī?¹⁴⁹

Es hora, por tanto, de que pasemos a estudiar el contenido de la obra de Ibn Tūmart intentando determinar, a través de su traducción, qué interés pudo tener para los círculos toledanos, y si ese interés conecta realmente o no con las preocupaciones teológicas de don Rodrigo y su entorno intelectual.

¹⁴⁸ A este respecto conviene señalar que este interés por descubrir las claves de la doctrina islámica a través de la argumentación racional, estuvo también presente, aunque en este caso con un interés claramente apologético y polemista, entre las inquietudes de Alan de Lille, el maestro porretano al que tanto admiraba el arzobispo Jiménez de Rada. Y, por cierto, no sería del todo descartable una conexión indirecta pero personal entre ambos, si pudiera demostrarse la hipotética relación que en el *Studium* de Montpellier podrían haber mantenido en torno a 1200 Alan de Lille y el canónigo y traductor Marcos de Toledo. Véase Marie-Thérèse d'ALVERNY, “Alain de Lille et l’Islam. Le *Contra Paganos*”, *Cahiers de Fanjeaux*, 18. *Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au XIII^e et au début du XIV^e siècle: Islam et chrétiens du Midi*, Privat Editeur, 1983, pp. 301-350.

¹⁴⁹ La admiración que sentían por al-Gazzālī los pensadores occidentales de la ‘renovación lógica’ del siglo XII y XIII, se basaba en un conocimiento parcial y desenfocado de sus auténticos puntos de vista. Al-Gazzālī, un hombre extraordinariamente ortodoxo, y por otra parte de marcadas tendencias sufíes, se mostraba radicalmente escéptico ante las posibilidades de la especulación filosófica y su aplicación al discurso religioso. Lo que ocurrió es que su honestidad intelectual le llevó a estudiar en detalle a algunos de los más insignes representantes de la *falsafa* islámica, y de manera especial a su eminente antecesor Ibn Sīnā (Avicena), y el resultado fue la redacción de una importante obra, *Maqasid al-Falasifa* (*Liber philosophiae Algazel* o ‘Intenciones de los filósofos’), en la que obviamente no se recogían sus planteamientos sino los de aquellos con los que se hallaba enfrentado. Pues bien, fue por esta obra por la que se le conoció inicialmente en Occidente gracias a la traducción latina que a mediados del siglo XII realizó precisamente en Toledo Domingo Gundisalvo, y en la que por cierto no se incluyó el prefacio en el que se explicaba la naturaleza del escrito. A partir de esta traducción, y hasta que a finales del siglo XIV se tradujeron otras obras suyas, se quiso identificar a al-Gazzālī con los temas y planteamientos de los filósofos que había resumido, de ahí el entusiasmo de Marcos de Toledo y sus mentores. Véase Nicola POLLONI, *Domingo Gundisalvo. Estudio crítico*, Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2013.

3. EL ‘TRATADO SOBRE LA UNICIDAD DE DIOS’ DE IBN TŪMART

3.1. *Análisis de la ‘Aqīda de Ibn Tūmart y las claves de su traducción toledana*

Hace ahora diez años Frank Griffel proponía una estructuración de los diecisiete capítulos que componen la ‘Aqīda de Ibn Tūmart en tres principales secciones: la primera está destinada a probar la existencia de Dios; una segunda parte de la obra, la más extensa, se centra en la descripción de características y comentario de los atributos de Dios; y finalmente, la tercera aborda el tema de la profecía y el valor probatorio de sus signos¹⁵⁰.

3.1.1. *El planteamiento introductorio de Ibn Tūmart*

Pero el conjunto va precedido de un interesante capítulo introductorio que pretende ilustrar la universal necesidad de la creencia en la unicidad divina mediante la reproducción de tres significativos *ḥadīṭ*-s que ponen en boca del Profeta tres afirmaciones esenciales y en cierto modo complementarias: la creencia en la unicidad de Dios garantiza la salvación¹⁵¹; los cinco pilares del islam son, junto a esa creencia proclamada (*shahāda*), la oración, la limosna, el ayuno y el peregrinaje¹⁵²; y el anuncio de la nueva fe y el cumplimiento de sus exigencias no debe comportar actitudes abusivas para con los nuevos creyentes reclutados entre las *gentes del Libro*¹⁵³. En la

¹⁵⁰ GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, p. 775. Este importante artículo nos ha proporcionado algunas de las claves interpretativas más jugosas del texto de Ibn Tūmart.

¹⁵¹ Tradición transmitida por Humrān, liberto de ‘Utmān b. ‘Affān, de ‘Utmān b. ‘Affān: “El Enviado de Allah dijo: aquel que muere sabiendo que no hay otra divinidad que Allah, entra en el Paraíso”. SAHĪH MUSLIM, *Traducción al idioma español del Imam Abi Al.-Husayn Muslim Ibn Al-Haḡḡyāy Al-Qushayrī Al-Naysabūrī (traducción: ‘Abdu Rahmān Colombo Al-Ķerrāhī)*, Oficina de Cultura y Difusión Islámica. Argentina, s.a., n° 39 y 40, p. 24.

¹⁵² Tradición transmitida por Ibn ‘Umar del Profeta: “El Islam se basa sobre cinco [pilares]: creer en la unicidad divina, hacer oración, pagar la limosna legal, ayunar en ramadán, cumplir el peregrinaje”. SAHĪH MUSLIM, *ob. cit.*, n° 19, p. 18; SAHĪD AL-BUJARI, *Compendio de sus hadices por Imam Zainudīn Ahmad e Ibn ‘Abdal Latif Az-Zubaidi*, Granada: Madrasa Editorial, 2008, n° 8, p. 18.

¹⁵³ Tradición transmitida por Ibn ‘Abbāa: “El Enviado de Allāh, al enviar a Mu’ād al Yemen, le dijo: “Te llegarás a las *gentes del Libro*; les deberás invitar en primer lugar a adorar a Allāh; cuando lo hayan reconocido, anúnciales que Allāh les impone cinco oraciones por día; cuando lo hayan hecho, anúnciales que Allāh les impone una limosna legal a percibir sobre sus bienes y para entregarla a sus pobres; cuando

forma narrativa propia de la tradición islámica se condensa el credo fundamental junto a sus prescripciones básicas y la actitud hacia sus eventuales receptores, tres *ḥadīṭ*-s fundamentales como lo demuestra el hecho de que se encuentren entre los primeros compilados por Muslim y, en un caso concreto, también por al-Bujari¹⁵⁴.

Este preámbulo da paso a una reflexión ya propiamente de Ibn Tūmart que constituye un complejo razonamiento encadenado: la devoción es fruto de la fe y la pureza del alma, que a su vez lo son del conocimiento de Allāh; ese conocimiento lo motiva la búsqueda decidida por una voluntad condicionada por el deseo y el temor, nacidos de promesa y amenazas, que provienen de la verdad religiosa proclamada por el Profeta y avalada por el milagro y la autorización de Allāh¹⁵⁵. Lo que sintetizando mucho vendría a significar que es el conocimiento el medio que nos conduce a la fe, y ello a través de una búsqueda que, en último término, no es sino el fruto del deseo que provoca en el hombre la proclamación de la palabra de Dios.

Expresado en estos términos, podríamos pensar que Ibn Tūmart se está inspirando en uno de los más característicos axiomas del primitivo racionalismo mu'tazilí, para el que fe y conocimiento eran realidades íntimamente asociadas¹⁵⁶. Pues

hayen obedecido, procede a tomar algo de ellos, pero guárdate de coger las mejores cabezas de sus ganados". SAHĪH MUSLIM, *ob. cit.*, nº 27, pp. 21-22.

¹⁵⁴ La traducción de Marcos de Toledo relativa a estos *ḥadīṭ*-s introductorios, apenas plantea alguna pequeña variante que no afecta a su contenido: *Fertur quod Abraham dominus, hoc mihi filius Haffen audiuit a Hosmemeno filio Haffen quod Mafometus legatus Dei dixit: Quicumque discesserit sciens quod: "non est nisi unus Deus", ingredietur in paradysum. Et fertur de filio Homara quod Mafometus dixit: "Fundatur lex Mauororum [sic] V fundamentis: quod uniant Deum, et faciant orationem et reddant decimam, et ieiunant Ramadam et proficiscantur in peregrinationem". Et fertur de filio Habez quod Mafometus destinavit Magat in Libiam et dixit ei: "Vade ad gentes legem colentes, et primum quidem persuadebis eis adorare Deum. Cumque Deum cognouerunt, dic eis quod Deus indixit illis quinque orare inter diem et noctem; cumque acquirerunt [sic] narra eis quod Deus indixit eis decimas quod sumerentur de bonis eorum, et conuerterentur in pauperes ipsorum, et cum acquirerunt, sume eas, et caue [ne capias] meliora possessionum eorum et uerere imprecationem iniuriati quomodo inter ipsum et Deum non est obstaculum".* Esas pequeñas variaciones se reducen a una mala traducción de la voz *mawlā* (liberto) por 'señor'; la introducción del nombre *Mafometus*; la sustitución de Yemen por Libia; y la curiosa traducción de *abl al-Kitāb* (Gentes del Libro) por 'gentes cultivadoras de las leyes' (*gentes leges colentes*). D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", pp. 285-286.

¹⁵⁵ "De este modo, encontramos establecido que la devoción no viene sino por la fe y la pureza del alma; esta fe y pureza de alma, por el conocimiento [de Allah]; este conocimiento, por la búsqueda; esta búsqueda, por la voluntad; esta voluntad, por el deseo y el temor; este deseo y temor, por la promesa y las amenazas; esta promesa y amenazas, por la ley religiosa; esta ley religiosa, por la sinceridad del Enviado [de Allah]; esta sinceridad, por la manifestación del milagro [practicado por el profeta]; esta manifestación del milagro, por el permiso de Allah, el más alto".

¹⁵⁶ Abū-l-Hudayl al 'Abdī al-'Allāf, un representante de la primera generación mu'tazilí, reflexionaba ya en la primera mitad del siglo IX sobre los dos modos de conocimiento posible, el necesario y el contingente, correspondiendo al primero el conocimiento de Dios y la prueba racional de su existencia. El conocimiento de Dios es, para este inicial representante de la Mu'tazila, el principio esencial de una fe que no puede confiarse al solo principio de autoridad: CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 1, p. 86.

bien, este principio fue asumido sin grandes dificultades por la ortodoxia *aš'arí*¹⁵⁷ hasta por lo menos mediados del siglo XI, en que no pocos pensadores musulmanes empezaron a ver como un auténtico problema el hecho de que una mayoría de potenciales fieles, incapaz de desarrollar un conocimiento elevado, quedara implícitamente excluida de la comunidad de los creyentes. Ya a comienzos del s. XII uno de los pensadores que de forma más radical luchó contra este planteamiento excluyente (*takfīr al- 'awāmm*) fue al-Gazzālī¹⁵⁸.

Pero, ¿puede siquiera teóricamente atribuirse a un predicador como Ibn Tūmart, cuyos discípulos fueron fundamentalmente beduinos de muy escasa preparación intelectual, que exigiera el conocimiento como una condición imprescindible para poder abrazar la verdadera fe? En realidad, de una lectura atenta del texto introductorio que analizamos lo que verdaderamente se quiere dejar bien sentado es que, con independencia de que la verdadera fe comporte, en efecto, un esfuerzo de búsqueda de su conocimiento, este esfuerzo es una causa secundaria más en una cadena que apunta, en último término, al milagro profético, es decir, estaríamos ante todo un plan de la providencia divina cuyo desencadenante necesario es el 'permiso de Allah'. La voluntad de Dios se sitúa, así, por encima de cualquier variable humana, puesto que de aquella voluntad, que no hace acepción de personas, nace en último término la inquietud que, con independencia de intensidades o profundidades, es potencialmente común a todos los seres humanos.

El problema, más bien, lo podría plantear la existencia de esas causas secundarias que se interponen entre la fe y la voluntad de Dios. De hecho, la ortodoxia *aš'arí* tiende a considerar que la fe es directa e inmediatamente causada por Dios que, de este modo, suscitaría en el potencial creyente, sin intermediación causal alguna, el conocimiento necesario para automáticamente abrazar la fe. Sin embargo, en el texto de Ibn Tūmart la causalidad secundaria juega un papel innegable, y en ello es lícito ver una primera e importante influencia del pensamiento de al-Gazzālī, para quien, en un esquema que, salvo en lo que se refiere al conocimiento, perfectamente podría haber

¹⁵⁷ El *aš'arismo*, que toma su nombre del teólogo Abū l-Hasan al Aš'arí que vivió a comienzos del siglo X, constituye la escuela ortodoxa y escolástica por antonomasia del islam prácticamente hasta la actualidad. Se ha comparado su grado de protagonismo en la reflexión teológica islámica con el tomismo para la tradición católica. Es una escuela apologética que, asumiendo los planteamientos lógicos del *mu'tazilismo*, se distancia de él para representar la defensa de la ortodoxia sunní; concretamente toma posiciones contra el racionalismo *mu'tazili* en dos temas clave: el carácter increado del Corán y la afirmación de la predestinación frente al libre albedrío humano. Véase MAÍLLO, *Diccionario de historia árabe e islámica*, pp. 44-45.

¹⁵⁸ Richard M. FRANK, *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, Durham-London, 1994.

recogido Ibn Tūmart, es la revelación, ‘causa de las causas’, la que genera en el hombre la convicción del castigo de Dios ante su eventual rechazo, y ese temor es el que le lleva a abandonar las vanas ilusiones de este mundo abrigando así la fe¹⁵⁹.

La traducción que de este importantísimo texto de la *‘Aqīda* nos ofrece Marcos de Toledo, es de una perfecta literalidad¹⁶⁰, y por tanto la *sciencia per inquisitionem* se convierte en ‘causa secundaria’ clave en el proceso de adquisición de la experiencia de la fe. Un texto de estas características no podía ser recibido sino con cierto entusiasmo por el círculo teológico del arzobispo Jiménez de Rada. A fin de cuentas, la admiración que suscitaba en él la figura de Alain de Lille y de su maestro Gilberto de Poitiers era inversamente proporcional a la importancia que estos autores de la *Aetas boethiana* –en expresión de Marie-Dominique Chenu¹⁶¹– concedían al filósofo romano que con su *fidem, si poteris, rationemque coniunge*, anticipaba el *fides quaerens intellectum* de san Anselmo y el inicio de la escolástica¹⁶².

3.1.2. *El argumento racional de la existencia de Dios*

El capítulo segundo de la *‘Aqīda* le sirve a Ibn Tūmart para plantear su propio argumento racional sobre la existencia del Dios creador¹⁶³. El resumen del planteamiento es el siguiente. La existencia de un Dios creador es necesariamente conocida por la razón humana, y ello porque la necesidad, que es experiencia *a priori*

¹⁵⁹ Michael E. MARMURA, “Ghazalian Causes and Intermediaries”, *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995), pp. 89-100; ID., “Ghazali and Ash’arism Revisited”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002), pp. 91-100; GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, pp. 777-778.

¹⁶⁰ *Constat igitur ex hoc quod cultura non confirmatur, nisi per fidem et puritatem; fides autem et puritas per scientiam; scientia per inquisitionem; inquisitio uero per uoluntatem; uoluntas per desiderium et formidinem; desiderium autem et formido per premium et penam; premium autem et pena asseveratur quidem per legem; lex uero per quod creditur Legato; credere autem Legato per miraculorum ostensionem; miraculorum ostensio per beneplacitum Dei mirabilis.*

¹⁶¹ Marie-Dominique CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 1957.

¹⁶² Miguel LLUCH BAXAULI, *Boezio. La ragione teológica*, Jaca Book (Ereditè Medievale 8), Milano, 1997.

¹⁶³ “Es por la necesidad de la razón como el hombre conoce la existencia del Creador. La necesidad, esto es, a lo que la duda no tiene acceso, es lo que al ser razonable, no es posible rechazar. Esta necesidad presenta tres categorías: lo obligatorio, lo posible, lo imposible. Lo obligatorio es lo que no puede no ser; por ejemplo, una acción no podría tener lugar sin que fuera realizada. Lo posible es lo que puede o no ser; por ejemplo, la lluvia. Lo imposible es lo que no puede ser; por ejemplo, la unión entre dos contrarios. Esta necesidad es propia de las almas de todos los seres dotados de razón: es bien sabido que en sus almas el acto no puede ir más allá que lo sucedido, y que no hay duda de la existencia de esto último. Es lo que Allāh advierte en su Libro mediante estas palabras: “¿Es posible dudar de Dios, creador de los cielos y de la tierra?” [C. 14:10]. El Todopoderoso da a conocer así que no hay duda acerca del creador de cielos y tierra; y de aquello de lo que no hay duda, su existencia es necesariamente conocida. Así, pues, queda probado que el Creador es conocido por la necesidad de la razón”.

impresa en el alma del ser humano, es incompatible con la duda. La necesidad puede concretarse en tres opciones diferentes: lo necesario, en primer lugar, puede ser obligatorio, y obligatorio es ‘lo que no puede no ser’; pero lo necesario puede ser también posible o contingente, es decir ‘lo que puede o no ser’; y finalmente lo necesario puede ser también imposible, que es tanto como decir ‘lo que no puede ser’¹⁶⁴. Teniendo en cuenta que de lo que hablamos es de un creador, tal condición reporta necesariamente una acción, y si esta existe, es obvio que no es concebible sin un hacedor. De donde la existencia del Dios creador se convierte en necesidad incompatible con la duda y, en consecuencia, y precisamente por su carácter necesario, en objeto de conocimiento por la razón. La pretensión de racionalidad de este argumento, en realidad en buena parte tautológico, se cierra finalmente mediante el criterio autoritativo del Corán que viene a ilustrar el binomio clave ‘acción-agente creador’: “¿Es posible dudar de Dios, creador de los cielos y de la tierra?” (C. 14:10).

Con independencia de otras influencias¹⁶⁵, Frank Griffel subraya la importancia de las tesis de Ibn Sīnā en este planteamiento¹⁶⁶, y en este sentido conviene focalizar su influjo en la consideración aviceniana de lo ‘necesario existente’: la necesidad de todo lo existente o deriva de su propio ser o de otro que le pueda proporcionar esa existencia¹⁶⁷. El binomio acción-creación se consolida como una evidencia, necesaria por tanto, y, en consecuencia, no susceptible de confirmación probatoria, tal y como otros pensadores, como al-Gazzālī, también sostenían¹⁶⁸.

El planteamiento axiomático de raíces aristotélicas se vincula en el vocabulario racionalista de la primera escolástica a la centralidad de la idea de *necessitas*. Sin duda, este capítulo segundo de la *‘Aqīda*, en la traducción que ofrece Marcos de Toledo, resulta extraordinariamente familiar para los admiradores de Alain de Lille que disponen de ella, y donde el término *necessitas/necessarium* focaliza la atención del

¹⁶⁴ Sobre la ‘necesidad de la razón’ en la *‘Aqīda*, véase URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, p. 460.

¹⁶⁵ Richard M. Frank, por ejemplo, subraya la importancia de la cuestión relativa a la naturaleza de lo ‘posible’ frente a lo ‘no existente’ en la más temprana teología islámica: Richard M. FRANK, “*Al-ma’dūm wal-mawjūd: The Non-Existent, The Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers*”, en ID., *Early Islamic Theology: The Mu’tazilites and al-Ash’arī. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, vol. II (ed. by Dimitri Gutas), Ashgate: Variorum, 2007, IV.

¹⁶⁶ GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, p. 783.

¹⁶⁷ El antecedente de la obra de al-Fārābī resulta patente: Henry CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 1994 [orig. francés 1964], pp. 161-162.

¹⁶⁸ Herbert A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity. Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York-Oxford, 1987, pp. 154-159.

lector¹⁶⁹. A fin de cuentas, el sabio teólogo francés había apostado muy fuertemente por el carácter científico de la teología¹⁷⁰, y ese carácter no es sino la constatación ‘necesaria’ de unas máximas teológicas cuya absoluta certeza remite a realidades inmutables, tal y como queda debidamente subrayado en sus *Regulae*¹⁷¹: solo sobre la base de formulaciones necesariamente ciertas y evidentes por sí mismas es posible construir el discurso teológico, algo obviamente no muy alejado del planteamiento de Ibn Tūmart.

En los capítulos siguientes de la *‘Aqīda*, el autor refuerza el argumento probatorio de la necesaria existencia del Creador centrando su atención en el irrefutable y evidente testimonio de lo creado. Así, en el capítulo tercero, Ibn Tūmart se centra en la idea de la creación *ex nihilo* del ser humano reforzándola con las citas coránicas que vienen a matizar levemente esa idea al mostrarnos con vívidas imágenes su proceso creativo que va desde la sustancia más simple a la complejidad de elementos que integran la realidad corporal del hombre¹⁷². Para Ibn Tūmart la evidente experiencia de nuestro carácter creatural, nos lleva inevitablemente a dirigir la atención al responsable

¹⁶⁹ *Et per necessitatem intellectus cognoscitur Deus mirabilis. Necessitas autem est in qua non emergit ambiguum et quam non potest intelligens repellere. Hec autem necessitas tripartito diuiditur, in necessarium, probabile et impossibile. Necessarium quippe est quod non potest uitari quin sit, sicut opus egere operatore; probabile autem est quod contingit [esse uel] non esse, sicut pluuiam descendere; impossibile uero non potest unquam contingere, sicut duorum adunatio contrariorum. Et necessitas hec infixata est animabus intelligentium omnium; insitum est (est) enim animabus eorum quod actio indiget actore, et quod actorem inueniri non es dubium. Ideoque Deus excitauit in libro suo dicens: “An in Deo quis hesitat, qui creauit celos et terram?” [C.14:10]. [El traductor omite la frase: ‘El Todopoderoso da a conocer así que no hay duda acerca del creador de cielos y tierra’] Et a quo dubium repellitur eius esse et magnifeste [sic] necessarium. Constitit ergo per hoc quod Deus gloriosus cognoscitur per necessitatem intellectus.*

¹⁷⁰ Marie-Dominique CHENU, “Une théologie axiomatique au XII^{ème} siècle. Alain de Lille (+1203)”, *Cîteaux*, 9 (1958), pp. 137-142.

¹⁷¹ “Et cum caeterarum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturae decursum, necessitas theologiarum maximarum absoluta est et irrefragabilis, quia de his fidem faciunt quae actu vel natura mutari non possunt”. Cit. Jean JOLIVET, “Remarques sur les *Regulae Theologicae* d’Alain de Lille”, en H. Roussel y F. Suard (eds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps*, Presses Universitaires de Lille, 1980, p. 89 y n. 35.

¹⁷² “Del hecho de que sea creado, el hombre conoce la existencia de su creador, pues él se sabe existente después de haber sido inexistente –y así se expresa la palabra divina: “Yo te he creado anteriormente cuando tú no eras nada” [C.19: 9b]-, y porque él sabe que fue creado de un poco de agua –como dice la palabra divina: “Que el hombre considere de qué ha sido creado: ha sido creado de agua derramada” [C.86:5-8]. El hombre sabe necesariamente que el agua de que ha sido creado poseía una sola cualidad, no comportando ni diferencia, ni composición, ni forma, ni hueso, ni carne, ni facultad auditiva, ni facultad visual, y que después todas estas cualidades fueron encontradas en ella después de que ellas no hubieran existido. Ahora bien, cuando se reconoce que ellas han sido creadas, se tiene como seguro que ellas no podían prescindir de un creador que las hubiera creado –y así es la palabra divina: “Hemos creado al hombre de la quintaesencia de la arcilla; después hemos hecho una gota de esperma en un sólido receptáculo; después hemos hecho de la gota un grumo de sangre; después hemos hecho del grumo un pedazo de carne; después hemos transformado este pedazo de carne en huesos; hemos revestido de carne los huesos; después hemos dado lugar como a otra creación. Bendito sea Allah, el mejor de los creadores” [C. 23: 12-14].

de nuestra creación. El capítulo, sin embargo, prefiere centrarse en un argumento probatorio derivado: la complejidad de elementos que conforman la realidad del hombre, progresivamente superpuestos a la simplicidad del agua de donde nace, son también obviamente creaciones del único a quien pueden atribuírseles. No es este un texto característicamente especulativo, por lo que su línea argumental descansa fundamentalmente en las aludidas citas coránicas. Por ello, tampoco la traducción de Marcos de Toledo ofrece ningún matiz de especial significación¹⁷³, salvo alguna interpretación sintáctica o terminológica imprecisa¹⁷⁴.

Mucho más interés encierra el capítulo cuarto. Siguiendo la exégesis de Griffel¹⁷⁵, Ibn Tūmart pretende aquí demostrar que todo aquello que percibimos en el mundo ha sido temporalmente creado en él: no sólo las realidades de cuyo origen tenemos directa experiencia, sino también aquellos otros elementos de los que desconocemos el momento de su nacimiento, pero que, como los anteriores, presentan unas mismas cualidades que nos muestran su carácter limitado y condicionado¹⁷⁶. Ese conjunto de cualidades son la seña de identidad de la condición creatural y se resumen en espacialidad, alterabilidad, contingencia, particularización, accidentalidad y, en definitiva, causalidad; todas ellas, asociadas a las realidades de la naturaleza, son ‘los signos para la gente que razona’ de que habla la cita coránica (C. 2:164) con la que se cierra el capítulo¹⁷⁷.

¹⁷³ *Et per creationem ipsius, homo nouit essentiam creatoris sui, et quod creatus est, cum prius non esset. Sicut testatur Gloriosus: “Et iam creauit te cum prius non esset” [C.19: 9b] et nouit quod procuratus est ex uili spermate, sicut dixit Gloriosus: “Anidmauertat homo unde fuit creatus; creatus enim extitit ex aqua densa” [C.86:5-8]. Et homo quidem nouit necessario quod aqua ex qua creatus est fuit uniformis, in qua non fuit diuersitas neque compositio, neque formatio, neque eos, neque caro, neque auditus, neque uisus; deinde inuenta sunt in ea huiusmodi qualitates omnes, cum prius [non] extitissent. Cum autem eorum aduentus notus extitisset, scitum fuit quod non potuerunt esse absque creatore ea creante, sicut testatur Gloriosus, ubi dicit: “Creauimus quidem hominem de fumo luti, deinde stauimus de ipso materiam in loco quieto, deinde creauimus de ipso sanguisugam carunculam quasi sanguinem congelatum, et de ipso sanguine quasi congelato ossa, et ibduimus ossa in carne, deinde ipsum creauimus hominem. Benedictus sit optimus Creatorum” [C. 23: 12-14].*

¹⁷⁴ Resulta llamativa, por ejemplo, la traducción de *sulāla* (quintaesencia) por *fumo*. D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 287.

¹⁷⁵ GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, pp. 785-786.

¹⁷⁶ “Por la primera acción la existencia del Creador se reconoce; del mismo modo por la segunda y tercera acción hasta el infinito. En cuanto a los cielos, a la tierra y al conjunto de las criaturas, se reconoce gracias a ellos la existencia del Creador; igualmente su existencia es reconocida gracias a la acción del primer movimiento, porque este movimiento tiene necesidad por fuerza de contar con un agente y porque a él le es imposible existir sin agente. Ahora bien, la obligación para el primer acto de necesitar de un agente, se aplica a todos los actos: todo lo que se reconoce que existe después de no haber existido es forzosamente creado. Así, se sabe necesariamente que han sido creadas la noche, el día, los hombres, las bestias de carga, los ganados, los pájaros, las bestias salvajes, las fieras y otras especies que existen después de no haber existido...”

¹⁷⁷ “...Así pues, cuando se reconoce que un cuerpo primero ha sido creado, se reconoce que los otros cuerpos son creados, y ello porque son iguales en cuanto al lugar que ocupan en el espacio, la alteración,

De esta forma queda sentado el principio de que todo lo que nos rodea participa de la condición creatural y demanda, en consecuencia, la existencia de un creador. Este es un punto decisivo en la reflexión atribuida a Ibn Tūmart, puesto que la teología racionalista musulmana había insistido tradicionalmente en la brecha insondable de separación entre el Creador y sus criaturas, de tal suerte que la comunicación entre ambas realidades se tornaba más que difícil. De hecho, según esta visión, muy viva en el *aš'arismo* clásico, existía una imposibilidad real de alcanzar a Dios desde la orilla de la humanidad. Pues bien, en Ibn Tūmart, esta separación radical, sin duda cierta, se matiza puesto que todas las criaturas apuntan necesariamente al origen de su creación, y de este modo testimonian implícitamente la existencia del Creador. Y es que, en realidad, entre Creador y criaturas existe un vínculo de unión que no es otro que la propia condición de existentes de que hacen gala ambos y que los opone, en este caso sí radicalmente, a la no-existencia (*al-ma'dūm*)¹⁷⁸.

En efecto, ya desde el comienzo mismo del capítulo, Ibn Tūmart establece que la causa primera, la que pone en marcha la materialización de todas las realidades subsiguientes, apunta al 'Creador', que Marcos de Toledo prefiere traducir directamente por 'Dios glorioso'¹⁷⁹. Por lo demás, y ya únicamente en lo que se refiere al texto latino, la traducción de las cualidades que definen lo creatural se atiene a la literalidad del original árabe¹⁸⁰, y es de suponer el interés que suscitara en el ámbito toledano el tema de la condición creatural, así como el enunciado aristotélico y aviceniano del principio

la contingencia, la particularización, la accidentalidad y la causalidad. Allah en su Libro advierte que son creados cuando dice: "En efecto, en la creación de los cielos y de la tierra, en la alternancia de la noche y el día, en las naves que surcan el mar con lo que es útil a los hombres, en el agua que Allah hace descender del cielo –agua por la que vivifica la tierra después de estar muerta, agua en la cual hay diseminados toda suerte de animales-, en la variación de los vientos y de las nubes obligadas a servir entre el cielo y la tierra, ciertamente hay signos para la gente que razona" [C. 2: 164].

¹⁷⁸ GRIFFEL, "Ibn Tūmart's rational proof for God's existence", pp. 773-774.

