

***Sakīna*: contribución a su estudio**

A Contribution to the Study of *Sakīna*

Emilio Tornero

Universidad Complutense de Madrid, España

Estudio del término *sakīna* en su evolución postcoránica en el que se muestra, en primer lugar, lo que la investigación ha dicho sobre él, para, a continuación, presentar, traducir y analizar cinco textos pertenecientes al ámbito islámico y al filosófico en donde aparece dicho término y que no habían sido tenidos en cuenta hasta ahora. Estos textos proceden de: Ibn Ḥabīb, al-Tawḥīdī, traducción árabe de los *Versos áureos*, y *Comentarios* de Jámblico y de Proclo a estos *Versos áureos*. La *sakīna* coránica evoluciona en estos autores pasando a connotar una pacificación en los animales violentos en Ibn Ḥabīb y un estado cercano a la divinidad de caracteres próximos al de los sufíes en al-Tawḥīdī, mientras que en los *Versos áureos* se emplea *sakīna* para traducir *daimōn*, con sus efectos de eliminación de los males originados por la discordia innata a los hombres. En los *Comentarios* a los *Versos áureos* se dan explicaciones, de corte religioso y racionalista a la vez, de dicho término.

Palabras clave: Corán; *sakīna*; *daimōn*; discordia; razón.

This article explores the postkoranic evolution of the term *sakīna*. First, it examines what previous research has said about that. It then presents, translates, and analyzes five texts—which had not been taken into consideration previously—pertaining to the Islamic and philosophical fields in which this term occurs. The texts have been taken from Ibn Ḥabīb, al-Tawḥīdī, the Arabic translation of the Golden Verses, and the two Commentaries on the Golden Verses attributed respectively to Iamblichus and Proclus. The article shows how the Koranic *sakīna* has evolved in these texts: it connotes pacification of violent animals in Ibn Ḥabīb, in al-Tawḥīdī it denotes a state close to Divinity of characters similar to Sufis: in the Golden Verses, the term *sakīna* is used to translate *daimōn*, thanks to which evils originating from innate discord among humans are eliminated; finally, the Commentaries on the Golden Verses contain explanations of this term that are both religious and rationalist.

Keywords: Koran; *Sakīna*; *Daimōn*; Discord; Reason.

El término *sakīna* aparece en seis ocasiones en el *Corán*¹. En C. 2, 248 se presenta en un contexto claramente judío pues, a propósito de Saúl, elegido por Dios como rey de los judíos, el profeta Samuel se di-

¹ Fahd, “*Sakīna*”, en *EP*, vol. VIII, pp. 288-289. Estudia, sobre todo, su uso en el *Corán*.

rige a éstos en la versión coránica del siguiente modo: «Su profeta les dijo: “La señal de su poder es que vendrá a vosotros el Arca en la que hay una *sakīna* de vuestro Señor...”»².

Sakīna, en efecto, proviene del mundo judío, del hebreo *Shekhīnāh*. Pero es un término que no aparece en el Pentateuco sino que es creado y elaborado en la literatura rabínica, donde finalmente es entendido como la presencia de Dios en el mundo³.

Cercano a este último sentido, pero sin ninguna alusión ni conciencia de este origen foráneo, es utilizado el término de *sakīna* en las otras citas coránicas, ya que se dice en ellas lo siguiente: C. 9, 26: «Dios hizo descender su *sakīna* sobre su Enviado y sobre los creyentes...». C. 9, 40: «...Dios hizo descender su *sakīna* sobre él [sobre el Profeta] y le ayudó con ejércitos...». C. 48, 4: «Él es el que ha hecho descender la *sakīna* en los corazones de los creyentes...». C. 48, 18: «...[Dios] sabía lo que había en sus corazones e hizo descender la *sakīna* sobre ellos y les recompensó con un victoria cercana». C. 48, 26: «...Dios hizo descender su *sakīna* sobre su enviado y sobre los creyentes...».

Se trata en estos versículos de una presencia divina que proporciona una ayuda eficaz a los creyentes en situaciones de peligro, infundiéndoles paz y seguridad⁴.

A partir del *Corán*, sin embargo, *sakīna* experimenta una progresiva evolución en su entendimiento, comenzando por los comentaristas coránicos para prestarse, luego, a desarrollos religiosos, sobre todo en el sufismo⁵, y filosóficos.

Desde el punto de vista filosófico ha sido adoptado para traducir determinadas entidades griegas como son las Musas y los *daímones*, asunto que llamó la atención ya desde un principio, pues no se veía qué relación podía establecerse con ambos términos.

Precisamente las explicaciones que nos dan algunos de los autores que veremos muestran la rica fecundidad del término *sakīna*, ya que no encontraremos en toda la cultura islámica un significado unívoco para este término, que podría traducirse por «serenidad», pero que, sin embargo, no hay que confundir con la *Gelassenheit* de la mística re-

² *Samuel, I*, capítulos 5 al 10. Se trata, naturalmente, del Arca de la Alianza.

³ “*Shekhinah*”, en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, pp. 1349-1354.

⁴ Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, p. 242.

⁵ Asunto este del sufismo en el que no entraré. Por otro lado carecemos, hasta donde sé, de una monografía sobre *sakīna* en el sufismo.

nana, convertida en objeto de especulaciones filosóficas por Heidegger, aunque algunas connotaciones comunes sí las hay.

Mi intento en estas páginas es contribuir al entendimiento postcoránico de este término. Para ello, siguiendo investigaciones anteriores⁶, presentaré brevemente lo que en la cultura islámica se ha entendido por dicho término, para a continuación aportar mi propia contribución centrada en nuevas citas de autores árabes en los que apenas, o nada, se había reparado.

En el entendimiento de este término coránico de *sakīna* se pierde toda conciencia de que se trate de un término tomado del judaísmo⁷. Sólo posteriormente, con el desarrollo del *Hadīt*, al conocer mejor algunos musulmanes el judaísmo, resonarán en el uso de este término algunos ecos judíos, pero sin haber calado realmente este origen en la tradición islámica⁸.

En un primer momento se va a interpretar dicho término como algo real, objetivo y exteriormente visible, que se manifiesta de una manera sensible como la presencia de potencias supraterrrestres⁹.

De ahí las leyendas que aparecen tratando de explicar qué es esa *sakīna* que había en el Arca y de las que se hacen eco los comentaristas del *Corán*. Basándose en una de estas leyendas, los exégetas dicen, por ejemplo, que se trata de un animal con cabeza de gato, de esmeralda y de jacinto, y con alas, que infundía pavor a los enemigos¹⁰. Según otra, durante la lectura del *Corán* aparece una especie de nube, a veces luminosa, y se dice que es la *sakīna* que desciende junto con los ángeles

⁶ Son escasísimas las monografías dedicadas a dilucidar este término. Propiamente sólo tenemos dos y se deben a la pluma de Goldziher, siendo la segunda de ellas, como el autor mismo señala, una reelaboración de la primera. Cfr. Goldziher, “La notion de la Sakīna” y Goldziher, “Ueber den Ausdruck «Sakīna»”. Goldziher recoge investigaciones anteriores y pasa revista en estos trabajos a un buen número de filólogos, comentaristas del *Corán*, tradicionistas, etc., sin ser, por supuesto, exhaustivo, pero sí da cuenta de las principales líneas de entendimiento del término en cuestión. Otros investigadores, a los que cito, apenas si dedican una o dos páginas a este asunto, no aportando prácticamente nada nuevo.

⁷ El primer investigador occidental en señalar este origen judío y el primero en estudiar este término de *sakīna* fue S. de Sacy en 1829, aunque lo hace de pasada y sólo le dedica un par de páginas. Cfr. de Sacy, “Lettre de M. le baron”.

⁸ Goldziher, “La notion de la Sakīna”, p. 12-13 y Goldziher, “Ueber den Ausdruck «Sakīna»”, pp. 188-197, donde se recogen algunas de estas referencias al mundo judío.

