

EL CORÁN



Estudio introductorio y traducción
ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ

El Corán

*Estudio introductorio y traducción
de Antonio de Diego González*



ALMUZARA

© ESTUDIOS PRELIMINARES, TRADUCCIÓN Y
NOTAS DE ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ, 2024
© EDITORIAL ALMUZARA, S.L., 2024

Primera edición: junio de 2024

Reservados todos los derechos. «No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.»

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

EDITORIAL ALMUZARA • ESPIRITUALIDAD
Director editorial: Antonio Cuesta
Editora: Ángeles López
Corrección: Nieves Porras
Corrección técnica: Humera Syeda
Maquetación: Joaquín Treviño
Ilustración imagen de cubierta: Yusuf Dinah

www.editorialalmuzara.com
pedidos@almuzaralibros.com - info@almuzaralibros.com

Editorial Almuzara
Parque Logístico de Córdoba. Ctra. Palma del Río, km 4
C/8, Nave L2, nº 3. 14005 - Córdoba

Imprime: Liberdúplex
ISBN: 978-84-11318-79-2
Depósito legal: CO-693-2024
Hecho e impreso en España - *Made and printed in Spain*

Índice

Prólogo	9
Agradecimientos	15
Introducción	17
¿Qué es el Corán?	17
El Corán entre la historia y el símbolo	36
¿Para qué una nueva edición e interpretación del Corán en español?	40
¿Cómo usar este libro?.....	45
Sobre las múltiples lecturas de esta edición	45
Notas bibliográficas sobre los materiales usados en esta edición.....	46
Nota sobre aspectos técnicos de la edición	55
Glosario de nombres propios, lugares y conceptos.....	57
El Corán, una interpretación en español	65
1. LA QUE ABRE	67
2. LA BECERRA.....	68
3. LA CASA DE IMRAN	99
4. LAS MUJERES.....	118
5. LA MESA BIEN DISPUESTA	137
6. LOS REBAÑOS.....	152
7. LAS ALTURAS	168
8. LOS TROFEOS DE BATALLA	187
9. DE LO QUE ARREPENTIRSE	195
10. YUNUS	209
11. HUD	219
12. YUSUF	230
13. EL TRUENO	240
14. IBRAHIM	245
15. HIJR.....	250

16. LA ABEJA.....	255
17. EL VIAJE NOCTURNO.....	265
18. LA CAVERNA.....	274
19. MARYAM.....	283
20. TA-HA.....	289
21. LOS PROFETAS.....	297
22. EL HAJJ.....	305
23. LOS CREYENTES.....	312
24. LA LUZ.....	319
25. EL CRITERIO.....	326
26. LOS POETAS.....	332
27. LAS HORMIGAS.....	341
28. HISTORIAS.....	348
29. LA ARAÑA.....	356
30. ROMA.....	362
31. LUQMAN.....	367
32. LA POSTRACIÓN.....	371
33. EL OTRO BANDO.....	374
34. SABA.....	381
35. AQUEL QUE ORIGINÓ.....	386
36. YA-SIN.....	391
37. DISPUESTOS EN FILAS.....	396
38. ŞAD.....	403
39. AGRUPADOS.....	408
40. EL QUE ALIVIA LOS ERRORES.....	415
41. EXPLICADAS EN DETALLE.....	422
42. EL CONSEJO.....	427
43. LOS ORNATOS.....	432
44. EL HUMO.....	438
45. AGACHADO.....	441
46. LAS DUNAS.....	444
47. MUHAMMAD.....	448
48. LA VICTORIA.....	452
49. LAS HABITACIONES.....	456
50. QAF.....	459
51. LOS VIENTOS QUE DISPERSAN.....	462
52. LA MONTAÑA.....	465
53. LA ESTRELLA.....	468
54. LA LUNA.....	471
55. EL <i>RAHMAN</i>	474
56. LO QUE HABRÁ DE SUCEDER.....	477
57. EL HIERRO.....	481

58. LA DISCUSIÓN	485
59. LAS CONGREGACIONES	488
60. ¡EXAMINADLAS!.....	491
61. ALINEADOS	493
62. EL DÍA DE LA CONGREGACIÓN	495
63. LOS HIPÓCRITAS.....	497
64. ILUSIONES	499
65. EL DIVORCIO	501
66. LA ILICITUD.....	503
67. EL REINO.....	505
68. EL CÁLAMO.....	508
69. LO INEVITABLE.....	511
70. LA ESCALERA ASCENDENTE	513
71. NUH.....	515
72. <i>EL JINN</i>	517
73. ARREBUJADO	519
74. EMBOZADO.....	521
75. LA ALZADA	524
76. EL SER HUMANO	526
77. LOS ENVIADOS.....	528
78. LA PROFECÍA.....	530
79. LOS ÁNGELES SEGADORES.....	532
80. SE AMOHINÓ	534
81. EL OSCURECIMIENTO	536
82. EL CIELO MENGUADO.....	538
83. LOS DEFRAUDADORES.....	539
84. EL DESGARRO	541
85. EL ZODIACO.....	543
86. EL LUCERO DEL ALBA	544
87. EL ALTÍSIMO.....	545
88. EL ARROBAMIENTO	546
89. LA AURORA.....	547
90. LAS TIERRAS.....	549
91. EL SOL	550
92. LA NOCHE	551
93. EL DESPUNTE DEL SOL.....	552
94. LA APERTURA DEL PECHO	553
95. LA HIGUERA.....	554
96. EL COÁGULO	555
97. LA NOCHE DEL PODER.....	556
98. LAS PRUEBAS EVIDENTES.....	557
99. EL TERREMOTO.....	558

100. LOS CORCELES	559
101. EL ESTREMECIMIENTO.....	560
102. LA RIVALIDAD	561
103. CAE LA TARDE	562
104. EL DIFAMADOR.....	563
105. EL ELEFANTE	564
106. QURAYSH.....	565
107. LA INDISPENSABLE AYUDA	566
108. ABUNDANCIA.....	567
109. CAFRES	568
110. AUXILIO.....	569
111. LA CUERDA DE FIBRAS.....	570
112. SINCERIDAD PROFUNDA.....	571
113. ALBOREADA	572
114. HUMANIDAD.....	573



Prólogo

Enfrentarse al Corán no es tarea sencilla, pero tampoco es imposible. La línea entre la conciencia de majestad (*jalal*) y la idolatría (*shirk*) es tan fina que en cualquier momento nuestros precavidos miedos o nuestra atrevida valentía pueden transformarse en idolatría. Un creyente debe trabajar siempre desde esa línea, sabiendo que no es él mismo quien actúa, sino que es Allah quien le dirige. Y esto en nuestros días es muy difícil de aceptar.

Vivimos tiempos inciertos y oscuros, no tan diferentes de cuando descendió el Corán, en los que la falta de creencia más allá de lo material nos ha sumido en una crisis vital y global. Sin embargo, el Corán tiene el poder de traer la palabra transformadora que es sagrada a un mundo mundano (*dunya*). Su mensaje, a pesar de tener quince siglos, sigue vigente y mucho de lo que cuenta contiene algo que los más atrevidos llamamos verdad.

Fue durante el confinamiento, en la pandemia, cuando comprendí que mi relación con el Libro de Allah tendría que ir a más, no podía seguir siendo un simple lector como hasta entonces. Lo

había leído y estudiado durante años, lo había trabajado e incorporado, pero el Corán pedía algo más. Así que, en aquellos momentos de zozobra, me atreví a traducir la aleya de la luz (Corán 24: 35) y publicarla en mi cuenta de Instagram. Aquel pequeño experimento fue tornando a más hasta que consideré traducir el Corán hacia octubre de 2020. Era un proyecto que ansiaba desde hace años, aunque no me sentía preparado. Desde el principio, ya enero de 2021, diseñé una edición colectiva del Corán: varias voces, miradas y sensibilidades, pero, a medida que pasó el tiempo, acabé trabajando casi en solitario. En todo este tiempo la única persona que estuvo ahí fue mi esposa Humera, con un rol de guardiana de la tradición y consejera infatigable.

Pero más allá de las anécdotas sentimentales, hacer una edición interpretada —los musulmanes no hablamos de *traducir* el Corán, sino de interpretarlo— ha sido una experiencia profunda y meditativa, de encuentros y desencuentros, de poética y búsqueda de la verdad. Y, en cierta medida, me he encontrado conmigo mismo en el viaje, una travesía que comenzó hace ya catorce años, cuando empecé a interesarme por el islam. Más de veinte desde que me sumergí en el fascinante mundo de las humanidades, de la mano de mis profesoras de griego, Aurora Botella, y de filosofía, Josefina Inglés, quienes no solo me enseñaron a traducir, sino a oír al texto clásico y hacerlo mío.

Unos años antes el Corán era un libro lejano, extraño, zozobante y complejo, tiempo después descubriría que esto no se debía al Corán, sino a sus interpretaciones, que cambiaban radicalmente cuando se recitaba en árabe. Yo provenía del mundo de las artes y sus recitaciones me fascinaban, aunque no entendiese nada. Pronto comencé a estudiar árabe en la Universidad y se abrió ante mí un vasto horizonte de significados, significantes, raíces trilíteras y ¡maestros vivos! Mis contactos frecuentes con Abdelmumin Aya, desde finales de 2010 hasta mediados de 2014, me marcaron profundamente. Su forma de comprender e interpretar el islam fue clave para mí. Él, y otros tantos como Muhammad Abderrahman Maanan, proponían leer el Corán como los antiguos, a través de una hermenéutica dinámica y dejar el peso de la interpretación en el lector. Y durante ese

tiempo me hizo dos regalos que aún conservo: el Corán, traducido por Rafael Cansinos Assens, y el Corán, más bien la última parte, traducida y comentada por Maanan. Esto cambió mi percepción del Corán y me motivó a seguir con el árabe y la islamología. En aquellos días de 2012 fue cuando me hice musulmán en la comunidad de *Dar al-Salam* en Almodóvar del Río, Córdoba.