¹⁷⁹ *Et per unam* operationem scitur essentia Dei Gloriosi; similiter per secundam, terciam, usque in infinitum. Et per celos et terram et omnes creaturas scitur Dei gloriosi [essentia] sicut scitur per aduentum unius motus quod necessario exigit motorem, et impossibile est ipsum esse absque motore. Et quod necessario ad unum motum exigitur quod eget actore, exigitur necessario ad omnes motus, et quicquid scitur esse, cum prius non fuisset, infertur ex hoc quod aduenit. Et ex necessitate scitur aduentus noctis et diei et hominum, pecorum et pecudum, auium et ferarum, luporum et ceterorum generum que inueniuntur, cum prius non fuissent...* *En realidad es una traducción incorrecta por 'primera' (D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", p. 288).

¹⁸⁰ ... *Cumque scitur aduentus unius corporis, scitur et aduentus ceterorum corporum, quia equaliter se habent in eo quod [sunt] localia, alterabilia, contingentia, et appropriata [et] inuenta et necessario egentia actore. Vnde populos instruit* Deus in libro suo, sic dicens: "In creatione celorum et terre, noctes et diei, et nauium que discurrunt per mare [et ferunt quod] comodum [sic] est hominibus, et in pluuiis que de celo descendunt, et terram uiuificant post mortem ipsius, et diuersitate* bestiarum que de terra pascuntur, et uarietate uentorum et nubium que flant inter celum et terram et transeunt, intelligentes mirantur* [C. 2: 164]. *Ambas son malas lecturas del traductor: D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", p. 288.

de la causalidad que, llamado a tan altos destinos discursivos, entonces apenas se hallaba esbozado en los pensadores cristianos, con la notable y muy cercana excepción de Domingo Gundisalvo¹⁸¹.

La constatación de que el universo, en todas sus formas y manifestaciones, es fruto de la creación, no demuestra necesariamente que el creador se encuentre fuera de ese universo¹⁸². Por eso, y como conclusión de esta primera sección del tratado, el del argumento racional de la existencia de Dios, Ibn Tūmart dedica los dos siguientes capítulos, el quinto y el sexto, a demostrar el abismo que separa al Creador de sus criaturas, un abismo que sitúa a aquel necesariamente fuera del ámbito creatural del universo. Así, el capítulo quinto de la *'Aqīda* retoma, como eje demostrativo, la idea de la creación *ex nihilo* planteada ya en relación al ser humano en el capítulo tercero. En efecto, la existencia desde la inexistencia demuestra que la criatura y el Creador no pueden en modo alguno identificarse¹⁸³. Y si ni siquiera el ser humano, único ser vivo dotado de razón, es capaz de llevar a la existencia algo inexistente, tanto menos lo son los miembros de las otras dos categorías que comparten, desde posiciones inferiores, la contingencia del hombre: los seres vivos privados de razón y los seres inanimados que carecen de percepciones. La conclusión es sencilla, y es sintetizada a través de una autorizada proclama coránica en la que se afirma que “Allah es el creador de todas las cosas y vela por todas ellas” (C. 39:62)¹⁸⁴. Pues bien, el siguiente capítulo, el sexto, no hace sino insistir en esta misma idea de la diferencia abismal entre Creador y criaturas, porque, en definitiva, la asimilación entre ambos polos convertiría al primero en un ser tan impotente como las segundas, y se vendría a negar así la evidencia de la propia creación que demanda la existencia de un Creador¹⁸⁵.

¹⁸¹ Domingo GUNDISALVO, *De processione mundi*, ed. y trad. M^a J. Soto Bruna y C. Alonso del Real, Pamplona, 1999; Alexander FIDORA, “Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West”, *The Review of Metaphysics*, 66 (2013), pp. 691-712.

¹⁸² GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, p. 786.

¹⁸³ Sobre esta cuestión interesa consultar Ayman SHIHADDEH, “The existence of God”, en Tim Winter (ed.), *Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, 2010, pp. 197-217.

¹⁸⁴ “Desde el momento que se reconoce que todo esto existe después de no haber existido, se reconoce que es imposible que el ser creado sea creador, estando establecido que las criaturas forman tres categorías: seres vivos dotados de razón, seres vivos privados de razón, seres inanimados privados de percepciones. De modo que si los seres vivos dotados de razón se pusieran de acuerdo en volver a poner en su sitio un solo dedo después de su desaparición, ellos no podrían. Así pues como al ser vivo dotado de razón es impotente, el ser vivo privado de razón lo es todavía más; siendo impotentes el ser vivo dotado de razón y el ser vivo privado de razón, los seres inanimados lo son todavía más. Se reconoce de esta manera que Allah es el creador de todas las cosas, según su divina palabra: “Allah es el creador de todas las cosas y vela por todas las cosas” [C.39:62].

¹⁸⁵ “Desde el momento que se reconoce que Allah es el creador de todas las cosas, se reconoce que él no se parece a nada, partiendo de que una cosa no se parece más que a lo que pertenece a su misma especie. Es imposible que el Creador sea del mismo género que las criaturas, toda vez que si fuera del mismo

Una vez más, no es fácil encontrar en la traducción de Marcos de Toledo divergencias significativas respecto al texto original de Ibn Tūmart, si bien una omisión en el manuscrito no permite hacer una completa lectura paralela¹⁸⁶. Lo cierto es que ambos capítulos recogen otro de los argumentos que brillarían con fuerza en la escolástica clásica, el de la distinción radical entre Dios y sus criaturas¹⁸⁷, pero que, por ahora y en los círculos de la primitiva escolástica, apenas había alcanzado desarrollo. Pensemos, eso sí, en los ‘argumentos matemáticos’ tan queridos por la escuela de Chartres y presentes entre los ‘porretanos’, y que Thierry de Chartres resumió con relativa facilidad: frente a la unidad inmutable del Dios creador, los números que, con sus adiciones y sustracciones, ejemplifican el carácter mudable de las criaturas¹⁸⁸.

3.1.3. Caracterización y atributos de Dios

La *Aqīda* presenta una segunda gran sección –incluye desde el capítulo séptimo al decimosexto– focalizada en el tema absolutamente central de la caracterización de Dios y el comentario acerca de sus atributos. Y como no podía ser de otro modo, la reflexión comienza por definir al Creador como la ‘existencia absoluta’, o para ser más fiel a la terminología utilizada por el autor de la *Aqīda*, como una ‘existencia en forma

género que ellas, sería impotente como ellas, y que, si fuera impotente como ellas, la existencia de acciones se convertiría en imposible. Ahora bien, nosotros hemos convenido que necesariamente los actos existen: negarlos cuando existen, es absurdo. En consecuencia se reconoce que el Creador no es parecido a la criatura, tal y como Allah todopoderoso lo ha dicho: “¿Acaso el que crea es como el que ha sido creado? ¿Es que no reflexionáis?” [C.16:17].

¹⁸⁶ *Cumque scitur quod inuenta sunt, cum prius [non essent] scitur creaturam impossibile est esse creatorem, cum [creature] tripertito diuidantur. Est enim animal rationale, et animal irrationale et insensibile [sic], quod non sensit. Et siquidem animalia rationabilia conuenirent, et unum digitum restaurarent precisum non possent hoc facere. Et si non possent hec animalia rationabilia, multominus irrationabilia; et si defficerent animalia rationabilia et irrationabilia, insensibilia longius et longius. Et per hoc igitur scitur differentia [sic pro Deum!].*...[Omisión en el manuscrito. Véase D’ALVERNAY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, pp. 288-289]... *esse creatorem omnium; scitur quod est dissimilis omnibus rebus, cum nichil sit alicui simile, nisi sit unius generis cum ipso. Creator enim gloriosus impossibilis [sic] est quod unius sit generis cum creaturis; quia si unius generis esset cum creaturis, defficeret quoque sicut ipse defficiunt, et si defficeret sicut ipse defficiunt, impossibile esset ex eo prouenire actiones. Ergo eius contrarium cum inuento est inconueniens. Scitur ergo ex hoc quod Creator gloriosus non assimilatur creaturis sicut ipsemet testatur, ubi dicit: “Numquid qui creat est sicut qui creatur? Nonne anidmauertitis?”* [C.16:17].

¹⁸⁷ Otto Hermann PESCH, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona: Herder, 1992, en especial p. 455ss; Mauricio BEUCHOT, “El concepto de creación en Santo Tomás y algunos antecedentes suyos”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp. 73-80; Ricard CASADESÚS, “Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua”, *Lletres de Filosofia i Humanitats. Revista digital de la Facultat de Filosofia de Catalunya. Universitat Ramon Llull*, 4 (2012).

¹⁸⁸ Thierry de CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, ed. E. Reinhardt y M^oP. García Ruiz, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona: Eunsa, 2007; J.M. PARENT, *La doctrine de la création dans l’École de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938.

o manera absoluta'. Ambas expresiones, que una vez más vienen a subrayar el abismo ontológicamente insuperable entre la inconcebible e inconmensurable realidad del Creador y la limitada y mensurable existencia de las criaturas, son deudoras del lenguaje filosófico de Ibn Sīnā. Como es bien sabido, este sabio filósofo desplegó un intensísimo esfuerzo intelectual para demostrar que esencia y existencia son dos categorías diferentes en cualquiera de los seres contingentes, pero que, debidamente identificadas, califican al ser absolutamente necesario, principio de la creación¹⁸⁹. Todo este léxico es del que se reviste al menos formalmente el discurso no excesivamente especulativo de la *'Aqīda*¹⁹⁰.

Naturalmente esta absolutización de la existencia divina es radicalmente incompatible con cualquiera de las propiedades de los seres contingentes, y en el desarrollo de esta evidencia se centra todo el capítulo séptimo. Esas propiedades son fundamentalmente la delimitación temporal y espacial, la particularización, la alteración y la adventicidad¹⁹¹. Frente a ellas, “el Creador es el *alfa* y la *omega*, lo evidente y lo oculto; lo sabe todo; es el primero sin comienzo y el último sin fin, lo evidente sin delimitación y lo oculto sin particularización, lo que existe de una manera absoluta, sin comparación ni modalidad”. La imposibilidad de la aplicación de analogías a Dios acaba confirmándose mediante el argumento de la autoridad coránica: “Nada se le parece” (C. 42:11b). Es por ello por lo que estamos incapacitados para proyectar sobre Dios nuestro propio discurso interpretativo, y ello hasta el punto de que el propio Profeta, según la tradición recogida en un conocido *ḥādīth*, no se atrevía a enumerar las

¹⁸⁹ Julius WIENBERG, *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid: Cátedra, 1987 (orig. inglés 1964), pp. 120-121. En efecto, para Ibn Sīnā, Dios es el ser existente necesario en sí mismo (véase *supra* pp. 50-51). Curiosamente, su gran oponente al-Gazzālī también distingue claramente entre esencia y existencia y en su identificación en Dios: no ha podido haber un momento anterior a la existencia de Dios: Olivier LEAMAN, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press, 1999, p. 42.

¹⁹⁰ A.M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer, 1938. Cit. GRIFFEL, “Ibn Tūmart's rational proof for God's existence”, p. 788. Véase asimismo: Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, “El problema de la auténtica filosofía de Avicena y su idea del destino del hombre”, *Revista de Filosofía*, 5 (1992), pp. 235-256.

¹⁹¹ “Pues como se ha reconocido que se rechaza la comparación del creador con la criatura, se reconoce la existencia del Creador, y de una manera absoluta, toda vez que de cualquiera el comienzo, el fin, la delimitación y la particularización son necesarias, el lugar que ocupa en el espacio, la alteración, la contingencia, la particularización, la adventicidad y la necesidad de creador son necesarias. El Creador no tiene comienzo: ahora bien, cualquiera que tiene necesariamente un comienzo tiene alguna cosa anterior a sí, cualquiera que tiene una cosa antes de sí tiene alguna cosa detrás, cualquiera que tiene cosas detrás de sí tiene un límite, cualquiera que tiene un límite es creado, cualquiera que es creado tiene necesidad de un creador...”

alabanzas debidas a Dios, porque, a fin de cuentas, éstas no se construyen sino sobre analogías¹⁹².

Teniendo en cuenta la intensa dependencia de la inicial teología escolástica respecto a los postulados avicenianos¹⁹³, a los lectores de la traducción latina de este séptimo capítulo de la *'Aqīda* les debió parecer muy convincente la terminología empleada por su autor¹⁹⁴. Curiosamente Marcos de Toledo traduce la noción 'existencia en forma absoluta' referida al Creador en el texto árabe por la expresión *essentia Dei*¹⁹⁵. La identificación aviceniana de existencia y esencia en Dios, que por vez primera iba a desarrollar escolásticamente el filósofo y luego obispo de París, Guillermo de Auvernia, en las primeras décadas del siglo XIII¹⁹⁶, en cierto modo aparece prefigurada en la traducción de Marcos de Toledo. En cuanto a las características que, por ser propias de los seres creados, son radicalmente ajenas a la realidad del Creador, Marcos prescinde de la traducción de 'adventicidad', pero interpreta con precisión lógica la 'particularización' como *appropriatio* y la 'modalidad' como *qualitas*. Por lo demás, Marcos, que traduce habitualmente Allāh por *Gloriosus*, atribuye el *ḥādūt* final a al-Muzafa —en realidad una tradición de 'Ā'ishah transmitida por Muslim—, y concluye el capítulo con una enigmática interpretación del texto árabe: "Este es el objeto de conocimiento de aquel por el que Dios ore para su salvación"¹⁹⁷.

¹⁹² SAHĪH MUSLIM, *ob. cit.*, n° 986, p. 151. Sobre la incorrecta traducción de este texto por parte de Massé, véase D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", p. 289.

¹⁹³ Según Gilson, fue Ibn Sīnā el autor musulmán que más influencia tuvo en la escolástica cristiana de principios del siglo XIII. Gilson llegó a proponer la identificación de un sector escolástico con un supuesto 'agustinismo avicenizado'. Véase Étienne GILSON, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires: Emecé, 1958.

¹⁹⁴ *Quomodo ergo scitur quod nulla est similitudo inter Creatorem et creaturam, scitur essentia Dei gloriosi absolute cum omne quod habet necessario principium, finem et terminum, et proprietatem, habet necessario locum, alterationem et accidentia, et appropriationem, et habet contingere, et eget Creatore. Creator autem Gloriosus non habet principium, habet prius, et quicquid habet prius habet necessario posterius, et quicquid habet post[erius], habet diffinitionem, et quicquid habet diffinitionem est contingens, et eget creatore. Creator autem gloriosus est primus et nouissimus, manifestus et oculus, qui nouit omnia, primus absque principio, nouissimus absque fine, manifestus absque diffinitione, oculus absque proprietate, inuentus absolute absque similitudine et qualitate. Etsi omnes conuenirent intelligentes, ut uisis diffinirent hominis creati, uel auditum, uel intellectum, non possent, cum sit creatura. Quando ergo defficerent a diffinitione eius quod creatum est, defficerent quidem ab eo quod non est unius generis cum ipso [sic] nec ratione comprehenditur multo fortius. Non enim habet simile quod possit comprehendere, sicut dicit Gloriosus: " Nichil ei similis, qui est auditor prospector". Non comprehendit eum ymaginatio, nec diffinit eum intellectus; ideoque dixit Al Muzafa: "Non sufficio ad laudem tuam, sicut tu laudasti temetipsum". Per hoc igitur affirmat negationem et qualitatem, confirmans eum esse magnum et excelsum. Hic est finis noticie illius, pro quo Deus oret ut saluum faciat.*

¹⁹⁵ Al menos al comienzo del texto. Líneas más abajo Marcos utilizará la expresión *inuentus absolute*.

¹⁹⁶ Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, 2. *De Agustín a Escoto*, Barcelona: Ariel, 1978, p. 223.

¹⁹⁷ Sobre esta compleja adaptación, véase D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", p. 290.

Con el capítulo octavo el redactor de la *'Aqīda* abre un paréntesis que previene contra las consecuencias de traspasar ciertos límites a la hora de aplicar la razón al conocimiento de Dios, unos límites que, en realidad, impiden caer en el absurdo que supondría negar su razonable existencia. En efecto, intentar cualificarlo, es decir, llenar de contenido la 'modalidad' para referirse a él, o lo que es lo mismo, compararle con sus criaturas, supone incurrir en antropomorfismo y ateísmo¹⁹⁸. El dogma islámico de la unicidad radical de Dios, *tawḥīd*, no solo impide asociarlo con cualquier criatura, sino también atribuirle apariencias, gestos, acciones o sentimientos propios de los hombres. Esta grave desviación es el *tashbīh* o antropomorfismo¹⁹⁹, que desde una óptica ortodoxa desnaturaliza de tal modo la fe islámica que conduce inevitablemente al ateísmo²⁰⁰.

Casi todo el resto del capítulo es un intento de clarificar que los 'pasajes equívocos' presentes tanto en el Corán como en la Sunna, y que podían suponer una justificación para el antropomorfismo, deben asumirse y no profundizar en ellos, toda vez que su interpretación escapa a las capacidades de la inmensa mayoría de los hombres. Así sucedía con el conocido 'versículo de la instalación' en el que se afirma que "El Compasivo se instaló en el Trono" después de haber procedido a la creación (C.7:54 y 20:5), o en el no menos conocido '*ḥādīṭ* del descenso', según el cual, "Nuestro Señor, bendito y exaltado sea, desciende todas las noches hasta el cielo de este mundo cuando resta un tercio de la noche..."²⁰¹. Acciones físicas como sentarse o descender se corresponden con actuaciones humanas que, de ninguna manera, pueden

¹⁹⁸ "Hay para la razón humana un límite en el que se para y que no puede traspasar: es incapaz de alcanzar la modalidad más allá de la cual no podría aspirar más que al antropomorfismo y el ateísmo*. Eso ha sido reconocido por quienes conocen los actos divinos: ellos han descartado de la majestad divina la modalidad porque llevaría al antropomorfismo y el ateísmo; lo cual sería absurdo –y todo lo que lleva al absurdo es absurdo-, existiendo el testimonio de los hechos en favor de un creador, sólo el poderoso..."

*En realidad lo que Massé traduce por ateísmo (*ta'īl*) es literalmente 'negación radical de los atributos': véase D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", p. 290.

¹⁹⁹ Una completa descripción de las manifestaciones de antropomorfismo y de la importancia teológica de su rechazo en el artículo de J. VAN ESS, "Tashbīh wa-Tanzīh" de la *Encyclopaedia of Islam: EI X*, pp. 341-344.

²⁰⁰ La traducción que Marcos hace de esta interesante introducción presenta básicamente la dificultad que supone adaptar a categorías latinas el significado del término *ta'īl* (véase supra nota 197), que si en un primer momento se hace corresponder con la expresión *confusio veritatis*, algo sorprendente, un poco después se utiliza la palabra *deffectum*, sin duda más ajustada: *Intellectus habent terminum penes quem termina[n]tur, et ipsum non transcendunt, et ipse est qui defficit qualitate, citra quem non processus nec inuestigatio quin incidatur in corporeitatem et confusionem ueritatis. Nouerum ipsum intelligentes per operationes eius et negauerunt qualitatem a celsitudine ipsius, quia inducit ei corporeitatem et deffectum, et hoc est inconueniens [et omne quod ducit ad inconueniens est inconueniens], quoniam Creatoris inuentioni testantur operationes...*

²⁰¹ SAHĪH MUSLIM, *ob. cit.*, n° 1.656, pp. 214-215. Cf. José F. DURÁN VELASCO y Abdelmumin AYA, *Palabras de humo. Revelaciones al Profeta no incluidas en el Corán. Hadices Qudsíes*, Los Libros del Olivo, 2013, p. 138.

atribuirse a Dios²⁰². El autor de la *‘Aqīda* refuerza su apologética reflexión aludiendo explícitamente al versículo coránico en que se aclara que nadie sino los deshonestos y quienes quieren ahondar en arcanos insondables siguen literalmente estas ambiguas aleyas (C.3:7), circunstancia también presente en un *ḥādīṭ* igualmente reproducido en el texto, y que atribuye a ‘Ā’ishah un dicho del Profeta a propósito de la necesidad de guardarse de una imprudente interpretación de estos problemáticos pasajes²⁰³. El capítulo se cierra con una sentencia muy precisa: que nadie imagine nada sino es en relación a las criaturas y sus condicionadas circunstancias temporales y espaciales; sirva todo ello –concluye el redactor- para que experimentemos la necesidad de un Creador²⁰⁴.

La traducción de Marcos en todo este desarrollo con abundantes citas coránicas, demuestra el conocimiento que el canónigo, a fin de cuentas traductor también del Corán, tenía del texto revelado, permitiéndose, en algún caso, precisar el contenido de la cita a la que el texto original sólo alude. Así ocurre, por ejemplo, con la famosa aleya de la ‘instalación de Dios en el trono’²⁰⁵.

²⁰² “... En cuanto a los textos sagrados que se prestan al equívoco y hacen creer en una comparación de Allah con los hombres y en una modalidad –por ejemplo, el versículo de la instalación [C. 7:54 y 20:5], el hadīt de la bajada y otros pasajes equívocos que se encuentran en la Ley-, es necesario creerlos como vienen, pero rechazando comparación y modalidad. Solo sigue los pasajes equívocos que se encuentran en la Ley el que tiene en el corazón un desvío...”

²⁰³ “... Así dice Allah todopoderoso: “Pero los que tienen en el corazón una desviación siguen lo que es equívoco del Libro, por deseo de desorden y por deseo de interpretar el Libro; ahora bien, su interpretación no es conocida más que por Allah y los que son firmes en la ciencia y que dicen: Creemos en este Libro y todo lo de este Libro viene de nuestro Señor” [C.3:7]. El Más Alto anuncia así que aquellos que dudan siguen lo que es equívoco en el Corán, y esto por deseo de desorden y de interpretar [a su modo]; también lanza un reproche contra ellos: anuncia [por otra parte] que los que son firmes en la ciencia dicen: “Creemos en este Libro y todo lo que viene del Señor” [C. 3:7c]; también les alaba y pone en guardia al Enviado de Allah contra los que siguen lo que es equívoco en el Libro. Se han traído a colación las siguientes palabras de ‘Aicha: “Preguntaron al Enviado de Allah a propósito de este versículo: ‘Es Allah quien te ha revelado el Libro conteniendo versículos evidentes que son [como] la madre del Libro, y otros versículos que son equívocos; los que tienen en el corazón una desviación, siguen lo que es equívoco del Libro, por deseo de desorden o por deseo de interpretar el Libro; pues bien, su interpretación no es conocida más que por Allāh y por los que son firmes en la ciencia y dicen: Creemos en este Libro y todo lo de este Libro viene de nuestro Señor’ [C.3:7c]. Pues bien, el Enviado de Allah respondió: Cuando veáis a aquellos que siguen lo que es equívoco del Libro, son los que Allah ha señalado; guardaros también vosotros de ellos...” SAHĪH MUSLIM, *ob. cit.*, n° 6.442, p. 756.

²⁰⁴ “Que no se dé forma a nada en la imaginación*, a menos de que se limite a los diez términos siguientes: antes y después, arriba y abajo, derecha e izquierda, delante y detrás, todo y parte; y esto, dando por sentado que para cualquiera que se limite a estos términos, le es necesario ser creyente y sentir la necesidad de un creador, creador que es el Independiente, el Glorioso”. *Aunque Massé traduce la palabra *al-wahm* por ‘espíritu’, hemos optado por la acepción ‘imaginación’.

²⁰⁵ Por lo demás, el texto latino, pese a algún pasaje oscuro derivada de la mala intelección del término *mutasābihāt*, que equivocadamente interpreta como ‘similar’ en lugar de ‘equívoco’, en general hace gala de un muy buen control del texto original, hasta el punto de mejorar la comprensión de alguno de sus pasajes especialmente oscuros. D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, pp. 291-293: *...Et quecumque intus ducuntur ex similitudinariis qui similitudinem opinati subrep[s]erunt et qualitatem, et est illud quod dicitur in Alchorano quod erexit se in trono [C. 20:4], et quod narratur de*

Con el capítulo nueve la *'Aqīda* retoma el discurso caracterizador de Dios remarcando que la 'existencia de manera absoluta' que lo define resulta incompatible con la coexistencia de otro ser de similares características. La 'unión con otro' o la 'separación de otro' no es atribuible a Dios porque estaríamos ante relaciones circunscribibles al tiempo y al espacio propias, en consecuencia, de los seres contingentes²⁰⁶. Griffel insiste en que la *'Aqīda* nos proporciona una versión del argumento de Ibn Sīnā sobre la unicidad de la existencia necesaria por sí misma, pero en el que la perfecta diferenciación entre Creador y criatura no queda del todo bien establecida, no tanto al menos como en otras obras de Ibn Tūmart²⁰⁷. En cualquier caso, el criterio de autoridad, una vez más, cierra la argumentación del capítulo mediante contundente cita coránica²⁰⁸.

descensu eius, et multa alia que similitudinaria sunt in lege, oportet ut credantur sic inducta, cum negatione similitudinis et qualitatis. Non enim imitatur similitudinarium in lege, nisi scrupulum habet in corde, sicut dixit Gloriosus: "Illi autem qui scrupulum habet in cordibus inittantur de ipso quod est similitudinarium, affectantes expositionem eius; et nemo nouit expositionem ipsius, nisi Deus et qui fundati sunt in scientia, dicentes: Credimus in ipsum omnes qui a Creatore processimus" [C.3:7]. Narrat quippe Gloriosus quod scrupulosi corde imittantur de ipso quod est similitudinarium, affectantes implicitatem [sic] et expositionem eius; et redarguit eos de hoc, et narrat quidem quod illi qui fundati sunt in scientia dicunt: "Credimus in ipsum omnes, qui a Creatore processimus" [C. 3:7c], et laudauit eos propter hoc, et Propheta Dei, quem Deus acceptet et saluet, pro hoc in[n]uit eos crimen, qui de ipso quod est similitudinarium tantum imitantur. Fertur de Hayssa, cui Deus parcat, quod ipsa dixit: "Interrogatus est Propheta Dei, quem Deus acceptet et saluet, de [h]ac auctoritate: Dixit: 'ipse est qui destinauit tibi librum, cuius quedam sunt auctoritates prudenter introducte, que sunt mater libri, et alie sunt similitudinariae. Illi uero in quorum cordibus est scrupulus, imittantur de ipso quod est similitudinarium, affectantes expositionem eius, et nemo nouit expositionem eius, nisi Deus et qui fundati sunt in scientia. Dicunt enim: "Credimus in ipsum, omnes qui a Creatore processimus" [C. 3:7c]. Et dixit Propheta Dei, quem Deus acceptatum faciat et saluet: En uideritis eos qui de ipso quod similitudinarium est imitantur, illos quippe sunt quos Deus signauit. Caue ergo eos". Non enim formatur in mente cuspiam nisi illi qui decem hiis terminis astringitur; qui siquidem sunt prius et posterius super et subtus, dextrorsum et sinistrorsum, ante et post totum [et] pars. Cum omne quidem quod his astringitur, necessario conuenit eum quidem contingere esse et egere Creatore. Creator uero gloriosus ipse est, Diues, Laudabilis.

²⁰⁶ "Así, pues, reconociendo la existencia de Allāh de manera absoluta, se reconoce que nadie le está asociado en su dominio, toda vez que si alguien coexistiera con él, debería limitarse a los términos de las contingencias, pues es necesario que el otro ser independiente exista separadamente. Pues bien, el Creador no es ni junto a nadie ni separado de nadie. Porque si fuera descrito mediante [los atributos] de unión y de separación, su existencia sería necesariamente creada; pues bien, que la existencia del Creador sea creada, es inverosímil, porque es absurdo subvertir las verdades establecidas..." El texto de Marcos de Toledo, además de preferir la traducción de *fī malakahu* por reino, presenta un cierto desajuste al omitir la palabra 'independiente' cuando hace referencia a la separación radical entre Creador y criaturas: *Cum autem absolute comprehenditur eius essentia, scitur quod non habet secum alium in regno suo. Si enim alium secum haberet in regno suo, necessario conueniret ei quod terminis astringeretur creaturarum contingentium esse, quod necessario quidem conuenit quo essentia eius appareret ab altero diuisa. Creator autem gloriosus non est continuus neque diuisus, quod si reciperet continuitatem et diuisionem, eius essentia esse quippe creata, et eius essentia esse creata est impossibile, quia ueritatum conuersionem est fieri impossibile...* Véase D'ALVERNAY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", p. 293.

²⁰⁷ GRIFFEL, "Ibn Tūmart's rational proof for God's existence", pp. 789-790.

²⁰⁸ "... A partir de este hecho, se reconoce que Allāh es la única divinidad sin segundo en su dominio, según la palabra del Más Alto: "No adoptéis dos divinidades, pues Allah es un dios único: ¡temedme, pues!" [C.16: 51].

Así, pues, el Dios creador, absolutamente único y, por tanto, in-asociable e incomparable, es ajeno a cualquier tipo de imperfección. La perfección es, de este modo, la nota característica sobre la divinidad que es objeto de reflexión a lo largo del capítulo décimo, y en esta reflexión resulta especialmente llamativo que la idea de perfección se asocie a tres notas: vida, sabiduría y poder, que, tienen, a su vez, cuatro manifestaciones derivadas en forma de voluntad, percepción auditiva y visual, y palabra, y todo ello sin que, naturalmente, se pueda pensar en ‘modalidad’ o atribución antropomórfica a Dios²⁰⁹. Con este conjunto de siete notas características derivadas de la perfección divina, que el *ash’arismo* consideró los atributos eternos de Dios²¹⁰, entramos en el complejo y apasionante mundo de esos atributos, de alguna manera condensados en la rica y compleja tradición de sus noventa y nueve nombres²¹¹. En efecto, aquellas notas tienen fiel reflejo en ‘los más más bellos nombres de Allāh’ (C.7:180; 59:24), empezando por el de la perfección, atributo que testimonia de manera general la excelencia del Ser divino, su absoluta superioridad en relación a sus criaturas y la ausencia de cualquier imperfección²¹².