⁹ Goldziher, “La notion de la Sakīna”, pp. 6-11.

¹⁰ En estas leyendas se incorporan numerosos elementos de la creencias de la Arabia preislámica. Cfr. Goldziher, “Ueber den Ausdruck «Sakīna»”, pp. 197-204.

durante dicha lectura¹¹. Esta nube es transformada en la tradición popular en un viento violento, que a veces toma la forma de un rostro de hombre y el resto del cuerpo de viento y de aire, o que tiene dos alas y una cabeza de serpiente y acompaña a los creyentes ahuyentando a los enemigos, etc. Otras veces la *sakīna* es el aguamanil de oro en el que los ángeles lavan el corazón de los profetas, etc.¹².

Sin embargo, prontamente, los comentaristas coránicos, en general, tienden a relacionar *sakīna* con la raíz *s-k-n*, entendiéndolo, por consiguiente, dicho término como «reposo, calma, tranquilidad»¹³, y fuerzan el sentido de los versículos coránicos para aplicar siempre este significado.

Aunque este significado de «reposo, tranquilidad» ofrece un sentido aceptable en aquellos dos versículos en los que se habla de «la *sakīna*»¹⁴, donde podría entenderse como un estado subjetivo del alma, no es aplicable a aquellos tres versículos en que se habla de «su *sakīna*»¹⁵, pues parece tratarse aquí de una realidad objetiva proveniente de Dios. Algunos intérpretes extienden entonces el sentido del término *sakīna*, dándole el significado de «asistencia, misericordia de Dios»¹⁶.

Aun así, este significado no abarca el sentido de C. 2, 248. Y de ello se hace eco ya prontamente Ibn ‘Abbās, quien observa que *sakīna* significa siempre «reposo» menos en la sura de la «Vaca»¹⁷, Ibn ‘Abbās se refiere aquí a este versículo, en el que se hablaba de la *sakīna* que había en el Arca de la Alianza. Algún intérprete llega a confesar incluso que no se sabe qué es esa *sakīna* que había en el Arca¹⁸.

De todos modos, a partir de esta nueva noción, la idea de que *sakīna* no es algo exterior y visible sino un estado interior del alma de calma

¹¹ Goldziher, “La notion de la Sakīna”, pp. 7-8.

¹² Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, p. 243.

¹³ Este entendimiento se debería ya al mismo Profeta, según sugiere Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, p. 174, única página que se dedica en esta obra a este término de *sakīna*. Este investigador se limita a resumir, y así lo dice expresamente, las investigaciones anteriores de S. de Sacy y de I. Goldziher. Según él, y así termina su referencia: «el Profeta habría aprendido el término de la Gentes del Libro, pero no entendiéndolo completamente su significado, lo habría asociado con la genuina palabra árabe que significa tranquilidad, lo cual nos da el sentido curiosamente mixto de la palabra en el *Qur’ān*».

¹⁴ En C. 48, 4 y 18.

¹⁵ En C. 9, 26 y 40 y C. 48, 26.

¹⁶ Goldziher, “La notion de la Sakīna”, p. 3, nota 1.

¹⁷ Goldziher, “La notion de la Sakīna”, p. 9.

¹⁸ Goldziher, “Ueber den Ausdruck «Sakīna»”, p. 182, nota 1.

y serenidad, originado por Dios, se va abriendo paso desde muy pronto en la interpretación coránica, pues ya aparece en la más primitiva literatura religiosa¹⁹, y se contrapone a sus opuestos, por un lado a la arrogancia y al orgullo y por otro a la prisa y a la precipitación:

sakīna es empleado, de una parte como el opuesto de: manera de ser arrogante, orgullosa, provocadora, y de otra parte como lo contrario de: precipitación, agitación. En este medio, por consiguiente, debe de haberse dado a *sakīna* el sentido de: manera de ser discreto, calmado, digno. Tal es también la acepción con la que esta palabra es empleada muy a menudo en la literatura posterior como atributo de personas piadosas y santas²⁰.

En esta progresiva espiritualización del entendimiento de *sakīna*, el tradicionalista Wahb ibn Munabbih dice de *sakīna* que «es un espíritu de Dios que habla cuando [los musulmanes] están en desacuerdo sobre algo, informándoles con claridad sobre lo que pretenden²¹».

Este significado que apunta hacia la paz y la concordia se aproxima, como veremos, al de algunos de los autores objeto de mi estudio.

En otros pasajes de tipo religioso y literario Goldziher constata que este término tiene una acepción puramente moral, más que propiamente religiosa, sinónima de *birr*, «justicia», «fidelidad», siendo asociada y puesta en relación con *waqār*, «dignidad», «gravedad»²². De modo que, concluye Goldziher:

la concepción de la *sakīna* se ha desligado completamente del sentido original que tenía en tanto que representación tomada de la tradición judía y, de otra parte, esta transformación ha abierto la vía al empleo de la palabra por la mística y la teosofía musulmana como equivalente de *nūr al-qalb*, es decir, en el sentido de: *iluminación interior*²³.

En otro contexto, ya totalmente dissociado de su uso coránico, es muy interesante el uso de ese término de *sakīna* que estudia M. Fakhry en al-Bīrūnī (m. 1048)²⁴, en cuya obra aparece en tres ocasiones, pero en su plural, *sakīnāt*.

¹⁹ Goldziher, “La notion de la Sakīna”, pp. 3 y 12.

²⁰ Goldziher, “La notion de la Sakīna”, p. 4.

²¹ Goldziher, “Ueber den Ausdruck «Sakīna»”, p. 182 y nota 3. Citado también, tomándolo de Goldziher, por Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, p. 243.

²² Goldziher, “La notion de la Sakīna”, pp. 5-6.

²³ Goldziher, “La notion de la Sakīna”, p. 12.

²⁴ Fakhry, “Al-Bīrūnī and Greek Philosophy” (artículo reproducido en Fakhry, M. *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Variorum, 1994, artículo VII, párrafos II y IV. De esta publicación doy mis referencias).

En la primera ocasión, a propósito de una cita del *Timeo* traducida al árabe, manifiesta al-Bīrūnī, o la fuente de donde la toma, su extrañeza ante el uso de este término ya que los traductores, dice, no han explicado qué quieren significar con él:

Según ellos (los griegos), por lo que se deduce de sus expresiones, se aplica el nombre de dioses, de una manera general, a toda cosa excelsa y noble, y así se encuentra también en muchos pueblos, hasta el punto de que llegan a aplicarlo a montañas, mares y cosas semejantes. De una manera particular se aplica a la causa primera, a los ángeles y a sus almas y a otra clase a la que Platón llama *al-sakināt*, pero la explicación de los traductores no ha alcanzado a definir perfectamente este término, de modo que nos ha legado el nombre, pero no su significado²⁵.

A partir de la segunda y tercera ocasión en que aparece dicho término en al-Bīrūnī, en una cita de *Leyes II*, 653 D, Fakhry deduce, al comparar con este texto platónico mencionado, que *sakināt* se refiere a las «Musas». Y así es, pues en el texto de al-Bīrūnī aparece lo siguiente:

Dijo el ateniense en el segundo tratado de este libro: Cuando los dioses se apiadaron del género humano por causa de haber sido creado susceptible de fatigarse, les dispusieron festivos para los dioses y las *sakināt*, para Apolo, el patrón (*mudabbir*) de las *sakināt*, y para Dionisio, el que dio el vino a los hombres como un remedio para la amargura de la vejez, para que se volvieran jóvenes al olvidarse de los achaques y al pasar la complexión del alma de una situación de malestar a otra de bienestar²⁶.

Recordemos, en efecto, que una de las facetas de Apolo es la de músico, patrono de las Bellas Artes y director del coro de las Musas, *Musagetes*. Por consiguiente, en la cita anterior de al-Bīrūnī, donde ocurre dicho término y que según él no nos lo habían aclarado los traductores, hay que entender que también se refiere a las Musas, y así lo señala Fakhry.