A partir de entonces viajé, leí, conversé, escuché y viví el Corán. Me ha acompañado desde entonces y gracias a diversos compañeros de tránsito he ido y voy perfeccionando mi relación con él. Esta edición se nutre de todo esto. Quiero que se entienda, no es este un trabajo esencialmente académico ni filológico, sino un proyecto vital y teológico propio, mi interpretación del Corán. En este texto que el lector tiene entre manos hay cientos de horas de lecturas, de charlas, de dudas, de miedos y de alegrías, porque el Corán es vida, es movimiento, es vibración y sonido, es zozobra y verdad.

Para ello he elegido una mezcla entre literalismo y poética, imitando a los moriscos y a aquellos pueblos *islamicate* que, no siendo el árabe su lengua materna, cuidan el Corán como su tesoro más valioso. Me fascina, por ejemplo, como Shah Rafi'uddin Dehlavi, primer traductor del Corán al urdu, es capaz de entretrejer lo literal y lo poético, sin olvidar la matriz árabe y el conocimiento impertérrito de la tradición. Sabios como él me inspiraron a hacer lo mismo en español y para un público muy amplio, algo que en mis primeras aproximaciones al Corán no pude tener. Por esta razón, quiero reivindicar que el Corán puede ser interpretado en una lengua como la nuestra, cargada de palabras de origen arábigo y con una esencia *islamicate* que ha dejado una fuerte impronta en nuestra identidad. Yo no renuncio a ese cruce de culturas y, sobre todo, al vernos con el otro como si fuera un espejo. Ese es un bello ejercicio tanto para el musulmán como para el no musulmán.

Con esto he querido hacer algo parecido a lo que hizo Raimon Panikkar con los Vedas en *Mantramañjari* (1977) y ofrecerlo festivamente a los lectores. Admiro a Panikkar porque fue valiente al traducir como un sabio más que como un filólogo, él sabía que lo importante era el mensaje total, no solo la textualidad, así contó mejor que

nadie cuál era el corazón del mundo védico. Yo no aspiro a hacer tanto, solo espero inspirar al lector a buscar en tiempos oscuros.

¿Qué se va a encontrar el lector? Pues una edición que intenta transmitir lo arcano y poético del Corán —a menudo olvidado frente a lo racional y lo *must be* (lo que debe ser)—, que recupera arcaísmos y léxico morisco, que busca la imaginalidad sobre el concepto y que intenta llegar más allá partiendo siempre desde los olvidados trascendentales. Una invitación a entrar en la tradición del islam, en la auténtica tradición que enraíza con las verdades de los antiguos y con hechos que estaban por descubrirse. Un libro que opera más allá del tiempo ordinario, en un *kairos* presente, aunque de ejemplos del pasado. Un símbolo inagotable y una puerta para conocernos a nosotros mismos, para aspirar a algo más. Como todo texto sagrado, es una experiencia de límite, con partes bellas y también incómodas, con ejemplos y contraejemplos, con lo sagrado y lo profano. Y al final todo remite a la Unidad, a Allah. Y este se lo brinda al ser humano para que recuerde.

La lectura del Corán no es una lectura ordinaria, es un recuerdo de lo que sabíamos en nuestra *fitra* (estado primordial) y olvidamos. Nuestra misión es recordar y mantener viva la palabra divina. Eso hacen millones de personas que memorizan este libro, que lo hacen suyo y lo han convertido en su guía.

Comprenderá el lector por qué el Corán es tan importante para los musulmanes y tenga bien leerlo sabiendo que tiene un valor más que el de la simple lectura ordinaria. Por eso propongo una lectura poética, a veces compleja y desafiante, para que tenga que sentir y esto le haga ver más allá de la comodidad de las notas al pie de página y los corchetes intratextuales.

Cuando Manuel Pimentel, mi editor, me ofreció publicar esta obra, me hizo una propuesta: reducir al mínimo toda erudición accesoriosa (notas al pie, comentarios eruditos, transcripciones precisas) y dejar que el texto hablase como lo hace un clásico. La autonomía y la inmortalidad de un clásico que, como un símbolo, no se agota en sus lecturas. Y yo accedí encantado, sin pensar demasiado, a lo que contesté con una pregunta: ¿y si dejase hablar al Corán como

me hablaba a mí? Y lo dejé hablar. Al Corán no le costó hablarme y pude transcribir en este trabajo de edición e interpretación lo que me decía. El resultado lo tiene el lector aquí, entre sus manos.

Este Corán es un sueño y un testamento. Un sueño porque me ha permitido integrar todo el conocimiento que he podido acumular durante dos décadas para ponerlo al servicio de un libro extremadamente valioso para mí. Un testamento porque el lector podrá descubrir que me ha susurrado a mí el Corán, en un momento concreto, en mi intimidad.

Espero que el lector lo disfrute tanto como yo y que se sumerja en cada una de las aleyas y suras que lo componen, que la *baraka* le inunde y que le ayude a mirar todos esos símbolos de lo divino que Allah, el Altísimo, pone en esta tierra. Es cierto que hay dificultades, pero más allá de ellas nos espera el Jardín. Y deseo que el lector comprenda mi intención y mi interés, para con esta edición, que no sea muy severo con el planteamiento que presento y que lo disfrute tanto como yo he disfrutado elaborándolo. Como se dice en el mundo tradicional al terminar de componer una obra de este tipo: *todos los logros de esta edición son de Allah y los errores míos, pues es Allah quien sabe más.*

ANTONIO SULAYMAN DE DIEGO GONZÁLEZ
Londres-Málaga, Ramadán de 2024 /1445 hég.

Agradecimientos

Esta edición es el fruto del empeño de muchas personas que apostaron por esta idea desde el principio y a ellos les debo un agradecimiento y una dedicatoria en unas pocas líneas.

El primero es Manuel Pimentel, editor de Almuzara, por ver lo que otros fueron incapaces de ver en este proyecto. Su confianza desde el primer día ha sido para mí fundamental, poniendo a mi disposición toda clase de recursos editoriales. Un humanista de los que hay pocos en este mundo. Al igual que mi editora y amiga, Ángeles López, quien se arriesgó conmigo a esta aventura fascinante, asistiéndome técnicamente y soportándome durante todas las fases del proyecto. Así como al equipo de edición: Óscar Córdoba, Ana Cabello, Nieves Porras y Joaquín Treviño que han cuidado con mucho mimo las fases finales de este Corán.

A mis compañeros en el mundo académico, que en menor o mayor medida se han implicado en este Corán en alguna de sus fases: Fernando Wulff, Juan J. Padial, Antonio Piñero, Carlos Segovia, José Antonio Antón, Andrés Ortigosa, Antonio Navarro, Leandro Pinkler, Ferran Iniesta, Ricardo Albert, Gracia López, Elisa Barbero, Jaime Rossell, Zoila Combalía y Abdelali Oamroni. Todos me han apoyado y enriquecido con su sabiduría. A Javier Agudo, que desde su sabiduría de corazón siempre me ha brindado luz.

A Abdelmumin Aya, porque sin todo lo que él trabajó hace años, y después me enseñó, este Corán no existiría. A Mohammed Abderrahman Maanan, por iniciarlo todo en la mítica calle Valle de

Sevilla. A Rasha al-‘Areed, por traerme aquel primer Corán desde Jordania y ayudarme a leer aquellas líneas.

A mis compañeros y compañeras de EULEMA (*Majlis* de Líderes Musulmanes Europeos) y en especial al imam Yahya Pallavicini y al muftí Mustafa Cerić, que me alentaron en este complejo proyecto. A Suhaib Molina, Nuria Ribelles, Ismain Perera y Aicha Fernández, por darme su opinión sobre los borradores previos a la edición final. Al Shaykh Mohammed Idrissi, por sus consejos simples y contundentes.

A mis maestros espirituales, los que aún están y los que ya partieron. A al-Hajj al-Mishry, a Papa Cheikh Tidiane Niassé y Shaykh Mahy b. Macky Niassé. A *Shehu* Moustapha Hassane, quien me abrió la puerta de todo este mundo en el otoño de 2012.

A mi familia, especialmente, a mis padres, por la paciencia que han tenido conmigo y por su apoyo incondicional, que este texto les permita saborear lo que a mí me transformó. A mi suegra, Amtul Moid Syeda, por su sabiduría y rigor, por clarificar las dudas con la sabiduría de la tradición.

A mi esposa Humera, la persona que más creyó en este proyecto desde el principio. No tengo palabras para poder agradecerle todo lo que ha hecho, sin ella difícilmente estaría editada esta obra. Ella ha estado en los buenos y los malos momentos que este texto ha procurado. Además, asumió la ímproba tarea de corregir palabra por palabra este Corán. Es un trabajo complejísimo y que ha tomado gran tiempo, pero que ha mejorado el resultado final. Gracias por compartir generosamente conmigo la sabiduría de tu familia, en especial de Nanna Hazrat, y hacer que este trabajo sea mejor desde el corazón.

A todos, gracias.

Introducción

¿QUÉ ES EL CORÁN?