Ahora bien, tal y como la *Aqīda* específica, la perfección se manifiesta en tres notas esenciales: vida, sabiduría y poder, y Dios es, efectivamente, el Viviente por antonomasia (C.40:65), el único ser que no muere (C.25:58), aquél, en definitiva, “cuya

²⁰⁹ “Así, pues, reconociendo que solo Allāh es un ser único, por lo que él posee necesariamente de poder y de majestad, se reconoce que la imperfección es imposible en él; en efecto, el Creador es necesariamente vivo, sabio, poderoso, dotado de voluntad, de audición, de vista, de palabra, y todo esto sin que se le imagine modalidad. Si se le atribuyeran imperfecciones, la existencia de los actos divinos sería imposible por su parte, porque es imposible que aquel que ignora, es impotente, dormido y muerto, sea creador...” Marcos, en su traducción, construye una versión algo libre de estas líneas empezando por afirmar que de Dios “se conoce la singularidad por su unidad”. Sorprende, por otra parte, la traducción de ‘vivo’ por *fortis* y la omisión de la capacidad divina de ver: ...*Cumque scitur singularitas ipsius ex unitate eius, secundum quod conuenit ei necessario, ex eo quod Gloriosus extitit et immensus, scitur quod impossibilis [sic] est deffectus in ipsum cadere, ex eo quod essentia Creatoris est fortis, sapiens, potens, uolens, audiens, loquens, absque conceptione qualitatis. Quod siquidem deffectus reciperet in se, impossibilis [sic] esset ab eo prouenire operationes, ex quo impossibilis [sic] est insipientem et pigrum et dormientem, et mortum esse creatorem...* Véase D’ALVERNÉ y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 294.

²¹⁰ Roberto MARÍN GUZMÁN, “La mu’tazila, escuela librepensadora del islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del ash’arismo. Siglos IX y X”, *Estudios de Asia y África*, 38 (2003), pp. 11-58.

²¹¹ Como es sabido, los noventa y nueve nombres de Dios son el conjunto de epítetos que sirven para caracterizarlo y que están presentes tanto en el texto coránico de la revelación como en la Sunna. En el Corán no se da la cifra de noventa y nueve; ésta procede más bien de la tradición. En efecto hay varios *ḥadīṭ*-s que aluden al número y la eficacia de su recitación: “Allāh tiene noventa y nueve nombres. Quien los memorice entrará en el Paraíso...” (SAHĪH MUSLIM, *ob. cit.*, n° 6475 y 6476, p. 759). Para todo lo relativo a esta cuestión es imprescindible la consulta de la ya clásica obra de Daniel GIMARET, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris: Ed. du Cerf, 1988.

²¹² GIMARET, *Les noms divins en Islam*, p. 200.

propia vida pertenece a Sí mismo y no es recibida de otro que Él”²¹³. Se trata, según el *aš’arismo* clásico, del primero de los siete atributos esenciales de Dios, por ser el que ontológicamente genera la condición de posibilidad para los otros seis²¹⁴. Y entre esos otros seis sobresalen la sabiduría y el poder. La sabiduría de Dios abarca todas las cosas, según cita coránica a la que expresamente se alude al final del capítulo (C.65:12; cf. C.4:126; 41:54...) y abarca todo cuanto hacen sus criaturas, en especial las malas acciones (C.3:120; 4:108; 8:47; 11:92...). Se trata, pues de una sabiduría vigilante, que conoce pasado y futuro (C.2:255), que “lleva cuenta exacta de todo” (C.72:28), “lo consigna todo en una *Escritura*” (C.78:29) y “tiene todo en cuenta” (C.4:86). Y junto a la sabiduría, e íntimamente ligada con ella, la omnipotencia (C.65:12; 6:18; 10:65), es decir, la capacidad para revelar signos milagrosos (C.6:37) o para castigar (C.6:65), pero también para proveerlo todo (C.51:58); en definitiva, aquél al que no es posible resistirse u oponer algún tipo de obstáculo (C.35:10)²¹⁵. Se trata, en cualquier caso, de un atributo exclusivo de la divinidad (C.4:139). Sabiduría y omnipotencia se traducen necesariamente en las acciones de oírlo y verlo todo, una doble atribución divina cristalizada en fórmula a lo largo de todo el texto coránico: “Dios todo lo oye y lo ve”²¹⁶. La voluntad y la palabra, finalmente, cierran este círculo esencial de la caracterización divina que la *Aqīda* desea privilegiar siguiendo la tradición *aš’arí*. No hay expresión de poder sin acto volitivo que la preceda (C.77:23) y no hay conocimiento que renuncie a expresarse en palabras, el propio libro revelado es la palabra eterna e inmutable de Dios (C.6:34 y 10:64).

Tras la afirmación de este núcleo caracterizador de Dios, sustentado en la nota omnicompreensiva de su perfección, el capítulo décimo que analizamos incluye otras tres breves secciones que vienen a reforzar el argumento enunciado por la triple vía del razonamiento analógico, del testimonio supuestamente objetivo del universo creado y, finalmente, de la propia autoridad coránica. El razonamiento vuelve sobre afirmaciones ya sugeridas: aplicar imperfección a lo perfecto es negar la existencia del Creador, pues no puede serlo quien es impotente o inconsciente²¹⁷. Por otra parte, el universo, en

²¹³ IBN ARABĪ, *El secreto de los nombres de Dios* (estudio y traducción de Pablo Beneito), Murcia: Tres Fronteras Ediciones, 2012, p. 155.

²¹⁴ GIMARET, *Les noms divins en Islam*, p. 229.

²¹⁵ Es esta una acepción de la omnipotencia que utiliza la palabra *‘azīz* y que se halla especialmente presente en el Corán, en noventa ocasiones concretamente (GIMARET, *Les noms divins en Islam*, pp. 243-246).

²¹⁶ C.17:1; 22:61; 40:20... Véase GIMARET, *Les noms divins en Islam*, pp. 262-266.

²¹⁷ “... Si se le atribuyeran imperfecciones, la existencia de los actos divinos sería imposible por su parte, porque es imposible que aquel que ignora, es impotente, dormido y muerto, sea creador...”

cuanto ajeno a la perfección propia del Creador, es testimonio inequívoco de la existencia de una divinidad independiente que sea capaz de generarlo²¹⁸. Finalmente, el autor de la *'Aqīda* escoge toda una batería de citas coránicas que subrayan la omnipotencia de Dios, su dinamismo vital y su omnisciencia²¹⁹.

El siguiente capítulo de la *'Aqīda*, el once, se centra en otra característica fundamental del ser de Dios: su inmutable eternidad, y como en el anterior, esta nueva definición de divinidad es también para Ibn Tūmart argumento probatorio de su existencia. Este breve texto no incluye ninguna cita coránica, lo cual no debe sorprendernos porque el tema de la eternidad divina apenas cuenta con desarrollo en la revelación, y cuando se encuentra se refiere únicamente a la ausencia de fin²²⁰. En realidad, el tema de la eternidad de Dios había sido ya abordado en el capítulo séptimo²²¹, por eso lo que ahora interesa fundamentalmente es probar que la existencia de esa eternidad, ya argumentada, implica necesariamente inmutabilidad²²², y para ello la *'Aqīda* recurre a una concepción prácticamente infalible del conocimiento humano, una concepción que aparta a Ibn Tūmart de la perspectiva de al-Gazzālī, y que se basa en al *a priori* de que el conocimiento es el fruto de lo que inequívocamente se percibe como necesario, posible o imposible²²³. Partiendo, por tanto, de la certeza del conocimiento o, lo que es lo mismo, del categórico rechazo de una eventual confusión

²¹⁸ "... El universo entero testimonia la divinidad independiente y gloriosa en razón de lo que comporta de particularización, figuración, conformidad, oposición, predestinación, dirección, afirmación y perfección..." Sobre los problemas tanto de la traducción árabe como latina de este párrafo, véase D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", p. 294. Por otra parte, Marcos de Toledo altera el orden de los factores circunstanciales aludidos en el texto.

²¹⁹ "...Y es que Allāh puede aquello que quiere, "él hace lo que quiere" [C.11: 107b]; "es vivo, inmutable; ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de él" [C.2:255]; "conoce lo que es invisible y es visible" [C.6: 73]; "no hay nada que exista en la tierra y en el cielo que se le esconda" [C.14:38]; "conoce lo que existe sobre la tierra y en el mar; una hoja no cae sin que él lo sepa" [C.6: 59a]; "el peso de un átomo no se le escapa, ni en los cielos ni sobre la tierra, no más que lo que es más pequeño o más grande" [C.34:3b]; "lo abraza todo con su conocimiento" [C.65:12b]; "lleva la cuenta de todas las cosas" [C.72:28b]; "¿el que crea no lo sabría?, él, el benévolo, el instruido" [C.67:14]". La traducción latina no acierta con la traducción de algún término: la palabra "visible" la convierte en *testimonium* y el término "átomo" adopta la forma libre de *formica*: ...*Ipsa est benedictus, a se Gloriosus; "potens facere quod uult"* [C.11: 107b]; *operator eius ad quod intendit, "uiuens, existens, in quem non subiré potest dormitatio, nec ipsum accipiat [sic] dormitio, neque ipsum occupat dormitio [sic]* [C.2:255]; "*agnoscens occulta et testimonium*" [C.6: 73]; "*quem non latet aliquid in terra, nec in celo*" [C.6: 73]; "*nec decidit folium preter eius scientiam*" [C.6: 59a]; "*nec pondus unius formice occultatur ab eo in celis neque in terra, neque minus illo neque maius illo*" [C. 34:3b]; *et "coambit omnia scientia"* [C.65:12b]; "*et comprehendit uniuersa numero*" [C. 72:28b]. "*Numquid non nouit omnia, qui creauit, qui est subtilis prouisor?*" [C.67:14]. Véase D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", p. 295.

²²⁰ C.25:58; 28:88; 55:26-27..., y solo excepcionalmente se alude a Dios como 'el Principio y el Fin' (C.57:3). Véase GIMARET, *Les noms divins en Islam*, pp. 163-164.

²²¹ Véase *supra* pp. 57-58.

²²² "Así, pues, reconociendo que es necesario que Allah exista desde toda la eternidad, se reconoce que un cambio es imposible en él, cambio que recaiga sobre lo que es necesario para él de poder y majestad..."

²²³ GRIFFEL, "Ibn Tūmart's rational proof for God's existence", pp. 791-792.

entre lo necesario, lo posible o contingente y lo imposible, para Ibn Tūmart es evidente que quien lo conoce todo desde siempre y para siempre, es inequívocamente eterno. Más adelante, Ibn al-‘Arabī, al referirse precisamente al nombre divino *al-Bāqī* –el Perdurable, el Eterno, el Permanente- aludirá a la diferencia entre necesidad creadora y contingencia creada para probar la permanente existencia de Dios²²⁴. Todo ello, en cualquier caso, y con ello concluye este breve capítulo, conecta con el tema de la predestinación: todo lo acontecido, hasta en el más mínimo de los detalles, es fruto de la decisión eterna e imperturbable del Creador²²⁵.

El tema clave de la predestinación constituye, en efecto, el núcleo fundamental de las reflexiones contenidas en los dos siguientes capítulos de la *‘Aqīda*, el doce y trece. Es obvio que se trata de una dimensión íntimamente relacionada con la omnipotencia divina: todo lo acontecido en el pasado o todo lo que pueda acontecer en el futuro ha sido concebido por Dios en su mente como fruto de su voluntad. Lo explica sumariamente la *‘Aqīda* al comienzo del capítulo doce: lo decidido por Allāh necesariamente acaba aconteciendo, todo es fruto del destino por él fijado²²⁶.

Como es bien conocido, la predestinación no es en absoluto una cuestión novedosa para la tradición teológica islámica en época de Ibn Tūmart. Por el contrario,

²²⁴ IBN ARABĪ, *El secreto de los nombres de Dios*, p. 234. No conviene olvidar que Ibn al-‘Arabī es prácticamente el único autor que interpreta de manera literal el *ḥadīṭ qudsī* –los directamente transmitidos por Allāh al Profeta, pero que no constituyen revelaciones contenidas en el Corán- en el que Dios afirma que es idéntico al tiempo: Carlos A. SEGOVIA, “En torno a las fuentes (extra) coránicas de la ontología de Ibn ‘Arabī y al uso de los nombres divinos *al-Yāmi*’ y *al-Bāqī* en las *Futūḥāt*”, en *El Corán ayer y hoy*, p. 104.

²²⁵ “... y esto porque es imposible subvertir las verdades: si en efecto, lo necesario fuera transformado en posible, y lo posible en imposible, lo que es universalmente admitido, sería abolido. Así, se reconoce que Allah debe necesariamente durar, que él ni ha cesado ni cesará de conocer todas las contingencias según lo que representen por sus cualidades, los detalles de sus géneros, el orden de sus momentos y el límite de sus números. Antes que su ser no existiera, el Todo Sabiduría lo determina para toda la eternidad; también se manifiestan por su sabiduría, conforme a lo que él ha determinado; también tienen su lugar, por lo que él ha determinado siguiendo un cálculo imperturbable y una organización indefectible”. La versión que Marcos de Toledo proporciona de este capítulo resulta más concisa, con alguna variante formal, y sustituyendo la idea de ‘posibilidad’ por ‘probabilidad’: *Cumque scitur necessario eius essentia in eternitate sua, scitur quod impossibilis [sic] est immutari ab eo quod necessario conuenit ei de gloria sua et magnitudine, quia ueritatum conuersionem fieri impossibilis [sic] est. Si enim conuerteretur necessarium in probabile, et probabile in impossibilis [sic], destruerentur scita. Scitur igitur per hoc necessario est eternus, cum non desierit nec desinet esse sapiens omnium que accidunt secundum formas quas habe[n]t, et distinxit eorum genera et ipsum ordinem et finem numerorum. Priusquam fuissent, prouidit ea sapiens in eternitate sua, et apparuerunt per prudentiam eius secundum prouisionem ipsius, et discurrerunt secundum prouisionem eius iuxta numerum qui non destruitur et tramitem qui non dissoluitur*. Véase D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 295.

²²⁶ “Así pues, todo lo que está precedido por la predestinación y la decisión* de Allāh debe manifestarse necesariamente. Todas las cosas creadas emanan de su predestinación y de su decisión...” *Ambas palabras *qadrhu* y *qaḍāw’hu* provienen de la misma raíz *qdr* y su significado es semejante: ‘decisión (de Dios)’, ‘destino’, ‘predeterminación’ (CORTÉS, *Diccionario de árabe*, p. 911). Por eso, a diferencia de Massé, que se ha inclinado por la traducción ‘predestinación’ y ‘presciencia’ respectivamente, utilizamos la palabra sinónima ‘decisión’ para el segundo término.

el problema de la omnipotencia de Dios, cuyo *qadar*, es decir, capacidad plenamente libre de decidir o decretar la realidad de las cosas, generó desde un principio el problema de la libertad del hombre, de su capacidad de autodeterminación frente a un Dios que ha prescrito con antelación todo lo que puede ocurrirnos (C. 9:51). Desde por lo menos finales del siglo VII se documenta ya una corriente de pensamiento islámico que defiende la existencia de una parcela de *qadar* en cada ser humano. Los *qadaríes*, que así se llamaron sus seguidores, no negaban la omnipotencia de Dios: la presciencia que le es inherente es la que contempla la salvación o condena de un hombre con anterioridad a la comisión de sus acciones, pero es solo esa parcela de libertad responsable de ellas la que demuestra que el juicio de Dios no es fruto de un mero automatismo sino la consecuencia de su plena y consciente soberanía. El régimen califal omeya, durante la primera mitad del siglo VIII, combatió ferozmente una propuesta que situaba las decisiones del ‘representante de Dios’ en el plano de la falibilidad discutible: si una decisión adoptada por el califa no era la inexorable materialización de la voluntad de Dios sino fruto de su humano albedrío, quedaba desacralizada y expuesta al debate. Muy poco después, el *qadarismo* cristalizaría en la opción *mu’tazilí*, muy consolidada en el siglo IX y sin duda la expresión más acabada, durante siglos, de la corriente teológico-racionalista en el islam²²⁷.

El *mu’tazilismo*, pues, responsabiliza al hombre de unos actos que él es capaz de crear desde su libre albedrío; de este modo los *mu’tazilíes* niegan la predestinación. Obviamente la opinión mayoritaria del *kalām* que, con pretensiones de ortodoxia, encarnó desde el siglo X el *as’arismo*, se opuso con contundencia a tal presupuesto, y construyó una explicación alternativa: el hombre no es dueño de sus actos, éstos son obra única y exclusiva de Dios que, eso sí, permite que el hombre se apropie de ellos momentáneamente, y en esa ‘adquisición’ o ‘apropiación’ momentánea se manifiesta su libertad²²⁸. En cualquier caso, la afirmación de la predestinación divina es un

²²⁷ Una visión de cierto desarrollo sobre el *qadarismo* en Tilman NAGEL, *The History of Islamic Theology. From Muhammad to the Present*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000 (orig. alemán 1994), en especial pp. 38-41, 112-113 y 140. De forma mucho más resumida, puede verse el planteamiento de Cristóbal CUEVAS, *El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*, Madrid: Istmo, 1972, pp. 144-145. Miguel Cruz Hernández ha cuestionado la consistencia del *qadarismo* y, según su perspectiva, habrían sido “las raíces teóricas de la postura *mu’tazilí* [las que] remiten a un supuesto grupo *qadarí* anterior a la *Mu’tazila*”: CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 1, p. 83.

²²⁸ Una profundización muy clarificadora en esta problemática nos la proporciona: Richard M. FRANK, “The structure of created causality according to al-Aš’arī: an analysis of the *Kitāb al-Luma’*, §§ 82-164”, en ID., *Early Islamic Theology: The Mu’tazilites and al-Ash’arī. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, vol. II (ed. by Dimitri Gutas), Ashgate: Variorum, 2007, VII.

presupuesto típicamente aš'arí que, sin duda, el autor de la *'Aqīda* asume con contundencia, pero yendo más allá en la radicalidad de su planteamiento. En efecto, como consecuencia del carácter inmutable de Dios del que hablaba el capítulo precedente, y teniendo en cuenta lo que en él se decía acerca de que “el Todo Sabiduría determina para toda la eternidad” cuanto es fruto de la creación, es obvio que el destino de cada suceso o ser creado en el mundo precede al acto mismo de la creación y acontece en la ‘eternidad de Dios’²²⁹, nada puede alterarlo porque al conocimiento divino no le es dado sufrir la más mínima alteración²³⁰. Por todo ello, no cabe causalidad secundaria en el planteamiento de Ibn Tūmart²³¹, ni mucho menos aun el más mínimo enfoque neoplatónico que permita pensar en un subordinacionismo creatural de carácter demiúrgico²³². La creación inequívocamente *ex nihilo* es la prueba más evidente de la omnipotencia de Dios²³³ que “ha creado los cielos y tierra y no se ha cansado creándolos” y cuya “sentencia, cuando quiere una cosa, consiste en decir simplemente: ‘Sé’, y es”²³⁴.

El capítulo trece, desarrollo del precedente, no añade ninguna idea nueva. Su objetivo es perfilar hasta la exhaustividad la radical correspondencia, sin resquicio para la duda, entre predestinación y creación²³⁵: nada puede escapar a la decisión previa y eterna de Dios, hasta el último de los detalles de la existencia²³⁶, y naturalmente el tiempo de vida y ocasión de muerte de las criaturas²³⁷; tampoco la salvación o

²²⁹ “... El Creador ha hecho aparecer [las cosas creadas] como él ha determinado desde toda la eternidad, sin añadido ni supresión, sin modificar lo que ha sido determinado, sin cambiar lo que ha sido fijado...”

²³⁰ GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, pp. 779-780.

²³¹ “... Él las ha creado sin intermediario ni causa...”

²³² “... Ni se ha asociado para crearlas, ni auxiliado para producirlas...”

²³³ “... No las ha creado a partir de algo que existiera eternamente con él; las ha dispuesto con arte, sin modelo que sirva de término de comparación y existente. Las ha producido como prueba de su poder y libre albedrío; las ha sometido a fin de probar su sabiduría y su poder de organización...”

²³⁴ El colofón coránico de este capítulo doce recoge dos ideas directamente relacionadas con la omnipotencia divina: la de la creación sin cansancio que aparece en dos aleyas (C. 46:33 y 50:38), ninguna de las cuales es reproducida textualmente, y la de la creación *ex nihilo*, ésta sí reproducida: C. 36: 82).

²³⁵ “Todo aquello cuya existencia se manifiesta después del no ser, entre las categorías de las cosas creadas, en el dominio del Creador, ha sido precedido por la predestinación y la decisión de Allah...”

²³⁶ “... los dones divinos han sido distribuidos, los monumentos inscritos, los soplos vitales numerados, los términos fijados. Nada queda detrás de su término ni delante...”

²³⁷ “... nada muere antes de haber consumido la subsistencia que le fue atribuida por Allah, no sobrepasa la que le ha sido asignada. Cada uno es dirigido* en esto por quien fue creado, cada uno espera lo que le ha sido asignado...” Frente a la traducción que Massé hace de la palabra *musayyar*, ‘secondé’ o sostenido, preferimos la acepción ‘controlado’, ‘dirigido’ o ‘determinado’.

condenación de los hombres depende de otra variable que de la voluntad de Dios determinada antes del nacimiento de cualquiera de ellas²³⁸.

Esta radicalidad en el planteamiento de la predestinación divina se presenta –lo ha subrayado Griffel– como una novedad de Ibn Tūmart, convertida en significativo núcleo articulador de su doctrina²³⁹. El *as'arismo* no podía compartir la conclusión inevitable de una inmutabilidad eterna en las decisiones divinas: la imposibilidad de que Dios actúe en la historia quedando, al mismo tiempo, fuera de juego cualquier forma de causalidad secundaria. Es cierto que, como idea filosófica, la incompatibilidad de la acción de Dios en la Historia había sido formulada hacía más de un siglo por Ibn Sīnā: intervenir en el devenir del tiempo es una manifestación de cambio que no es predicable de la inmutabilidad de Dios. Pero en este punto no cabe pensar en una clara influencia aviceniense en el autor de la *'Aqīda*. Ya hemos apuntado que el discurso de Ibn Tūmart es radicalmente ajeno a cualquier planteamiento neoplatónico, y la explicación de Ibn Sīnā sobre la Creación, aunque se concibe en la eternidad previa al desarrollo temporal y que no da margen a la intervención de Dios en la historia, se cimenta, sin embargo, en los esquemas neoplatónicos de unas emanaciones necesarias que parten de la primera de ellas, la Primera Inteligencia, que no es sino el acto primigenio del autoconocimiento de Dios, un efecto único de la energía creadora que es idéntico al pensamiento divino y cuya existencia, en consecuencia, no afecta a la inmutabilidad unitaria de Dios. Eso sí, a partir de ese “otro uno”, reflejo de la conciencia de Dios que es la Primera Inteligencia, va naciendo por la vía de la emanación la pluralidad creadora²⁴⁰.

Según Griffel, Ibn Tūmart, que comparte con Ibn Sīnā la inmutable realidad de lo creado por Dios incurre en contradicción al situarse en la estela de los postulados de al-Gazzālī, quien, como es sabido, condenó expresamente la idea impía de un mundo eterno que antecede a la Creación de Dios²⁴¹. Lo cierto es que la *'Aqīda* no resulta clara al respecto, y no es muy evidente que su autor rechace categóricamente la existencia de

²³⁸ “... Cualquiera que haya sido creado para las delicias del Paraíso, Allah le facilitará la felicidad; cualquiera que haya sido creado para el fuego infernal, Allah le proporcionará la angustia. Aquel que es feliz está ya en el seno de su madre; el que es infeliz está ya en el seno de su madre. Y todo esto viene de la predestinación y la decisión de Allah: nada escapa a su sentencia inmutable: ni un átomo, ni más tiempo todavía, ni se penetra en las tinieblas de la tierra sin haber estado previamente predestinado: “Toda cosa tiene su medida en él; conoce lo que está escondido y es manifiesto; él es Grande, el Más Alto” [C.13:8b-9]”.

²³⁹ GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, p. 781.

²⁴⁰ El sistema se basa en al-Fārābī. Lo explica con mucha claridad CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, pp. 162-163.

²⁴¹ GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, pp. 781-782. Una exposición sencilla y sintética de los planteamientos de al-Gazzālī, en CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, p. 173.

esa idea de eternidad, antes al contrario, un postulado radical de predestinación como el que defiende, parece inevitablemente exigirla²⁴². Es obvio que no estamos ante un pensamiento filosófico que integre con fluidez todas las variables posibles derivadas de su propia concepción.

Por su parte, a través de estos dos capítulos, la traducción de Marcos se enfrenta al problema de la predestinación que, en realidad, había dejado de serlo para la reflexión cristiana desde hacía siglos y no volvería a plantearse polémicamente hasta otros tantos después²⁴³. El lenguaje latino empleado por el canónigo se adecúa bien al sentido original del texto árabe, y las palabras *qadrhu* y *qaḍāw'hu* ('predestinación', 'decisión') se hacen corresponder con *iudicium* y *potentia* o *promissio*, en definitiva, la predeterminación inapelable de la voluntad divina. Por otro lado, expresiones como *predestinato* o *predesignato* se reservan para acciones derivadas de esa misma voluntad, como 'determinar' o 'fijar'. En general, y salvo algunas pocas excepciones, una vez más el texto de Marcos hace gala de una notable precisión²⁴⁴.

El capítulo catorce de la *'Aqīda* se construye sobre el tema del castigo como expresión inapelable de la plena soberanía de Dios. Efectivamente se elude el tema de la responsabilidad humana porque tal responsabilidad en el esquema discursivo de la

²⁴² Griffel se basa en la frase del capítulo doce: "[Dios] no ha creado [las cosas] a partir de algo que existiera eternamente con él". Modestamente, pensamos que esta afirmación alude más bien al rechazo visceral de Ibn Tūmart a cualquier forma de "alteridad" divina en la unicidad de Dios, que a la caracterización de una pre-existencia eterna previa al desarrollo temporal.

²⁴³ El siglo IX había conocido la crisis predestinacionista del monje Gotescalco (Vittorino GROSSI et alii, *El hombre y su salvación*, vol. II de la *Historia de los dogmas dirigida por Bernard Sesboué*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, p. 240), pero no se volvería a plantear con virulencia hasta el momento de la reforma protestante del siglo XVI.

²⁴⁴ [Cap. 12] *Quidquid anticipavit eius iudicium et potentia, oportet necessario ut appareat; omnes autem creature prodeunt ex iudicio eius et potentia. Manifestat eas Gloriosus Laudabilis, sicut prouidit eas in eternitate sus sine additione et diminutione; non fuit immutatio in predestinato, nec uariatio in predesignato, adinuenit eas non per medium nec per causam, non habuit participem in earum creatione, neque ostensorem in adinuationem earum. Creauit eas, non de aliquo quod haberet antiqu[u]m, et aptauit eas sine exemplari ad cuius instar fierent prius inuento. Adinuenit eas ut potentiam suam ostenderet, et uoluntatem, exercuitque eas ut prudentiam suam designaret et prouisionem. Creauit celos et terram, nec fessus cum ea creasset: "Precepit quidem quando uult aliquid, dicit: 'Esto', et fit" [C.36:82]. [Cap. 13] *Et omne quod apparet in essentia post priuationem eius de speciebus creaturarum, in potestate Gloriosi Laudabilis, iudicium eius anticipavit illud, et prouidet ipsum; bona quidem sunt distributa, et uestigia sunt scripta, et anime inuente sunt et termini sunt determinati; et nemo prorogabit terminum, nec anticipavit ipsum, nec quisquam morietur priusquam adimpleatur quod sibi promissum est, nec transgredietur id quod prouisum est. Omnis homo preparatus [est] ad id quod creatus est; et omnis homo expectat quod prestitum est ei, uel quod predestinatum est. Qui creatus est ad paradysum habendum, preparatus est ad quietem, et qui creatus es ad infernum, prestitus est ad laborem. Qui felix in utero matris sue, felix extitit, et infelix in uentre matris sue, infelix fuit. Et hoc totum ex iudicio eius et promissione; nemo quippe expers erit diuine promissionis; neque formica et quicquid supra ipsam est in tenebris terre mouetur, nisi per ipsius iudicium et prouisionem: "Omnia penes ipsum sunt cum mensura, qui nouit occulta, Magnus et Excelsus" [C.13:8b-9]. Las palabras o expresiones subrayadas obedecen a lecturas equivocadas del traductor: Véase D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", pp. 295-296.**

‘*Aqīda* queda radicalmente diluida frente a la omnipotencia de un Dios creador de todas las acciones de los hombres, buenas y malas. El capítulo comienza, por tanto, con la premisa incuestionable de la equidad y bien hacer de Dios, categorías correspondientes a la relación de sus nombres²⁴⁵, y con la realidad descriptiva, de inequívoca fundamentación coránica, de un Dios que “guía y extravía” y “eleva y abaja” según su voluntad²⁴⁶. A continuación, el autor pasa a ‘justificar’ esta aparente arbitrariedad mediante el argumento del absoluto dominio de Dios sobre su creación que le lleva a castigar o perdonar “a quien le parece bien”, sin que pueda concebirse en relación a él ningún condicionante remunerador o punitivo²⁴⁷. La conclusión no puede ser más evidente: lo que se recibe de Dios en forma de beneficio no es sino su gracia, y el castigo, que se concibe como fruto de la venganza²⁴⁸, no es otra cosa que su justicia²⁴⁹.

²⁴⁵ IBN ARABĪ, *El secreto de los nombres de Dios*, pp. 172-173 y 186.