Este uso del término *sakīna*, tan alejado del *Corán*, aunque sigue, en un contexto religioso, nos muestra la versatilidad del término hasta el punto de ser utilizado para traducir términos de la mitología griega. En esta misma línea será usado en tres de los textos que destacaré.

²⁵ Al-Bīrūnī, *Alberuni's India*, p. 17.

²⁶ Al-Bīrūnī, *Alberuni's India*, p. 51.

Paso ahora a presentar cinco textos que no habían sido destacados anteriormente donde aparece este término de *sakīna*. Dos son de autores musulmanes, Ibn Ḥabīb y al-Tawḥīdī, otro corresponde a la traducción árabe de los *Versos áureos* atribuidos a Pitágoras, y los dos últimos son *Comentarios* a estos *Versos áureos*, uno de Jámblico y el otro de Proclo.

Cada uno de estos textos tiene unas características específicas y el uso del término *sakīna* tiene diferentes valores, aunque por debajo de casi todos ellos se percibe, en el fondo, un cierto aire común.

Presento, en primer lugar, los dos textos islámicos y luego la traducción de los *Versos áureos* y sus dos *Comentarios*.

Ibn Ḥabīb (m. 853)

En el *Kitāb al-ta'rīj* de Ibn Ḥabīb²⁷, aparece el término *sakīna* en la historia de Noé.

Algunos autores se plantean el problema de cómo era posible la convivencia entre los animales del Arca de Noé, e Ibn Ḥabīb, tomándolo de otros, nos cuenta la siguiente solución a este problema:

Cuando Noé introdujo a la gente en el barco, que estaba dispuesto en tres plantas, destinó la superior para los hombres, la intermedia para el agua y las provisiones y la inferior para el resto de las criaturas. Dios, entonces, infundió la *sakīna* a todos los que estaban en el barco, de manera que, por ello, nadie se mostraba enemigo de nadie y así, ocurría que la oveja se rozaba con el lobo y la vaca con el león, sin que ninguno de ellos se sobrepasase con el otro, hasta el punto de que el pájaro revoloteaba sobre la cabeza de la serpiente sin que ésta le dañase²⁸.

Como vemos, la *sakīna* ha experimentado una cierta evolución con respecto al uso general en el *Corán*, pues si allí era una ayuda y una confortación que recibía el débil en momentos de peligro, se trata aquí más bien, o además de eso, de un apaciguamiento que pone Dios en los animales violentos y que origina unos efectos de concordia y conciliación frente a la enemistad y al enfrentamiento entre ellos²⁹.

²⁷ 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-ta'rīj*.

²⁸ 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-ta'rīj*, p. 39.

²⁹ Un sentido parecido tiene *sakīna* en el uso que de ella hace el místico Jarrāz, según destaca Nwyia, *Exégèse coranique*, p. 301: Jarrāz define la *sakīna* por sus efectos en el

Sin embargo, esta solución que nos transmite Ibn Ḥabīb no parece haber trascendido, pues no aparece así en otros autores posteriores que he tenido ocasión de colacionar a la hora de tratar este mismo tema, ya que, por ejemplo, al-Ta‘labī (m. 1038) transmite que en este caso

Dios infundió en el león la fiebre para que estuviera preocupado de sí mismo y dejara de ocuparse de los animales de carga y del ganado³⁰.

Y esta misma solución es la que nos transmite el historiador Ibn al-Aṭīr (m. 1233)³¹, y algún que otro autor más que he examinado³².

Al-Tawḥīdī (m. 1023)

Al-Tawḥīdī es el autor que más se ha ocupado del término *sakīna* pues le dedica gran parte de una de sus sesiones nocturnas, la número catorce, de su obra *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*³³, si bien las ideas expuestas son atribuidas a su maestro Abū Sulaymān al-Si‘yistānī (m. 985)³⁴, al que al-Tawḥīdī profesa una gran admiración, según queda patente en muchos lugares de su obra y en concreto aquí mismo al final del texto que traduciré.

En cualquier caso, es al-Tawḥīdī el que se ha preocupado por transmitirnos estas ideas que, como veremos, rozan el sufismo, asunto al que al-Tawḥīdī se muestra muy receptivo pues él mismo tiene un libro sobre asuntos místicos³⁵. *Sakīna* aparece alguna vez más en su obra, pero sólo escuetamente mencionada y sin ninguna aclaración³⁶.

corazón más que por referencia a los versículos coránicos donde ésta es mencionada. Donde Goldziher veía una infidelidad al sentido original de la palabra *sakīna*, hay que ver, más bien, una transposición de sentido, exigido por la experiencia: «Aquel que encuentra en su corazón –un corazón vacío de mentira, de envidia y de rencor– la piedad y la lealtad, escribe Jarrāz, que sepa que la *sakīna* ha descendido sobre él».

³⁰ Al-Ta‘labī, *Qīṣaṣ al-anbiyā‘*, p. 36.

³¹ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fi l-tā‘rīj*, p. 71.

³² Concepción Castillo (“El Arca de Noé”) sólo destaca, entre los autores consultados por ella, este tema de la fiebre del león.

³³ Al-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, 1ª parte, pp. 206-216. M. Bergé (*Pour un Humanisme vécu*, pp. 295-296, nota 3) llamó muy brevemente la atención sobre el tratamiento de *sakīna* por parte de al-Tawḥīdī.

³⁴ Sobre este filósofo: Kraemer, *Philosophy in the Renaissance*.

³⁵ Al-Tawḥīdī, *Kitāb al-Iṣārāt*.

³⁶ Al-Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 94, n.º 40 y p. 241, n.º 101. En esta última cita sólo dice que «la sabiduría, *ḥikma*, es una *sakīna* divina».

En diálogo con al-Siḡistānī aparece al-Bujārī, discípulo también de al-Siḡistānī y personaje asiduo, entre otros, a estas sesiones nocturnas que al-Tawḥīdī nos ha transcrito y que son un magnífico exponente de la cultura árabe-islámica de su tiempo³⁷.

La *sakīna* nos aparece aquí dividida en distintas clases, de las cuales la más importante es la llamada *sakīna* divina. Ante ésta se reconoce la incapacidad de la razón para dar cuenta cabal de ella. La razón debe ocuparse de investigar el ser, el ente, la existencia, etc., pues lo concerniente al mundo de la divinidad es algo que está por encima de las capacidades humanas, es algo inefable.

De esta *sakīna* divina procede todo bien y toda perfección humana y el hombre, según sea su revestimiento de ella, se sitúa en distintos grados. En el grado más alto están unas personas que por ello llegan a superar el estado humano, pero sin manifestarnos claramente quiénes son dichas personas. ¿Es tal vez una alusión velada a los sufíes?

Veremos que en el *Comentario* de Proclo a los *Versos áureos*, de un modo parecido, también se aludirá a seres por encima de la humanidad.

Los profetas son situados en segundo lugar y a ellos siguen luego otros grados menores. Finalmente el texto termina aludiendo a la inmensa sabiduría de al-Siḡistānī.

Noche 14³⁸

Tras esto se pasó a exponer en la velada lo siguiente: «¿De qué virtud puede un hombre revestirse que sea más excelente que la *sakīna*?».

Contestó: «Me mencionas algo que me preocupa desde hace tiempo y ahora llamas a su puerta: ¿Qué es la *sakīna*?, pues veo a nuestros compañeros repetir este nombre, pero sin explicar su significado». Ésta fue la respuesta:

Pregunté a Abū Sulaymān al-Siḡistānī qué era la *sakīna* y contestó:

«Las clases de *sakīna* son muchas, pues puede ser natural, anímica, intelectual y divina y su conjunto está constituido por partes diversas y cantidades variadas y distintas».

La *sakīna* natural es el equilibrio de los humores con los elementos sanos y que deja una señal en el que lo tiene que podemos llamarla dignidad, *waqār*. De ella queda en el intelecto una clara huella que es el adorno de un agradable y bello semblante.