El Corán es el mayor símbolo vivo para los musulmanes. Es uno de los libros sagrados de la humanidad. En sí, se trata de un símbolo entramado con cientos de signos (aleyas) que el lector no debería solamente leer, sino también recitar y hacerlas suyas, incorporándolas e incluso viviéndolas en su propio cuerpo. El Corán es, también, un relato visionario, apocalíptico, de naturaleza universal, que tiene como objetivo guiar a la humanidad hacia la plenitud en esta vida y en la próxima. Esto es lo que el texto coránico denomina *din islami*, es decir, vivir pacificado en lo divino.

Aunque pueda sorprender, el Corán no es ni un texto literario ni narrativo ni científico aunque todo esto coparticipe en él. El Corán tampoco es un libro material, sino más bien la palabra de Allah (*kalimat Allah*) dada a la humanidad. Una realidad vivida a través de la revelación, la cual experimentó el profeta Muhammad (570-632) durante veintitrés años entre las ciudades de La Meca y Medina, ambas sitas en la actual Arabia Saudí. Una revelación divina, dada por Jibril (el ángel Gabriel), que, además de la doctrina, la ética y la práctica islámica, actúa como un recordatorio (*tadhkirah*) de las revelaciones anteriores a las llamadas gente del Libro (*Ahl al-Kitab*), que son judíos y cristianos, durante generaciones.

El Corán es un mensaje revelado que ni busca ni pretende ser una obra original, tal y como lo entendemos en el occidente moderno.

Tampoco es un texto narrativo al uso, sino la superposición de cientos de ideas e historias hilvanadas con cierta lógica interna en un formato donde no falta ni el ritmo ni la poesía, al estilo de los Salmos bíblicos o los himnos del cristianismo siríaco. Si el lector lee atentamente el texto coránico, reconocerá cientos de motivos de la Antigüedad clásica y la Antigüedad tardía que se rediseñan en sus miles de alejas para un público nuevo, mucho más cosmopolita. Se nos insiste en que es un recuerdo (*tadhkira*) de lo pasado y de lo que ha de venir desde la visión profética (*tanzil, basira, kerygma*). Esto hace que el Corán no sea un texto historicista, ni siquiera histórico, sino que en él prime lo simbólico y una hermenéutica dinámica y activa (*ta'wil*) que haga posible verlo como una manifestación de lo divino, una hierofanía. Y, a la vez, este remite a la tradición cultural semita y de la Antigüedad tardía, de la que intersecciona con muchos elementos como la apocalíptica judía y cristiana, la filosofía gnóstica o la sabiduría de la antigüedad oriental filtrada por el mundo siríaco.

El fundamento del Corán es la oralidad, como indica su propio nombre, proveniente de la raíz árabe *qaf-ra-hamza* que significa «la recitación». En el mundo tradicional su valor no está en su forma escrita (*mushaf*), sino en su forma recitada y presentificada. El poder del Corán está en su recitación, que se usa, a menudo, como protección o como sanación para los creyentes. Hay una gran interrelación entre el sonido sacro y el contenido, por eso se busca la recitación (*qara'*) antes que una lectura silente o reflexiva. El sonido del Corán transforma. El Corán no puede estar en silencio. Ni tampoco puede reducirse a una realidad logocéntrica, grafocéntrica e intelectual tan propia de la modernidad occidental.

El Corán solo se conoce viviéndolo, incorporizándolo, convirtiéndose, como el propio Muhammad, en un *Corán andante* —tal y como reza el *hadiz* (narración profética) narrado por su esposa Aisha¹—. En el mundo islámico tradicional, desde Senegal hasta Indonesia, lo importante no es tanto el contenido signifi-

1 Sahih Muslim, 746.

Corán como lo que implica a nivel vital y espiritual. Los niños memorizan el sonido y aprenden a recitarlo antes de conocer el significado de este en sus propias lenguas. Solo cuando les pertenezca, cuando sea parte de sí, se les dará acceso al significado e interpretación (*tafsir*), algo que, sin embargo, está en las antípodas de lo que la modernidad entiende por conocimiento. El musulmán tradicional percibe rápidamente que el Corán es un símbolo al que volver, una y otra vez, sin que se agote. No es una alegoría que sintetiza y moraliza, sino un símbolo puro. Un símbolo que tiene mil caras irradiando una verdad profunda.

Actuando como realidad visionaria es la recepción de una hierofanía por Muhammad, una hierofanía —en el sentido que lo explicaba Mircea Eliade— que de imágenes, visiones y exhortaciones se transforma en sonido y fonemas y, posteriormente, a grafemas, conceptualizándose como un texto de su época, pero con una clara vocación universal. La revelación (*wahy*), es decir, la manifestación de Allah como hierofanía y la concreción en nuestro mundo, propicia que esta sea una experiencia más allá de lo físico. Por esta razón, se dice que desciende (*tanzil*) sobre la humanidad a través de la experiencia profética.

El Corán recoge la experiencia de un dictado de la realidad (*haqiqa*) de Allah y una traducción a nuestra forma de comprender el mundo. Es el profeta Muhammad el encargado de construir todo esto, el encargado de verbalizar la hierofanía, la persona que debe dar sentido a lo visto, a lo percibido y a lo vivido para que otros lo entiendan, para que deje de ser inconmensurable. La visión de Jibril a Muhammad se transforma, posteriormente, en palabras finitas y materiales que ponen por escrito los compañeros del Profeta. Tras ello, poco después de la muerte del profeta Muhammad, ‘Uthman ibn ‘Affan (573-656), el tercero de los Califas bien guiados, lo dispondrá como un códice, un libro tal y como lo conocemos.

Esta situación hace que puedan generarse cientos de niveles hermenéuticos sobre el Corán, así que es imposible que se agote su lectura. Desde lecturas filológicas, jurídicas o intelectualizantes a lecturas místicas, gnósticas y simbólicas, disquisiciones sobre la profundidad de

cada una de sus letras a través de la ciencia de las letras (*'ilm al-huruf*) o la numerología, como el cordobés Ibn Masarra (883-931) o el sevillano Ibn Barrajan (m. 1141), e incluso una incardinación del Corán con hechos históricos y científicos como hizo Muhammad al-Tabari (839-923) en su magna obra. Los dos coranes, el cósmico (*al-qur'an al-takwini*) y el escrito (*al-qur'an al-tadwini*), se superponen para aquel que busca el símbolo y viaja del segundo al primero buscando respuestas hacia la complejidad del cosmos.

Cada lector debería aproximarse al Corán consigo mismo y transponerlo a sí mismo, de modo que el Corán le pueda ofrecer lo que él va buscando. Por este motivo, decía que requiere y necesita, por parte del lector, una hermenéutica activa. Si estas condiciones no se cumplen, seguramente el Corán se convierta en una obra difícil y sin sentido, llena de advertencias, proclamas e historias inconexas, que se alza amenazante sobre la tranquilidad mundana del lector. Y, probablemente, sea una experiencia tan dura que el lector lo cierre para no abrirlo nunca más. Ante esto, puede ayudar acercarse a una obra simbólica, revelada para los musulmanes, desde una perspectiva eminentemente filológica o historicista que elimine la tan necesaria imaginación activa (*khayal*) que nos hace vivir y revivir los símbolos que presenta, permitiéndonos contemplar los signos que se muestran dentro de esos símbolos. Sin imaginación no se vivifican esos símbolos y sin vivificación son tan solo frases y palabras finitas. Por eso, la recitación y la imaginación activa (*khayal*) lo devuelve a la vida y abre infinitas posibilidades con el Corán, recordando (*tadhkira*) todo lo que es posible. En aquella línea de la hermenéutica que proponía el islamólogo francés Henry Corbin: la hermenéutica suponía la transmutación de lo visible en el símbolo, el acceso a un mundo nuevo, a un plano superior del ser.

De esta manera, la lectura atenta, la comprensión de algunas claves básicas y de las líneas discursivas principales convierten la lectura del Corán en una experiencia sin igual, con referencias cruzadas a la Antigüedad tardía, con mensajes de gran actualidad y una rica poética de imágenes, historias y visiones o el desafío de descubrir quién es ese Allah que domina el texto o cómo el mensaje, más

de quince siglos después, del Corán puede exhortarnos a repetir lo que se dicta tal y como lo hizo el Profeta. Es fascinante su fuerza y por eso esta obra no puede ser reducida a una experiencia museística o literalizante. La falsa literalidad, la búsqueda del significado unívoco, genera una asfixia espiritual que es del todo incompatible con el Corán.

La propia tradición islámica nos indica que el Corán es pura luz², pero ello implica —desde una óptica tradicional— que si no se tiene cuidado puede llegar a cegar a la persona que lo contempla. Esto es algo que, desgraciadamente, hemos visto muy a menudo en la historia del islam, limitando la interpretación del símbolo por la búsqueda de significados unívocos. Por eso, es tan importante la interpretación y sobre todo el conocimiento de su sentido, de sus lógicas y de su lenguaje. El Corán no es ni un libro fácil ni pretende serlo. Ni siquiera es un libro al uso, sino el ritmo y la melodía del Ser por excelencia. Mediante ello se enfatiza el poder de la recitación, del sonido y de la palabra frente a lo gráfico. Es un texto arcano, simbólico y apocalíptico que no pretende ser narrativo sino envolvente y holístico.