²⁴⁶ “El Creador es único en equidad y bien hacer; el guía y extravía [C. 2:26]; él eleva y abaja [C. 3:26]; solo él dirige las cosas; ningún otro sino él domina. No se tacha de tiranía o de opresión* lo que es fruto de una prohibición o una sentencia; cuando pasa los límites del poseedor y dispone de lo que él no posee, se le tacha de tiranía y hostilidad, siendo así que él prohíbe en lo relativo a lo que él posee y somete a una sentencia lo relacionado con sus actos...” * D’Alverny y Vajda prefieren traducir ‘*adāwa* por ‘opresión’ y no ‘hostilidad’ como hace Massé interpretando el radical de origen como ‘*udwān* (D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 296). Curiosamente Marcos había incurrido en el mismo error confundiendo ambas formas. Se detectan algunas otras malas lecturas que aparecen subrayadas y aclaradas en el siguiente texto: *Singularis est Deus gloriosus in iustitia et bonitate. Dirigit quos uult, et aberrare facit; ipse dat honores et erumpnas; ipse solus est prouisor; ipse solus est rex* [en lugar de *possessor*]. *Non dicitur iniuriosus, nec odiosus, nisi qui regitur a quoquam, et iudicatur. Quando quippe transgreditur términos reuertitis ipsum* [en lugar de *possessoris*] *et usurpat alienum quod non possidet, iniuriosus uocatur et odiosus, quoniam quidem alius regit ipsum in regno suo, et alius iudicat in operatione...*

²⁴⁷ “... Pero para el Creador, no hay prohibición en cuanto a sus preceptos ni sentencia en cuanto a sus actos. Él es el único en su dominio y unicidad, en su dominio y en su divinidad; él hace en su dominio lo que él quiere; él dispone en su creación lo que le place; él castiga o perdona a quien le parece bien; él no espera ninguna recompensa; él no teme ningún castigo; no está sometido a ningún derecho ni a ninguna norma...” No se observan diferencias sustanciales en el texto latino: ... *Deus autem gloriosus non regitur a quoquam in iudiciis, nec iudicatur in operationibus suis. Singularis est in regno suo et unitate, et potestate et deitate; operatur in regno suo quod uult, et iudicat in creaturis suis quod sibi placet; affligit quidem quem uult, et miseretur cui uult; non sperat premium, nec formidat penam; non est ius supra ipsum neque iudicium...*

²⁴⁸ Obviamente la venganza no puede tener en este texto las mismas connotaciones que hoy descubrimos detrás de ella. Pensemos que, en la propia tradición islámica, en sintonía con el contexto cultural semítico, la venganza es, ante todo, la manifestación de la justicia de Dios, cuyo criterio determinante en el día del Juicio Final se define en el Corán como ‘un ajuste de cuentas’ (C. 6:62), y no debemos perder de vista que el de ‘vengador’ es asumido como uno de los ‘bellos nombres’ de Dios (IBN ARABĪ, *El secreto de los nombres de Dios*, p. 175). Sobre la asociación de justicia y venganza (*muntaqim*), véase GIMARET, *Les noms divins en Islam*, pp. 353-355. Quizá puedan ayudar a contextualizar estas consideraciones dos interesantes estudios referidos al contexto bíblico: Marc GIRARD, “La violence de Dieu dans la Bible juive: approche symbolique et interpretation théologique”, *Science et Esprit*, 39 (1987), pp. 145-170; Julio TREBOLLE, “Violencia y guerra en el Antiguo Testamento”, *Espacio. Tiempo. Forma. Hª Antigua*, 7 (1994), pp. 383-399.

²⁴⁹ “... todo lo beneficioso que viene de él es gracia; toda venganza que viene de él es justicia; “él no será interrogado a propósito de lo que hace, sino que ellos serán interrogados” [C.21:23]”. La lectura del texto latino: ... *omne beneficium ab eo proueniens est de eius munificentia, et omnis ultio est eius iustitia; “non requiritur ab eo quid operetur, sed ab eis requiretur”.*

El siguiente capítulo de la *'Aqīda*, el quince, constituye una síntesis recapituladora de cuanto se ha venido diciendo acerca de la caracterización de Dios. Por ello comienza oportunamente con una relación de treinta de los nombres de Allāh, iniciada y rematada por la misma cita coránica en la que se afirma que “los más bellos nombres le pertenecen” (C. 7:180). La relación es una equilibrada selección entre ‘atributos de esencia’ y ‘atributos de acción’, según la conocida clasificación de origen mu’tazilí, asumida también por la tradición aš’arí, en que quedó dividido el conjunto de los nombres²⁵⁰. En esa relación, en la que se repite uno de los atributos –‘El que Sabe Todas las Cosas’-,²⁵¹ se adivina una cierta articulación de los nombres en torno a las dos ideas básicas –poder y sabiduría de Dios- que quedan subrayadas mediante su reiteración inmediatamente después del cierre del listado y de una cita coránica que alude a la universalidad de la alabanza a Dios por parte de la creación²⁵². El tema de la omnipotencia y omnisciencia, soporte fundamental de la radicalizada idea de predestinación de que hace gala la *'Aqīda*, se erigen en vectores dominantes para esta síntesis de la caracterización divina.

Por otra parte, y en ello consiste la segunda sección del capítulo, se insiste en que la legitimidad en el uso de este conjunto de atributos por parte del creyente tiene su origen en la propia autorización divina²⁵³. Tras esta rotunda afirmación se adivina el complejo y ya para entonces muy añejo debate –al que inevitablemente ya hemos aludido- sobre la pertinencia o no del uso caracterizador de atributos que, referidos a Dios, remiten a cualidades o acciones humanas. En otras palabras, el eterno problema del antropomorfismo, en el seno de una tradición religiosa que afirma la absoluta trascendencia de la divinidad. El almohadismo de Ibn Tūmart, esencialmente respetuoso con el *tawhīd*, núcleo sin concesiones de su propuesta dogmática, podría haber conectado con el mu’tazilismo en su defensa de la pura trascendencia unitaria de Dios, y asumir con él el carácter creado del Corán. Esta opción, para los mu’tazilíes, era la

²⁵⁰ La clasificación la estableció en torno al año 1000 el mu’tazilí ‘Abd al-Ġabbār: GIMARET, *Les noms divins en Islam*, pp. 33 y 97.

²⁵¹ “Los nombres de Allāh, el Muy Alto. “Los más bellos nombres le pertenecen” [C.7:180a]. Él es el Primero, el Último, el Manifiesto, el Oculto, El Que Sabe Todas Las Cosas, fuera de Allah no hay divinidad, el Muy Santo, el Dios de Paz, el Fiel, el Protector, el Poderoso, el Dominador, el Fuerte, el Muy Alto, el Augusto, el Grande, el Sublime, el Independiente, el Digno de Alabanzas, el Viviente, el Inmutable, El que Todo Lo Escucha, El Que Todo Lo Ve, El Que Todo Lo Sabe, el Instruido, el Formador, el Creador, el Hacedor. “Los más bellos nombres le pertenecen” [C.7:180a]...”

²⁵² ...“lo que está en los cielos y sobre la tierra canta sus alabanzas” [C.24:41a]; él es el Poderoso, el Sabio...”

²⁵³ ... Los nombres del Creador se subordinan a su autorización; nadie le nombra sino mediante lo que él mismo se nombra en su Libro o por boca de su profeta...”

lógica consecuencia de su defensa a ultranza de la trascendencia excluyente de Dios, incompatible con su propia revelación configurada en texto; era una opción que, además, permitía relativizar la absolutización de la Palabra y acudir a la explicación cultural para entender los inevitables antropomorfismos del redactor humano. Pero es obvio que, si algo caracterizaba al amohadismo, era su vuelta a la fuente coránica y su inflexible interpretación como Palabra eterna y transliterada a partir de la expresión del mismísimo Dios²⁵⁴. Con ello, la *'Aqīda* se posiciona sin ambigüedades en la tesitura de admitir la realidad de los atributos divinos no como expresión personalizada de un autor humano sino como inequívoca autodefinición proveniente de Dios. Y es en ello precisamente en lo que su autor encuentra la legitimidad para que el creyente haga uso de esos atributos en sus alabanzas y oraciones, porque obviamente no puede ser interpretado como antropomorfismo lo que Dios mismo ha revelado como expresión propia. Cualquier iniciativa humana que implique apropiación, uso analógico o explicación etimológica de esos nombres es ilícita, y su aplicación al hombre en ningún caso permite hacer extrapolaciones o establecer relaciones analógicas entre el Creador y sus criaturas. Tampoco puede el hombre pretender proyectar su poder sobre Dios nombrándolo con epítetos que no sean exclusivamente los que el propio Dios se ha dado así mismo. En otras palabras, al hombre no le es dado utilizar su imaginación para crear nuevos nombres o convenir con otros su establecimiento, porque sólo es lícito alabar a Dios o invocarlo “por sus más bellos nombres”²⁵⁵.

A propósito de esta expresión, que aparece en cuatro ocasiones a lo largo de este capítulo de la *'Aqīda*, resulta cuanto menos curioso que el texto latino de Marcos de Toledo la elimine en dos ocasiones o la traduzca por la aséptica expresión *nomina sancta*. No alcanzamos a entender el significado de esta opción interpretativa, aunque quizá nos permita situar al canónigo y su círculo teológico en un posición muy ajena a

²⁵⁴ Sobre este debate y las posiciones encontradas de mu'tazilíes, hanbalíes y aš'aríes, véase el clarificador trabajo de Nader EL-BIZRI, “God: essence and attributes”, en Tim Winter (ed.), *Classical Islamic Theology*, pp. 121-140.

²⁵⁵ “... La analogía, la etimología y la convención son ilícitas en relación a sus nombres. El hombre es llamado sabio, generoso, en razón de su conocimiento y generosidad; pero no se establece analogía entre él y el Creador. El hombre es llamado lanzador [de flechas] y heridor en razón de su acción de lanzar y de herir; pero no se establece analogía entre él y el Creador. El hombre es llamado Zayd y ‘Amr; nace sin tener nombre, y se pone de acuerdo sobre el nombre que llevará; pero no pertenece al hombre el ejercer poder sobre su creador y, en consecuencia, darle un nombre que él no se haya dado a sí mismo en su Libro: el que el Creador ha descartado de su persona en su Libro, lo ha descartado del hombre; y el que ha establecido para él mismo, lo ha establecido para el hombre; y esto sin cambio ni comparación ni modalidad. El hombre llama, pues, a Allāh y le invoca por sus más bellos nombres, y esto siguiendo las palabras divinas: “Los más bellos nombres pertenecen a Allāh; invócale, pues, por estos nombres, y apártate de quienes los profanan; serán retribuidos por lo que hayan hecho [C.7:180]”.

los planteamientos místicos que se derivan de esta peculiar noción, muy característica del pensamiento religioso del islam²⁵⁶. Ahora bien, desprovisto de esta dimensión mística, que, por otra parte, no es la dominante en Ibn Tūmart, el tema de las palabras y el significado preciso de los conceptos que encierran, fue argumento de impronta porretana que acabó reconociendo en la ‘gramática especulativa’ un cauce metodológico que de alguna manera vemos presente en el primer capítulo del *Dialogus libre uite* de Jiménez de Rada al que nos referíamos en las páginas iniciales del anterior capítulo²⁵⁷. Y precisamente, según Griffel, no es este un aspecto descuidado por el pensamiento de Ibn Tūmart, para quien la comprensión de los nombres divinos vendría marcada por un racionalismo aš’arī tamizado por las propuestas de al-Gazzālī²⁵⁸. Pese a todo ello, y en cualquier caso, no es en este capítulo de la *‘Aqīda* en el que la habilidad del canónigo toledano como experto traductor brilla con más intensidad²⁵⁹.

El largo discurso que la *‘Aqīda* dedica a la caracterización de Dios y al análisis de sus atributos finaliza con un último capítulo, el dieciséis, básicamente destinado a dos objetivos: desvincular la alusión del *ḥadīṭ* sobre la visión escatológica de Dios de

²⁵⁶ Para los escasos márgenes de influencia en ámbito hispano-cristiano de estos planteamientos místicos, véase Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, “Ibn Arabí de Murcia y la espiritualidad cristiano-musulmana”, *Revista de Occidente*, 27 (1965), pp. 316-329.

²⁵⁷ Véase *supra* pp. 41-44.

²⁵⁸ A este respecto, Griffel ejemplifica la cuestión con uno de los nombres de Dios más comunes en la revelación coránica, el de *al-‘azīz*. Este ‘atributo’ había sido convencionalmente comprendido con el significado de ‘El Victorioso’ o ‘En el que reside la fuerza’; para al-Gazzālī, la interpretación terminológica, más acorde con el significado real de la palabra, venía a indicar ‘El Excepcionalmente Uno’, al que no es posible asimilar nada. Este significado no era desconocido por el *aš’arismo* clásico, pero no era la acepción privilegiada por él. Ibn Tūmart, en cambio, sí la hace suya en su empeño de separar radicalmente la excepcionalidad de Dios respecto de la idea de similitud, y en ello, es decir, en el empeño de jugar con el uso preciso de las palabras para precisar mejor el discurso sobre Dios, habría posiblemente una influencia directa de al-Gazzālī. GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, p. 772.

²⁵⁹ *De nominibus Dei gloriosi. Ipse quippe primus est et nouissimus, manifestus et occultus. Qui nouit omnia, est Deus ipse solus, et non est alius* [se omite: “fuera de Allāh no hay divinidad”], *est rex sanctus, saluator, fidelis, tremendus, honorandus, immensus, magnificus, ipse est Deus excelsus, magnus, supremus, diues, laudabilis, uiuus, eternus, auditor, speculator, prudens, inenarrabilis, ipse est Deus creator gloriosus, “Cui sunt nomina sancta attributa”* [C.7:180a], *“laudant eum omnia quecumque sint in celis et in terra”* [C.24:41a], *et ipse est honorandus, sapiens. Et nomina Gloriosi sunt illicita [sic] Creatoris iuxta uoluntatem eius, nec inuocatur ipse nisi hiis quibus scriptum in libro suo uocauit, uel per linguam Prophete ipsius; non licet nobis ipsa nomina Dei usurpare, uel in eos diriuare [sic], uel ad placitum uobis imponere. Vocatur enim homo sapiens, prodigus, a sapientia sua et prodigalitate; non (in)conuenit Deo creatori laudabilis. Et uocatur homo sagitarius, interfector, a sagitando et interficiendo; nec ad instar horum uocandus est Creator laudabilis. Et uocatur homo Robertus, Girardus; nascitur enim homo non habens nomen, et imponitur ei nomen ad placitum hominis; uero non licet nomen ex arbitrio suo imponere Creatori suo, cum sit creatura, ut appellet eum homine quo ipse se ipsum non uocauit, quod prohibuit, et quod attribuit quippe ei absque uariatione et similitudine et qualitate. Vocabit nemque eum sanctis [nominibus] homo et hiis adorabit eum. Sic testatur Gloriosus: “Dei quidem sunt nomina sancta; his ergo adora eum, et derelinque eos [qui] in nominibus eius deuiant, confund[n]tur enim secundum opera sua”* [C.7:180]. El subrayado de palabras o expresiones obedece a traducciones incorrectas o confusas. Véase D’ALVERNŸ y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, pp. 297-299.

toda connotación humano-sensorial, y proclamar, mediante dos importantes citas coránicas, el dogma central del *tawḥīd* o unicidad radical de Dios. En efecto, la *Sunna* y algunos de sus *ḥadīṭ*-s avalan la *ru'ya* o visión beatífica de Dios para los buenos musulmanes que hayan alcanzado la cima del Paraíso. Para ellos Dios “levantará el velo y no les habrá dado ninguna cosa más amada que la visión del rostro del Señor, Poderoso y Majestuoso”²⁶⁰. La aparente percepción sensible que comporta esta tradición generó todo un debate entre mu'tazilíes y aš'aríes. Para los racionalistas, representantes de la primera posición, la visión de Dios no es posible porque admitirla sería tanto como corporeizar la realidad de Dios. El *aš'arismo*, en cambio, afirma la bondad de esta tradicional doctrina, aunque subrayando el carácter ‘amodal’ de esa visión que implica la no ‘particularización’ de su objeto, porque, en definitiva, nada impide que la vista pueda aprehender una entidad que, como Dios, es ajena a sustancia y accidentes²⁶¹.

Pues bien, la posición de la *'Aqīda* sobre este punto resulta clara: asume la interpretación aš'arí, pero con un subrayado especialmente intenso en lo que se refiere a la visión ‘amodal’, y que, en consecuencia, no sea incompatible con la aleya coránica – repetida en dos ocasiones a lo largo del capítulo- que afirma la incapacidad de los ojos humanos para alcanzar a ver a Dios²⁶². Esta machacona insistencia enlaza con la siguiente propuesta del capítulo, un mero recordatorio de la incompatibilidad entre cualquier circunstancia contingente y la realidad de Dios, ilustrado con colofón incontestable: las sura 112 de la ‘fe pura’ y las aleyas más demostrativas de la omnipotencia de Dios contenidas en la sura 6, las que aluden a la creación, a la proclamación de la unicidad de Dios y a la imposibilidad de alcanzarlo con la mirada²⁶³.

²⁶⁰ SAHĪH MUSLIM, *ob. cit.*, n° 347, p. 75. Véanse, asimismo, n° 349-354, pp. 75-78.

²⁶¹ Ibrahim LUTPI, “The problem of the vision of God in the theology of az-Zamakhshari and al-Baidawi”, *Die Welt des Orients*, 13 (1982), pp. 107-113; A.K. TUFT, “The *ru'ya* controversy and the interpretation of Qur'an VII:143”, *Hamdard Islamicus*, 6 (1983), pp. 3-41. Véase un resumen de la cuestión en Marcia HERMANSEN, “Eschatology”, en Tim Winter (ed.), *Classical Islamic Theology*, p. 320.

²⁶² “A lo que se dice en la Ley divina a propósito de la visión [de Allāh], hace falta añadir fe: Allah será visto sin comparación ni modalidad; “los ojos no le alcanzarán” [C.6:103a]; y esto –en sentido de limitación, englobamiento, unión y separación- porque es imposible aplicar a él las definiciones propias de las cosas creadas...”

²⁶³ “...Toda propiedad que contenga defecto, toda definición que encierre contingencia deben ser descartadas de la majestad de Allāh. Él es único, sin análogo, “él no ha engendrado ni ha sido engendrado, no tiene igual” [C.112:3-4]; “creador de los cielos y de la tierra, ¿cómo podría tener hijos si no ha tenido compañía, él, creador de todas las cosas y que sabe todo? Este es Allāh, vuestro señor: no hay más dios que él, creador de todas las cosas. ¡Adoradle, pues!: él se preocupa de todas las cosas. Las miradas no le alcanzan pero él lanza las miradas: es el Bondadoso, el Instruido” [C.6:101-103]. Salvo la traducción de ligeramente errada de unas palabras que aparecen subrayadas, el texto de Marcos de Toledo no ofrece comentario destacable: *El quicquid in lege de uisione ipsius introducitur, oportet ut credatur. Cernitur eum circumscripta similitudine et qualitate; non enim comprehenditur oculis, ut negetur esse comprehensibilis; remouet[ur] enim ab eo continuatio atque diuisio, eo quod impossibilis [sic] creaturarum. Omnis enim proprietatis diminutioni subiecta est, uel terminus astrictus accidenti oportet ut*

3.1.4. Confirmación profética

La *'Aqīda* se cierra con un último capítulo, el diecisiete, en el que se pretende avalar la veracidad del discurso asociándolo a la autoridad profética. En un ejercicio no muy justificado que, en cualquier caso, desea manifestar la fuerza de la argumentación lógica hasta el final, el autor nos presenta la auténtica perspectiva profética, la necesariamente acompañada de signos milagrosos²⁶⁴, descartando otras hipotéticas situaciones claramente fraudulentas²⁶⁵. Una vez sentado el principio 'objetivo' en que se apoya la legitimidad profética, la percepción sensorial de los signos milagrosos que Dios ejecuta a través de un autorizado representante para confirmar la veracidad de sus proclamas²⁶⁶, la *'Aqīda* focaliza su atención en la figura de Muhammad, al que no se llega a citar por su nombre. El paradigmático signo que avala su indiscutible autoridad es precisamente la revelación coránica, de la que él fue receptáculo pasivo y que ningún ser humano, según explicita el propio Corán, hubiera sido capaz de producir²⁶⁷. La

a celsitudine ipsius admirabilis remoueantur, qui unicus est, cui nichil est simile, "qui nec genuit, nec genitus est, nec aliquid fuit ei simile" [C.112:3-4]; "qui de nichilo celos creauit et terram; quomodo ergo habet filium, cum sociam non habuit, et quia creauit omnia, ipse nouit omnis. Deus uester est, creator uester, non Deus, nisi ipse solus creator omnium. Adorate eum qui super omnes est dispensator, quem oculi non comprehendunt, ipse comprehendit oculos, quem nullus uidet, et ipse prospicit omnia quia est sublimis inenarrabilis" [C.6:101-103]. Véase D'ALVERNY y VAJDA, "Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart", p. 299.

²⁶⁴ Junto a las alusiones a milagros mosaicos (separación de las aguas y conversión de un bastón en serpiente) y a las resurrecciones de Jesús, el autor de la *'Aqīda* se refiere a uno de los principales grandes milagros asociados al profeta a partir de una lectura *sui generis* de C. 51:1, la de la partición de la luna: Maurice GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *Mahoma*, Madrid: Akal, 1990 (orig. francés, 1957), p. 193.

²⁶⁵ "... Confirmación de la misión profética por los milagros [operados por los profetas]. Se reconoce necesariamente la veracidad del Enviado de Allāh por la aparición de signos extraordinarios que concuerdan con lo que él adelanta. La prueba es que el que pretende haber recibido una misión de Allah no es ajeno a una de estas tres disposiciones. O bien se presenta mediante actos habituales –comer, beber, vestirse- y pretende que esto son entonces milagros a atribuirle, su pretensión es vana, porque no hay indicio de su veracidad, desde el momento que todo el mundo es capaz de estos actos que pretenden ser indicio de su veracidad. O bien, presenta los actos a los que llega mediante artificios o por instrucción – escribir, construir, coser u otros oficios- y pretende entonces atribuírselos como milagros, su pretensión es vana, desde el momento en que todo esto a lo que él llega, le viene por artificios o instrucción, no por existencia válida en tanto que milagro atribuible a un enviado de Allāh. O bien, él presenta actos extraordinarios –el mar que se separa, el bastón que se transforma en serpiente, los muertos que resucitan, la luna que se escinde- como milagros atribuibles a él: en este caso, su veracidad es evidente, porque el Creador es el único que puede producir y manifestar estos actos, con arreglo a lo que pretende su enviado..."

²⁶⁶ "... la conformidad del milagro con la pretensión emitida se percibe por los sentidos; ahora bien, no hay manera de rechazar lo que perciben los sentidos y de anular las cosas conocidas..."

²⁶⁷ "... Entre los milagros del Profeta, ahí está el Corán, revelado por el ángel Gabriel "en lengua árabe clara" [C.26:195] y establecido por Allāh como signo de su veracidad. Y Allāh ha dicho: "Si tenéis duda sobre lo que hemos revelado a nuestro servidor, componed una sura parecida y dad vuestro testimonio apartando a Allāh, si sois sinceros" [C.2:23]. Ahora bien, cuando ellos han sido incapaces de producir alguna cosa parecida a lo que produjo el Profeta, es evidente que él era sincero..."

‘*Aqīda* no alude a la tradicional creencia en el analfabetismo del Profeta, que sin duda potencia milagrosamente el valor de su testimonio²⁶⁸, más bien adorna su figura con virtudes que, además del temor de Dios, la mansedumbre y la prudencia en el guiar, son la ciencia y la sabiduría²⁶⁹. El autor de la ‘*Aqīda*, de este modo, presenta al Profeta, y a su certeza, fe y gracia provenientes de Dios, como el cauce de la revelación y de la ley en que fundamenta su discurso²⁷⁰.

3.2. *Las muršida-s de Ibn Tūmart*

Como ya sabemos, Marcos de Toledo, además del texto esencial de la ‘*Aqīda*, tradujo junto a él un par de breves composiciones que se conocen como ‘guías

²⁶⁸ Karen ARMSTRONG, *Mahoma. Biografía del Profeta*, Barcelona: Fábula Tusquets, 2008 (orig. inglés 1991), p. 339.

²⁶⁹ ...“Allāh le envía a todos los hombres, portador de una buena nueva, avisador” [C.34:28; 33:45], “invitando a reconocer a Allāh con su permiso: lámpara luminosa” [C.33:46] que Allāh envía con dulzura y clemencia, que él recompensa particularmente con ciencia y temor, que él ha ennoblecido con mansedumbre y sabiduría, que él guía hacia las buenas costumbres; es por lo que el Profeta hizo llegar el mensaje divino, expuso la Ley y desempeñó su misión; también la certeza le viene de parte de su Señor, después la fe perfecta y la gracia integral. ¡Que Allāh le bendiga, así como a su familia y compañeros que le siguieron a Medina, sus Defensores y los que les imitan en la práctica del bien, hasta la Resurrección! ¡Alabanza a Allāh, señor de los mundos!”

²⁷⁰ Señalamos a continuación las variantes más significativas del texto de Marcos de Toledo correspondientes al capítulo, e indicamos con un subrayado las lecturas confusas o equívocas respecto del original árabe (Véase D’ALVERNŸ y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, pp. 299-302): *De confirmatione epistole [incorrecto por missionis] per miracula. Ex necessitate cognoscitur ueritas Legati, quia miracula hec monstrant, que sunt circa cursum nature, secundum quod ipse prius pollicetur, uerbi causa enim uero profesor epistole aliquo non caret istorum trium: aut consuetas agit operationes, ut comedere et bibere, et uestes induere; siquidem asseueret quod miracula facit in hoc, eius asseueratio frustratoria est, eo quod careat argumento ueritatis, cum nemo defficiat in operationibus istis incolumis, quas asseuerat esse miracula [el traductor identifica argumentum ueritatis y miraculum]; aut ex arte mechanica, introducit operationes quas ingenio suo quis didi(s)cit et doctrina, ut ars scribendi et fabricandi, et sartorum peritia, alieque artes, siquidem ea quis ingenio suo consequitur, et doctrina, non uerisimile quod miracula sunt Legati. Verum si quis opera facit nature inconsueta, utpote qui mare scindit, uirgam in septem conuertit et mortuos rescuscitat [sic], et lunam scindit, miraculum est illius auctoris quem constat hec ueraciter egisse, quia solus Deus laudabilis unuenit ea, et ostendit mirabiliter quomodo miraculum concordat cum promissione actoris, iuxta quod prius promiserat, sensibiliter, nec aliquo modo, sensibilia repelentes contumaciter destinauimus manifesta. Et de miraculos prophete, quem Deus acceptet et saluet, est Alchoranus. Destinauit eum (spiritum) spītū fidelis “in lingua quoque arabica liquida” [C.26:195], et stauit ipsum Deus in miraculum, ut crederent in eum, unde Deus Gloriosus testatur, dicens “Si uso hesitatis in eo quod misimus super seruum nostrum [falta: “componed una sura parecida”], conuocate testes uestros absque Deo si ueraces estis” [C.2:23]. Cumque defficerent, nec tale quid possent introducere [falta: “de producir una cosa semejante a la producida por el Profeta”], constat necesario quod “Deus legauerat ueraciter eum ad gentes, uniuersaliter annunciantem et premonentem eas” [C.34:28; 33:45] et “adorare Deum de uoluntate eius, et lampadem illuminantem” [C.33:46]. Misit eum cum dispensatione et misericordia, et specialiter ei dedit sapientiam et timorem, et nobilem constituit ipsum per clementiam, et direxit eum ad uirtutes commendabiles, et meruit legationem, et aperuit [sobra ei] legem, et donauit fidem, et uenit ei a Creatore suo ueritas, postquam legem adimpleuit, et dedit ei et perfectionem gratie. Deus acceptet eum et suos socios, quia ipsius odio habitos defensores et sequasses [sic] eius in bono usque ad diem Legis [incorrecto por “Día del Juicio”]. Perfectum est uinculum [traduce ‘aqīda o ‘profesión de fe’] cum laude Dei et eius auxilio.*

espirituales o *muršida*-s. Ambas fueron publicados por Ignaz Goldziher en torno a 1900, y también fueron traducidas al francés por Henri Massé en 1928. Ahora bien, Marcos de Toledo trasladó al latín una de las *muršida*-s, concretamente la segunda, a partir de una versión reducida proveniente de un manuscrito diferente al utilizado por Goldziher, de ahí las significativas diferencias entre original árabe y traducción latina que pueden apreciarse en el anexo que reproduce ambos textos²⁷¹.

Aunque las dos *muršida*-s son, sin duda, versiones sintéticas y divulgadoras de la *'Aqīda*, pueden establecerse algunas diferencias, muy parciales eso sí, entre ambas. La primera, titulada por su autor como “La Unicidad del Dios Creador” (*Tawhīd al-bāri*), es una profesión de fe que recoge en apretada síntesis los contenidos de la *'Aqīda*, mientras que la segunda, titulada más explícitamente *al-'Aqīda al-muršida*, es decir, “La Guía de la Profesión de Fe”, reproduce en buena parte el texto de la anterior ilustrándolo con numerosas citas coránicas y, en su versión extensa, añadiendo un breve resumen escatológico alusivo al Juicio Final con imágenes del más allá, en lo que constituye sin duda un alegato propagandístico de signo popularizador. Dado que, en líneas generales y salvo este último aspecto de la versión extensa de la segunda *muršida*, que por cierto no fue reproducido por Marcos de Toledo en su traducción, los contenidos son un mero resumen reiterativo respecto a lo ya analizado, nuestro análisis prácticamente se reducirá a una sumaria descripción de los mismos.