³⁷ Sobre los personajes que aparecen en estas sesiones y sobre los temas discutidos véase el mencionado libro de Bergé, *Pour un humanisme vécu*, en especial pp. 171-205. Véase también Kraemer, *Humanisme in the Renaissance*.

³⁸ Los pasajes que traduzco de esta noche adolecen de falta de claridad, aspecto al que en el mismo texto se alude al manifestar lo difícil que es tratar de estos asuntos, y de ello se resiente mi traducción.

La *sakīna* anímica es similar a lo que es la reflexión para la intuición y lo equivalente de la intuición para la reflexión y el no va más de una disposición proporcionada. Origina en el que la tiene una manifiesta manera de proceder, un embeleso continuo, una inclinación de cabeza pero sin taciturnidad, una ausencia pero sin descuido y una gravedad sin ligereza.

La *sakīna* intelectual es la buena recepción de lo emanado en relación perfecta con la emanación. El sentido de esto es que el receptor está inundado por la capacidad de aquello de lo que recibe y en esta situación consigue una buena guía que abarca la gravedad del pensamiento en la búsqueda de la verdad junto con la calma de los miembros en los diversos movimientos.

La *sakīna* divina no tiene una expresión que la defina porque es como el sueño tras el despertar y cómo la alusión en el sueño, pero no es propiamente ni sueño ni despertar porque estas dos cosas son dos descripciones encomiables en el mundo del devenir y del cambio, corrientes en la transformación y en el paso de los aumentos en los que no hay estabilidad y de las disminuciones insignificantes, espirituales en espirituales, como se dice: «esto es la pureza de esto» y «esta es la pureza de la pureza».

Quien observa esta cualidad y está su pecho ocupado con esta realidad prescinde de descripciones delimitadas con el artículo determinado y de verdades ocultas en la exposición del discurso. Si ignoramos cosas que son propias de gente que está familiarizada con lenguas en las que se han criado y expresiones a las que están acostumbradas, ¿cómo vamos a encontrar la manera de explicar y aludir a estas otras?

Esto es un asunto claro y el empeño por conseguirlo es grande. Pero si es difícil conseguirlo en el tema que nos proponemos, ¿cómo será nuestra situación respecto a investigar lo que cae dentro del ámbito de lo divino y en la vida de la Divinidad, ya que no pertenece ni tiene relación con el mundo de la generación y de la corrupción?

Lo más que podemos hacer es ocuparnos del ser, del ente, de la existencia y de la generosidad³⁹, pues todas estas cosas son difíciles en relación a nosotros pero por encima de lo sutil en relación a ellas mismas y, de acuerdo con ello, callar respecto a lo buscado es preferible a hablar, y renunciar a ello tiene más éxito respecto al objeto deseado que investigarlo».

Dijo al-Bujārī: «Un asunto como éste, con su sutilidad, problemática, oscuridad y ocultamiento, ¿cómo va a manifestarse a una naturaleza humana, a una complejidad de barro, a una cantidad material y a una cualidad que proviene de los elementos simples?».

Siguió diciendo (Abū Sulaymān al-Sīyistānī): «Irradia de esta *sakīna* la luz del intelecto, la brasa, *qabas*⁴⁰, del alma, el don de la naturaleza, la salud de la constitución, la buena elección y la justicia de las acciones, el buen estado de las costumbres, la corrección de pensamiento, el acierto en el decir, el secreto guardado

³⁹ *Īūd* en el texto árabe. Tal vez se refiera con «generosidad» a la filosofía práctica, a la ética, o tal vez es una errata por *wuġūd*, «ser», repitiéndose de nuevo este término. Cfr. al-Tawhīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, p. 207.

⁴⁰ *Qabas*, es exactamente el tizón o brasa que se toma de un fuego para prender otro.

con toda pulcritud y su exacta equivalencia con lo proclamado abiertamente, así como el mantenerlo victoriosamente en uno mismo y la ordenación de todo lo que de él procede o a él viene. Todas estas irradiaciones se realizan según la medida con la que el dador de la *sakīna* las ha depositado.

Aquí se borra la naturaleza humana, se dispersa la naturaleza de barro, perece la cantidad material, se deshace la cualidad que proviene de los elementos simples y pasa todo el poder, el gobierno, la dirección y la autoridad a esta *sakīna* cuya descripción hemos adelantado. Igualmente, se intensifica nuestro amor por ella, se alarga nuestra nostalgia y se extiende nuestra contemplación de ella, continúa nuestro embeleso con ella y con su mención llegan al extremo nuestros secretos confidenciales.

Ésta es la vestidura que has oído mencionar y el traje por el que preguntabas. Me refiero a la vestidura por la que eres hombre y al traje por el que eres ángel.

Dios, cuyo auxilio invocáis (dice): «¡Cuán fuertemente os pruebo! ¿Por qué os movéis hacia aquello en lo que no hay quietud para vosotros? ¿Por qué buscáis aquello en lo que no hay conocimiento para vosotros? Buscad a vuestro señor con unos ojos que vean, unos oídos que oigan, unos corazones limpios y unas disposiciones consecuentes, pues si se os concede la *sakīna* seréis guiados por ella y si se os quita os veréis privados de ella⁴¹».

Dijo al-Bujārī: «Oh señor, hemos dejado de hablar de la *sakīna* compendiada de este conjunto de cosas de partes diversas».

Dijo Abū Sulaymān al-Sīyistānī: «¿No es admirable que sea creado el mundo con todo lo que en él hay en este centro en el que buscamos refugio y al que intentamos llegar, y qué cosa hay más maravillosa en este lugar en cuanto a figura, subsistencia, permanencia o duración que no tenga parte de la Providencia divina?»

La *sakīna* compendiada de todo lo que hemos dicho anteriormente se la reparte el género humano en más y en menos, en oscuridad y en claridad, con escasez o abundancia y con debilidad o fuerza. Esto es claro, pues si repartes la ligereza, la agudeza, la prisa y la presteza entre varios, te encontrarás, evidentemente con una diferenciación. Y lo mismo si repartes el sosiego, la tranquilidad, la calma y la gravedad entre varios, te encontrarás con una diferencia clara y una discordancia patente.

La *sakīna* que está en el más alto grado corresponde a personas que están por encima del género humano y que no tienen más relación con la creación que la constitución sensible y la sociedad humana, pues si no, estarían en un grado excelso y en un estado divino.

La *sakīna* que sigue a ésta es la de los profetas, según la diversa participación que tienen en aquélla porque ésta comprende unos grados que se reparten entre el sueño y la vigilia, diferentemente, de acuerdo con la exposición que lleva a la veracidad y a lo verosímil, a la verdad y a lo cercano a la verdad, a lo correcto y a lo que sigue a lo correcto. Luego, difiere su explicación de esto según la alusión y la explicación, la metonimia y la aclaración, la semejanza y la metáfora.

La *sakīna* que sigue a ésta es la que aparece en un grupo que viene tras los profetas, pues sus capacidades restantes las heredan los que les acompañaron, se

⁴¹ No es texto coránico. Parece tratarse de un *ḥadīṭ qudsī*.

iluminaron con su luz, aprendieron y fueron instruidos por ellos, entraron en su grupo, les imitaron en sus cualidades y caracteres, siguieron su camino bajo su guía y conducción, fueron excelentes como enviados entre los más lejanos y fueron sinceros amigos entre los más cercanos. Son ellos los que explican lo abstruso, aclaran lo problemático, despliegan lo plegado, explican lo aludido, ponen de relieve los significados y los objetivos buscados, afirman las bases, eliminan lo oscuro, disipan la soledad e instauran la sociabilidad.

La *sakīna* que queda está repartida entre los que siguen a estos últimos según las participaciones excelsas, las cantidades justas y las proporciones racionales, sin injusticia ni agravio, y sin inclinación ni favor.

Dijo al-Bujārī: «¿La *sakīna* tiene una significación activa o pasiva?».