En la mente de los musulmanes, lo primero que significa el Corán es palabra de Dios (*kalimat Allah*). Es la fuente de la cual emana la ley (*sharía*) y también donde se articula la lógica de las realidades, ya sea el visto (*hadhir*) o el no visto (*ghayb*) con las que el musulmán, más allá de su formación o etnicidad, convive en su día a día. El Corán es más que un texto, en cuanto que es profecía, es vida y esperanza. Por ello, muchos musulmanes lo aprenden y lo incorporan a sí mismos. Es un elemento de uso diario y no de uso exclusivamente litúrgico o ceremonial, pues está muy presente en la vida cotidiana de cualquier musulmán. El Corán se oye, se recita, se ve y se vive. Esa luz despeja la oscuridad y hace conocer y vivir de forma distinta.

El Corán es evocado cotidianamente por los musulmanes para hacer su azalá, su oración ritual, cinco veces al día. Se recita la

2 Corán 14: 1.

primera sura (capítulo), y algunas aleyas (versículos), todos los días por más de mil quinientos millones de musulmanes a lo largo del mundo y, tras ella, otra de libre elección. Además de esa azalá, los musulmanes recitan el Corán en privado y en público, aunque no sepan hablar fluidamente árabe, repitiendo el espíritu de aquella aleya coránica que dice:

¡Lee! En el nombre de tu Rabb, que creó al ser humano de un coágulo de sangre. ¡Lee! Que tu Rabb el más Generoso es quien enseñó las artes del cálamo, quien enseñó al ser humano aquello que no sabía.³

Ese enseñar del Corán aquello que el ser humano no sabía como experiencia vivencial está unida, necesariamente, al discernimiento, a la reflexión y meditación. Con el Corán se discierne entre los pares de la creación (bueno-malo, bello-feo, verdad-falsedad, el Jardín-la Gehena) y dirige al creyente hasta la tan islámica unicidad (*tawhid*) de Allah, al final toda la pluralidad desemboca en Él. De la pluralidad al Uno, proponiendo así una respuesta, una vía epistemológica hacia la comprensión del cosmos. Un discernir (*furqan*) al que invita el Corán en innumerables ocasiones y que se manifiesta en las esferas de lo ético, de lo político o de lo jurídico, pero también en las esferas de lo sapiencial o de lo espiritual. El Corán habla solamente para quien quiere oírlo.



El tiempo del Corán es el presente, el presente de Allah. Es un *kai-rós*, el tiempo de Dios, y no un *cronos*, el tiempo del ser humano. Por eso, no pretende ser una fuente histórica o una narración historicista, como ocurre, por ejemplo, con la Biblia y, por tanto, tampoco pretende ofrecer una lógica cronológica. El texto coránico es profético

3 Corán, 96: 1-5.

y ahistórico, en un sentido que traspasa la temporalidad del tiempo *cronos*, es garante de un tiempo divino. Claramente, está más cerca del género apocalíptico y visionario que del narrativo. Gran parte del Corán son visiones y manifestaciones, dadas al profeta Muhammad, de lo que ocurrió, de lo que habrá de venir con gran lujo de detalles. A modo de apocalipsis, Muhammad contempla la teofanía en forma de narraciones altamente visuales, se le hace repetir preceptos y respuestas ante esas visiones y se le invita a compartirlo con la primera comunidad. Recupera la visión de los antiguos chamanes al ver y actuar en el presente sin tiempo.⁴ Y, a la vez, la continua alabanza del salmista en el libro más bello de la Biblia. No hay otro objetivo para Muhammad que hacer recordar (*tadhkira*) a su comunidad el presente de Allah en una época de olvido, de decadencia social y moral. Donde el fin del mundo está próximo.

El Corán recuerda las actuaciones de Allah sobre la creación, haciendo presentes las historias de los enviados anteriores, desde Adam hasta 'Isa (Jesús) y a su madre Maryam (María), sin olvidar a los patriarcas del libro del Génesis como Ibrahim (Abraham), Yusuf (José) o Musa (Moisés), entre otros. Todas historias que, junto con sus símbolos asociados, son bien conocidas por la Biblia y la literatura apócrifa judeocristiana. A ellas, el Corán añade personajes diversos como el misterioso Khidr, el verdecido, del que ni siquiera se menciona su nombre en el texto coránico, pero que tan importante es para la construcción de Musa como profeta⁵, o el no menos misterioso Dhu-l Qarnayn (el bicorne) quien parece una transposición simbólica de Alejandro Magno, resignificado por la tradición siríaca, como enviado de Allah⁶, que junto a la historia cristiana de los durmientes de Éfeso⁷ se recogen en la sura decimoctava titulada *La caverna*.

4 Aya, 2007.

5 Corán 18: 61-82.

6 Corán 18: 83-98. Véase también Czeglédy, 1957: 231-249; Monferrer-Sala, 2011: 41-72 y Zuwiyya, 2011: 73-112.

7 Corán 18: 9-26.

Las historias de los profetas coránicos están rehechas para el lector de su tiempo. Se puede percibir, fuertemente, la presencia de la literatura bíblica apócrifa y pseudoepigráfica imprimiendo una visión alejada de la habitual historia para un lector proveniente de la tradición clásica cristiana. El mundo del judaísmo del segundo templo y los ciclos fantásticos de Enoc, de los evangelios y apocalipsis cristianos, de la gnosis, del zoroastrismo o de las religiones árabes preislámicas convergen para modular el mensaje haciéndolo incluso si cabe más rico y sugerente, convirtiendo al Corán en una obra universal pero incardinada en su tiempo. Pareciere que quisiera hacer pervivir, recordar, lo que otros descartaron de los cánones, aproximándose más a la religión imperial que al mundo del judeocristianismo, lleno de indefiniciones, liminalidades y heterodoxias.⁸ Las disputas ideológicas de su tiempo, el excesivo celo en la ortopraxis de judíos y las doctrinas paganizadas de los cristianos se manifiestan en el Corán con fuerza y, posteriormente, son criticadas por exceder la medida y el *salam* (equilibrio) entre la praxis y la vida cotidiana. Esto convierte al Corán en un texto que se hace eco de los problemas religiosos de su época y que advierte del riesgo de no usar una hermenéutica activa unida con una ortopraxis sólida. Sin embargo, y a pesar de todo ese ejercicio de recuerdo, estas historias concretas solo están como signos, aleyas, para que el lector o el oyente reflexione sobre el símbolo coránico general. No se trata de historias conclusivas ni exclusivamente doctrinales, sino ejemplos concretos para poder ser evocados a través de la imaginación creadora (*kbayal*). De nuevo es el símbolo el que debe manifestarse para reflexionar en profundidad, para ser vivido y no el signo concreto y finito.

8 Veáse el brillante libro de Daniel Boyarin *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (2013) en el que se expone que la separación del judeocristianismo en cristianismo y judaísmo rabínico no se produjo hasta el siglo v y que se produjo una ruptura de discursos y una resignificación en la praxis religiosa análogamente a la partición del Imperio romano. Esto sitúa de forma muy interesante al islam en la ecuación, especialmente en la asunción en sus discursos de historias no canónicas y doctrinas consideradas heréticas por ambos grupos.

El tiempo coránico podría parecerse lineal en el signo, pero, si lo observamos desde una perspectiva simbólica, el tiempo es cíclico, como el propio universo, en el cual van descendiendo profetas en los que alguna gente confían y otros yerran, aprendiéndose lecciones profundas, en un eterno presente hasta el fin de los tiempos. El Corán, como los otros textos revelados y mencionados en él, es un texto imbricado en su época, pero, al pesar más el contenido simbólico, también se presenta como ahistórico, atemporal y universal. Está en el Aión, el tiempo más allá del tiempo, el tiempo de la completitud, como lo describe C. G. Jung. El lector debe revivirlo y sentirlo, tanto lo aparentemente bueno como lo aparentemente malo. El Corán está revelado para toda la humanidad, para todos los mundos, aunque no los conozcamos del todo. En la sura de *La abeja* se dice: «Y así Nosotros enviamos a cada comunidad un Mensajero que dijo: “Reconoced a Allah y evitad a los falsos dioses”».⁹ He ahí uno de los mayores puntos de conflicto en el texto coránico, que es cómo comprender su sentido escatológico: ¿es una escatología inmediata o es la escatología un símbolo más?

En mi opinión, la escatología coránica es otro símbolo más lleno de signos claros y narrativos: el Día final, la salvación, el juicio, el Jardín o la Gehena (el Infierno). Signos que se engarzan en un gran símbolo: la promesa de un mundo nuevo, previo juicio, que dará la oportunidad de saborear (*dhawq*) lo que cada uno merece. El sentido de justicia (*adl*) invade cada rincón del texto coránico. Así, resulta impactante que aquellos que desoigan los signos mandados por Allah experimentarán el Fuego de la Gehena. Y esto se contrapone, al mismo tiempo, con un ampuloso Jardín donde acabarán los justos y los que Allah juzgue como justos. Dos realidades radicalmente distintas, pero que siempre aparecen una tras otra, de nuevo exhortando a hacer ver que más allá de la multiplicidad o la dualidad hay una unicidad divina. Todo pertenece a Allah.

9 Corán 16: 36.

Leer el Corán implica partir de la premisa de que todo es de Allah, nada se escapa a Su control, donde el ser humano es un simple elemento más. En este sentido, el Corán no es un texto antropocéntrico ni teocéntrico, sino cosmocéntrico. Allah es el creador del universo que es lo que percibimos, en la que Él, aparentemente, permanece ignoto. El ser humano solo es una pieza en un cosmos infinito, su deber es dejarse llevar (*tawakkul*) y comprender que esa Creación múltiple converge en la unicidad divina (*tawhid*). De nuevo, la hermenéutica se le presenta al creyente como contemplación-interpretación de lo que es revelado, ya sea la palabra, el Corán, la Creación o el mismísimo Allah.