La primera *muršida* parte de la afirmación de la existencia del Dios único y desarrolla el tema de los atributos de Dios y sus “bellos nombres”. Es decir, todo el texto viene a resumir básicamente la segunda sección de la *'Aqīda*, la que se desarrollaba entre los capítulos siete y dieciséis. Se omite, por tanto, el contenido de la sección introductoria destinada a formular la prueba racional de la existencia de Dios. Obviamente ante un texto puramente propagandístico, huelga la reflexión filosófico-teológica, y el interés se centra en el enunciado puramente dogmático: la existencia necesaria del Dios único de quien da testimonio el conjunto de la creación²⁷². A continuación, al igual que veíamos en la *'Aqīda*, la *muršida* busca evocar la trascendencia radical del Creador rechazando cualquier cualidad circunstancial que permita asemejarlo a una criatura y subrayando, desde una profunda conciencia aš'arí, la incapacidad de la mente humana para aprehender su inconmensurable grandeza.

²⁷¹ Sobre las ediciones, y los manuscritos sobre los que se han confeccionado, véase *supra* notas 1 y 3 de la presentación.

²⁷² “No hay otro Dios fuera de Él a quien señalan las cosas que existen y de quien las criaturas dan testimonio, toda vez que la existencia es absolutamente necesaria en Allāh...”

Quizá en este punto la *muršida*, a diferencia de la *'Aqīda*, renuncia a entrar en matices de corte racional que permitan matizar la insondable distancia entre el Creador y las criaturas, pero, una vez más, la finalidad de adoctrinamiento de este resumido credo no aconseja entrar en detalles²⁷³.

La segunda parte del texto se centra en los atributos y nombres divinos. Perfección, omnipotencia y omnisciencia son, junto a la eternidad, los soportes donde descansa esta apretada síntesis de la caracterización de Dios²⁷⁴. El discurso en este punto –en su momento lo apuntó Goldziher– puede presentar rasgos de cierto panteísmo al querer afirmar una unicidad tan excluyente que deja fuera de él cualquier existencia²⁷⁵. En cualquier caso, y con ello concluye la *muršida*, la radical soberanía de Dios sobre el Universo hace de él el determinador pre-existente que impone su voluntad según le place y cuyas iniciativas, graciosas y justas, le convierten en el único e inapelable juez²⁷⁶. El texto latino de Marcos, por su parte, no ofrece variantes realmente significativas²⁷⁷.

²⁷³ “...y ello sin restricción, ni particularización de tiempos, de lugar, de orientación, de término, de género, de forma, de figura, de medida, de aspecto, de estado. Él es lo primero, sin estar limitado por lo que sería anterior a él; lo último, sin estar limitado por lo que sería posterior a él; único, sin estar limitado por el lugar; invocado, sin estar limitado por la cualidad; glorioso, sin estar limitado por la similitud. No está ni determinado por la inteligencia, ni representado por la imaginación, ni alcanzado por el pensamiento, ni conocido por la razón. No se expresa ni por la localización y el desplazamiento, ni por la transformación y la desaparición, ni por la ignorancia y el apremio, ni por la impotencia ni el estado de necesidad...”

²⁷⁴ “...Posee la grandeza y la majestad, la potencia y la perfección, la ciencia y el libre arbitrio, la soberanía y el poder, la vida y la duración, así como bellos nombres. Es único por toda la eternidad...”

²⁷⁵ “...nada coexiste con él, nada existe fuera de él, ni tierra, ni cielo, ni agua, ni aire, ni lo vacío ni lo lleno, ni luz, ni tinieblas, ni noche ni día, ni soledad acompañada, ni ruido, ni sonido ni murmullo; no existe más que el Único, el Irresistible. Él es por toda la eternidad el único en poseer la unicidad, la dominación y la divinidad...” Véase I. GOLDZIHHER, “Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 41 (1887), pp. 72 y 83. No comparte esta alusión al panteísmo de la *muršida*: GRIFFEL, “Ibn Tūmart’s rational proof for God’s existence”, p. 773.

²⁷⁶ “...Nadie controla con él las criaturas; nadie comparte con él el poder. A él corresponde la sentencia y la decisión; a él, el elogio y la alabanza. Nadie rechaza lo que él ha decidido; nadie se opone a lo que él ha acordado. Él hace en su dominio lo que quiere; él decide respecto a sus criaturas lo que le place. Él no espera ninguna recompensa; él no teme ningún castigo. Por encima de él, nadie le ordena, ninguna orden le coarta. Ningún derecho, ninguna sentencia prevalece contra él. Todo bien de su parte es gracia, todo castigo de su parte es justicia. “No se le interrogará sobre lo que ha hecho, pero los hombres serán interrogados” [C.21:23].

²⁷⁷ Señalamos algunas de esas pocas variaciones y subrayamos términos o expresiones no demasiado correctas: *Vnio Gloriosi Laudabilis* [el título se ha variado omitiendo la dimensión creadora de Dios]. *Non est Deus, nisi ille solus quem approbavit creatura et quem creature testantur, exaltatum et eleuatum; ipse solus inuenitur absolute, non astrictus nec appropriatus tempori neque loco plage, neque termino, neque generi, neque formationi, neque figure, neque quantitati, neque forme, neque dispositioni. Primus, nos astrictus [anteritati; nouissimus, non astrictus] posteritati; unicus, [non] astrictus ubitati [sic], sempiterna, non astrictus qualitati; gloriosus, non astrictus similitudini, quem non capiunt mentes, [neque describunt intellectus, neque comprehendunt cogitationes, neque calificant [sic] sensus, que[m] non designat loci comprehensio, neque motio, neque demonstrant alteratio et remotio, uel ignorantia et necessitas, neque cadit in eo segnitates et egestas; magnitudinem habens atque excelcitudinem [sic],*

Como decíamos, la segunda *muršida*, al menos en la versión traducida por Marcos de Toledo, ofrece pocas novedades respecto a la anterior, aunque a diferencia de ella comienza con la *basmala* o invocación ritual –¡En el Nombre de Allāh, el Clemente, el Misericordioso!-, e insiste en sus primeras líneas en la potencia creadora de Dios, para en seguida subrayar la excelencia de su poder, la imposibilidad de asociarlo a las circunstancias contingentes de la creación y a la incapacidad humana para aprehenderlo²⁷⁸. Más adelante, y sobre la base de citas coránicas que ya nos son bien conocidas, la *muršida* procede a la caracterización positiva de Dios subrayando el atributo de la omnisciencia²⁷⁹ y de la omnipotencia e inapelabilidad de su juicio²⁸⁰. Finalmente, el texto alude al misterio del inicio de la creación –lo cual sí supone una leve novedad frente a lo visto anteriormente-²⁸¹, para acabar, antes del añadido escatológico, con reiteradas citas coránicas acerca de la excelencia de la divinidad y

gloriam et perfectionem, scientiam et electionem, regnum habens sempiternum et nomina sancta, unicus in eternitate sua, non habens secum quemquam preter ipsum, nec aliquid inuenitur preter ipsum, non terra, non celum, non aqua, non aer, non mare [por ‘lo vacío’], non plenum, non lux, non tenebre, non nox, non dies, non solacium neque strepitus, neque secum habet elangorem, nec silentium [por ‘murmullo’], sed solus est uictor singularis in eterna unitate, regno et deitate; non [habet] secum provisorem in gentibus, nec participem in regno, habes prouidentiam et iudicium, et habens gloriam et laudem; non est qui repellat id quod iudicatur, et non est qui prohibeat quod donauit. Operatur in regno suo quod uult, iudicat in creatura sua quod sibi placet, non sperat premium neque formidat penam; preceptor, semper superior, non prohibetur a quosquam, nec increpatur; non est super ipsum ius neque iudicium. Omne beneficium ab eo datum ex gratia et munificentia [reiteración no presente en el texto árabe] eius procedit, et omnis ultio que fit ab eo est ex iustitia. “Non inquiritur ab illo quod faciat et ab ipsis requiretur” [C.21:23]. Véase D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, pp. 302-303.

²⁷⁸ “¡En el nombre de Allāh, el Clemente, el Misericordioso! Sabed esto –¡y que Allāh nos guíe con vosotros!-: todo [musulmán] jurídicamente capaz debe saber que Allāh es único en su poder; él ha creado el universo entero, superior e inferior, el Trono y la Sede, los cielos y la tierra, y lo que se encuentra en ellos dos y entre ellos dos. Todas las criaturas están sometidas a su omnímodo poder. Un átomo no se desplaza sin su permiso. Existe antes de la creación. Para él no hay antes ni después, ni arriba ni abajo, ni derecha ni izquierda, ni delante ni detrás, ni todo ni parte. No es particularizado en la inteligencia, ni figurado en el ojo, ni representado en la imaginación, ni conocido en la razón, ni alcanzado por las conjeturas y los pensamientos...”

²⁷⁹ ...“Nada se le parece; él escucha y ve todo” [C.42:11b]. No hay nadie con él para guiar a las criaturas; nadie comparte con él el poder. “Es viviente, inmutable; ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de él” [C.2:255]; “conoce lo invisible y lo visible” [C.6:73b]; “no hay nada que exista en la tierra y en el cielo que se le esconda” [C.14:38]; “conoce lo que existe sobre la tierra y en el mar; una hoja no cae sin que él lo sepa; no hay un grano en las tinieblas de la tierra, no hay nada verde ni seco que no esté en Libro patente” [C.6: 59]; “lo abraza todo con su conocimiento” [C.65:12b]; “lleva la cuenta de todas las cosas” [C.72:28b]...”

²⁸⁰ ... “hace lo que quiere” [C.85:16]; tiene poder sobre lo que le place. A él el dominio y la independencia; a él la pujanza y la duración; a él la autoridad y la decisión; a él los más bellos nombres. Nadie resiste lo que él ha decidido; nadie se opone a lo que él ha acordado; no espera ninguna recompensa; él no teme ningún castigo; ni derecho ni autoridad gravitan sobre él; todo bien de su parte es gracia, todo castigo de su parte es justicia. “No se le interrogará sobre lo que ha hecho, pero los hombres serán interrogados” [C.21:23]...”

²⁸¹ “...No se puede decir ni cuándo, ni dónde ni cómo ha sido. Ha sido mientras ningún lugar había. Ha dado la existencia a un lugar [en el espacio] y ha organizado el tiempo; pero él no está ni limitado por el tiempo, ni particularizado por el lugar, ni le alcanza la conjetura, ni es conocido por la razón...”

unas palabras sobre la necesidad de reconocer a Dios al margen de la especulación imaginativa²⁸².

La traducción de Marcos de esta segunda *muršida* tampoco ofrece especiales novedades, aunque el canónigo tiene buen cuidado de omitir la característica *basmala*, y traduce su más que probable título - *al- 'Aqīda al-muršida*- por la significativa perífrasis *Vinculum [quod] diriget in uitam eternam*²⁸³, que se repite nuevamente al final del texto²⁸⁴.

Fuera de la versión a la que accedió Marcos de Toledo, el texto árabe de la segunda *muršida* concluye con un colofón escatológico que se aparta por completo de los contenidos doctrinales tanto de la *'Aqīda* –salvo la alusión de su capítulo décimosexto a la ‘visión beatífica’- como de la primera *muršida*. Constituye, sin duda, el elemento propagandístico de reclamo que requería un credo destinado a su difusión en medios populares. En efecto, el texto nos presenta una descripción aclaratoria del destino del hombre tras su muerte, lógicamente condicionado por su actitud en vida ante el mensaje recibido. Es un cuadro muy condensado que elimina datos importantes de la

²⁸² ...“Nada se le parece; y él es quien escucha y ve” [C.42:11b]. “¡Qué excelente señor! ¡Qué excelente Defensor! [C.8:40b]. Los que saben le reconocen en sus actos y apartan de su majestad la modalidad. Pues todo lo que es fruto de la imaginación y del pensamiento constituye un contrario en relación a Allāh, todopoderoso...”

²⁸³ La palabra *vinculum* traduciendo *'aqīda* o profesión de fe, aparecía ya en el capítulo décimoséptimo de la *'Aqīda*. Efectivamente en la perspectiva de Marcos, y asumiendo así la propia lógica discursiva de la tradición paulina (1 Cor 1:10), la profesión de fe o credo es ‘lo que ata’ y ‘compromete unificando’ en orden a la salvación del creyente.

²⁸⁴ Señalamos algunos errores o traducciones incorrectas: *Vinculum diriget in uitam etaernam. Scito – dirigat nos Deus, et custodiat- quod ex necessitate competit omnibus, ut compellatur scire quod Deus gloriosus et sublimis quidem unicus in regno suo, mundum totaliter creauit superiorem et inferiorem, et tronum et Sedem, celos et terra, et omnia que sint in eis, et inter, scilicet* [añadido sin sentido]*omnes gentes a uirtute sua superantur; non mouetur fornicia nisi de uoluntate sua* [se omiten varias líneas del texto árabe] *Non habet creature secum prouisionem, nec in regno participem, uiuus, perfectus, non subripit eum so[m]pnolentia neque sompnus* [C.2:255], *“qui nouit futura et testimonium”* [C.6:73b], *“quem non latet aliquid in celo neque in terra”* [C.14:38], *“qui(d) scit quicquid est in terra et mari, neque folium defluit aliquod quod ipse non nouit, nec granum in tenebris terre, neque humidum, neque siccum, quod in libro non sit manifeste uocatum”* [C.6: 59]. *“Continet omnia scientia”* [C.65:12b], *et “comprehendit uniuersa numero”* [C.72:28b], *quidem “operatur quod uult”* [C.85:16], *potens super omnia que sibi plac[u]erit, qui regnat habens prudentiam* [por *potentiam*] *et iudicium, et nomina sancta. Non est qui repellat id quod iudicauit, neque qui prohibeat quod donauit, operatur in regno suo quod [uult] et iudicat, et creatura qua quod sibi placet* [añadido al texto árabe]. *Non sperat Premium neque formidat penam, non est super ipsum [ius neque] iudicium; omne beneficium ab eo procedens est de gratia, et omnis ultio ab ipso est iustitia. “Non requiritur ab eo quid operetur, et ab eis requiretur”* [C.21:23]. *Inuentus ante creaturam, non habens prius neque posterius, neque superius, neque inferius, neque dextrorsum, neque sinistrorsum, neque ante, neque post, neque partem, nec dicitur quomodo* [por *quando*] *fuit, nec ubi fuit, nec qualiter fuit. Fuit, et non erat tempus; produxit locum, et prouidit locus, non enim astringitur tempori, neque appropriatur loco; mens eum non comprehendit neque intellexit eum qualificauit; non astringitur ymaginioni, neque describitur in anima, neque formatur in ratione, [neque] qualificatur in sensu, quem non comprehendunt mentes neque cogitationes, “cui nichil est simile, qui est auditor speculator(um)”* [C.42:11b]. *Vinculum perfectum est, dirigens ad uitam eternam* [añadido al texto árabe]. Véase D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, pp. 303-305.

fe musulmana pero que es capaz de recoger los cuatro pasos que siguen a la muerte del ser humano. En primer lugar, el llamado ‘castigo de la tumba’ (*‘adhāb al-qabr*) consistente en el interrogatorio al que dos ángeles, *Munkar* y *Nakīr*, someten al difunto en su tumba acompañado de cierta violencia y que está destinado a conocer de su boca cuáles son sus creencias y cuáles sus actitudes. De resultas del interrogatorio se produce la conversión del propio interior de la tumba en un lugar paradisíaco o infernal, y ello a la espera de la resurrección²⁸⁵. Se trata obviamente de una creencia popular difusamente fundamentada en el Corán pero ampliamente atestiguada en la *Sunna* a través de numerosos *ḥādīṭ*-s²⁸⁶. Su incorporación a la *muršida* sitúa el texto muy lejos de los planteamientos racionalistas del *mu’tazilismo*.

Tras el ‘castigo de la tumba’ se produce, en efecto, la resurrección²⁸⁷, aspecto concreto sobre el que la *muršida* no entra en detalle, evitando, así, las polémicas teológicas en relación a la re-corporeización del resucitado²⁸⁸. A continuación, tiene lugar el juicio final²⁸⁹, en el que sorprende la elusión del importante papel de Jesús, y más aun el de la esencial acción intercesora del profeta Muḥammad²⁹⁰. Sí se alude, en cambio, al ‘agrupamiento’ o ascenso escatológico a la presencia de Dios rompiendo toda dimensión temporal –“un día equivalente a cincuenta mil años” (C.70:4)-, a la confrontación del individuo con su pasado de pecado o de gracia, al tema popular de la balanza, y de manera muy particular al tema no menos popular del puente *Sirāṭ*, situado encima del infierno, y por el que obligatoriamente han de pasar los juzgados en una última prueba cuya superación les conduce directamente al Paraíso²⁹¹. La presentación

²⁸⁵ “Es [Dios] quien nos resucitará después de haber sido destruidos; es quien nos enviará dos ángeles para interrogarnos en la tumba sobre lo que creemos y sobre lo que decimos de las cosas más importantes; es quien hará de nuestra tumba uno de los jardines del Paraíso o una de las fosas del fuego infernal...”

²⁸⁶ El Corán habla del ‘castigo de aquí abajo’ diferenciándolo del ‘castigo mayor’ (C.32:21), pero los *ḥādīṭ*-s son numerosos y explícitos. Véase, por ejemplo, SAḤĪH MUSLIM, *ob. cit.*, n° 575 (p. 107), 1212-1225 (pp. 172-174)...

²⁸⁷ “...es quien nos volverá a llamar seguidamente a la vida para establecernos en la residencia de la inmortalidad...”

²⁸⁸ Marcia HERMANSEN, “Eschatology”, en Tim Winter (ed.), *Classical Islamic Theology*, p. 319.

²⁸⁹ “...es quien nos agrupará, un día equivalente a cincuenta mil años; es el que nos llevará ante los pecados que hayamos cometido (y que nos perdonará, si le place) o ante el bien que hayamos hecho; y todo esto por equidad y gracia en una balanza con dos platos y una lengüeta; es quien nos hará pasar sobre el puente infernal, dándonos paso sobre todos los pueblos según el valor de los actos: uno pasará en un abrir y cerrar de ojos, otro como el resplandor de una mirada, otro peligrosamente...”

²⁹⁰ Robert CASPAR, *Para una visión cristiana del islam*, Santander: Sal Terrae, 1995 (orig. francés 1990), p. 152. Roberto TOTTOLI, *Biblical Prophets in the Qur’ān and Muslim Literature*, London and New York: Routledge, 2002, pp. 116-117.

²⁹¹ Paloma DÍAZ-MAS y Cristina DE LA PUENTE, *Judaísmo e islam*, Barcelona: Crítica, 2007, p. 293.

que la *muršida* hace de esta tradición en cierto modo recuerda la endeble apoyatura neotestamentaria de la noción de purgatorio²⁹².

La superación del paso del puente *Sirāt*, finalmente, introduce al fiel musulmán en el Paraíso²⁹³ cuya primera imagen es un extraordinario estanque que apaga definitivamente la sed de quien bebe de él, para pasar a continuación a los distintos niveles paradisíacos en que Dios coloca al hombre respondiendo al mérito de sus actos, y de los que no queda excluída la visión beatífica²⁹⁴.

²⁹² 1 Cor 3:14-15.

²⁹³ “...es quien nos hará llegar a un estanque más blanco que la leche, más fresco que la nieve, más dulce que la miel; es quien nos instalará en su Paraíso, según grados que responden al mérito de los actos; es quien nos mostrará su rostro, según nuestro nivel en las ciencias y en la sabiduría. ¡Que Allāh bendiga a nuestro señor Muhammad, su familia y sus compañeros!”

²⁹⁴ Véase *supra* p. 74.

CONCLUSIONES

Entre 1209 y 1213 el canónigo Marcos de Toledo, a instancias del arcediano Mauricio y bajo las directrices del arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, traducía al latín el Corán y también un texto doctrinal atribuido al reformador beréber Ibn Tūmart, creador del movimiento almohade, fallecido hacía unos ochenta años. Ambas traducciones van precedidas de un prólogo en el que Marcos explica las razones que habían aconsejado llevarlas a cabo. Básicamente se trataba de combatir al islam no sólo con las armas materiales sino también con los argumentos doctrinales que podían derivarse del conocimiento de ambos escritos. Era necesario conocer bien los puntos de vista del adversario, y como el Corán aparecía como un texto confuso y desarticulado en su exposición, había sido conveniente traducir también el tratado de Ibn Tūmart, un inteligente discípulo de al-Gazzālī que había elaborado una presentación ordenada y bien construida acerca de la existencia del Dios único en que creían los musulmanes. De este modo resultaría mucho más fácil refutar los argumentos de la impiedad de los seguidores de Mahoma, e incluso convencer a alguno de ellos de la falsedad de su doctrina. Había otra razón que explicaba la atención prestada a este texto de Ibn Tūmart, y es que su autor era el referente espiritual y moral de los musulmanes a los que era preciso combatir.

Esta explicación, circunscrita al ámbito de las estrategias de apología y neutralización del islam, ha sido tradicionalmente aceptada sin ningún tipo de reserva por la mayoría de los especialistas que se han acercado al tema. Nuestro objetivo a lo largo de estas páginas ha sido, sin negar la parcial pertinencia de este argumento, proporcionar una explicación alternativa que, desde otras claves de contextualización, resuelva, por un lado, las dificultades que presenta el citado argumento, y que permita, por otro, conectar tan original iniciativa con las inquietudes teológicas del arzobispo Jiménez de Rada, y no sólo con sus preocupaciones apologéticas y combativas.

Las dificultades a que me refiero son bastante evidentes. La polémica apologética destinada únicamente a combatir una propuesta religiosa intentando demostrar la contradictoria fundamentación de sus presupuestos y sus disparatadas

afirmaciones, no requiere de un conocimiento exhaustivo que permita aclarar todas las dudas, máxime, si como afirma el propio Marcos, el Corán, fundamento revelado de la fe islámica, es en sí mismo confuso y contradictorio. Mejor arma dialéctica que subrayar esas dificultades, no sería fácil encontrar, y sin embargo, el traductor, a instancias de sus mentores, prefiere hacerse con el texto de un ‘moro puro’, un hombre inteligente, imbuido de la reconocida autoridad moral de al-Gazzālī, y entender así el discurso de quien persigue demostrar la irrefutable unicidad del Creador.

Jiménez de Rada era sin duda un hombre de su tiempo, un político ambicioso y un decidido antagonista del islam al que llegó a combatir con las armas, pero, además de todo eso, el arzobispo de Toledo era un hombre de una extraordinaria sensibilidad cultural que le llevó a rodearse de un círculo de intelectuales de muy primera fila, y de muy diversas procedencias, como Miguel Escoto o el propio arcediano Mauricio, entre otros. Las conexiones intelectuales entre todos ellos nos descubren, siguiendo intuiciones de maestras de antaño –Marie-Térèse d’Alverny- y de hoy –Lucy K. Pick-, algunos sorprendentes puntos en común que nos ponen sobre la pista de un pensamiento neoplatónico, muy influido por la impronta pseudo-dionisiaca y boeciana de Alain de Lille, aventajado discípulo de Gilberto de la Porrée.

Pero hablar de ‘círculos porretanos’ es conectar con una de las inquietudes que más perturbó el ánimo de teólogos y eclesiásticos en la segunda mitad del siglo XII y primeras décadas del XIII, la de intentar acercarse a la realidad de Dios respetando su radical unicidad y armonizándola con su individualidad trinitaria. Esta fue la preocupación de Gilberto de la Porrée, de su directo continuador Alain de Lille, y también de su indirecto discípulo, el arzobispo Jiménez de Rada, cuya preocupación por el ser de Dios nos ha dejado el testimonio de una obra, el *Dialogus libri uite*, cuyo primer capítulo incluye todo un tratado sobre la Trinidad.

Y es que, efectivamente, Jiménez de Rada participaba de las inquietudes teológicas que la primera escolástica formulaba con criterios de racionalidad acerca de Dios, de la prueba de su irrefutable existencia y de la compatibilidad de su esencia unitaria con el esquema trinitario de la fe. Gilberto de la Porrée había sufrido la incompreensión de sus enemigos al intentar salvar racionalmente esa esencia unitaria, y Alain de Lille, siguiendo sus pasos, había intentado blindar sus propuestas mediante la fijación de un método lógico que, a través del análisis formal de las palabras y sus significados, permitiera crear un ámbito de consistencia irrefutable. Todo ello, de alguna manera, está presente en la obra de Jiménez de Rada, una obra volcada en la

preocupación terminológica y conceptual que preservara a toda costa la unicidad de la esencia divina, como algo previo y ajeno a nociones complejas que pudieran ponerla en peligro.

En este contexto, y desde esta perspectiva, la doctrina islámica podía mostrar una vía útil para la reflexión teológica cristiana. La pura trascendencia e inmutabilidad esencial del Dios del islam y su compatibilidad con atributos cristalizados en sus 99 nombres, constituía un reto para el conocimiento de un hombre intelectualmente inquieto como el arzobispo Jiménez de Rada, que necesitaba afirmarse en sus posiciones ‘porretanas’ sin faltar a la ortodoxia. Y si, además, ese reto de conocimiento se le presentaba bajo la forma de un tratado doctrinal, el de Ibn Tūmart, avalado por la credibilidad que despertaba al-Gazzālī en los círculos teológicos de la primera escolástica, nada tiene de extraño que quisiese profundizar en él; a fin de cuentas Ibn Tūmart demostraba la unicidad de Dios sin que sus atributos de esencia o de acción la perturbaran lo más mínimo.

En efecto, la *‘Aqīda* y sus versiones sintéticas o *muršida*-s hablan de temas y plantean argumentos que podían despertar el interés del arzobispo, deseoso de contribuir a tranquilizar las turbulentas aguas de la ‘cuestión sobre Dios’ y su dimensión trinitaria. Para empezar, la obra atribuida a Ibn Tūmart afirma que es el conocimiento el que nos conduce a la fe, y lo hace a través de la búsqueda estimulada por la palabra de Dios, una afirmación que probablemente habría suscrito Boecio, el admirado referente espiritual de Gilberto de la Porrée y Alain de Lille, y que, en cualquier caso, nos recuerda al conocido axioma anselmiano. También la obra de Ibn Tūmart hace hincapié en el argumento racional de la existencia de Dios y en la necesidad de vincular toda acción a una causa agente que la posibilite; es un planteamiento aristotélico y aviceniano llamado a tener amplia resonancia en la teología cristiana, pero sobre todo se trataba de dar ‘cauce científico’ a la demostración del ser de Dios acudiendo a criterios necesarios, justamente aquellos a los que alude Alain de Lille en sus *Regulae*, y que probablemente tanto influyeron en Jiménez de Rada, su gran admirador. Pero es que, además, la identificación aviceniana de existencia y esencia en Dios, perfilada y en cierto modo matizada en la traducción que Marcos hace de la *‘Aqīda*, resulta pionera en el tratamiento del problema al que no tardarán en dedicar su tiempo y energías los medios escolásticos. Por otra parte, la radical omnipotencia de un Dios inmutable cuya acción en el ámbito creatural es previa a su despliegue histórico y se atiende al principio de la predestinación sin concesiones, es un postulado muy propio de Ibn Tūmart con el que,

obviamente, la reflexión cristiana no podía coincidir. Pero precisamente la armonización de esta estática perspectiva con la existencia incuestionada de atributos de Dios, muchos de ellos de acción, representa un curioso ejercicio intelectual que pudo despertar la atenta curiosidad del arzobispo toledano, tan preocupado, como el propio Gilberto de la Porrée, por no confundir la esencia de Dios con la manifestación histórica de sus relaciones. Y finalmente, y ligada a los atributos de Dios condensados en la definición conceptual de sus 99 nombres, Ibn Tūmart despliega toda una teología de la caracterización divina que, en cierto modo, podría recordarnos al modelo racionalista ‘porretano’, tan del gusto de Alain de Lille y del propio arzobispo de Toledo, que intentaron hacer de la conceptualización terminológica el almacén de sus respectivos discursos teológicos.

La traducción que Marcos de Toledo ofrece a sus mentores, el muy pronto obispo Mauricio y el primado toledano, responsable último de la iniciativa, es un texto, en líneas generales, muy fiel al original árabe, preocupado de no violentar su discurso y con pocas y no demasiado significativas variaciones. Detrás de él se adivina una honesta transmisión del conocimiento. Y por ello nos preguntamos, una vez más, si una metodología tan cuidada iba únicamente destinada al fragor del campo de batalla de la polémica religiosa.

Decíamos al principio de estas páginas que, desgraciadamente, en sus conclusiones no podrían hallarse pruebas evidentes para la resolución de la hipótesis planteada. Espero, al menos, que los indicios apuntados nos permitan seguir reflexionando sobre el tema y ampliando las perspectivas de un análisis que desea contribuir a superar la mera dialéctica del enfrentamiento entre islam y cristianismo, que de forma tan simplista ha dominado la percepción de nuestro pasado medieval.