Contestó Abū Sulaymān al-Siḡistānī: «El asunto es más amplio de lo que crees, aunque sea el colmo de la amplitud, y la cumbre está más alta de lo que se desea, aunque el hombre la busque sosegada y angustiosamente⁴².

En un aspecto tiene una significación activa cuando percibes su influencia, y en otro aspecto tiene una significación pasiva cuando percibes que ha sufrido una influencia.

En otro aspecto no hay de estas dos posibilidades nada si las consideras en sus significados antes de su influencia o de su ser influenciadas, pues tú consideras la definición del agente y del paciente por la figura del término de la palabra y la forma gramatical de la ordenación según el uso extendido y la costumbre establecida, pero la *sakīna*, más allá de eso, está con la verdad, el deber, la autenticidad y la perfección, pues ella es el puente hacia Dios para los distinguidos especialmente por la rectitud, ya que si contemplas al distinguido especialmente por ella será tu expresión de lo observado de ella similar a tu expresión de los caracteres satisfactorios y de los estados aceptos⁴³. Si contemplas este significado, de entre los significados de la verdad, será tu expresión balbuceante, sin orden, equilibrio o armonía ni con la costumbre corriente ni con la situación imprevista.

Lo que mejor conviene al que busca la sabiduría y al que trata de penetrar en el corazón de este asunto es que investigue, mire, indague, escrute, examine, explore, pregunte y averigüe hasta que cuando alcance estos horizontes, perciba estas señales, encuentre lo correcto en lo que no haya impureza, se tropiece con lo cierto en lo que no haya duda, conozca la aclaración con la que pueda prescindir de la explicación y guste del significado, que está por encima de la visión, se detenga entonces y llegue a su meta, se plante y prescinda de todo, no como efecto de una tiniebla que le haya envuelto sino como el poder de un resplandor que se haya adueñado de él, porque esa luz abarca todo lo que no es ella y domina sobre la totalidad de lo que hay bajo ella».

⁴² Se emplean aquí dos términos muy connotados y conocidos en el Sufismo, *qabd*, contracción, apretura, y *bast*, expansión, anchura, designando los momentos difíciles y tristes y los momentos fáciles y alegres en la vía mística. Ambos conceptos son empleados por San Juan de la Cruz y ello es para Miguel Asín Palacios uno de los indicios que muestran la influencia de la mística islámica en la cristiana. Asín Palacios, “Un precursor hispano-musulmán”, en especial pp. 29-32.

⁴³ *Corán*, 89, 28.

Cuando Abū Sulaymān al-Siḡistānī se ponía a hablar seriamente de este asunto, a manifestar lo oculto de ello y a citar lo que se le ocurría, no había memoria capaz de guardar lo que decía ni términos para narrarlo⁴⁴.

Traducción árabe de los *Versos Áureos*

Se nos ha conservado en tres versiones la traducción árabe de los *Versos áureos* atribuidos a Pitágoras⁴⁵. En todas ellas el término *sakīna*, es utilizado en el verso 62 para traducir *daímōn*⁴⁶. En cambio, el *cataththonious...daímones* «las divinidades...subterráneas» del verso 3 es traducido en árabe, también en las tres versiones, por la expresión *‘ummār al-arḍ*, «los habitantes de la Tierra», no empleándose aquí el término *sakīna*.

En los versos inmediatamente anteriores al verso 62, a partir del 54, se habla de los infinitos males que sufren los hombres y de los que no son capaces de librarse. Se hace especial hincapié en la «discordia innata» a los hombres en los versos 59 y 60 mientras que en el 61 y el 62 se invoca a Zeus, quien podría eliminar los males con sólo mostrar a cada uno el *daímōn* que le guía. Aquí es, pues, donde el árabe utiliza el término *sakīna*.

Para mayor claridad, veamos primero la traducción de estos versos del griego, del 54 al 66, y a continuación la traducción correspondiente del texto árabe, texto que es una versión bastante libre respecto al original griego.

⁴⁴ La sesión de esta Noche 14 no termina aquí, pero en el texto restante ya no se trata del tema de la *sakīna*.

⁴⁵ Estas versiones difieren muy poco entre sí, como puede verse en: Miskawayh, *al-Ḥikma al-jālīda*, pp. 225-228; Abū Sulaymān al-Siḡistānī, *The Muntakhab*, pp. 31-34, párrafos 34-38 (en el inicio de este texto se dice que está tomado del *Comentario* de Jámblico a los *Versos áureos*); Ḥunayn b. Iṣḥāq, *Ādāb al-Falāsifa*, pp. 116-119.

⁴⁶ *Daimōn* en griego recibe varios significados, según observa Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, p. 303 : «La palabra, a veces, se usa como sinónimo de *théos*, dios. Donde existe una distinción, como en el *Banquete* de Platón, los *daímones* son una raza de seres intermedios, que habitan en los elementos que hay entre el cielo y la tierra». Pero en esta misma página citada añade Guthrie, refiriéndose a los pitagóricos: «Dos diferentes nociones de alma, pues, existían en las creencias de la época, la *psychē* que “se desvanecía como el humo” con la muerte...y el más misterioso *daímōn* que existe en el hombre, que es inmortal y que sufre la transmigración a través de muchos cuerpos, pero que en su pura esencia es divino». Conviene tener en cuenta esta última connotación para aproximarnos al por qué los traductores al árabe, en este texto concreto, emplearon el término de *sakīna* para traducirlo.

Traducción del texto griego:

También sabrás que los hombres sufren de los males que ellos mismos escogen pues tan desdichados son que no ven los bienes que están junto a ellos ni los oyen. Por lo que raros son los capaces de librarse del mal. ¡Tal es el destino que ciega su espíritu! Como objetos que ruedan van de un lado y de otro sufriendo infinitos males, incapaces de reconocer la funesta discordia que les es innata y a la que no hay que aumentar, sino evitarla huyendo de ella. ¡Oh Zeus, padre! Tú podrías librar a los hombres de gran número de males con sólo mostrar a cada uno el Genio (*daímōn*) que le guía. En cuanto a ti, hombre, ten confianza, pues la raza de los mortales es de origen divino y su naturaleza sagrada les ofrece la revelación de todas las cosas. En cuanto pongas en práctica lo que te ordeno, disfrutarás de sus beneficios y una vez tu alma curada, libre quedarás de todos los males⁴⁷.

Traducción del texto árabe:

Tienes que saber que la gente, debido a su desgraciada suerte, pero que ellos han elegido por su propia voluntad, tienen que ser compadecidos porque están próximos a los bienes, pero no se dan cuenta de ellos ni se examinan sobre aquello que sufren.

A pocos hombres les es dado el librarse de los males, y lo que sufren es lo que hace mella en sus corazones y mentes, dando vueltas en los males como si se tratara de agua que se precipita en diferentes momentos causando diversas catástrofes en distintas circunstancias, de manera que recaen en incontables males.

Ocurre que lo que está unido inherentemente al instinto natural, debido a su maldad, causa heridas, aunque no se sea consciente de ello, y por lo mismo no debe ser secundado, sino que hay que huir de ello aparentando que uno se somete.

¡Oh Padre, dador de la vida!, en verdad digo que tú puedes apartar de ellos muchos males haciendo aparecer la *sakīna* que has puesto entre ellos. Sin embargo, tú, hombre, debes ser valiente ya que hay en el hombre un género divino, y esta naturaleza divina lo conduce a la percepción de cada una de las cosas de manera que si consigues una parte de éstas, te atuvieses a lo que te indico y curases tu alma de estas enfermedades, quedarías sano y salvo⁴⁸.

¿Por qué se utiliza precisamente este término de *sakīna* para traducir *daímōn*? La contestación, en parte, podría estar en ese segundo sentido de *daímōn*, que acabamos de citar en la nota 46, donde Guthrie señalaba «que es inmortal...que en su pura esencia es divino», y que el tra-

⁴⁷ Pitágoras, *Versos áureos*, pp. 152-177.