Allah, como hemos dicho, es ignoto, incognoscible y, a la vez, de Él conocemos tan solo sus atributos, los cuales nos son dados en sus nombres a través del lenguaje. Nombres con los que se presenta en el Corán y que la tradición islámica ha consagrado para meditar y recordar. Pero Allah poco se manifiesta como un ser, siempre está en la lejanía y, paradójicamente, más cerca que la propia vena yugular.¹⁰ La experiencia desde el texto coránico supone todo un desafío a la materialidad del mundo (*dunya*) y la concreción positivista a la que estamos acostumbrados. De hecho, nos acerca más a una experiencia hierofánica arcaica, de encuentro personal y de recuerdo de la primera realidad. Y esto es extensible al propio texto coránico. De lo contrario, el ser humano malinterpretará el Corán y lo leerá como un simple libro, como un relato, y este perderá su riqueza, su presente y su universalidad. Creerá que el mundo material es central y que él dispone del último significado, a causa del olvido del símbolo, e intentará reducir la revelación a un dogma que cumplir. Incluso tendrá la audaz y estéril idea de materializar a Allah. Y, entonces, la riqueza coránica se convertirá en un campo baldío.

De esa forma, el Corán será incapaz de dar respuesta y el signo claro (*ayat mubin*) se tornará en opresivo, reduciendo los símbolos, las analogías o las alegorías a imágenes finitas e incapaces de transmitir

10 Corán 50: 16.

a los que habitan nuestros días y portan nuestra mentalidad. Sobre ellas, y ese es el drama del mundo moderno del que el islam no se salva, se construirá una narrativa unívoca y populista. Sin capacidad de salvar a la persona por su conciencia (*taqwa*) y donde la confianza (*amana*) en Allah se convertirá en simple ideología. Manifestándose con fuerza esta ideología, en cuanto que la *idea* (la imagen) domina sobre el *logos* (la palabra), con toda la carga idolátrica de la imagen sobre la palabra sagrada perdiéndose el símbolo y produciéndose lo que decía el teólogo indo-catalán Raimon Panikkar: «Cuanto más perfecta es una ideología menos tolerante es». ¹¹ Y se debe a que a la ideología no le interesa la hermenéutica simbólica, sino moralizar y dominar a la persona.

Es por ello que el propio Corán nos advierte muy a menudo de los peligros de la idolatría (*shirk*) hacia la creación, en cuanto que el creyente puede sentir la tentación de asociar a Allah con algo material, con algo finito, con una idea que ponga límites a su ilimitada naturaleza. Una apariencia, el ídolo, que en nada puede influir en la vida del ser humano, solo genera ilusiones. Algo, que, por otra parte, es muy propio del ser humano.

La idolatría es la gran enemiga de los hombres sabios y gran amante de los tiranos, pues se alimenta de la tendencia natural al miedo y al apego. La idolatría, como concepto teológico, no es más que reducir los símbolos dados por Allah a signos materiales y finitos, dándoles credibilidad ontológica absoluta. De ahí nace la intolerancia, el dogma, el miedo. Irrumpe, entonces, el reino Moloch —siguiendo la metáfora de John Milton en *El paraíso perdido*—, pidiendo que le sacrifiquemos a nuestro niño interior, nuestra pureza, para darnos una fantasía. El gran riesgo del creyente es ser seducido por los ídolos que le prometen conocimiento y acción sin meditación ni trabajo interior. Al comenzar a conocer, podemos tener la tentación de creer que nosotros o lo nuestro es la verdad, que los símbolos son

11 Panikkar, 2007: 51.

unívocos y que la realidad se ciñe a la materia. Todo es dado inmediatamente por contraprestación, la creencia se instaure y el conocimiento reflexivo desaparece. Ya solo queda dogmatismo, fanatismo e intolerancia. En el templo de los ídólatras no cabe, para nada, el símbolo ni su trabajo. La realidad es finita y la espiritualidad no existe y esto lo advierte una y otra vez el Corán. Nuestro mundo adolece de un exceso de ídólatras, materialistas y Molochs, dispuestos a cuestionar, con su aparente relatividad, la virtud e imponer sus visiones. Para ellos ya no existen secretos, ni se reconocen estatus diferentes, ni tan siquiera los usos ni las costumbres de gente igual que tú. Los ídolos se rompen con el conocimiento y la luz, con la *razón poética* —como intuía María Zambrano— y con la virtud, algo que durante el texto coránico nos recuerdan los principales profetas como Ibrahim, Musa o ‘Isa.



Las grandes polémicas que algunos invocan en el Corán, como por ejemplo la desigualdad hacia la mujer, la esclavitud, la llamada «guerra santa» o los castigos corporales, son fruto de una lectura sesgada, interesada e ideológica, sin ver que los versos inmediatamente posteriores o anteriores dificultan todo esto y nos hacen vislumbrar el valor alegórico, como también ocurre en la Torá judía y en la literatura apócrifa cristiana. Nos quedamos con palabras materiales, pero somos incapaces de leer los significados que aporta la tradición. Estos son elementos que descontextualizados de esa tradición están inconexos de su contexto y se convierten en realidades sociales e históricas que, a menudo, aparecen cuestionados o replanteados desde la Sunna (tradición) del profeta Muhammad. La mayoría de los críticos leen la aleya *problemática* descontextualizada, sin análisis semántico, ni tan siquiera leer las anteriores. Así el texto se vuelve baldío, austero y pobre, y las polémicas, en su mayoría anacronías, surgen de una hermenéutica deficiente.

Anacronías que destacan para nosotros, tan acostumbrados a un tiempo lineal, a una lógica secuencial y a una ética binaria. Esta es una paradoja que bastantes problemas le ha causado en la historia al propio islam, pues los que toman el Corán y las experiencias coránicas y muhammadianas como una ideología política destruyen las posibilidades de esa hermenéutica activa que indaga transportar el símbolo hacia nosotros mismos. Tan solo se lee lo que aparentemente pone, lo que literalmente dice, obviando que la literalidad coránica exige que el símbolo se traduzca en cada uno de nosotros. No niego que puede ser difícil, quizás, para un lector hispanohablante educado en un universo cultural distinto, pero, a la vez, es fascinante para quien se presta a saborear las palabras, a intentar traducir las imágenes antes que los conceptos. La hermenéutica puede cuestionar a la ideología y al literalismo, dos formas peligrosísimas de idolatría. Quebrar el ídolo del materialismo filológico debe ser uno de los mayores triunfos de aquel que se aproxima al Corán. La filología, con la semántica y la pragmática, debe ser una herramienta y no un absoluto epistémico, una ciencia constrictora.

Las propias paradojas, además, de un texto revelado se presentan en la época actual, donde reina la inmediatez, la voluntad humana y la hiperrealidad. Sin embargo, frente a la inmensidad de la interpretación, el lector es quien debe preguntarse qué busca en el Corán y quizás lo encuentre. Y aquellos problemas de lectura, aquellos anacrónicos momentos provocados por nuestra mente, se desvanecerán, degustando el lector los símbolos transcendentales que apuntalan el simbolismo del Corán. El lector que busca más allá del materialismo o el historicismo se verá gratamente recompensando.

Son estos puntos los que habría que replantearse en la lectura profunda del Corán hoy en día. Los grandes maestros espirituales de la tradición islámica, como el murciano Muhy-l Din ibn 'Arabi (1165-1240) o el senegalés Ibrahim Niasse (1900-1975), clamaban por lecturas profundas de «reconocimiento» (*ma'rifa*), en una acción consciente, profunda y meditada, previa al camino espiritual. El Corán no es límite de la vida, sino senda por la que

empezar a buscar a Allah. Por eso, antes que la modernidad europea irrumpiese en el mundo islámico, era tan importante mostrar que el Corán no es solo un objeto intelectual, sino el símbolo de los símbolos en nuestra vida cotidiana. No se piensa teórica o intelectualmente, sino que se vive.

Desde esta hermenéutica, más compleja para una mente occidental, se nos invita a saborear cada sonido, cada momento, cada historia y cada silencio. En las prostraciones obligatorias, esos determinados momentos del Corán, se obliga al lector a pararse y poner su frente en el suelo (*sujud*), para que sienta un instante del infinito del latir cósmico en el corazón (*qalb*) algo que la razón (*aql*) no puede sentir. No se lee con la mente, ni con los ojos, sino con todo el cuerpo.



El Corán se articula en torno a los trascendentales metafísicos como manifestaciones de Allah: belleza (*jamal*), verdad (*haqq*) y bien (*khayr*), así como sus respectivos contrarios. Manifestaciones descendidas (*tanzil*) en la Creación (*khalq*) como hierofanías: estética, conocimiento y ética son las ramas, valores trascendentales, de la que dimanan la realidad metafísica (*haqiqa*) y la ley cotidiana, la *sharía*, que constituyen la vida del verdadero creyente (*mu'min*).