APÉNDICE
 TEXTOS DE LA TRADUCCIÓN DE LA ‘AQĪDA Y MURŠĪDA-S
 DE IBN TŪMART Y DE LA VERSIÓN LATINA DE MARCOS DE TOLEDO

‘AQĪDA (PROFESIÓN DE FE)	
	VERSIÓN LATINA DE MARCOS DE TOLEDO
<p><i>De la excelencia en la creencia de la unicidad divina; de su necesidad; que es el primer conocimiento que es obligatorio tener.</i></p> <p>1.-Tradición transmitida por Humrān, liberto de ‘Utmān b. ‘Affān, de ‘Utmān b. ‘Affān: “El Enviado de Allāh dijo: aquel que muere sabiendo que no hay otra divinidad que Allāh, entra en el Paraíso”²⁹⁵.</p> <p>Tradición transmitida por Ibn ‘Umar del Profeta: “El Islam se basa sobre cinco [pilares]: creer en la unicidad divina, hacer oración, pagar la limosna legal, ayunar en ramadán, cumplir el peregrinaje”²⁹⁶.</p> <p>Tradición transmitida por Ibn ‘Abbāa: “El Enviado de Allāh, al enviar a Mu’ād al Yemen, le dijo: “Te llegarás a las <i>gentes del Libro</i>; les deberás invitar en primer lugar a adorar a Allāh; cuando lo hayan reconocido, anúnciales que Allāh les impone cinco oraciones por día; cuando lo hayan hecho, anúnciales que Allāh les impone una limosna legal a percibir sobre sus bienes y para entregarla a sus pobres; cuando hayan obedecido, procede a tomar</p>	<p><i>In nomine Dei misericordis. Reuerendam Dei unionem unusquisque tenetur intellectu comprehendere et ipsi urgente necessitate adstringi. Gloria sit Deo sicut decet eum, et laudetur ipse sicut se ipsum laudauit, et oretur pro Mafometo et sociis eius.</i></p> <p><i>Distinctio. De excellentia Vnionis eius et quod urgemur essentiam eius ante omnia comprehendere.</i></p> <p>Fertur quod Abraham dominus, hoc mihi filius Haffen audiuit a Hosmemeno filio Haffen quod Mafometus legatus Dei dixit: Quicumque discesserit sciens quod: “non est nisi unus Deus”, ingredietur in paradisum.</p> <p>Et fertur de filio Homara quod Mafometus dixit: “Fundatur lex Mauororum [<i>sic</i>] V fundamentis: quod uniant Deum, et faciant orationem et reddant decimam, et ieiunant Ramadam et proficiscantur in peregrinationem”.</p> <p>Et fertur de filio Habez quod Mafometus destinayit Magat in Libiam et dixit ei: “Vade ad gentes legem colentes, et primum quidem persuadebis eis adorare Deum. Cumque Deum cognouerunt, dic eis quod Deus indixit illis quinquies orare inter diem et noctem; cumque acquirerunt [<i>sic</i>] narra eis quod Deus indixit eis decimas quod sumerentur de bonis eorum, et conuerterentur in pauperes ipsorum, et cum acquirerunt, sume eas, et caue [<i>ne capias</i>] meliora possessionum eorum et</p>

²⁹⁵ SAHĪH MUSLIM, *Traducción al idioma español del Imam Abi Al.-Husayn Muslim Ibn Al-Hayyāy Al-Qushayrī Al-Naysabūrī (traducción: ‘Abdu Rahmān Colombo Al-Āerrāhī)*, Oficina de Cultura y Difusión Islámica. Argentina, s.a., n° 39 y 40, p. 24.

²⁹⁶ SAHĪH MUSLIM, *ob. cit.*, n° 19, p. 18; SAHĪD AL-BUJARI, *Compendio de sus hadices por Imam Zainudin Ahmad e Ibn ‘Abdal Latif Az-Zubaidi*, Granada: Madrasa Editorial, 2008, n° 8, p. 18.

algo de ellos, pero guárdate de coger las mejores cabezas de sus ganados [y tema la súplica del oprimido porque no hay velo entre él y Allāh]²⁹⁷.

De este modo, encontramos establecido que la devoción²⁹⁸ no viene sino por la fe y la pureza del alma; esta fe y pureza de alma, por el conocimiento²⁹⁹ [de Allāh]; este conocimiento, por la búsqueda; esta búsqueda, por la voluntad; esta voluntad, por el deseo y el temor; este deseo y temor, por la promesa y las amenazas; esta promesa y amenazas, por la ley religiosa; esta ley religiosa, por la sinceridad del Enviado [de Allāh]; esta sinceridad, por la manifestación del milagro [practicado por el profeta]; esta manifestación del milagro, por el permiso de Allāh, el más alto.

2.-Es por la necesidad de la razón como el hombre conoce la existencia del Creador. La necesidad, esto es, a lo que la duda no tiene acceso, es lo que al ser razonable, no es posible rechazar. Esta necesidad presenta tres categorías: lo obligatorio, lo posible, lo imposible. Lo obligatorio es lo que no puede no ser; por ejemplo, una acción no podría tener lugar sin que fuera realizada. Lo posible es lo que puede o no ser; por ejemplo, la lluvia. Lo imposible es lo que no puede ser; por ejemplo, la unión entre dos contrarios. Esta necesidad es propia de las almas de todos los seres dotados de razón: es bien sabido que en sus almas el acto no puede ir más allá que lo sucedido, y que no hay duda de la existencia de esto último. Es lo que Allāh advierte en su Libro mediante estas palabras: “¿Es posible dudar de Dios, creador de los cielos y de la tierra?” [C. 14:10]. El Todopoderoso da a conocer así que no hay duda acerca del creador de cielos y tierra; y de aquello de lo que no hay duda, su existencia es necesariamente conocida. Así, pues, queda probado que el Creador es conocido por la necesidad de la razón.

uerere imprecationem iniuriati quomodo inter ipsum et Deum non est obstaculum”.

Constat igitur ex hoc quod cultura non confirmatur, nisi per fidem et puritatem; fides autem et puritas per scientiam; scientia per inquisitionem; inquisitio uero per uoluntatem; uoluntas per desiderium et formidinem; desiderium autem et formido per premium et penam; premium autem et pena asseueratur quidem per legem; lex uero per quod creditur Legato; credere autem Legato per miraculorum ostensionem; miraculorum ostensio per beneplacitum Dei mirabilis.

[*Distinctio*] Et per necessitatem intellectus cognoscitur Deus mirabilis. Necessitas autem est in qua non emergit ambiguum et quam non potest intelligens repellere. Hec autem necessitas tripartito diuiditur, in necessarium, probabile et impossibile. Necessarium quippe est quod non potest uitari quin sit, sicut opus egere operatore; probabile autem est quod contingit [esse uel] non esse, sicut pluuiam descendere; impossibile uero non potest unquam contingere, sicut duorum adunatio contrariorum. Et necessitas hec infixata est animabus intelligentium omnium; insitum est (est) enim animabus eorum quod actio indiget actore, et quod actorem inueniri non es dubium. Ideoque Deus excitauit in libro suo dicens: “An in Deo quis hesitat, qui creauit celos et terram?” [C.14:10]. [*El traductor omite la frase: ‘El Todopoderoso da a conocer así que no hay duda acerca del creador de cielos y tierra’*] Et a quo dubium repellitur eius esse et magnifeste [*sic*] necessarium. Constitit ergo per hoc quod Deus gloriosus cognoscitur per necessitatem intellectus.

²⁹⁷ SAHĪH MUSLIM, *ob. cit.*, n° 27, pp. 21-22.

²⁹⁸ La palabra *‘Ibāda* traduce efectivamente los significados de ‘devoción’ o ‘veneración’; es la misma raíz que la palabra *‘abd* (siervo, esclavo, devoto). Véase J.A. PENRICE, *A Dictionary and Glossary of the Koran*, Nueva York, 2011 (Ed. Original 1873), p. 94.

²⁹⁹ *‘Ilm*: conocimiento, ciencia.

3.-Del hecho de que sea creado, el hombre conoce la existencia de su creador, pues él se sabe existente después de haber sido inexistente –y así se expresa la palabra divina: “Yo te he creado anteriormente cuando tú no eras nada” [C.19: 9b]-, y porque él sabe que fue creado de un poco de agua –como dice la palabra divina: “Que el hombre considere de qué ha sido creado: ha sido creado de agua derramada” [C.86:5-8]. El hombre sabe necesariamente que el agua de que ha sido creado poseía una sola cualidad³⁰⁰, no comportando ni diferencia, ni composición, ni forma, ni hueso, ni carne, ni facultad auditiva, ni facultad visual, y que después todas estas cualidades fueron encontradas en ella después de que ellas no hubieran existido. Ahora bien, cuando se reconoce que ellas han sido creadas, se tiene como seguro que ellas no podían prescindir de un creador que las hubiera creado –y así es la palabra divina: “Hemos creado al hombre de la quintaesencia de la arcilla; después hemos hecho una gota de esperma en un sólido receptáculo; después hemos hecho de la gota un grumo de sangre; después hemos hecho del grumo un pedazo de carne; después hemos transformado este pedazo de carne en huesos; hemos revestido de carne los huesos; después hemos dado lugar como a otra creación. Bendito sea Allāh, el mejor de los creadores” [C. 23: 12-14].

4.-Por la primera acción la existencia del Creador se reconoce; del mismo modo por la segunda y tercera acción hasta el infinito. En cuanto a los cielos, a la tierra y al conjunto de las criaturas, se reconoce gracias a ellos la existencia del Creador; igualmente su existencia es reconocida gracias a la acción del primer movimiento³⁰¹, porque este movimiento

Distinctio. Et per creationem ipsius, homo nouit essentiam creatoris sui, et quod creatus est, cum prius non esset. Sicut testatur Gloriosus: “Et iam creauit te cum prius non esset” [C.19: 9b] et nouit quod procuratus est ex uili spermate, sicut dixit Gloriosus: “Anidmaduertat homo unde fuit creatus; creatus enim extitit ex aqua densa” [C.86:5-8]. Et homo quidem nouit necessario quod aqua ex qua creatus est fuit uniformis, in qua non fuit diuersitas neque compositio, neque formatio, neque eos, neque caro, neque auditus, neque uisus; deinde inuenta sunt in ea huiusmodi qualitates omnes, cum prius [non] extitissent. Cum autem eorum aduentus notus extitisset, scitum fuit quod non potuerunt esse absque creatore ea create, sicut testatur Gloriosus, ubi dicit: “Creauimus quidem hominem de fumo luti, deinde stauimus de ipso materiam in loco quieto, deinde creauimus de ipso sanguisugam carunculam quasi sanguinem congelatum, et de ipso sanguine quasi congelato ossa, et ibduimus ossa in carne, deinde ipsum creauimus hominem. Benedictus sit optimus Creatorum” [C. 23: 12-14].

Distinctio. Et per unam operationem scitur essentia Dei Gloriosi; similiter per secundam, terciam, usque in infinitum. Et per celos et terram et omnes creaturas scitur Dei gloriosi [essentia] sicut scitur per aduentum unius motus quod necessario exigit motorem, et impossibile est ipsum esse absque motore. Et quod necessario ad

³⁰⁰ La palabra *ṣifa*, cualidad, también puede traducirse por atributo o característica. La palabra como tal no aparece en el Corán, pero sí el verbo del que viene, *waṣafa*: E.M. BADAWI y M. ABDEL HALEEM, *Arabic-English dictionary of Qur’anic Usage*, Leiden, 2008, p. 1028.

³⁰¹ Massé traduce en realidad ‘contingencia del primer movimiento’ (*contingence du mouvement premier*), pero la palabra *ḥudūth* que, efectivamente, responde al significado de ‘suceso’ o ‘incidente’, puede ser mejor traducirla aquí por ‘acción’. En el Corán aparece el verbo *aḥdatha* que significa ‘hacer que algo suceda’. Se puede ver, por ejemplo, en la última parte de la aleya C. 65:1, que podría traducirse como: “Tú no sabes si Allāh dispondrá otra cosa después” (BADAWI-ABDEL HALEEM, *Arabic-English dictionary*, p. 194). Sin embargo, esta misma palabra más adelante la traducirá Massé por ‘creado’. Véase epígrafe 4 al final de esta misma página: ‘... todo lo que se reconoce que existe después de no haber

tiene necesidad por fuerza de contar con un agente y porque a él le es imposible existir sin agente. Ahora bien, la obligación para el primer acto de necesitar de un agente, se aplica a todos los actos: todo lo que se reconoce que existe después de no haber existido es forzosamente creado. Así, se sabe necesariamente que han sido creadas la noche, el día, los hombres, las bestias de carga, los ganados, los pájaros, las bestias salvajes, las fieras y otras especies que existen después de no haber existido. Así pues, cuando se reconoce que un cuerpo primero ha sido creado, se reconoce que los otros cuerpos son creados, y ello porque son iguales en cuanto al lugar que ocupan en el espacio, la alteración, la contingencia, la particularización³⁰², la accidentalidad³⁰³ y la causalidad. Allāh en su Libro advierte que son creados cuando dice: “En efecto, en la creación de los cielos y de la tierra, en la alternancia de la noche y el día, en las naves que surcan el mar con lo que es útil a los hombres, en el agua que Allāh hace descender del cielo – agua por la que vivifica la tierra después de estar muerta, agua en la cual hay diseminados toda suerte de animales-, en la variación de los vientos y de las nubes obligadas a servir entre el cielo y la tierra, ciertamente hay signos para la gente que razona” [C. 2: 164].

5.-Desde el momento que se reconoce que todo esto existe después de no haber existido, se reconoce que es imposible que el ser creado sea creador, estando establecido que las criaturas forman tres categorías: seres vivos dotados de razón, seres vivos privados de razón, seres inanimados privados de percepciones. De modo que si los seres vivos dotados de razón se pusieran de acuerdo en volver a poner en su sitio un solo dedo después de su desaparición, ellos no podrían. Así pues como al ser vivo dotado de razón es

unum motum exigitur quod eget actore, exigitur necessario ad omnes motus, et quicquid scitur esse, cum prius non fuisset, infertur ex hoc quod aduenit. Et ex necessitate scitur aduentus noctis et diei et hominum, pecorum et pecudum, auium et ferarum, luporum et ceterorum generum que inueniuntur, cum prius non fuissent. Cumque scitur aduentus unius corporis, scitur et aduentus ceterorum corporum, quia equaliter se habent in eo quod [sunt] localia, alterabilia, contingentia, et appropriata [et] inuenta et necessario egentia actore. Vnde populos instruit Deus in libro suo, sic dicens: “In creatione celorum et terre, noctes et diei, et nauium que discurrunt per mare [et ferunt quod] comodum [sic] est hominibus, et in pluuiis que de celo descendunt, et terram uiuificant post mortem ipsius, et diuersitate bestiarum que de terra pascuntur, et uarietate uentorum et nubium que flant inter celum et terram et transeunt, intelligentes mirantur” [C. 2: 164].

Distinctio. Cumque scitur quod inuenta sunt, cum prius [non essent] scitur creaturam impossibile est esse creatorem, cum [creature] tripertito diuidantur. Est enim animal rationale, et animal irrationale et insensibile [sic], quod non sensit. Et siquidem animalia rationabilia conuenirent, et unum digitum restaurarent precisum non possent hoc facere. Et si non possent hec animalia rationabilia, multominus irrationabilia; et si defficerent animalia rationabilia et irrationabilia, insensibilia longius et longius. Et per hoc

existido es forzosamente creado. Así se sabe necesariamente que han sido creadas la noche, el día, los hombres...

³⁰² *al-Ijtisāṣ*, ‘particularización’ en el sentido de ‘atribución’ o ‘especialización’ (PENRICE, *Dictionary and Glossary*, p. 42).

³⁰³ Hemos optado por traducir *al-ḡawāz* -‘adventicité’ en la versión de Massé- por ‘accidentalidad’ por ser una de las acepciones habituales del término: J. CORTÉS, *Diccionario de árabe culto moderno*, Madrid, 1966, p. 200.

impotente, el ser vivo privado de razón lo es todavía más; siendo impotentes el ser vivo dotado de razón y el ser vivo privado de razón, los seres inanimados lo son todavía más. Se reconoce de esta manera que Allāh es el creador de todas las cosas, según su divina palabra: “Allāh es el creador de todas las cosas y vela por todas las cosas” [C.39:62].

6.-Desde el momento que se reconoce que Allāh es el creador de todas las cosas, se reconoce que él no se parece a nada, partiendo de que una cosa no se parece más que a lo que pertenece a su misma especie. Es imposible que el Creador sea del mismo género³⁰⁴ que las criaturas, toda vez que si fuera del mismo género que ellas, sería impotente como ellas, y que, si fuera impotente como ellas, la existencia de acciones se convertiría en imposible. Ahora bien, nosotros hemos convenido que necesariamente los actos existen: negarlos cuando existen, es absurdo. En consecuencia se reconoce que el Creador no es parecido a la criatura, tal y como Allāh todopoderoso lo ha dicho: “¿Acaso el que crea es como el que ha sido creado? ¿Es que no reflexionáis?” [C.16:17].

7.-Pues como se ha reconocido que se rechaza la comparación del creador con la criatura, se reconoce la existencia del Creador, y de una manera absoluta, toda vez que de cualquiera el comienzo, el fin, la delimitación y la particularización son necesarias, el lugar que ocupa en el espacio, la alteración, la contingencia, la particularización, la adventicidad y la necesidad de creador son necesarias.

El Creador no tiene comienzo: ahora bien, cualquiera que tiene necesariamente un comienzo tiene alguna cosa anterior a sí, cualquiera que tiene una cosa antes de sí tiene alguna cosa detrás, cualquiera que tiene cosas detrás de sí tiene un límite, cualquiera que tiene un límite es creado, cualquiera que es creado tiene necesidad de un creador.

Y el Creador es el *alfa* y la *omega*, lo

igitur scitur differentia [*sic pro Deum!*]...

[*Omisión en el manuscrito*]

... esse creatorem omnium; scitur quod est dissimilis omnibus rebus, cum nichil sit alicui simile, nisi sit unius generis cum ipso. Creator enim gloriosus impossibilis [*sic*] est quod unius sit generis cum creaturis; quia si unius generis esset cum creaturis, defficeret quoque sicut ipse defficiunt, et si defficeret sicut ipse defficiunt, impossibile esset ex eo prouenire actiones. Ergo eius contrarium cum inuento est inconueniens. Scitur ergo ex hoc quod Creator gloriosus non assimilatur creaturis sicut ipsemet testatur, ubi dicit: “Numquid qui creat est sicut qui creatur? Nonne anidmauertitis?” [C.16:17].

Distinctio. Quomodo ergo scitur quod nulla est similitudo inter Creatorem et creaturam, scitur essentia Dei gloriosi absolute cum omne quod habet necesario principium, finem et terminum, et proprietatem, habet necesario locum, alterationem et accidentia, et appropriationem, et habet contingere, et eget Creatore.

Creator autem Gloriosus non habet principium, habet prius, et quicquid habet prius habet necesario posterius, et quicquid habet post[erius], habet diffinitionem, et quicquid habet diffinitionem est contingens, et eget creatore.

Creator autem gloriosus est primus et

³⁰⁴ La palabra *yîns* traduce tanto ‘género’ como ‘especie’ (CORTÉS, *Diccionario de árabe*, p. 192).

evidente y lo oculto; lo sabe todo; es el primero sin comienzo y el último sin fin, lo evidente sin delimitación y lo oculto sin particularización, lo que existe de una manera absoluta, sin comparación³⁰⁵ ni modalidad³⁰⁶. Si los seres dotados de razón se pusieran todos de acuerdo para dar forma a la vista, al oído y a la razón de la criatura, no lo conseguirían, porque se trata de un ser creado. Si, por tanto, ellos son impotentes para dar forma a lo que está creado, son todavía más incapaces de dar forma a lo que no es del mismo género que la criatura y que no ofrece analogía con lo que es concebible. No hay nada que se pueda declarar análogo a Allāh, tal y como él lo ha dicho en estos términos: “Nada se le parece; él escucha y ve todo” [C.42:11b]; la conjetura no le incumbe, la razón no le da forma; es por lo que el Elegido de Allāh dice: “Yo no enumero las alabanzas que te dirijo a Ti, como tú te alabas a ti mismo”, y eso para advertir el rechazar comparación y modalidad, y reconocer en el que por excelencia es independiente y glorioso la majestad y la grandeza. Este es el objeto último³⁰⁷ del conocimiento.

8.-Hay para la razón humana un límite en el que se para y que no puede traspasar: es incapaz de alcanzar la modalidad más allá de la cual no podría aspirar más que al antropomorfismo y el ateísmo³⁰⁸. Eso ha sido reconocido por quienes conocen los actos divinos: ellos han descartado de la majestad divina la modalidad porque llevaría al antropomorfismo y el ateísmo; lo cual sería absurdo –y todo lo que lleva al absurdo es absurdo-, existiendo el testimonio de los hechos en favor de un creador, sólo el poderoso. En cuanto a los textos sagrados que se prestan al equívoco y hacen creer en una comparación de Allāh con los hombres y en una modalidad –por ejemplo, el versículo de la instalación [C. 7:54 y 20:5], el hadīt de la bajada y otros pasajes equívocos que se

nouissimus, manifestus et occultus, qui nouit omnia, primus absque principio, nouissimus absque fine, manifestus absque diffinitione, occultus absque proprietate, inuentus absolute absque similitudine et qualitate. Etsi omnes conuenirent intelligentes, ut uisis diffinirent hominis creati, uel auditum, uel intellectum, non possent, cum sit creatura. Quando ergo defficerent a diffinitione eius quod creatum est, defficerent quidem ab eo quod non est unius generis cum ipso [sic] nec ratione comprehenditur multo fortius. Non enim habet simile quod possit comprehendere, sicut dicit Gloriosus: “Nichil ei similis, qui est auditor prospector” [C.42:11b]. Non comprehendit eum ymaginatio, nec diffinit eum intellectus; ideoque dixit Al Muzafa: “Non sufficio ad laudem tuam, sicut tu laudasti temetipsum”. Per hoc igitur affirmat negationem et qualitatem, confirmans eum esse magnum et excelsum. Hic est finis noticie illius, pro quo Deus oret ut saluum faciat.

Distinctio. Intellectus habent terminum penes quem termina[n]tur, et ipsum non transcendunt, et ipse est qui defficit qualitate, citra quem non processus nec inuestigatio quin incidatur in corporeitatem et confusionem ueritatis. Nouerum ipsum intelligentes per operationes eius et negauerunt qualitatem a celsitudine ipsius, quia inducit ei corporeitatem et defectum, et hoc est inconueniens [et omne quod ducit ad inconueniens est inconueniens], quoniam Creatoris inuentioni testantur operationes. Et quecumque intus ducuntur ex similitudinariis qui similitudinem opinati subrep[s]erunt et qualitatem, et est illud quod dicitur in Alchorano quod erexit se in trono [C. 20:4], et quod narratur de descensu eius, et multa alia que similitudinaria sunt in lege, oportet ut

³⁰⁵ La palabra *tashbīh* suele traducirse por ‘comparación’ y por ‘semejanza’.

³⁰⁶ La palabra *takyīf* suele traducirse por formación, modelación o adaptación (CORTÉS, *Diccionario de árabe*, p. 1004).

³⁰⁷ *Ghāyah*: meta, objetivo, destino (de un viaje). CORTÉS, *Diccionario de árabe*, p. 818.

³⁰⁸ En realidad lo que Massé traduce por ateísmo (*ta’īl*) es literalmente ‘negación radical de los atributos’: véase D’ALVERNÉ y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 290.

encuentran en la Ley-, es necesario creerlos como vienen, pero rechazando comparación y modalidad. Solo sigue los pasajes equívocos que se encuentran en la Ley el que tiene en el corazón un desvío. Así dice Allāh todopoderoso: “Pero los que tienen en el corazón una desviación siguen lo que es equívoco del Libro, por deseo de desorden y por deseo de interpretar el Libro; ahora bien, su interpretación no es conocida más que por Allāh y los que son firmes en la ciencia y que dicen: Creemos en este Libro y todo lo de este Libro viene de nuestro Señor” [C.3:7]. El Más Alto anuncia así que aquellos que dudan siguen lo que es equívoco en el Corán, y esto por deseo de desorden y de interpretar [a su modo]; también lanza un reproche contra ellos: anuncia [por otra parte] que los que son firmes en la ciencia dicen: “Creemos en este Libro y todo lo que viene del Señor” [C. 3:7c]; también les alaba y pone en guardia al Enviado de Allāh contra los que siguen lo que es equívoco en el Libro.

Se han traído a colación las siguientes palabras de ‘Aicha: “Preguntaron al Enviado de Allāh a propósito de este versículo: ‘Es Allāh quien te ha revelado el Libro conteniendo versículos evidentes que son [como] la madre del Libro, y otros versículos que son equívocos; los que tienen en el corazón una desviación, siguen lo que es equívoco del Libro, por deseo de desorden o por deseo de interpretar el Libro; pues bien, su interpretación no es conocida más que por Allāh y por los que son firmes en la ciencia y dicen: Creemos en este Libro y todo lo de este Libro viene de nuestro Señor’ [C.3:7c]. Pues bien, el Enviado de Allāh respondió: Cuando veáis a aquellos que siguen lo que es equívoco del Libro, son los que Allāh ha señalado; guardaros también vosotros de ellos”.

Que no se de forma a nada en la imaginación³⁰⁹, a menos de que se limite a los diez términos siguientes: antes y después, arriba y abajo, derecha e izquierda, delante y detrás, todo y parte; y

credantur sic inducta, cum negatione similitudinis et qualitatis. Non enim imitatur similitudinarium in lege, nisi scrupulum habet in corde, sicut dixit Gloriosus: “Illi autem qui scrupulum habet in cordibus inittantur de ipso quod est similitudinarium, affectantes expositionem eius; et nemo nouit expositionem ipsius, nisi Deus et qui fundati sunt in scientia, dicentes: Credimus in ipsum omnes qui a Creatore processimus” [C.3:7]. Narrat quippe Gloriosus quod scrupulosi corde inittantur de ipso quod est similitudinarium, affectantes implicitatem [*sic*] et expositionem eius; et redarguit eos de hoc, et narrat quidem quod illi qui fundati sunt in scientia dicunt: “Credimus in ipsum omnes, qui a Creatore processimus” [C. 3:7c], et laudauit eos propter hoc, et Propheta Dei, quem Deus acceptet et saluet, pro hoc in[n]uit eos crimen, qui de ipso quod est similitudinarium tantum imitantur.

Fertur de Hayssa, cui Deus parcat, quod ipsa dixit: “Interrogatus est Propheta Dei, quem Deus acceptet et saluet, de [h]ac auctori[tate]: Dixit: ‘ipse est qui destinauit tibi librum, cuius quedam sunt auctoritates prudenter introducte, que sunt mater libri, et alie sunt similitudinarie. Illi uero in quorum cordibus est scrupulus, imittantur de ipso quod est similitudinarium, affectantes expositionem eius, et nemo nouit expositionem eius, nisi Deus et qui fundati sunt in scientia. Dicunt enim: “Credimus in ipsum, omnes qui a Creatore processimus” [C. 3:7c]. Et dixit Propheta Dei, quem Deus acceptatum faciat et saluet: En uideritis eos qui de ipso quod similitudinarium est imitantur, illos quippe sunt quos Deus signauit. Caue ergo eos”.

Non enim formatur in mente cuspiam nisi illi qui decem hiis terminis astringitur; qui siquidem sunt prius et posterius super et subtus, dextrorsum et sinistrorsum, ante et post totum [et] pars. Cum omne quidem

³⁰⁹ Aunque Massé traduce la palabra *al-wahm* por ‘espíritu’, hemos optado por la acepción ‘imaginación’.

esto, dando por sentado que para cualquiera que se limite a estos términos, le es necesario ser creyente y sentir la necesidad de un creador, creador que es el Independiente, el Glorioso.

9.-Así, pues, reconociendo la existencia de Allāh de manera absoluta, se reconoce que nadie le está asociado en su dominio³¹⁰, toda vez que si alguien coexistiera con él, debería limitarse a los términos de las contingencias, pues es necesario que el otro ser independiente exista separadamente. Pues bien, el Creador no es ni junto a nadie ni separado de nadie. Porque si el fuera descrito mediante [los atributos] de unión y de separación, su existencia sería necesariamente creada; pues bien, que la existencia del Creador sea creada, es inverosímil, porque es absurdo subvertir las verdades establecidas. A partir de este hecho, se reconoce que Allāh es la única divinidad sin segundo en su dominio, según la palabra del Más Alto: “No adoptéis dos divinidades, pues Allāh es un dios único; ¡temedme, pues! [C.16: 51].

10.-Así, pues, reconociendo que solo Allāh es un ser único, por lo que él posee necesariamente de poder y de majestad, se reconoce que la imperfección es imposible en él; en efecto, el Creador es necesariamente vivo, sabio, poderoso, dotado de voluntad, de audición, de vista, de palabra, y todo esto sin que se le imagine modalidad. Si se le atribuyeran imperfecciones, la existencia de los actos divinos sería imposible por su parte, porque es imposible que aquel que ignora, es impotente, dormido y muerto, sea creador. El universo entero testifica la divinidad independiente y gloriosa en razón de lo que comporta de particularización, figuración, conformidad, oposición³¹¹, predestinación, dirección, afirmación y perfección. Y es que Allāh puede aquello que quiere, “él hace lo que quiere” [C.11: 107b]; “es vivo, inmutable; ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de él” [C.2:255]; “conoce lo que es invisible y es visible”

quod his astringitur, necessario conuenit eum quidem contingere ese et egere Creatore. Creator uero gloriosus ipse est, Diues, Laudabilis.

Distinctio. Cum autem absolute comprehenditur eius essentia, scitur quod non habet secum alium in regno suo. Si enim alium secum haberet in regno suo, necessario conueniret ei quod terminis astringeretur creaturarum contingentium esse, quod necessario quidem conuenit quo essentia eius appareret ab altero diuisa. Creator autem gloriosus non est continuus neque diuisus, quod si reciperet continuitatem et diuisionem, eius essentia esse quippe creata, et eius essentia esse creata est impossibile, quia ueritatum conuersionem est fieri impossibile. Scitur ergo ex hoc quod ipse est Deus unus non habens in regno suo secundum, sicut testatur ipse Gloriosus, ubi dicit: “Non accipiatis Deos duos. Non enim est nisi Deus unus, et me timete” [C.16: 51].

Distinctio. Cumque scitur singularitas ipsius ex unitate eius, secundum quod conuenit ei necessario, ex eo quod Gloriosus extitit et inmensus, scitur quod impossibilis [*sic*] est defectus in ipsum cadere, ex eo quod essentia Creatoris est fortis, sapiens, potens, uolens, audiens, loquens, absque conceptione qualitatis. Quod siquidem defectus reciperet in se, impossibilis [*sic*] esset ab eo prouenire operationes, ex quo impossibilis [*sic*] est insipientem et pigrum et dormientem, et mortum esse creatorem. Testamur itaque eum esse diuitem, laudabilem, sapientem, ex eo quod habet proprietatem et formam, et prouisionem, et dispensationem, et concordiam, et diuersitatem et prudentiam et aptitudinem. Ipse est benedictus, a se Gloriosus; “potens facere quod uult” [C.11: 107b]; operator eius ad quod intendit, “uiuens, existens, in quem non subiré potest dormitatio, nec ipsum accipiat [*sic*] dormitio, neque ipsum occupat dormitio [*sic*] [C.2:255]; “agnoscens occulta et testimonium” [C.6:

³¹⁰ *Fī malakahu*, dominio o reino.