⁴⁸ Traduzco la versión que da Miskawayh, *al-Ḥikma al-jālida*, p. 228. Una traducción total de esta versión árabe de los *Versos áureos* ofrece Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, pp. 165-168 (trad. inglesa, pp. 118-120).

ductor, o traductores al árabe, a partir del sentido de *sakīna* como algo que Dios pone en el hombre y que le da calma, gravedad y dignidad, lo asociaron a ese significado del término griego.

Pero creo que también nos ayuda a entenderlo el uso que vimos en Ibn Habīb, donde se emplea *sakīna* con el significado de «paz», «concordia», «superación de la discordia», pues observemos que frente a los muchos males que sufren los hombres, originados por la *eris... sýmphytos*, la «discordia...innata», se apela a Zeus, quien puede librar a los hombres de todo ello haciendo aparecer el *daímōn = sakīna*.

Por tanto, el sentido del texto árabe parece ser también el del efecto que la *sakīna* produce, o sea, librar de los muchos males que produce *eris*, la discordia.

Este sentido de *sakīna*, aunque no lo tenemos directamente en el Corán, sí podría haberse originado, en último término, a partir de él, ya que se percibe en su discurso un agudo sentimiento respecto de la enemistad⁴⁹, la discordia entre los hombres, pues cuando el hombre es arrojado por Dios del Paraíso, éste les dijo: «¡Descended! Seréis enemigos unos de otros...»⁵⁰.

Los comentaristas coránicos discuten sobre a quién se refiere este «enemigos unos de otros», pero al-Zamajšarī sentencia, sin ninguna duda, que se trata de la enemistad de los seres humanos entre sí, pues dice: «La opinión correcta es que se habla a Adán y a Eva y se quiere referir con ello a ellos dos y a su descendencia, porque teniendo en cuenta que ambos son el principio del género humano y de su multiplicación, han sido puestos aquí como si se tratase de toda la humanidad»⁵¹.

Y en efecto, así es, pues dicha enemistad no tarda en producir su primer fruto en la humanidad: el derramamiento de la sangre de Abel a manos de Caín⁵². Precisamente en el *Corán*, el hombre, antes de su creación, es caracterizado por los ángeles como «derramador de sangre»: «Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: “voy a poner en la Tierra a un sucesor”. Dijeron: “¿vas a poner en ella a alguien que extienda la corrupción y que derrame sangre...?”»⁵³.

⁴⁹ Tornero, “Enemigos unos de otros”, de donde procede el contenido de los párrafos siguientes.

⁵⁰ *Corán*, 2, 36; cfr. también 7, 24 y 20, 123.

⁵¹ En su Comentario a esta aleya de C. 2, 36.

⁵² C. 5, 27-32.

⁵³ C. 2, 30.

Tal vez desde esta aguda conciencia coránica de la enemistad se ha propiciado este sentido postcoránico de la *sakīna*, como un antídoto contra ella, unido al significado de «calma», «paz», presente en la misma raíz árabe. En este sentido sería la *sakīna* como un adelanto, una vez superadas todas las escisiones, de la paz escatológica, paradisiaca, prometida a los creyentes en el *Corán* y que el hombre no es capaz de conseguir: «Tú, aunque hubieras gastado todo lo que hay en la Tierra, no habrías podido reconciliar sus corazones. Dios, sin embargo, los ha reconciliado...»⁵⁴. «Hemos extirpado el rencor que había en sus corazones y son como hermanos...»⁵⁵. «No oirán allí [en el Paraíso] palabras vanas ni incitación al pecado, sino una palabra: paz, paz»⁵⁶.

Comentario de Jámblico a los *Versos Áureos*

Existe en árabe un *Comentario* de Jámblico (m. c. 325), discípulo de Porfirio, a los *Versos áureos*, no conservado ni mencionado en las fuentes griegas⁵⁷. Sin embargo, su terminología y sus concepciones parecen atestiguar la autoría de Jámblico⁵⁸.

En este *Comentario* aparece una sola vez *sakīna*, al citar la traducción árabe del verso 62. Y de este término se nos ofrece una breve explicación que dice así:

Con *sakīna*, o bien se refiere con ello a la razón que ha dispuesto Dios en cada uno de los hombres y que les dice que si son conscientes de la superioridad que con ella tienen y con la que han sido distinguidos del resto de los animales y con la que son semejantes a quien tiene un rango mayor que ellos y están separados de los animales, que les están sometidos, será eso motivo para su liberación de los males; o bien se refiere al cuidado respecto del mundo por parte de Dios y dice que si saben esto y conocen la grandeza con que los ha distinguido a través de ello, les apartará eso de realizar acciones malas y les llevará al bien⁵⁹.

⁵⁴ C. 8, 63. Esta aleya es repetidamente citada en el Islam como una prueba de la veracidad de la Profecía de Mahoma, pues comentan algunos autores que a las belicosas tribus árabes nadie habría podido unir las si no hubiera sido por medio de la acción divina. Con esta finalidad cita esta aleya, siguiendo un uso ya establecido, Ibn Jaldūn. Cfr. Quatremère, *Prolegomènes*, vol. I, p. 284.

⁵⁵ C. 15, 47.

⁵⁶ C., 56, 25-26.

⁵⁷ Ha sido editado, traducido y comentado por Daiber, *Neuplatonische Pythagorica*.

⁵⁸ Así lo sugiere Daiber en sus análisis de este texto. Daiber, *Neuplatonische Pythagorica*, pp. 17-32.

⁵⁹ Daiber, *Neuplatonische Pythagorica*, pp. 107-108.

El texto parece reflejar la dificultad manifestada por al-Bīrūnī en cuanto al entendimiento de *sakīna*, y tal vez por ello mismo se nos da una doble interpretación del término. Por un lado, desde un sesgo racionalista, se dice que es la razón, ese gran bien dado por Dios al hombre, la que es capaz y suficiente para librarlo de sus males, y por otro lado, se sugiere que esa liberación de los males se debe a la providencia divina.

Aunque Daiber⁶⁰ dice que no hay ningún parentesco entre este *Comentario* y el de Proclo, sí aparecen explicaciones semejantes respecto a este término de *sakīna*, como tendremos ocasión de ver a continuación.

Comentario de Proclo a los *Versos Áureos*

Ibn al-Ṭayyib (m. 1043), filósofo, médico y sacerdote, secretario de los Patriarcas Katholikós Yuḥanna ibn Nāzūk (1012-1022) y Elias I (1028-1049), nos ha transmitido un *Comentario* de Proclo (m. 485) a los *Versos áureos*, que tampoco ha sido conservado ni mencionado en las fuentes griegas.

Frente a Walzer⁶¹, que piensa que podría tratarse no de Proclo sino de Hierocles, otro neoplatónico menos conocido, se decanta el editor y traductor de este texto por Proclo. Pero no sólo esto, sino que, además, sugiere también, aunque de pasada y sin hacer hincapié en ello, que podría Ibn al-Ṭayyib haber puesto mucho de su propia cosecha en este *Comentario*, hasta el punto de no descartar que pueda ser él su único autor⁶².

Una de las características de este *Comentario* es su independencia respecto a las traducciones árabes de los *Versos áureos*, pues no parece seguir ninguna de las traducciones conocidas⁶³. Sin embargo, y esto es lo que verdaderamente nos interesa ahora, sí se utiliza en él el término

⁶⁰ Daiber, *Neuplatonische Pythagorica*, p. 33.

⁶¹ Walzer, "Buruklus", en *EP*, vol. I, pp. 1339-1340.

⁶² Ibn al-Ṭayyib, *Proclus' Commentary*, VI-X. Sin embargo H. Daiber, en su reseña de este libro en *Der Islam* (65 (1988), pp. 134-137), piensa que puede ser verdaderamente de Proclo y, por consiguiente que este texto sea básicamente traducción de un texto griego. Otra opinión es la de Westerink, "Proclus commentateur", quien manifiesta que los datos que poseemos son insuficientes y no se puede descartar a otro Proclo, de Laodicea, del siglo IV o V, que sí escribió un comentario sobre los «Versos áureos», o bien que se trate sencillamente de un escrito pseudo-epigráfico.