La visión antropológica es, de nuevo, paradójica porque el ser humano es califa, vicerregente de Allah, en esta Creación. A la vez es un ser contingente en la historia de esta, diminuto ante el eterno presente de Allah, pero inmenso en la Creación por su inteligencia y voluntad. Decía que es una paradoja porque el mensaje del Corán va dirigido hacia él y, sin embargo, no deja de manifestarse la Creación como una prueba de la omnipotencia divina. Allah crea y destruye, es Todopoderoso (*al-Aziz*), quien todo conoce (*al-'Alim*) y ha dispuesto el *qadr*, el poder, el mandato manifiesto con el que rige el universo. El ser humano puede elegir con un límite, pero su destino está determinado en lo esencial por un *qadr* (mandato) que Allah ha escrito para

la humanidad y la Creación.¹² Y aun así, al ser humano se le sugiere que viva, que saboree (*dhawq*), que actúe guiado por su naturaleza en la Creación, bien sirviéndola, o bien destruyéndola y ocultándola. Si hace lo primero será alguien que la reconozca (*‘abd*) sirviéndola, si hace lo segundo será un cafre (*kufir*) cuyo objetivo será destruir.

Ambas son formas de ser propias del ser humano y para ellos habrá o el Jardín o la Gehena. El ser humano representa, como indica el propio texto coránico, la dualidad de lo creado —«Nosotros creamos al ser humano moldeándolo de la más bella manera y luego hicimos en él lo más bajo de lo bajo [...]»¹³— frente a la unicidad (*tawhid*) absoluta y perfecta de Allah. No es algo malo, sino conatural a la experiencia humana que tiene que vivir el límite y la finitud una y otra vez. Sin embargo, el ser humano aspira a la perfección dada en los profetas a lo largo de los ciclos y manifestada, en última instancia, por el profeta Muhammad, el sello de la profecía. Es la perfección que reconocen el propio Allah y sus ángeles cuando hacen azalá sobre su Profeta frente a un mundo que le humilla y le insulta¹⁴. Como decía, el ser humano es pura dualidad que busca transcendencia, que busca reconocer (*ma’rifá*) su origen adámico de hombre perfecto (*insan al-kamil*), de ser capaz de comprender la teofanía y no caer en la más honda locura. Para eso le dispone Allah la ley (*sharía*) y la ética (*akhlaq*). El ser humano debe buscar el orden cósmico y protegerlo frente al caos intrínseco de la creación, al egoísmo y a los susurros del Shaytan.

Es Shaytan otro personaje clave en esta historia. Un ser que hereda su rol de la Biblia judaica y los apócrifos del Segundo Templo.¹⁵

12 Véase el origen y la conexión con el concepto de *qadr* en el *Libro de los Jubileos* 21: 25 y 22: 10. Muy interesante el paralelismo entre las siete tablas que aparecen en el texto (cfr. Díez Macho, 1980, vol. I, 181-182) y «la tablilla bien guardada» (*lahw*) que menciona el Corán. El *Libro de los Jubileos* es canon en la Biblia etíope, pero apócrifo en las demás iglesias cristianas.

13 Corán 95: 4-5.

14 Corán 33: 56-57.

15 *Isaías*, 6: 3; *Libro de los Jubileos* 25: 11 y 31: 29; *1 Enoc* 6-11; *Vida de Adam y Eva* (Apoc. Moisés) 12-18. Estos últimos en cfr. Díez Macho, 1980-2011.

Frente a un Allah ignoto y Uno, por una parte, y un ser humano dual y frágil, por otra, Shaytan que se presenta como Iblis, un *jinn* (genio) rebelde, orgulloso y ortodoxo frente al paradójico mandato de Allah de postrarse ante un ser creado, ante un ser finito.¹⁶ Su caída se produce en ese momento, pero no deja de ser un siervo de Allah dedicado a probar su obra. Shaytan representa un tipo de mal concreto, muy focalizado en tentar, en corromper y en la rebeldía hacia el *qadr*. Se trata de un mal propio de los seres creados, focalizado en su propio egoísmo, centrando el mundo hacia su propia existencia. Y, sin embargo, no es el único mal que nos propone reflexionar el Corán.

El sentido del mal en el Corán se abre a diferentes lecturas, pues, como decíamos, si el mal del Shaytan corrompe la Creación probándola desde el orgullo, el ego del ser humano cuando mira para sí-mismo también corrompe el mundo. Además de estos dos, por último, hay «un mal ignoto» que no sabemos cómo ocurre, pero que ocurre por mandato de Allah y que se fundamenta en la aleya: «Se ha dictado sobre vosotros que combatáis, aunque os disguste. Puede que lo que os disguste sea bueno para vosotros y algo que améis sea malo para vosotros. Y es que Allah sabe y vosotros no sabéis».¹⁷ Una aleya que conecta con las andanzas de Musa y el Khidr y los aparentes males que este inflige en la sura de *La caverna* o la experiencia límite de Ayub (Job) a lo largo de varias suras del Corán. Este mal es paradójico y desafiante para la lógica, pero no para la confianza en Allah. La experiencia del mal, en sus múltiples manifestaciones, es necesaria para que el bien (*khayr*) se constituya como la gran esperanza.

Ante esta experiencia del mal y su posible caída, el ser humano reclama el olvido de sus faltas (*ghafara*), algo que Allah hace con sus siervos. Permite olvidar, aliviando al ser humano y seguir viviendo, libera a aquellos que tienen *tawba*, es decir, se reorientan hacia Él

16 Corán 7: 12.

17 Corán 2: 216.

volviendo al recto sendero. Se libera al creyente del peso del recuerdo del error y se le hace recordar la generosidad (*fadila*) de Allah. El Corán es guía (*hady*), recuerdo (*tadhkira*) y advertencia (*nadhr*), pero también es una manifestación de la *rahma* (matricialidad) de Allah ante el límite y la incompreensión.

El Corán llama a Allah, casi por primera vez en el texto, el *Rahman* y el *Rahim*. Se usa esta fórmula en la *basmala* que encabeza cada sura del Corán menos una. La *rahma* —simplificadamente traducida por misericordia— es un concepto complejísimo cuya raíz profunda invita a pensar en la matricialidad (*arham* es matriz en árabe) que hace fecunda la vida y nos libera de las faltas más allá de nosotros mismos.¹⁸ La *rahma* aparece una y otra vez en el Corán para advertirnos que el ser humano no es autosuficiente y que necesita a Allah de muchas formas, pero la más importante es la que le hace pleno para enfrentarse a las paradojas del existir. Decía el gran teólogo y traductor sefardí-tunecino André Chouraqui¹⁹ que deberíamos traducir *rahma* por matricialidad —como lo hizo él en su traducción del Corán y su Biblia, dos referencias indiscutibles para cualquier interesado en la espiritualidad de las Religiones del Libro—, recuperando un sentido vivificante en un mundo abrasado por el individualismo, el ego y el terror que se desvanecen ante un abrazo de esa energía matricial. Yo he optado, a veces, por traducirla así y otras veces he optado por dejarla en árabe para que el lector reflexione sobre por qué lo he hecho.

Es desde ahí, desde la matricialidad, donde tiene sentido que el supuesto perdón sea más bien un olvido de la falta, una liberación de la carga que otorga Allah a sus siervos que desean alejarse del error y volver hacia Él. A los otros, a los que deliberadamente eligen ser cafres, solo les queda disfrutar la Gehena. Del olvido de la realidad divina en forma de fuego abrasador que consuma al sujeto, ese es el infierno que, por supuesto, puede darse en vida.

18 Véase Monturiol, 2006, 89.

19 Véase en el breve ensayo bibliográfico las referencias a su persona y a sus traducciones.

Y con base a estas premisas se dictan las normas de convivencia para la sociedad. El Corán dispone de un corpus legal muy extenso e innovador que produjo una auténtica revolución social. Las suras legales otorgan normas que serán matizadas por el Profeta para su aplicación cotidiana, reelaborando fundamentalmente las prescripciones de la Torá y la *Halajá* (ley judía). Se construye una ética finalista y se reelabora desde la idea de que el ser humano es un guardián de la Creación, siendo Muhammad y el resto de los profetas el espejo en el que mirarse. Pero en el fondo de todo, en el Corán late un espíritu de *metapolítica*.

De nuevo, Panikkar glosaba la *metapolítica* como un equilibrio amalgamado entre lo político y lo espiritual-trascendental.²⁰ En el Corán estas esferas no van separadas, no hay una secularización de ambas en el momento de la revelación y el mejor ejemplo es el profeta Muhammad que encarnaba las dos esferas. Pero no deberíamos olvidar que la *metapolítica* exige de una hermenéutica muy profunda sobre el símbolo para no convertirse en fundamentalismo y en dogmatismo, exige una constante renovación y acercamiento al símbolo. Decía Ibn 'Arabi en su magna enciclopedia de ciencias islámicas *Futuh al-Makkiyya* que la ley (*sharía*) nunca debería convertirse en un fin en sí mismo, sino que debe ser un apoyo para llegar a Allah.²¹

La vocación *metapolítica* del texto coránico está muy presente desde la propia creación del ser humano, ya que este es el *califa* (vice-regente) de Allah.²² El ser humano debe gobernar protegiendo toda la creación y siendo consciente que esta misión es simplemente temporal. El poder es transitorio y es otra gran prueba de fidelidad hacia el mandato divino que ha sido revelado a todos los seres. Al ser humano se le dan las herramientas legales (*sharía*) y cognoscitivas (*ma'rifa*) para recordar su misión, recordar al Creador y, por lo tanto, a la historia pasada, pero con la vocación de vivir el presente con conciencia (*taqwa*). Es ese el objetivo de vida que a través de su voluntad y de sus

20 Panikkar, 2001, 31-32.

21 Ibn 'Arabi, 2013, vol. 6, 652-653.

22 Corán 2: 30.

acciones puede construir y sobre el que será juzgado tras su muerte. Otros aspectos del camino vital ya están predeterminados por Allah a través del *qadr* (el mandato) que ha dispuesto para cada ser humano.