³¹¹ *al.ijtilāf* significa también ‘diferenciación’.

[C.6: 73]; “no hay nada que exista en la tierra y en el cielo que se le esconda” [C.14:38]; “conoce lo que existe sobre la tierra y en el mar; una hoja no cae sin que él lo sepa” [C.6: 59a]; “el peso de un átomo no se le escapa, ni en los cielos ni sobre la tierra, no más que lo que es más pequeño o más grande” [C.34:3b]; “lo abraza todo con su conocimiento” [C.65:12b]; “lleva la cuenta de todas las cosas” [C.72:28b]; “¿el que crea no lo sabría?, él, el benévolo, el instruido” [C.67:14].

11.-Así, pues, reconociendo que es necesario que Allāh exista desde toda la eternidad, se reconoce que un cambio es imposible en él, cambio que recaiga sobre lo que es necesario para él de poder y majestad. Y esto porque es imposible subvertir las verdades³¹²; si en efecto, lo necesario fuera transformado en posible³¹³, y lo posible en imposible, lo que es universalmente admitido, sería abolido. Así, se reconoce que Allāh debe necesariamente durar, que él ni ha cesado ni cesará de conocer todas las contingencias según lo que representen por sus cualidades, los detalles de sus géneros, el orden de sus momentos y el límite de sus números. Antes que su ser no existiera, el Todo Sabiduría lo determina para toda la eternidad; también se manifiestan por su sabiduría, conforme a lo que él ha determinado; también tienen su lugar, por lo que él ha determinado siguiendo un cálculo imperturbable y una organización indefectible.

12.-Así pues, todo lo que está precedido por la predestinación y la decisión³¹⁴ de Allāh debe manifestarse necesariamente. Todas las cosas creadas emanan de su predestinación y de su decisión. El Creador las ha hecho aparecer como él ha determinado desde toda la eternidad, sin añadido ni supresión, sin modificar lo que ha sido determinado, sin cambiar lo que

73]; “quem non latet aliquid in terra, nec in celo” [C.6: 73]; “nec decidit folium preter eius scientiam” [C.6: 59a]; “nec pondus unius formice occultatur ab eo in celis neque in terra, neque minus illo neque maius illo” [C. 34:3b]; et “coambit omnia scientia” [C.65:12b]; “et comprehendit uniuersa numero” [C. 72:28b]. “Numquid non nouit omnia, qui creauit, qui est subtilis prouisor?” [C.67:14].

Distinctio. Cumque scitur necessario eius essentia in eternitate sua, scitur quod impossibilis [*sic*] est immutari ab eo quod necessario conuenit ei de gloria sua et magnitudine, quia ueritatum conuersionem fieri impossibilis [*sic*] est. Si enim conuerteretur necessarium in probabile, et probabile in impossibilis [*sic*], destruerentur scita. Scitur igitur per hoc necessario est eternus, cum non desierit nec desinet esse sapiens ómnium que accidunt secundum formas quas habe[n]t, et distinxit eorum genera et ipsum ordinem et finem numerorum. Priusquam fuissent, prouidit ea sapiens in eternitate sua, et apparuerunt per prudentiam eius secundum prouisionem ipsius, et discurrerunt secundum prouisionem eius iuxta numerum qui non destruitur et tramitem qui non dissoluitur.

Distinctio. Quidquid anticipauit eius iudicium et potentia, oportet necessario ut appareat; omnes autem creature prodeunt ex iudicio eius et potentia. Manifestat eas Gloriosus Laudabilis, sicut prouidit eas in eternitate sus sine additione et diminutione; non fuit immutatio in predestinato, nec uariatio in predesignato, adinuenit eas non per medium nec per

³¹² Massé añade a ‘verdades’ (*al-ḥaqā’iq*), el calificativo de ‘establecidas’.

³¹³ *al-ḥā’iz*, ‘posible’, más bien, podría ser ‘lo concebible’. CORTÉS, *Diccionario árabe*, p. 200.

³¹⁴ Ambas palabras *qadrhu* y *qaḏāw’hu* provienen de la misma raíz *qdr* y su significado es semejante: ‘decisión (de Dios)’, ‘destino’, ‘predeterminación’ (CORTÉS, *Diccionario de árabe*, p. 911). Por eso, a diferencia de Massé, que se ha inclinado por la traducción ‘predestinación’ y ‘presciencia’ respectivamente, utilizamos la palabra sinónima ‘decisión’ para el segundo término.

ha sido fijado. Él las ha creado sin intermediario ni causa. Ni se ha asociado para crearlas, ni auxiliado para producirlas. No las ha creado a partir de algo que existiera eternamente con él; las ha dispuesto con arte, sin modelo que sirva de término de comparación y existente. Las ha producido como prueba de su poder y libre albedrío; las ha sometido a fin de probar su sabiduría y su poder de organización. Ha creado los cielos y la tierra, y no se ha cansado creándolos. “Su sentencia, cuando quiere una cosa, consiste en decir simplemente: ‘Sé’, y es” [C.36:82].

13.-Todo aquello cuya existencia se manifiesta después del no ser, entre las categorías de las cosas creadas, en el dominio del Creador, ha sido precedido por la predestinación y la decisión de Allāh: los dones divinos han sido distribuidos, los monumentos inscritos, los soplos vitales numerados, los términos fijados. Nada queda detrás de su término ni delante; nada muere antes de haber consumido la subsistencia que le fue atribuida por Allāh, no sobrepasa la que le ha sido asignada. Cada uno es dirigido³¹⁵ en esto por quien fue creado, cada uno espera lo que le ha sido asignado. Cualquiera que haya sido creado para las delicias del Paraíso, Allāh le facilitará la felicidad; cualquiera que haya sido creado para el fuego infernal, Allāh le proporcionará la angustia. Aquel que es feliz está ya en el seno de su madre; el que es infeliz está ya en el seno de su madre. Y todo esto viene de la predestinación y la decisión de Allāh: nada escapa a su sentencia inmutable: ni un átomo, ni más tiempo todavía, ni se penetra en las tinieblas de la tierra sin haber estado previamente predestinado: “Toda cosa tiene su medida en él; conoce lo que está escondido y es manifiesto; él es Grande, el Más Alto” [C.13:8b-9].

14.-El Creador es único en equidad y bienhacer; el guía y extravía; él eleva y abaja; solo él dirige las cosas; ningún otro

causam, non habuit participem in earum creatione, neque ostensorem in adinventionem earum. Creavit eas, non de aliquo quod haberet antiqu[u]m, et aptavit eas sine exemplari ad cuius instar fierent prius inuento. Adinuenit eas ut potentiam suam ostenderet, et uoluntatem, exercuitque eas ut prudentiam suam designaret et prouisionem. Creavit celos et terram, nec fessus cum ea creasset: “Precepit quidem quando uult aliquid, dicit: ‘Esto’, et fit” [C.36:82].

Distinctio. Et omne quod apparet in essentia post priuationem eius de speciebus creaturarum, in potestate Gloriosi Laudabilis, iudicium eius anticipauit illud, et prouidet ipsum; bona quidem sunt distributa, et uestigia sunt scripta, et anime inuente sunt et termini sunt determinati; et nemo prorogabit terminum, nec anticipauit ipsum, nec quisquam morietur priusquam adimpleatur quod sibi promissum est, nec transgredietur id quod prouisum est. Omnis homo preparatus [est] ad id quod creatus est; et omnis homo expectat quod prestitum est ei, uel quod predestinatum est. Qui creatus est ad paradysum habendum, preparatus est ad quietem, et qui creatus es ad infernum, prestitus est ad laborem. Qui felix in utero matris sue, felix extitit, et infelix in uentre matris sue, infelix fuit. Et hoc totum ex iudicio eius et promissione; nemo quippe expers erit diuine promissionis; neque formica et quicquid supra ipsam est in tenebris terre mouetur, nisi per ipsius iudicium et prouisionem: “Omnia penes ipsum sunt cum mensura, qui nouit occulta, Magnus et Excelsus” [C.13:8b-9].

Distinctio. Singularis est Deus gloriosus in iustitia et bonitate. Diriget quos uult, et aberrate facit; ipse dat honores et erumpnas; ipse solus est prouisor; ipse solus est rex. Non dicitur iniuriosus, nec

³¹⁵ Frente a la traducción que Massé hace de la palabra *musayyar*, ‘secondé’ o sostenido, preferimos la acepción ‘controlado’, ‘dirigido’ o ‘determinado’.

sino él domina. No se tacha de tiranía o de opresión³¹⁶ lo que es fruto de una prohibición o una sentencia; cuando pasa los límites del poseedor y dispone de lo que él no posee, se le tacha de tiranía y hostilidad, siendo así que él prohíbe en lo relativo a lo que él posee y somete a una sentencia lo relacionado con sus actos. Pero para el Creador, no hay prohibición en cuanto a sus preceptos ni sentencia en cuanto a sus actos. Él es el único en su dominio y unicidad, en su dominio y en su divinidad; él hace en su dominio lo que él quiere; él dispone en su creación lo que le place; él castiga o perdona a quien le parece bien; él no espera ninguna recompensa; él no teme ningún castigo; no está sometido a ningún derecho ni a ninguna norma: todo lo beneficioso que viene de él es gracia; toda venganza que viene de él es justicia; “él no será interrogado a propósito de lo que hace, sino que ellos serán interrogados” [C.21:23].

15.-Los nombres de Allāh, el Muy Alto. “Los más bellos nombres le pertenecen” [C.7:180a]. Él es el Primero, el Último, el Manifiesto, el Oculto, El Que Sabe Todas Las Cosas, fuera de Allāh no hay divinidad, el Muy Santo, el Dios de Paz, el Fiel, el Protector, el Poderoso, el Dominador, el Fuerte, el Muy Alto, el Augusto, el Grande, el Sublime, el Independiente, el Digno de Alabanzas, el Viviente, el Inmutable, El que Todo Lo Escucha, El Que Todo Lo Ve, El Que Todo Lo Sabe, el Instruido, el Formador, el Creador, el Hacedor. “Los más bellos nombres le pertenecen” [C.7:180a]; “lo que está en los cielos y sobre la tierra canta sus alabanzas” [C.24:41a]; él es el Poderoso, el Sabio. Los nombres del Creador se subordinan a su autorización; nadie le nombra sino mediante lo que él mismo se nombra en su Libro o por boca de su profeta. La analogía, la etimología y la convención son ilícitas en relación a sus nombres. El hombre es llamado sabio, generoso, en razón de su conocimiento y generosidad; pero no se establece analogía

odiosus, nisi qui regitur a quoquam, et iudicatur. Quando quippe transgreditur términos reuertitis [sic?] ipsum [sic?] et usurpat alienum quod non possidet, iniuriosus uocatur et odiosus, quoniam quidem alius regit ipsum in regno suo, et alius iudicat in operatione. Deus autem gloriosus non regitur a quoquam in iudiciis, nec iudicatur in operationibus suis. Singularis est in regno suo et unitate, et potestate et deitate; operatur in regno suo quod uult, et iudicat in creaturis suis quod sibi placet; affligit quidem quem uult, et miseretur cui uult; non sperat premium, nec formidat penam; non est ius supra ipsum neque iudicium; omne beneficium ab eo proueniens est de eius munificentia, et omnis ultio est eius iustitia; “non requiritur ab eo quid operetur, sed ab eis requiretur” [C.21:23].

Distinctio. De nominibus Dei gloriosi. Ipse quippe primus est et nouissimus, manifestus et occultus. Qui nouit omnia, est Deus ipse solus, et non est alius, est rex sanctus, saluator, fidelis, tremendus, honorandus, immensus, magnificus, ipse est Deus excelsus, magnus, supremus, diues, laudabilis, uiuus, eternus, auditor, speculator, prudens, inenarrabilis, ipse est Deus creator gloriosus, “Cui sunt nomina sancta attributa” [C.7:180a], “laudant eum omnia quecumque sint in celis et in terra” [C.24:41a], et ipse est honorandus, sapiens. Et nomina Gloriosi sunt illicita [sic] Creatoris iuxta uoluntatem eius, nec inuocatur ipse nisi hiis quibus scriptum in libro suo uocauit, uel per linguam Prophete ipsius; non licet nobis ipsa nomina Dei usurpare, uel in eos diriuare [sic], uel ad placitum uobis imponere. Vocatur enim homo sapiens, prodigus, a sapientia sua et prodigalitate; non (in)conuenit Deo creatori laudabilis. Et uocatur homo sagitarius, interfector, a sagitando et interficiendo; nec ad instar horum uocandus est Creator laudabilis. Et

³¹⁶ D’Alverny y Vajda prefieren traducir ‘adāwa por ‘opresión’ y no ‘hostilidad’ como hace Massé interpretando el radical de origen como ‘udwān: D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 296.

entre él y el Creador. El hombre es llamado lanzador [de flechas] y heridor en razón de su acción de lanzar y de herir; pero no se establece analogía entre él y el Creador. El hombre es llamado Zayd y ‘Amr; nace sin tener nombre, y se pone de acuerdo sobre el nombre que llevará; pero no pertenece al hombre el ejercer poder sobre su creador y, en consecuencia, darle un nombre que él no se haya dado a sí mismo en su Libro: el que el Creador ha descartado de su persona en su Libro, lo ha descartado del hombre; y el que ha establecido para él mismo, lo ha establecido para el hombre; y esto sin cambio ni comparación ni modalidad. El hombre llama, pues, a Allāh y le invoca por sus más bellos nombres, y esto siguiendo las palabras divinas: “Los más bellos nombres pertenecen a Allāh; invocale, pues, por estos nombres, y apártate de quienes los profanan; serán retribuidos por lo que hayan hecho” [C.7:180].

16.-A lo que se dice en la Ley divina a propósito de la visión [de Allāh], hace falta añadir fe: Allāh será visto sin comparación ni modalidad; “los ojos no le alcanzarán” [C.6:103a]; y esto –en sentido de limitación, englobamiento³¹⁷, unión y separación- porque es imposible aplicar a él las definiciones propias de las cosas creadas. Toda propiedad que contenga defecto, toda definición que encierre contingencia deben ser descartadas de la majestad de Allāh. Él es único, sin análogo, “él no ha engendrado ni ha sido engendrado, no tiene igual” [C.112:3-4]; “creador de los cielos y de la tierra, ¿cómo podría tener hijos si no ha tenido compañía, él, creador de todas las cosas y que sabe todo? Este es Allāh, vuestro señor: no hay más dios que él, creador de todas las cosas. ¡Adoradle, pues!: él se preocupa de todas las cosas. Las miradas no le alcanzan pero él lanza las miradas: es el Bondadoso, el Instruido” [C.6:101-103].

17.-Confirmación de la misión profética por los milagros [operados por los

uocatur homo Robertus, Girardus; nascitur enim homo non habens nomen, et imponitur ei nomen ad placitum hominis; uero non licet nomen ex arbitrio suo imponere Creatori suo, cum sit creatura, ut appellet eum homine quo ipse se ipsum non uocauit, quod prohibuit, et quod attribuit quippe ei absque uariatione et similitudine et qualitate. Vocabit nemque eum sanctis [nominibus] homo et hiis adorabit eum. Sic testatur Gloriosus: “Dei quidem sunt nomina sancta; his ergo adora eum, et derelinque eos [qui] in nominibus eius deuiant, confund[n]tur enim secundum opera sua” [C.7:180].

[*Distinctio*]. El quicquid in lege de uisione ipsius introducit, oportet ut credatur. Cernitur eum circumscripta similitudine et qualitate; non enim comprehenditur oculis, ut negetur esse comprehensibilis; remouet[ur] enim ab eo continuatio atque diuisio, eo quod impossibilis [*sic*] creaturarum. Omnis enim proprietas diminutioni subiecta est, uel terminus astrictus accidenti oportet ut a celsitudine ipsius admirabilis remoueantur, qui unicus est, cui nichil est simile, “qui nec genuit, nec genitus est, nec aliquid fuit ei simile” [C.112:3-4]; “qui de nichilo celos creauit et terram; quomodo ergo habet filium, cum sociam non habuit, et quia creauit omnia, ipse nouit omnis. Deus uester est, creator uester, non Deus, nisi ipse solus creator ómnium. Adorate eum qui super omnes est dispensator, quem oculi non comprehendunt, ipse comprehendit oculos, quem nullus uidet, et ipse prospicit omnia quia est sublimis inenarrabilis” [C.6:101-103].

Distinctio. De confirmatione epistole per miracula. Ex necessitate cognoscitur

³¹⁷ Englobamiento (*al-ihāta*) en el sentido de ‘rodeo’, ‘circunvalación’, ‘cerco’, ‘contención’...

profetas]. Se reconoce necesariamente la veracidad del Enviado de Allāh por la aparición de signos extraordinarios que concuerdan con lo que él adelanta. He aquí la explicación³¹⁸: el que pretende haber recibido una misión de Allāh no es ajeno a una de estas tres opciones. O bien se presenta mediante actos habituales – comer, beber, vestirse- y pretende que esto son entonces milagros a atribuirle, su pretensión es vana, porque no hay indicio de su veracidad, desde el momento que todo el mundo es capaz de estos actos que pretenden ser indicio de su veracidad. O bien, presenta los actos a los que llega mediante artificios o por instrucción – escribir, construir, coser u otros oficios- y pretende entonces atribuírselos como milagros, su pretensión es vana, desde el momento en que todo esto a lo que él llega, le viene por artificios o instrucción, no por existencia válida en tanto que milagro atribuible a un enviado de Allāh. O bien, él presenta actos extraordinarios – el mar que se separa, el bastón que se transforma en serpiente, los muertos que resucitan, la luna que se escinde- como milagros atribuibles a él: en este caso, su veracidad es evidente, porque el Creador es el único que puede producir y manifestar estos actos, con arreglo a lo que pretende su enviado; la conformidad del milagro con la pretensión emitida se percibe por los sentidos; ahora bien, no hay manera de rechazar lo que perciben los sentidos y de anular las cosas conocidas. Entre los milagros del Profeta, ahí está el Corán, revelado por el ángel Gabriel “en lengua árabe clara” [C.26:195] y establecido por Allāh como signo de su veracidad. Y Allāh ha dicho: “Si tenéis duda sobre lo que hemos revelado a nuestro servidor, componed una sura parecida y dad vuestro testimonio apartando a Allāh, si sois sinceros” [C.2:23]. Ahora bien, cuando ellos han sido incapaces de producir alguna cosa parecida a lo que produjo el Profeta, es evidente que él era sincero. “Allāh le envía a todos los hombres, portador de una buena nueva, avisador” [C.34:28; 33:45], “invitando a reconocer a

ueritas Legati, quia miracula hec monstrant, que sunt circa cursum nature, secundum quod ipse prius pollicetur, uerbi causa enim uero profesor epistole aliquo non caret istorum trium: aut consuetas agit operationes, ut comedere et bibere, et uestes induere; siquidem asseueret quod miracula facit in hoc, eius asseueratio frustratoria est, eo quod careat argumento ueritatis, cum nemo defficiat in operationibus istis incolumis, quas asseuerat esse miracula; aut ex arte mechanica, introducit operationes quas ingenio suo quis didi(s)cit et doctrina, ut ars scribendi et fabricandi, et sartorum peritia, alieque artes, siquidem ea quis ingenio suo consequitur, et doctrina, non uerisimile quod miracula sunt Legati. Verum si quis opera facit nature inconsueta, utpote qui mare scindit, uirgam in sepentem conuertit et mortuos rescuscitat [sic], et lunam scindit, miraculum est illius auctoris quem constat hec ueraciter egisse, quia solus Deus laudabilis unuenit ea, et ostendit mirabiliter quomodo miraculum concordat cum promissione actoris, iuxta quod prius promiserat, sensibiliter, nec aliquo modo, sensibilia repelentes contumaciter destinauimus manifesta. Et de miraculos prophete, quem Deus acceptet et saluet, est Alchoranus. Destinauit eum (spiritum) spinitus fidelis “in lingua quoque arabica liquida” [C.26:195], et stauit ipsum Deus in miraculum, ut crederent in eum, unde Deus Gloriosus testatur, dicens “Si uso hesitatis in eo quod misimus super seruum nostrum, conuocate testes uestros absque Deo si ueraces estis” [C.2:23]. Cumque defficerent, nec tale quid possent introducere, constat necessario quod “Deus legauerat ueraciter eum ad gentes, uniuersaliter annunciantem et premonentem eas” [C.34:28; 33:45] et “adorare Deum de uoluntate eius, et lampadem illuminantem” [C.33:46]. Misit eum cum dispensatione et misericordia, et specialiter ei dedit sapientiam et timorem, et nobilem constituit ipsum per clementiam, et direxit eum ad uirtutes commendabiles, et meruit legationem, et aperuit ei legem, et donauit fidem, et uenit

³¹⁸ El texto árabe (*bayān dālika*) ha sido incorrectamente traducido por Massé como “La prueba es que”. Véase D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 299.

<p>Allāh con su permiso: lámpara luminosa” [C.33:46] que Allāh envía con dulzura y clemencia, que él recompensa particularmente con ciencia y temor, que él ha ennoblecido con mansedumbre y sabiduría, que él guía hacia las buenas costumbres; es por lo que el Profeta hizo llegar el mensaje divino, expuso la Ley y desempeñó su misión; también la certeza le viene de parte de su Señor, después la fe perfecta y la gracia integral. ¡Que Allāh le bendiga, así como a su familia y compañeros que le siguieron a Medina, sus Defensores y los que les imitan en la práctica del bien, hasta el Día del Juicio³¹⁹! ¡Alabanza a Allāh, señor de los mundos!</p>	<p>ei a Creatore suo ueritas, postquam legem adimplevit, et dedit ei et perfectionem gratie. Deus acceptet eum et suos socios, quia ipsius odio habitos defensores et sequasses [sic] eius in bono usque ad diem Legis.</p> <p>Perfectum est uinculum cum laude Dei et eius auxilio.</p>
---	--

MURSIDA (GUÍA ESPIRITUAL) I	
<p>No hay otro Dios fuera de Él a quien señalan las cosas que existen y de quien las criaturas dan testimonio, toda vez que la existencia es absolutamente necesaria en Allāh, y ello sin restricción, ni particularización de tiempos, de lugar, de orientación, de término, de género, de forma, de figura, de medida, de aspecto, de estado. Él es lo primero, sin estar limitado por lo que sería anterior a él; lo último, sin estar limitado por lo que sería posterior a él; único, sin estar limitado por el lugar; invocado, sin estar limitado por la cualidad; glorioso, sin estar limitado por la similitud. No está ni determinado por la inteligencia, ni representado por la imaginación, ni alcanzado por el pensamiento, ni conocido por la razón. No se expresa ni por la localización y el desplazamiento, ni por la transformación y la desaparición, ni por la ignorancia y el apremio, ni por la impotencia ni el estado de necesidad.</p> <p>Posee la grandeza y la majestad, la</p>	<p>Vnio Gloriosi Laudabilis</p> <p>Non est Deus, nisi ille solus quem approbavit creatura et quem creature testantur, exaltatum et eleuatum; ipse solus inuenitur absolute, non astrictus nec appropriatus tempori neque loco plage, neque termino, neque generi, neque formationi, neque figure, neque quantitati, neque forme, neque dispositioni. Primus, nos astrictus [anterioritati; nouissimus, non astrictus] posterioritati; unicus, [non] astrictus ubitanti [sic], sempiterna, non astrictus qualitati; gloriosus, non astrictus similitudini, quem non capiunt mentes, [neque describunt intellectus, neque comprehendunt cogitationes, neque calificant [sic] sensus, que[m] non designat loci comprehensio, neque motio, neque demonstrant alteratio et remotio, uel ignorantia et necessitas, neque cadit in eo segnitias et egestas; magnitudinem habens atque excelcitudinem [sic], gloriam et perfectionem, scientiam et electionem, regnum habens sempiternum et nomina sancta, unicus in eternitate sua, non</p>

³¹⁹ Frente a la traducción de Massé “hasta la Resurrección”, D’alverny y Vadja prefieren “hasta el Día del Juicio: véase D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 302.

<p>potencia y la perfección, la ciencia y el libre arbitrio, la soberanía y el poder, la vida y la duración, así como bellos nombres. Es único por toda la eternidad; nada coexiste con él, nada existe fuera de él, ni tierra, ni cielo, ni agua, ni aire, ni lo vacío ni lo lleno³²⁰, ni luz, ni tinieblas, ni noche ni día, ni soledad acompañada³²¹ ni ruido, ni sonido ni murmullo; no existe más que el Único, el Irresistible. Él es por toda la eternidad el único en poseer la unicidad, la dominación y la divinidad. Nadie controla con él las criaturas; nadie comparte con él el poder. A él corresponde la sentencia y la decisión; a él, el elogio y la alabanza. Nadie rechaza lo que él ha decidido; nadie se opone a lo que él ha acordado. Él hace en su dominio lo que quiere; él decide respecto a sus criaturas lo que le place. Él no espera ninguna recompensa; él no teme ningún castigo. Por encima de él, nadie le ordena, ninguna orden le coarta. Ningún derecho, ninguna sentencia prevalece contra él. Todo bien de su parte es gracia, todo castigo de su parte es justicia. “No se le interrogará sobre lo que ha hecho, pero los hombres serán interrogados” [C.21:23].</p>	<p>habens secum quemquam preter ipsum, nec aliquid inuenitur preter ipsum, non terra, non celum, non aqua, non aer, non mare, non plenum, non lux, non tenebre, non nox, non dies, non solacium neque strepitus, neque secum habet elangorem, nec silentium, sed solus est uictor singularis in eterna unitate, regno et deitate; non [habet] secum provisorem in gentibus, nec participem in regno, habes prouidentiam et iudicium, et habens gloriam et laudem; non est qui repellat id quod iudicatur, et non est qui prohibeat quod donauit. Operatur in regno suo quod uult, iudicat in creatura sua quod sibi placet, non sperat premium neque formidat penam; preceptor, semper superator, non prohibetur a quosquam, nec increpatur; non est super ipsum ius neque iudicium. Omne beneficium ab eo datum ex gratia et munificentia eius procedit, et omnis ultio que fit ab eo est ex iustitia. “Non inquiritur ab illo quod faciat et ab ipsis requiretur” [C.21:23].</p>
---	--

MURSIDA (GUÍA ESPIRITUAL) II	
<p>¡En el nombre de Allāh, el Clemente, el Misericordioso!</p> <p>Sabed esto –¡y que Allāh nos gué con vosotros!–: todo [musulmán] jurídicamente capaz debe saber que Allāh es único en su poder; él ha creado el universo entero, superior e inferior, el Trono y la Sede, los cielos y la tierra, y lo que se encuentra en ellos dos y entre ellos dos. Todas las criaturas están sometidas a su omnímodo poder. Un átomo no se</p>	<p style="text-align: center;">Vinculum diriget in uitam etaernam</p> <p>Scito –dirigat nos Deus, et custodiat– quod ex necessitate competit omnibus, ut compellatur scire quod Deus gloriosus et sublimis quidem unicus in regno suo, mundum totaliter creauit superiorem et inferiorem, et tronum et Sedem, celos et terra, et omnia que sint in eis, et inter, scilicet omnes gentes a uirtute sua superantur; non mouetur formica nisi de</p>

³²⁰ Massé traduce equívocamente los términos *jalā'* y *mala'* por ‘mundo inhabitado’ y ‘habitado’, cuando lo más correcto es ‘vacío’ y ‘lleno’: D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 302.

³²¹ Esta sería la traducción literal de la palabra *anīs*. Sobre esta cuestión, véase D’ALVERNY y VAJDA, “Marc de Tolède, traducteur de Ibn Tūmart”, p. 303, quienes rechazan la traducción que hace Massé por ‘realidad’.

desplaza sin su permiso. Existe antes de la creación. Para él no hay antes ni después, ni arriba ni abajo, ni derecha ni izquierda, ni delante ni detrás, ni todo ni parte. No es particularizado en la inteligencia, ni figurado en el ojo, ni representado en la imaginación, ni conocido en la razón, ni alcanzado por las conjeturas y los pensamientos. “Nada se le parece; él escucha y ve todo” [C.42:11b]. No hay nadie con él para guiar a las criaturas; nadie comparte con él el poder. “Es viviente, inmutable; ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de él” [C.2:255]; “conoce lo invisible y lo visible” [C.6:73b]; “no hay nada que exista en la tierra y en el cielo que se le esconda” [C.14:38]; “conoce lo que existe sobre la tierra y en el mar; una hoja no cae sin que él lo sepa; no hay un grano en las tinieblas de la tierra, no hay nada verde ni seco que no esté en Libro patente” [C.6: 59]; “lo abraza todo con su conocimiento” [C.65:12b]; “lleva la cuenta de todas las cosas” [C.72:28b]; “hace lo que quiere” [C.85:16]; tiene poder sobre lo que le place. A él el dominio y la independencia; a él la pujanza y la duración; a él la autoridad y la decisión; a él los más bellos nombres. Nadie resiste lo que él ha decidido; nadie se opone a lo que él ha acordado; no espera ninguna recompensa; él no teme ningún castigo; ni derecho ni autoridad gravitan sobre él; todo bien de su parte es gracia, todo castigo de su parte es justicia. “No se le interrogará sobre lo que ha hecho, pero los hombres serán interrogados” [C.21:23]. No se puede decir ni cuándo, ni dónde ni cómo ha sido. Ha sido mientras ningún lugar había. Ha dado la existencia a un lugar [en el espacio] y ha organizado el tiempo; pero él no está ni limitado por el tiempo, ni particularizado por el lugar, ni le alcanza la conjetura, ni es conocido por la razón.