⁶³ Ibn al-Ṭayyib, *Proclus' Commentary*, V.

sakīna, y sus plurales *sakīnāt* y *sakā'in*, aunque su uso no parece del todo unívoco según podemos constatar a través de los distintos párrafos en los que figura.

Traduciendo los versos 2 y 3 de los *Versos áureos* en los que se menciona a dioses, héroes y *daímones*, se traduce Dios, en singular, se transcribe el término héroes, y *daímones* (plural) es traducido por *sakīnāt* (plural). Recordemos que en las traducciones árabes, anteriormente citadas, de esos versos se empleaba la expresión *'ummār al-arḍ*, «habitantes de la Tierra». El emplear ahora *sakīnāt* (plural) podría ser una consecuente extensión del uso de este término en este *Comentario*, donde se utiliza siempre para traducir *daímōn*, tanto en singular como en plural.

A continuación se da una explicación del término *sakīna* del siguiente modo:

Dios es el Señor y el Principal y las *sakīnāt* son semejantes a los dioses y sirvientes suyos, pero que no están rebajadas al nivel de la conducta humana... están cercanas a la unión con Dios y por esto son exaltadas grandemente, por su cercanía a Dios.

Son honradas y se les ofrecen sacrificios. Sin embargo, esto está por debajo de lo que se le profesa a Dios⁶⁴.

Sakīnāt es un nombre que se aplica a las almas separadas de los cuerpos y que han sido divinizadas hasta el último término. La muerte de estos tales es la caída de la vida divina⁶⁵.

En cambio, más adelante, comentando los versos 61-63, dice:

Zeus es el padre único. Es el padre de las almas y las *sakā'in* son las almas existentes de los hombres, divinizadas, procedentes de la fuente divina. Gracias a ellas descansa el animal que hay en nosotros de los dolores corporales que la animalidad les ha acaareado. El alma que se libra de las pasiones corporales es la que tiene un rango excelente y Dios conoce toda *sakīna* y donde habita, como conoce el padre a su hijo. Las almas racionales, todas ellas, se llaman *sakā'in*, las que están por encima de la Tierra y las que están en la Tierra, éstas son las que están en el género de los mortales, mientras

⁶⁴ Ibn al-Ṭayyib, *Proclus' Commentary*, p. 18.

⁶⁵ Ibn al-Ṭayyib, *Proclus' Commentary*, p. 20. En el Comentario de Jámblico visto anteriormente, (Daiber, *Neuplatonische Pythagorica*, p. 42) no se emplea este término de *sakīnāt* sino el de *'ummār al-arḍ*, que se explica de un modo parecido: «se refiere a las almas que se han separado de los cuerpos y han llegado al lugar para que les sean pedidas cuentas allí». Definición esta última que es seguida también en la traducción citada de Ḥunayn b. Iṣḥāq, *Ādāb al-Falāsifa*, p. 119, pues se comenta aquí que: «el significado de esto es que *'ummār al-arḍ* son las almas que se han separado de los cuerpos y que van a un lugar para que les sean pedidas cuentas allí».

que las que están por encima de la Tierra están en el género de los seres celestiales. Hay en los hombres una naturaleza divina que si se atiene a las virtuosas recomendaciones volverá a su mundo y descansará de los dolores corporales y naturales, pues la naturaleza divina que hay en los hombres es la razón, llamada alma racional, y se llama esta naturaleza: «sacerdotal»⁶⁶.

Esta naturaleza existe en el Mantenedor de todo y de todos los dioses y *sakināt* que cuidan de nosotros. En verdad, las *sakā'in* son testigos respecto de la humanidad, y casi vienen a ser los ángeles encargados del cuidado de los hombres.

La naturaleza «sacerdotal» que hay en nosotros vive una vida racional libre de manchas y daños y ve las cosas con el ojo oculto. Cuando se comporta según su naturaleza queda liberada de estos dolores corporales que causan fatiga, y queda purificada y curada de las pasiones que ha adquirido cuando no usa la razón, pues estas pasiones, cuando la razón les presta obediencia, se convierten en sus enfermedades porque entonces se hace igual al animal irracional, mientras que si las domina se convierte en un rey y no en un esclavo, quedando las pasiones corporales en el cuerpo sin que le afecten a ella⁶⁷.

De nuevo podemos plantearnos la pregunta anterior: ¿Por qué se ha elegido este término para traducir *daímones*?

Su uso parece apuntar a que, aunque el autor no siga exactamente las versiones árabes de los *Versos áureos*, puede haber tenido en cuenta, al menos, ese uso de *sakīna* en este contexto para traducir *daímōn*, que extiende también, consecuentemente, como hemos dicho, a su plural, *daímones*, utilizando el plural árabe de *sakīna*.

Además, la «discordia... innata» de la que se habla en los versos 59 y 60 del texto griego es aludida aquí del siguiente modo:

Pitágoras prohíbe la enemistad, *'adāwa*, pues corrompe y origina sufrimientos y Empédocles consideraba que había en nosotros amor y victoria, *galaba*. Por la victoria se separa, se desune y se encuentran los sufrimientos, mientras que por el amor se une y se encuentran los placeres⁶⁸.

⁶⁶ Traduzco por «sacerdotal» un término raro, *Kumrī*, siguiendo la traducción del editor y traductor de este texto, quien, siguiendo, a su vez, una sugerencia de F. Rosenthal, lo traduce así y lo explica y justifica en su Introducción. Ibn al-Ṭayyib, *Proclus' Commentary*, III. Westerink, "Proclus commentateur", p. 69, traduce este término por «hierático». Obsérvese el aire racionalista de esta concepción, que coincide, en parte, con el del Comentario de Jámblico y con el de la traducción castellana medieval de los *Versos áureos* que nos viene en los *Nawādir al-falāsifa*. Knust, *Mittheilungen aus dem Eskurial*, reimpresso en Sezgin, *The Spanish and Hebrew Translations*, p. 193: «Tú, Dios, que das la vida verdadera, tú eres poderoso de toller aquestos peligros deste mundo si apoderasses en los omnes el seso que tú les pusiste».

⁶⁷ Ibn al-Ṭayyib, *Proclus' Commentary*, pp. 92-96.

⁶⁸ Ibn al-Ṭayyib, *Proclus' Commentary*, pp. 90-92. Obsérvese aquí que el segundo de los principios de Empédocles, *neikos*, «disputa», «lucha», parece haber sido confundido por los traductores del griego al árabe con el término *nikos*, victoria, citándose luego siem-

En el texto se emplea un vocabulario árabe muy islámico, del que el traductor, si es que es, en efecto, una traducción de Proclo, se muestra buen conocedor, pues, por un lado tenemos este uso de *sakīna* y, por otro, contraponen a ella, de una manera explícita, la enemistad, *'adāwa*, término muy connotado y destacado en el Corán, según hemos comentado.

En resumen, vemos cómo a partir del *Corán* este término de *sakīna*, que no aparecía definido y nítido allí, precisamente por esa misma indefinición de partida, se presta a todos estos desarrollos a los que hemos pasado revista, constatándose, en general, una progresiva espiritualización en su entendimiento.

Los comentaristas coránicos pasan pronto de entenderlo como una realidad objetiva y exterior ligada a potencias sobrenaturales, a entenderlo como un estado subjetivo del alma de paz, serenidad, dignidad o gravedad, concedido por Dios, sin relacionarlo, en absoluto, con su origen judío y asociándolo exclusivamente con un vocablo árabe perteneciente a la raíz *s-k-n*.

Esta paz y serenidad apunta tímidamente en algunos autores a entenderla también como un motivo de concordia y de entendimiento entre los musulmanes.

Siguiendo en esta misma línea, Ibn Ḥabīb entiende *sakīna* no sólo como una paz y serenidad infundida por Dios al débil en momentos de peligro, sino como una paz y pacificación también aplicada a los fuertes y violentos.