El ser humano debe esmerarse, imitándole, por ser un *insan al-kamil* (hombre perfecto) que la tradición identifica con los profetas desde Adam a Muhammad. Un equilibrio entre los planos de lo exotérico (*zahir*) y lo esotérico (*batin*), ejemplo de transmisión del mensaje revelado y de acción social, constructores de un mundo nuevo bajo la alabanza hacia Allah.²³ Así, los trascendentales son mostrados en cada acción, en cada manifestación, en cada momento del tiempo humano. De esa forma se hace efectiva la *metapolítica*, la construcción de una comunidad bendita que se llamarán musulmanes y que estén pacificados con el *salam* (paz). Este es el objetivo y la plenitud de la antropología coránica.

El Corán aspira a que los creyentes tengan, primero, confianza en Allah y su Creación, que los respeten y honren y, finalmente, que sean conscientes de la inmensidad e inconmensurabilidad de Allah. Y esto conlleva pensar mucho más con el corazón cuerdo (*lubb*) que con la razón analítica (*aql*), porque ese pensar es más bien un recordar a Allah, más allá del dualismo que ofrecen sus sentidos.

El ser humano en el Corán puede y debe salvarse con una vida humilde, consciente y de recuerdo, pero también puede condenarse por su orgullo y negación. Todo dependerá de cómo eligió vivir su vida, de su voluntad y de su conciencia de la realidad. El Corán nos dice, una y otra vez, que es guía y recuerdo manifiesto, que hay salvación y recompensa preparada para quien ejecute una vida moderada y consciente. De lo contrario, el café que voluntariamente elija serlo paladeará el castigo del Fuego. Al final, la retribución de la vida será equitativa con las decisiones tomadas en esta. La libertad del ser humano —otro de los grandes símbolos que se hallan en el Corán— termina donde los signos marcan la línea roja de un cosmos mejor y en paz (*salam*).

23 Corán 51: 56.

EL CORÁN ENTRE LA HISTORIA Y EL SÍMBOLO

El tiempo histórico en el que se revela el Corán, como libro, es la Antigüedad tardía.²⁴ Un mundo en plena ebullición social e intelectual, globalizado, intercultural y con la mirada en la Antigüedad clásica que se desvanece en el día a día. Una aparente decadencia que escondía uno de los periodos más ricos y fértiles en la historia de la humanidad, con un nivel de globalización y transculturación importante. La historiografía contemporánea tuvo que desarrollar esta categoría como un salvavidas ante el paso abrupto de la Antigüedad a la Edad Media, para poder explicar las transformaciones del siglo III al siglo VI de nuestra era.

El mundo que vivió Muhammad no está tan alejado del nuestro, un mundo de contrastes e intercambios en un proceso de cambio y, aparente, crisis, lleno de identidades, márgenes y heterodoxias. Bizancio había heredado la legitimidad de Roma, el mundo siríaco se alzaba como el espacio de intercambio cultural entre el mundo clásico-mediterráneo y las rutas de Oriente, y Etiopía se había convertido en un espacio intercultural que había canonizado obras olvidadas que hablaban de ángeles y viajes al cielo, que no debían extrañar a los africanos que desde las fuentes del Nilo Blanco visitaban la próspera Aksum (la actual Etiopía). Un mundo en constante movimiento y al que no le faltaban contactos con los lejanos mundos asiáticos, y de sobra conocidos en la Antigüedad grecolatina, de la India y de China.²⁵ Y es que nunca hubo un aislamiento cultural o una pretendida originalidad, pues el mundo de la Antigüedad tardía es ante todo y por excelencia el espacio de amalgama cultural. Y el Corán, una estupenda representación de este contexto tan extrañamente familiar.

24 Brown, 2020.

25 Véase el libro de Fernando Wulff *A orillas del tiempo. Historias entre mundos dos mil años atrás* (2024) donde se desarrollan, desde la historia global, estas fructíferas conexiones culturales entre la Antigüedad mediterránea, India y China.

Las diversas manifestaciones religiosas jugaron un papel central durante la Antigüedad tardía, pues, además de un vector identitario muy fuerte, fueron el mecanismo para poder transmitir ideas y, finalmente, comprender un mundo dinámico y cambiante. Con el paganismo en extinción en Oriente Medio, en la zona de influencia del Imperio bizantino era el cristianismo el que dominaba con notoria fuerza influido por este. Por su parte, los judíos usaron los mecanismos rabínicos para legitimar la ortopraxis tras la desaparición del Segundo Templo de Jerusalén.²⁶ En la zona de Arabia, donde aparecerá el Corán, los antiguos cultos politeístas de los árabes convivían con un judeocristianismo sui géneris que, a su vez, miraba al mundo siríaco como su biblioteca doctrinal. Ese judeocristianismo partía de la idea, simplificada, de adorar a un Dios único, a una serie de profetas y respetar unas normas claras. Frente al mundo imperial, el judeocristianismo que vivirá Muhammad será el de los obispos, monjes y anacoretas cristianos que, como los rabinos judíos y los hábiles *kahin* (hechiceros) árabes preislámicos, son capaces de predecir, creer y comprender mucho más allá de las doctrinas oficiales del Imperio tan preñadas de paganismo antropocéntrico. Esta es una religión de los márgenes, de la comprensión de una realidad más compleja, de interpretación de símbolos, de conciencia ante los signos. De tiempos sin tiempos.

La Antigüedad tardía es un mundo difuminado en las fuentes —idealizado por unos y odiado por otros— donde aún se puede vivir en cuevas o creer en visiones y profecías o, incluso, adorar a múltiples dioses. Muhammad crece en ese ambiente, la tradición legítima que él fuera tocado por la profecía varias veces en su vida antes que se revelara el Corán —las señales premonitorias²⁷, el episodio de

26 Para este contexto véase el libro de Daniel Boyarin *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (2004), donde el autor traza y explica el asunto de la separación del cristianismo y el judaísmo de forma sumamente heterodoxa.

27 Sirat ibn Ishaq, 107-111. Hay, además, un interesantísimo análisis sobre estos signos proféticos desde una perspectiva contemporánea en el libro de Uri Rubin *The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (1995).

la apertura del pecho²⁸ o su descubrimiento por el monje Sergius Bahira²⁹—. Mas, si analizamos la literatura de la época, vemos que la vida de Muhammad no es una excepción y que los textos y la vivencia del cristianismo siríaco, la herencia del judaísmo del Segundo Templo o los textos apocalípticos mazdeos en Irán preparaban un tiempo de tránsito hacia el Jardín.³⁰ A los cuarenta años de su vida, en una noche de finales del mes de Ramadán, el ángel Jibril le recitaba las primeras aleyas del Corán al profeta Muhammad exigiéndole que lea a quien no sabía leer.

Un mundo diverso y complejo que aparece bien reflejado y reconocido en los comentarios tradicionales (*tafsir*) que han realizado los sabios musulmanes y sobre los que se consideran, por ejemplo, estas fuentes judeocristianas de la Antigüedad tardía bajo el nombre de *isra'iliyyat*. Historias de los profetas que, en un primer momento, serán recogidas por Wahb ibn Munabbih (655-732) o ibn 'Abbas (619-687) y reafirmadas en la tradición islámica del comentario coránico por autores como Tabari (839-823), al-Thalabi (m. 1035) o ibn Kathir (1301-1373). Una muestra del nivel de transculturación de las ideas y doctrinas en el Corán y su posterior legitimación en la tradición.

En este sentido, el Corán no puede entenderse sin todo este repertorio de ideas, símbolos, conceptos y promesas. Un conocimiento simbólico que se entrelaza con signos y textos concretos y que debe ser activado con la imaginación creadora. Una esperanza para un mundo con crisis de identidad, globalizado y fragmentado, dependiente de la herencia del mundo clásico y de la compleja tradición semítica, un mundo aparentemente frágil para la gente de su tiempo. Es este contexto el que hace que el Corán sea una obra tan actual, tan cercana, si se le ofrece al lector desde una hermenéutica dinámica y no como un *texto muerto*. Como decíamos anteriormente su

28 Sirat ibn Ishaq, 86-78.

29 Sirat ibn Ishaq, 95-97.

30 Véase el variadísimo contexto e influencias del Corán en el volumen 1 de *Le Coran des Historiens*.

mensaje es universal, ahistórico y simbólico en la línea de lo que proponía. Sin embargo, su lenguaje, su narrativa y los códigos que usa corresponden a su momento histórico, a la amalgama cultural tan propia de la península arábiga, del mundo postimperial.

Para algunos historiadores, la muerte de Muhammad en el año 632 de nuestra era y la expansión política y cultural de los primeros musulmanes supone el fin de la Antigüedad tardía y el comienzo de la Edad Media. Sin embargo, yo prefiero plantear, tras la revelación del Corán y el establecimiento del islam, lo que se produce es un nuevo retorno al mundo clásico mediterráneo donde el humanismo y la espiritualidad volverán a florecer en Bagdad, Córdoba, Constantinopla, Toledo, Bolonia o París. Un nuevo ciclo de reencontros y descubrimientos culturales, religiosos y científicos. Y para ello, el Corán será una herramienta clave, desde ese momento, una referencia cultural indiscutible. Toda la cultura del mundo islámico pivotará sobre él, todo pensamiento será mediado por su hermenéutica. Es la base sobre la que sustentar ese nuevo recordar (*tadhkira*) de las tradiciones anteriores, de la *harmonica abrahamica* que anhelaba Corbin.