“Nada se le parece; y él es quien escucha y ve” [C.42:11b]. “¡Qué excelente señor! ¡Qué excelente Defensor! [C.8:40b]. Los que saben le reconocen en sus actos y apartan de su majestad la modalidad. Pues todo lo que es fruto de la imaginación y del pensamiento constituye un contrario en relación a Allāh, todopoderoso.

Es él quien nos resucitará después de

uoluntate sua.

Non habet creature secum prouisionem, nec in regno participem, “uiuus, perfectus, non subripit eum so[m]pnolentia neque sompnus” [C.2:255], “qui nouit futura et testimonium” [C.6:73b], “quem non latet aliquid in celo neque in terra” [C.14:38], “qui(d) scit quicquid est in terra et mari, neque folium defluit aliquod quod ipse non nouit, nec granum in tenebris terre, neque humidum, neque siccum, quod in libro non sit manifeste uocatum” [C.6: 59]. “Continet omnia scientia” [C.65:12b], et “comprehendit uniuersa numero” [C.72:28b], quidem “operatur quod uult” [C.85:16], potens super omnia que sibi plac[er]it, qui regnat habens prudentiam et iudicium, et nomina sancta. Non est qui repellat id quod iudicauit, neque qui prohibeat quod donauit, operatur in regno suo quod [uult] et iudicat, et creatura qua quod sibi placet. Non sperat Premium neque formidat penam, non est super ipsum [ius neque] iudicium; omne beneficium ab eo procedens est de gratia, et omnis ultio ab ipso est iustitia. “Non requiritur ab eo quid operetur, et ab eis requiretur” [C.21:23]. Inuentus ante creaturam, non habens prius neque posterius, neque superius, neque inferius, neque dextrorsum, neque sinistrorsum, neque ante, neque post, neque partem, nec dicitur quomodo fuit, nec ubi fuit, nec qualiter fuit. Fuit, et non erat tempus; produxit locum, et prouidit locus, non enim astringitur tempori, neque appropriatur loco; mens eum non comprehendit neque intellectus eum qualificauit; non astringitur ymaginationi, neque describitur in anima, neque formatur in ratione, [neque] qualificatur in sensu, quem non comprehendunt mentes neque cogitationes, “cui nichil est simile, qui est auditor speculator(um)” [C.42:11b?].

Vinculum perfectum est, dirigens ad

<p>haber sido destruidos; es quien nos enviará dos ángeles para interrogarnos en la tumba sobre lo que creemos y sobre lo que decimos de las cosas más importantes; es quien hará de nuestra tumba uno de los jardines del Paraíso o una de las fosas del fuego infernal; es quien nos volverá a llamar seguidamente a la vida para establecernos en la residencia de la inmortalidad; es quien nos agrupará, un día equivalente a cincuenta mil años; es el que nos llevará ante los pecados que hayamos cometido (y que nos perdonará, si le place) o ante el bien que hayamos hecho; y todo esto por equidad y gracia en una balanza con dos platos y una lengüeta; es quien nos hará pasar sobre el puente infernal, dándonos paso sobre todos los pueblos según el valor de los actos: uno pasará en un abrir y cerrar de ojos, otro como el resplandor de una mirada, otro peligrosamente; es quien nos hará llegar a un estanque más blanco que la leche, más fresco que la nieve, más dulce que la miel; es quien nos instalará en su Paraíso, según grados que responden al mérito de los actos; es quien nos mostrará su rostro, según nuestro nivel en las ciencias y en la sabiduría. ¡Que Allāh bendiga a nuestro señor Muhammad, su familia y sus compañeros!</p>	<p>uitam eternam.</p>
---	-----------------------

BIBLIOGRAFÍA

- ADANG, Camilla, “Restoring the Prophet’s Authority, Rejecting *Taqlid*. Ibn Hazm’s *Epistle to the One Who Shouts from Afar*”, en D. Ephrat y M. Hatina (eds.), *Religious Knowledge, Authority and Charisma. Islamic and Jewish Perspectives*, The University of Utah Press, 2014, pp. 50-63.
- AGUADO DE CORDOVA, A.F., ALEMÁN Y ROSALES A.A. y LÓPEZ AGURLETA, J., *Bullarium Equestris Ordinis S.Iacobi de Spatha*, Madrid, 1719.
- ALIGHIERI, *Divina comedia*, Dante, ed. G. Petrochi y L. Martínez de Merlo, Madrid: Cátedra, 1988.
- ALONSO ALONSO, Manuel, *Temas Filosóficos Medievales (Ibn Dāwūd y Gundisalvo)*, Universidad Pontificia de Comillas, 1959.
- D’ALVERNY, M.Th. (ed.), *Connaissance de l’Islam dans l’Occident médiévale*, Londres: Variorum, 1994.
- ID., “Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 16 (1948) y reed. en Marie-Thérèse d’Alverny (ed.), *Connaissance de l’Islam...*, II, pp. 69-131.
- ID., “Un fragment du procès des amauriciens”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Âge*, 25-26 (1950-1951), pp. 325-336.
- ID., “Alain de Lille et l’Islam. Le *Contra Paganos*”, *Cahiers de Fanjeaux*, 18. *Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au XIII^e et au début du XIV^e siècle: Islam et chrétiens du Midi*, Privat Editeur, 1983, pp. 301-350.
- ID., “Marc de Tolède”, en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1989 y reed. en Marie-Thérèse d’Alverny (ed.), *Connaissance de l’Islam...*, VII, pp. 25-59.
- D’ALVERNY, M.Th. y VAJDA, G., “Marc de Tolède, traducteur d’Ibn Tūmart”, *Al-Andalus* 16 (1951), pp. 100-140 y 259-307, y *Al-Andalus* 17 (1952), pp. 1-56, y reed. en Marie-Thérèse d’Alverny (ed.), *Connaissance de l’Islam...*, II, pp. 1-148.
- ARIAS MUÑOZ, Adolfo, “El sentido metafísico del *De Divisione Naturae* de J. Escoto Erígena”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5 (1985), pp. 145-170.
- ARMSTRONG, Karem, *Mahoma. Biografía del Profeta*, Barcelona: Fábula Tusquets, 2008 (orig. inglés 1991).
- ARNOU, R., “Quelques idées néoplatoniciennes de David de Dinant (m. ca. 1200)”, en *Philosophia Perennis. Festgabe Joseph Geysler zum 60. Geburtstag*, Ratisbonne, 1930, I, pp. 113-127.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, “El obispo Pedro Suárez de Deza. Política y teología a finales del siglo XII”, en Ricardo Córdoba de la Llave, José Luis del Pino García y Margarita Cabrera Sánchez (Coords.), *Estudios en homenaje al profesor Emilio Cabrera*, Córdoba: Universidad de Córdoba, 2015, pp. 35-48.
- BASHIR, Shahzad, “Islamic Tradition and Celibacy”, en Carl Olson (ed.), *Celibacy and Religious Traditions*, New York: Oxford University Press, 2007, pp. 133-150.
- BAURA, Eduardo, *La “Historia Arabum” de Jiménez de Rada: Estado de la Cuestión*, Grin, 2011 (publ. en red).

- BEUCHOT, Mauricio, “El concepto de creación en Santo Tomás y algunos antecedentes suyos”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp. 73-80.
- BOSWORTH, C.E., VAN DONZEL, E. LEWIS B. and PELLAT Ch. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1986.
- BOUROUBA, Rachid, “La doctrine almohade”, *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée*, 13-14 (1973), pp. 141-158.
- BRUGAROLAS, Miguel, “La procesión del Espíritu Santo en Gregorio de Nisa”, *Scripta Theologica*, 44 (2012), pp. 45-70.
- BURESI, Pascal, “Les cultes rendus à la tombe du Mahdī Ibn Tūmart à Tinnmāl”, *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes Rendus des séances de l’année 2008, Janvier-Mars*, pp. 391-438.
- BURESI, P. y GHOURGATE, M., *Histoire du Maghreb médiéval, XI^e-XV^e siècle*, París: Armand Colin, 2013.
- BURMAN, Thomas, E., *Religious polemic and intellectual history of the mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1994.
- ID., “Tafsir and Translation: Traditional Arabic Quran Exegesis and the Latin Quran of Robert of Ketton and Mark of Toledo”, *Speculum*, 73 (1998), pp. 703-732.
- ID., *Reading the Qur’ān in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 2009, pp. 122-133.
- BRUNSCHVIG, R., “Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart”, *Arabica*, 2 (1955), pp. 137-149.

- CANTO NIETO, José Ramón del, “*Natura naturans y natura naturata* en Spinoza y en David Nieto, Haham de la comunidad sefardita de Londres a comienzos del siglo XVIII”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27 (2010), pp. 165-188.
- CAPELLE, G.C., *Autour du décret de 1210, III: Amaury de Bèze. Étude sur son pantehéisme formel*, Paris: Bibliothèque Thomiste, XVI, 1932.
- CARAM, Gabriela de los Ángeles, “La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo”, *Thémata*, 49 (2014), pp. 105-125.
- CARVAJAL GONZÁLEZ, Helena, “El *Breviarium Historiae Catholicae* de Rodrigo Jiménez de Rada”, *Anales de Historia del Arte*, 23 (2013), pp. 17-41.
- CASADESÚS, Ricard, “Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua”, *Lletres de Filosofia i Humanitats. Revista digital de la Facultat de Filosofia de Catalunya. Universitat Ramon Llull*, 4 (2012), pp. 73-80.
- CHABÁS, José, “Las ciencias exactas”, en L. García Ballester (ed.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla. Edad Media*, Junta de Castilla y León, 2002, I, pp. 59-94.
- CHARLO BREA, Luis, *Chronica Latina Regum Castellae. Corpvs Christianorvm. Continuatio Mediaevalis*, LXXIII, Turnholt: Brepols, 1997, pp. 7-118.
- CHENU, Marie-Dominique, “Une théologie axiomatique au XII^{ème} siècle. Alain de Lille (+1203)”, *Cîteaux*, 9 (1958), pp. 137-142.
- ID., *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 1957.
- COOK, Michael, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge University Press, 2000.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía*, II. *De S. Agustín a Escoto*, Barcelona: Ariel, ³1978.

- CORBIN, Henry, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 1994 [orig. francés 1964].
- CORDOVILLA, Ángel, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid: BAC, 2012.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, CRUZ HERNÁNDEZ, “Ibn Arabí de Murcia y la espiritualidad cristiano-musulmana”, *Revista de Occidente*, 27 (1965), pp. 316-329.
- ID., “El problema de la auténtica filosofía de Avicena y su idea del destino del hombre”, *Revista de Filosofía*, 5 (1992), pp. 235-256.
- ID., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 1. *Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- CUEVAS, Cristóbal, *El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*, Madrid: Istmo, 1972.

- DAVIDSON, Herbert A., *Proofs for Eternity. Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York-Oxford, 1987.
- DEELY, John, *Four Ages of Understanding. The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the turn of the Twenty-First Century*, University of Toronto, 2001.
- DÍAZ-MAS, Paloma y Cristina DE LA PUENTE, Cristina, *Judaísmo e islam*, Barcelona: Crítica, 2007.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago, *Documentos de Gregorio IX (1227-1241) referentes a España*, Universidad de León, 2004.
- DURÁN VELASCO José F. y AYA, Abdelmumin, *Palabras de humo. Revelaciones al Profeta no incluidas en el Corán. Hadices Qudsíes*, Los Libros del Olivo, 2013.

- EL-BIZRI, Nader, “God: essence and attributes”, en Tim Winter (ed.), *Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, 2010, pp. 121-140.

- FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan, (ed.), *Roderici Ximenii de Rada. Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica. Corpvs Christianorvm. Continuatio Mediaeualis*, LXXII, Turnholt: Brepols, 1977.
- FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan y Estévez Sola, Juan Antonio (eds.), RODERICI XIMENII DE RADA, *Historiae minores. Dialogvs Libri Vite. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis*, LXXII C, Turnhout: Brepols, 1999.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime, “Hermann el alemán, traductor del siglo XIII en Toledo”, *Hispania Sacra*, 35 (1983), pp. 9-56.
- FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida, “Cristianos y musulmanes en la *Historia Arabum* de Rodrigo Jiménez de Rada”, *The Journal of Medieval Latin. A Publication of the North American Association of Medieval Latin*, Turnhout: Brepols, 2008, vol. 2, pp. 356-373.
- FIDORA, Alexander, “Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West”, *The Review of Metaphysics*, 66 (2013), pp. 691-712.
- FIERRO, Maribel, “La religión”, en *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, t. VIII-2 de *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, 1997, pp. 435-546.
- ID, “Le *Mahdī* Ibn Tūmart et al-Andalus: l’elaboration de la légitimité almohade”, *Revue d’Études sur le Monde Musulman et la Méditerranée*, 91(2001), pp. 107-124.

- ID., “The Almohads and the Fatimids”, en Bruce D. Craig (ed.), *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*, Chicago, 2010, pp. 161-175.
- ID., (ed.), *Ortodoxy and Heresy in Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*, London-New York: Routledge, 2014, 4 vols.
- ID., “El *Mahdī* Ibn Tūmart: más allá de la biografía oficial”, en Miguel Ángel Manzano y Rachid El Hour (eds.), *Identidades, arabismo y dinastías beréberes (siglos XI-XIV)*, en prensa.
- FLETCHER, Madeleine, “The Almohad *Tawhīd*: Theology which relies on logic”, *Numen*, 38 (1991), pp. 110-127.
- ID., “Ibn Tūmart’s teachers: the relationship with al-Ghazālī”, *Al-Qantara*, 18 (1997), pp. 305-330.
- FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada*, XVI, Madrid, 1771.
- FRANK, Richard M., *Al-Ghazālī and the Ash’arite School*, Durham-London, 1994.
- ID., “*Al-ma’dūm wal-mawjūd*: The Non-Existent, The Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāahim and his Followers”, en ID., *Early Islamic Theology: The Mu’tazilites and al-Ash’arī. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, vol. II (ed. by Dimitri Gutas), Ashgate: Variorum, 2007, IV.
- ID., “The structure of created causality according to al-Aš’arī: an analysis of the *Kitāb al-Luma’*, §§ 82-164”, en ID., *Early Islamic Theology...*, VII.
- GABRIELI, Francesco, “Le origini del movimento almohade in una fonte storica d’Oriente”, *Arabica*, 3 (1956), pp. 1-7.
- GAHONA FRAGA, Luis, *El objeto indirecto de la infalibilidad en Santo Tomás de Aquino. La Carta Apostólica Ad tuendam fidem a la luz de la teología tradicional*, Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2004.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, “El Concilio IV Lateranense y la Península Ibérica”, en *Iglesia, Sociedad y Derecho*, 2, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987, pp. 187-208.
- GARCÍA TATO, Isidro, “Influencia de Pedro Lombardo en la doctrina trinitaria de Martino de León”, en *Santo Martino de León. Ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII Centenario de su obra literaria, 1185-1195*, León: Isidoriana Editorial, 1987, pp. 679-685.
- GAUDEFRY-DEMOMBYNES, Maurice, *Mahoma*, Madrid: Akal, 1990 (orig. francés, 1957).
- GILBERT, Paul P. S.J., *Introducción a la Teología medieval*, Estella: Verbo Divino, 1993.
- GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981 [orig. francés 1932].
- ID., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires: Emecé, 1958.
- GIMARET, Daniel, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris: Ed. du Cerf, 1988.
- GOICHON, A.M., *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- GOLDZIEHER, Ignaz, “Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 41 (1887), pp. 30-140.
- ID., *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d’une introduction*, Alger, 1903.

- ID., *Mohammed Ibn Toumart et la Théologie de l'Islam dans le Nord d'Afrique au XI^e siècle*, Argel, 1903.
- GÓMEZ GARCÍA, L., *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid: Espasa Calpe, 2009.
- GONZÁLEZ, Julio, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid: CSIC, 1960, 3 vols.
- GONZÁLEZ RUIZ, Ramón, *Hombres y libros de Toledo*, Madrid: Fundación Ramón Areces, 1997.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José, *Historia de los Obispos de Pamplona, I, s. IV-XIII*, Pamplona, 1979.
- GOROSTERRATZU, Javier, *Don Rodrigo Jiménez de Rada, gran estadista, escritor y prelado*, Pamplona, 1925.
- GRABMAN, Martino, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma: Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1941, pp. 49-52.
- GRASSOTTI, Hilda, "Don Rodrigo Ximénez de Rada, gran señor y hombre de negocios en la Castilla del siglo XIII", *Cuadernos de Historia de España*, 55-56 (1972), pp. 1-302.
- GRIFFEL, Frank, "Ibn Tūmart's rational proof for God's existence and unity, and his connection to the Nizāmiyya Madrassa in Baghdad", en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, 2005, II, pp. 751-813.
- GROSSI, Vittorino *et alii*, *El hombre y su salvación*, vol. II de la *Historia de los dogmas dirigida por Bernard Sesboué*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- GUNDISALVO, Domingo, *De processione mundi*, ed. y trad. M^a J. Soto Bruna y C. Alonso del Real, Pamplona, 1999.

- HANA, G.G., "Der Mauritius Hispanus in der Studienordnnug der Pariser Universität aus dem Jahre 1215", *Archiv für Kulturgeschichte*, 55 (1973), pp. 352-365.
- HÄRING, Nikolaus M., "The case of Gilbert de la Porrée, bishop of Poitiers, 1142-1154", *Mediaeval Studies*, 13 (1951), pp. 1-40.
- ID., (ed.), *Gilberto de Poitiers, De Trinitate. Comentaires on Boethius*, Toronto, 1966.
- ID., "A Treatise on the Trinity by Gibert of Poitiers", *Mediaeval Studies*, 39 (1972), pp. 14-50.
- HERMANSEN, Marcia, "Eschatology", en Tim Winter (ed.), *Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, 2010, pp. 308-324.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio, "La leyenda y la historia en los orígenes del imperio almohade", *Al-Andalus*, 14 (1949), pp. 139-176 [reed. ID., *Historia política del Imperio almohade*, Tetuán: Editora Marroquí, 1957, II, pp. 581-611].

- IBN ARABĪ, *El secreto de los nombres de Dios* (estudio y traducción de Pablo Beneito), Murcia: Tres Fronteras Ediciones, 2012.

- JEREZ, Enrique, "La *Historia gothica* del Toledano y la historiografía romance", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26 (2003), pp. 223-239.

- JOLIVET, Jean, “Remarques sur les *Regulae Theologicae* d’Alain de Lille”, en H. Roussel y F. Suard (eds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Presses Universitaires de Lille, 1980, pp. 83-99.
- KADDOURI, A., (ed.), *Mahdisme. Crise et changement dans l’histoire du Maroc*, Casablanca, 1994.
- KEDAR, Nenjamin Z., *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton University Press, 1984.
- KHUN, Thomas, *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University of Chicago, 1962.
- LADARIA, Luis F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- LE TOURNEAU, R., “Ibn Tūmart et al-Ghazālī se sont-ils rencontrés?”, *Bulletin d’Études Arabes*, 34 (1947), pp. 147-148.
- LEAMAN, Olivier, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press, 1999.
- LÉVI-PROVENÇAL, E., *Documents inédits d’histoire almohade. Fragments manuscrits du ‘Legajo’ 1919 du fonds arabe de L’Escorial, publiés et traduits avec une introduction et des notes par...*, Paris: Librairie Orientaliste, 1928.
- LINEHAN, Peter, *La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1975 (orig. inglés, 1971).
- ID., *Historia e historiadores de la España medieval*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2011 (orig. inglés 1993)
- ID., “Don Rodrigo and the government of the kingdom”, *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 26 (2003), pp. 87-99.
- LINGS, M., *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid: Hiperión, 1989 [orig. inglés 1983].
- LOPERRÁEZ CORVALÁN, Juan, *Descripción histórica del obispado de Osma con el catálogo de sus preladados*, Madrid, 1788 [ed. facs. Madrid, 1978], vol. I.
- LUTPI, Ibrahim, “The problema of the visión of God in the theology of az-Zamakhshari and al-Baidawi”, *Die Welt des Orients*, 13 (1982), pp. 107-113.
- LLUCH BAXAULI, Miguel, *Beozio. La ragione teológica*, Jaca Book (Ereditè Medievale 8), Milano, 1997.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe, *Diccionario de historia árabe e islámica*, Madrid: Abada Editores, 2013.
- MANSELLI, Raoul, “La corte di Federico e Michele Scotto”, *Convegno l’Averroismo in Italia*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979.
- MANSILLA, Demetrio, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955.
- ID., “Episcopologio de Burgos. Siglo XIII”, *Hispania Sacra*, 4 (1951), pp. 313-333.
- ID., *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*, Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1965.
- MCEVOY (ed.), James, *Mystical Theology: The Glosse by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on De Mystica Theologia*, Lovaina: Peeters, 2003.
- MARCOS RODRÍGUEZ, Florencio, “El *Dialogus libri vitae* del arzobispo Jiménez de Rada, *Salmanticensis*, 9 (1962), pp. 617-622.

- MARÍN GUZMÁN, Roberto, “La mu’tazila, escuela librepensadora del islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del ash’arismo. Siglos IX y X”, *Estudios de Asia y África*, 38 (2003), pp. 11-58.
- MARMURA, Michael E., “Ghazalian Causes and Intermediaries”, *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995), pp. 89-100.
- ID., “Ghazali and Ash’arism Revisited”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002), pp. 91-100.
- MARTIN, Georges, “Dans l’atelier des faussaires. Luc de Túy, Rodrigue de Tolède, Alphonse X, Sanche IV: trois exemples de manipulations historiques (León-Castille, XIII^e siècle)”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispanique médiévales*, 24 (2001), pp. 279-309.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo, “Del Concilio IV de Letrán al Renacimiento”, en *Historia de las Diócesis Españolas, 20. Iglesias de Burgos, Osma-Soria y Santander*, BAC, Madrid, 2004, pp. 79-121.
- MARTÍNEZ LLORCA, Andrés, “La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III*, 17 (2004), pp. 399-413.
- MASER, M., *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie-Übersetzung-Kommenntar*, Lit Verlag: Münster-Berlin, 2006.
- MASSÉ, Henri, “La profession de foi (‘aqida) et les guides spirituels (morchida) du Mahdi Ibn Toumart”, *Mémorial Henri Basset. Nouvelles Études Nord-Africaines et Orientales*, París: Institut des Hautes-Études Marocaines, 1928, II, pp. 15-121.
- MONTGOMERY WATT, W., *Mahoma, Profeta y hombre de Estado*, Barcelona, 2003 [orig. inglés 1961]

- NAGEL, Tilman, *The History of Islamic Theology. From Muhammad to the Present*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000 (orig. alemán 1994).
- NIELSEN, Lauge Olaf, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta’s Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period, 1130-1180*, Leiden, 1982.

- PACHECO, Juan Antonio, *Averroes, una biografía intelectual*, Almuzara, 2011.
- PARAIN (ed.), Brice, *La filosofía medieval en Occidente. Historia de la Filosofía*, 4, Madrid: Siglo XXI, 1974 [orig. francés 1969].
- PARENT, J.M., *La doctrine de la création dans l’École de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938.
- PARODI, Massimo, *El paradigma filosófico agustiniano. Un modelo de racionalidad y su crisis en el siglo XII*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011 [orig. italiano 2006].
- PENELAS, Mayte, “El precepto de *al-amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy’an al-munkar* en el *tafsīr* de al-Qurṭubī”, en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, 2005, II, pp.1052-1073.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio, “Herman el Alemán, traductor de la Escuela de Toledo. Estado de la cuestión”, *Minerva: Revista de filología clásica*, 6 (1992), pp. 269-284.
- PESCH, Otto Hermann, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona: Herder, 1992.
- PETRUS PONS, Nàdia, “Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán”, en M. Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.), *Musulmanes y cristianos*

- en *Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 87-94.
- ID., *Liber Alchorani, quem trantulit Marcus canonicus Toletanus. Estudio y edición crítica*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2008.
 - PICK, Lucy K., “Michael Scot in Toledo: *Natura naturans* and the Hierarchy of Being”, *Traditio*, 53 (1998), en especial pp. 93-116.
 - ID., *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*, The University of Michigan Press, 2004.
 - PIKAZA X. y AYA, A., (eds.), *Diccionario de las Tres Religiones: Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Estella: Verbo Divino, 2009, pp. 690-691.
 - POLLONI, Nicola, *Domingo Gundisalvo. Estudio crítico*, Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2013.

 - QUINTANA PRIETO, Augusto, *El Obispado de Astorga en el siglo XIII*, Astorga, 2001.

 - RIVERA RECIO, Juan Francisco, “Personajes hispanos asistentes en 1215 al IV Concilio de Letrán (Revisión y aportación nueva de documentos. Datos biográficos)”, *Hispania Sacra*, 4 (1951), pp. 335-355.
 - ROTH, Norman, “Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos: La ‘divisa’ y los diezmos de los judíos”, *Anthologica annua*, 35 (1988), pp. 469-481.
 - RUCQUOI, Adeline, “Rutas del Saber. España en el siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España*, 75 (1998-1999), p. 57, n. 75, pp. 41-58.

 - SALMAN, Dominique, “Note sur la première influence d’Averroès”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, 54 (1937), pp. 203-212.
 - SCOTT T.C. y MARKETOS, P., “On the Origin of the Fibonacci Sequence”, en *Mc. Tutor History of Mathematics archive*, University of St. Andrews, 2014, pp. 1-45.
 - SERRANO, Delfina, “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfitas a los almorávides?”, en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, 2005, II, pp. 815-852.
 - SERRANO, Luciano, *Don Mauricio, obispo de Burgos y fundador de su catedral*, Madrid, 1922.
 - SESBOUË, Bernard y WOLINSKI, Joseph, *El Dios de la Salvación. Historia de los dogmas*, I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995 [orig. francés 1994].
 - SOURDEL, D. y SOURDEL, J., (eds), *Dictionnaire historique de l’Islam*, París: Presses Universitaires de France, 1996.
 - SAHĪD AL-BUJARI, *Compendio de sus hadices por Imam Zainudīn Ahmad e Ibn ‘Abdal Latīf Az-Zubaidi*, Granada: Madrasa Editorial, 2008.
 - SAHĪH MUSLIM, *Traducción al idioma español del Imam Abi Al.-Husayn Muslim Ibn Al-Hayyāy Al-Qushayrī Al-Naysabūrī (traducción: ‘Abdu Rahmān Colombo Al-Ŷerrāhī)*, Oficina de Cultura y Difusión Islámica. Argentina, s.a.
 - SEGOVIA, Carlos A., “En torno a las fuentes (extra) coránicas de la ontología de Ibn ‘Arabī y al uso de los nombres divinos *al-Yāmi*’ y *al-Bāqī* en las *Futūḥāt*”, en *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba: Berenice, 2008, pp. 91-105.
 - SEGOVIA, Carlos A., “En torno a las fuentes (extra) coránicas de la ontología de Ibn ‘Arabī y al uso de los nombres divinos *al-Yāmi*’ y *al-Bāqī* en las *Futūḥāt*”,

- en *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba: Berenice, 2008, pp. 91-105.
- SHIHADEH, Ayman, “The existence of God”, en Tim Winter (ed.), *Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, 2010, pp. 197-217.
 - STAËVEL, Jean-Pierre van “La caverne, refuge de ‘l’ami de Dieu’: une forme particulière de l’eremitisme au temps des almorávides et des almohades (Magreb extrême, XI^e-XIII^e siècles)”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā*, 7 (2010), pp. 311-325.
 - STARCZEWSKA, Katarzyna K., “Muḥammad’s portrait in Jiménez de Rada’s *Historia arabum* and in Marcos de Toledo’s *Prologus Alcorani*. Two different examples of the islamic-christian controversy literatura”, en José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma y Cándida Ferrero Hernández (eds.), *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 2009)*, Firenze, 2011, pp. 455-464.
 - *SYNODICON HISPANUM*, VII. *Burgos y Palencia*, Antonio García y García (ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
 - TERÉS SÁDABA, Elías, “La epístola sobre el canto con música instrumental de Ibn Ḥazm de Córdoba”, *Al-Andalus*, 36 (1971), pp. 203-214.
 - TESTER, J., *Historia de la astrología occidental*, México: Siglo XXI, 1990 (orig. inglés 1987).
 - THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, ed. E. Reinhardt y M^aP. García Ruiz, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona: Eunsa, 2007.
 - TOLAN, John V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València, 2007 (orig. inglés 2002).
 - ID., “Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo”, en M. Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 79-85.
 - TORNERO, Emilio, “Alcance y límites de la razón práctica en el sistema zāhirī de Ibn Ḥazm”, en *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba: Berenice, 2008, pp. 49-62.
 - TUFT, A.K., “The ru’ya controversy and the interpretation of Qur’an VII:143”, *Hamdard Islamicus*, 6 (1983), pp. 3-41.
 - URVOY, Dominique, “La pensée d’ Ibn Tūmart”, *Bulletin d’études orientales*, 27 (1974), pp. 19-44.
 - ID., “Effets pervers du ḥajj d’après le cas d’al-Andalus”, en I.R. Netton (ed.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Wiltshire, 1993, pp. 43-53.
 - ID., “Les divergences théologiques entre Ibn Tūmart et Gazālī”, *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l’occasion de son 70^e anniversaire*, II, La Manouba, 1993, pp. 203-212.
 - ID., *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris: Le Seuil, 2006.
 - VICAIRE, Marie-Humbert, “Les porrétains et l’avicennisme avant 1215”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), pp. 449-482.

- VILANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología cristiana, I. De los orígenes al siglo XV*, Barcelona: Herder, 1987.
- VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio, *San Martín de León y su apologética antijudía*, Madrid-Barcelona, 1948.
- WEIJERS, Olga, “Contribution à l’histoire des termes ‘natura naturans’ et ‘natura naturata’ jusqu’à Spinoza”, *Vivarium*, 16 (1978), pp. 70-80.
- WIENBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid: Cátedra, 1987 (orig. inglés 1964).