Al-Tawḥīdī presenta una mayor elaboración en el entendimiento de *sakīna* y destaca, entre las varias clases en que divide la noción de *sakīna*, la *sakīna* divina, de la cual nos dice que es inefable, pues el mundo de la divinidad está por encima de las capacidades humanas. De ella proviene todo bien y perfección humana. El hombre puede revestirse de esta *sakīna* y, según sea dicho revestimiento, estará situado en un grado mayor o menor. Las personas que poseen el grado más alto de este revestimiento superan el estado humano. Pero al-Tawḥīdī no especifica quiénes son estas personas. Tal vez se refiera a los sufíes, y si así fuese, los estaría situando por encima de los profetas, pues de éstos dice que ocupan el segundo lugar.

pre así en los textos árabes. Debido a ello podemos observar que los efectos de la victoria que se describen a continuación son los efectos típicos de la lucha y del odio. Sobre este punto Daiber, *Aetius Arabus*, pp. 341-342.

Pero lo más sorprendente en la historia de este vocablo es el uso que de él hacen los traductores del legado griego al árabe, pues hemos constatado que se utiliza para traducir «Musas» y «*daímōn*».

No sabemos bien por qué los traductores emplearon el plural de *sakīna* para traducir «Musas». ¿Tal vez porque proporcionan esa «paz», «descanso» o «reposo» de los trabajos y fatigas, según resalta el texto platónico citado?

En cuanto a su empleo para traducir *daímōn* en los *Versos áureos*, podría sugerirse que como la *sakīna* es algo que concede Dios al hombre produciendo en él una paz, gravedad o dignidad con la que se superan los conflictos, y que como *daímōn* tiene ese sentido de que es inmortal y divino y que con él se superan los males ocasionados por la discordia innata a los hombres, tal vez por estos parecidos recurrieron a este término de *sakīna*.

En los dos *Comentarios* a los *Versos áureos* se trata de precisar y aclarar qué es esa *sakīna*.

En el *Comentario* de Jámblico se nos da una doble explicación. Por un lado se nos da una interpretación racionalista, pues se nos dice que *sakīna* puede referirse a la razón con la que el hombre ha sido agraciado por Dios y mediante la cual puede librarse de los males, y por otro, se nos dice que podría ser entendida como la providencia divina que cuida del hombre y lo libra de los males.

El *Comentario* de Proclo abunda en explicaciones, aunque no son del todo claras y coherentes. También podrían agruparse estas explicaciones en dos, pues, por un lado, se nos dice que *sakīnāt* es un término que se aplica a las almas separadas de los cuerpos que han sido divinizadas. Pero también se nos dice que son tanto las almas de los que están en la Tierra, que pertenecen a los mortales, como las de los que están por encima de la Tierra, que pertenecen al género de los seres celestiales.

Por otro lado se nos da también una interpretación racionalista al decirnos que *sakīna* es la naturaleza divina que hay en los hombres, y que ésta no es otra que la razón, a la que se caracteriza además como «sacerdotal» o «hierática».

Bibliografía

- ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-taʾrīj (La Historia)*, Jorge Aguadé (ed.), Madrid, CSIC-ICMA, 1991.
- Abū Sulaymān al-Sīyistānī, *The Muntakhab Ṣiwān al-ḥikmah*, D.M. Dunlop (ed.), La Haya-París-Nueva York, De Gruyter Mouton, 1979.
- Asín Palacios, Miguel, “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz”, *Al-Andalus*, 1 (1933), pp. 7-79.
- Bergé, M., *Pour un Humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, Damasco, Publications de l’Institut Français de Damas, 1979.
- Al-Bīrūnī, *Alberuni’s India*, Edward C. Sachau (ed.), Londres, Trübner & Co., 1887 (reeditado por F. Sezgin, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic Islamic Science, 1993).
- Castillo, Concepción, “El Arca de Noé en las fuentes árabes”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 40-41 (1991-1992), pp. 67-78.
- Daiber, H., *Aetius Arabus; die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1980.
- Daiber, H., *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea. Ein Verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*, Amsterdam-Nueva York-Oxford-Tokyo, North-Holland, 1995.
- Fahd, T., “Sakīna”, en P.J. Bearman *et al.*, *Encyclopædia of Islam*, 2nd edition, Leiden, E.J. Brill, 1986-2004.
- Fakhry, M., “Al-Bīrūnī and Greek Philosophy: an Essay in Philosophical Erudition”, en Hakim Mohammed Said (ed.), *Al-Bīrūnī: A commemorative volume*, Karachi, The Times Press, 1979, pp. 344-349.
- Gaufrey-Demombynes, M., *Mahoma*, Madrid, Akal, 1990.
- Goldziher, I., “La notion de la Sakīna chez les Mohamétans”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 33 (1893), pp. 1-13.
- Goldziher, I., “Ueber den Ausdruck «Sakīna»”, en I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Erster Theil, Leiden, Brill, 1896, pp. 177-204, (reeditada esta primera parte, conjuntamente con la segunda, en un solo volumen en Hildesheim-Nueva York, George Olms, 1982).
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos, 1984.
- Ḥunayn b. Ishāq, *Ādāb al-Falāsifa (Sentences des Philosophes)*, Abdurrahman Badawi (ed.), Kuwait, Maʾhad al-Majtūʿāt al-ʿArabiyya, 1985.
- Ibn al-Aʿtīr, *al-Kāmil fī l-tāʾrīj*, C.J. Tornberg (ed.), Bayrūt, Dār Ṣādir, 1867.
- Ibn al-Ṭayyib, *Proclus’ Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, N. Linley (ed. y trad.), Buffalo, State University of New York at Buffalo, 1984.
- Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Leiden-Boston, Brill, 2007 (reedición de la ed. de 1938).

- Knust, H., *Mittheilungen aus dem Eskurial*, Tübingen, Litterarischer Verein, 1879.
- Kraemer, J.L., *Humanisme in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, Brill, 1986.
- Kraemer, J.L., *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his circle*, Leiden, Brill, 1986.
- Miskawayh, *al-Ḥikma al-jālida*, A. Badawī (ed.), Beirut, Dār al-Andalus, 1983, 3ª ed.
- Nwyia, P., *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, Dār al-Machreq, 1970.
- Pitágoras, *Versos áureos*, Madrid, Simbad Ediciones, 1984.
- Quatremère, M., *Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*, Paris, La Bibliothèque Imperiale, 1858.
- Rosenthal, F., *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich-Stuttgart, Artemis Verlag, 1965, (trad. inglesa, *The Classical Heritage in Islam*, Londres, Routledge, 1975).
- Sacy, S. de, "Lettre de M. le baron Silvestre de Sacy à M. Garcin de Tassy", *Journal Asiatique*, (1829), pp. 177-179.
- Sezgin, F., *The Spanish and Hebrew Translations of the Nawādir al-falāsifa, by Ḥunayn Ibn Ishāq*, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2007.
- "Shekhinah", en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971.
- Al-Ta'labī, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, El Cairo, s.e., 1307 H.
- Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, *Kitāb al-Iṣārāt al-ilāhiyya*, Wadād al-Qāḍī (ed.), Beirut, Dar al-Taḳāfa, 1973.
- Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, *Muqābasāt*, al-Sandūbī (ed.), Susa, Dār al-Ma'āsrif, 1991.
- Al-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, Aḥmad Amīn y Aḥmad al-Zayn (ed.), Beirut, Maktabat al-Asriyat, 1953.
- Tornero, Emilio, "Enemigos unos de otros. (Notas de Antropología coránica)", *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), pp. 133-136.
- Walzer, R., "Buruklus", en P.J. Bearman *et al.*, *Encyclopædia of Islam*, 2nd edition, Leiden, E.J. Brill, 1986-2004.
- Westerink, L.E., "Proclus commentateur des vers d'or", en G. Boss y G. Seel (ed.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchatel, Juin, 1985*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987, pp. 67-88.

Recibido: 30/09/2011

Aceptado: 14/06/2012