Desde ese momento hasta la actualidad, para aquellos que se reconocen como musulmanes, el Corán se convertirá en una guía simbólica indispensable, un libro de cabecera, símbolo de lo divino en la tierra y la prueba manifiesta de la guía de Allah en el mundo. Más allá de las diversas interpretaciones que se han hecho a lo largo de estos quince siglos, el Corán sigue siendo un espacio privilegiado para dejarnos imbuir por el símbolo y ver entre sus fonemas y grafemas la propia creación de Allah.

En un mundo amenazado por los populismos, sectarismos e individualismos, leer el Corán como un símbolo vivo, sentir su sonido como protección sanadora y encontrar en él nuestra propia historia frente a la unicidad de Allah es una experiencia impactante, un recordatorio para ser más universales, tolerantes y humildes. El Corán, como buena manifestación simbólica, tiene mucho de espejo y quizás nos refleje lo que somos. Pero esto es algo que debe experimentar cada lector frente al texto.

¿PARA QUÉ UNA NUEVA EDICIÓN E INTERPRETACIÓN DEL CORÁN EN ESPAÑOL?

Se podría preguntar el lector por qué presento una nueva edición e interpretación del Corán en español cuando hay ya muchas y algunas bastante reseñables en el mercado. La verdad es que este ha sido un proyecto muy personal que quizás algunos comprendan y otros no, pero que yo veía necesario y urgente. Se trata de abordar una nueva edición para un lector hispanohablante que, musulmán o no, sienta una profunda curiosidad por la experiencia coránica más allá de los tópicos.

Con esta edición mi objetivo es realizar una lectura espiritual-teológica del Corán desde el punto de vista de un musulmán español y europeo del siglo XXI. Y resalto esto, a pesar del tabú que supone decir esto en un contexto académico, porque es en realidad lo que soy. Mi propuesta intenta recapitular parte de estos doce años de estudio que he dedicado al Corán y al islam como islamólogo y, sin que sea menoscabo, como creyente. Este texto que el lector tiene entre manos contiene encuentros y desencuentros, conversaciones, estudio meditativo e, igualmente, la escucha atenta de muchos sabios vivos y la lectura de muchos sabios de tiempos lejanos. Todo ello intento plasmarlo en estas páginas que el lector tiene ya entre manos.

En el momento de mi conversión al islam, a finales de 2011, me di cuenta de que no había un Corán que pudiera satisfacer a un lector hispanohablante no arabófono que buscara espiritualidad y el simbolismo en el Corán. Mucho más fácil era encontrar versiones filológicas como la de Vernet (1963), la de Cortés (1979) o la de Melara (1995), excelentes todas en su forma, pero que perdían parte de la espiritualidad traduciendo conceptos o pasando por encima de imágenes que eran incómodas. Estas versiones tenían algo en común: aligeraban la carga poética en «aparente beneficio de la comprensión del lector». Digo en aparente beneficio, y entrecomillo la frase, porque eliminar la poética de un texto, aunque facilite aparentemente su lectura, no ayuda de ninguna forma al lector, sino que limita su experiencia del texto. Es como si eliminásemos la poética de la *Iliada*

o de la *Divina comedia*, los textos se quedarían vacíos, tan solo serían cúmulos de ideas.

Lo mismo ocurre con versiones excesivamente analíticas y racionalizadas como algunas editadas recientemente, que limitan significativamente la experiencia hermenéutica y simbólica del lector por medio de aclaraciones entre paréntesis y una determinada ideología vertidas en ellas. Pareciere que tuvieran miedo a que el lector pudiera interpretar por sí solo, mostrando un excesivo *paternalismo teológico*. Y es que en un texto sagrado —al menos en mi opinión— el editor o traductor debe intervenir lo mínimo y reservar estas aclaraciones para la exégesis o interpretación siempre fuera del propio texto.

Mi edición e interpretación está mucho más cerca de la edición en catalán que preparó el islamólogo Mikel de Epalza (2001), tanto en sensibilidad como en intención poética. De hecho, ha sido una versión con la que he contrastado mi traducción durante el proceso de edición final. Y, a la vez, son distintas en motivación, pues mi edición es vocacionalmente confesional y todo su sentido se articula desde ahí. Sin embargo, la edición de Epalza me parece la mejor en lenguas ibéricas, junto con la de Cansinos Assens (1951), de cuantas se han editado en lenguas peninsulares. Ambos, tanto Cansinos como Epalza, son capaces de entrar en la polisemia semítica y el juego simbólico al que el texto invita al lector/intérprete. Otra referencia que se aproxima al enfoque de esta edición, tanto en forma como en fondo, es el Corán de Toledo (1606), una obra hecha por mudéjares y copiada, posteriormente, por moriscos que ofrece una traducción realizada por musulmanes nativos de nuestro país. Con una experiencia teológica propiamente en español, este Corán ofrece opciones muy serias junto a toda una gama de propuestas y recursos para entender el islam en nuestro idioma. Quizás el ejercicio más sincero de islam en español junto a la *Tafsira del Mancebo de Arévalo*.

De igual forma, las ediciones del Corán más accesibles en español no ofrecen un enfoque historiográfico y hierohistórico —en el sentido corbiniano— suficiente para que el lector goce del texto. Es decir, trazar un equilibrio entre lo exotérico-histórico y lo

esotérico-doctrinal en conexión con la Antigüedad tardía. La mayoría son versiones alejadas de las actuales visiones histórico-críticas que se han venido desarrollando y que, de acuerdo con ellas o no, nos dan importantes pistas para interpretar o pensar el Corán de manera más amplia. Esto es algo habitual en las interpretaciones surgidas del mundo anglófono o francófono, pero muy olvidado en el hispanohablante. No hay que renunciar a la historia, pero tampoco al símbolo.

En este sentido, me he propuesto realizar una edición que sea más espiritual-teológica que filológica-histórica, que tenga como eje lo poético y lo simbólico en el texto coránico, y un enfoque histórico e intelectual contemporáneo. Mi intención es que, desde unas claves concretas, el lector se enfrente al texto desnudo, a los símbolos y al lenguaje profundo y arcano que posee el propio Corán como una experiencia de riqueza. La *razón poética zambrana* debe primar en cada línea de la interpretación por encima de una razón materialista u objetiva. En mi opinión, el intérprete/traductor debe facilitar claves y una lectura para que el lector construya su propia visión, su viaje a través del Corán sin condicionarlo en exceso.

Yo no soy filólogo de formación, soy filósofo e historiador y eso altera mis prioridades en esta edición. Para mí lo más importante en un texto es la búsqueda del símbolo, su interpretación y, desde otra perspectiva ya como creyente, la reproducción/imitación de la estética del Corán desde lo que yo he estudiado de forma académica y tradicional. Me he sentido inspirado y cerca de Raimon Panikkar, Henry Corbin, Carl Gustav Jung, André Chouraqui, Richard Wilhelm, Joseph Campbell, Arthur J. Arberry, Toshihiko Izutsu, Anne Marie Schimmel, Owen Barfield, María Zambrano, Seyyed Hossein Nasr, Luis Alonso Schökel, Agustín García Calvo o Maurice Gloton a la hora de enfrentar la traducción, y los futuros comentarios, de este Corán. En el ámbito islámico soy heredero de mis maestros tradicionales de Mauritania, Senegal, Níger y Nigeria que me enseñaron a leer y a vivir el Corán como un texto vivo, como un símbolo eterno. Tampoco puedo desdeñar la tradición del subcontinente indio que, gracias a mi esposa Humera, he podido trabajar en estos últimos años,

tan llena de sabiduría y análisis textual, pivotando entre lo poético y lo racional. Y por supuesto, le debo mucho a la escuela de pensamiento neoandalusí iniciada por Muhammad Abderrahman Maanan y Abdelmumin Aya, quienes trabajaron profusamente el Corán y sus conceptos de «descristianización» del islam. Sin ellos, las bases teológicas de esta edición no existirían.

Soy consciente de que esta opción que he elegido puede no satisfacer a algunos lectores que busquen una lectura filológica-académica o una interpretación más clara y dogmática del texto coránico. Yo, quizás, estoy en una órbita más tradicional al elaborar mi versión como una transposición de lo que siento y percibo cuando me aproximo al Corán. Más cerca de lo que hacen un urdu parlante, un persa o un hausa cuando elaboran su comentario-traducción en sus lenguas. Desde mi punto de vista, esta es una interpretación y en ningún momento aspiro a reproducir la complejidad ni la completitud del texto coránico, sino a dar algunas pinceladas, aproximándome, en la medida de lo posible, al original en árabe. Intento trasladar emociones e imágenes al lector antes que narrativas.

Por eso, creo que era importante, y urgente, ofrecer al lector hispanohablante una edición del Corán desde esta clave simbólica, tan necesaria en estos tiempos, y que el musulmán de habla hispana pueda reconocerse también en ella. A mi juicio, es algo que las ediciones filológicas olvidan. Se trata de volver a la vivencia del Corán como la realizaron, por ejemplo, los españoles moriscos en ese Corán de Toledo. Mi idea es que el lector bilingüe, árabe-español, construya puentes entre los significados y que, por su parte, el lector hispanohablante pueda paladear un poco de esa poética y esas imágenes simbólicas del texto original árabe. El futuro comentario, sin duda heterodoxo y filosófico, que saldrá más adelante en esta misma editorial, pretende mostrar la sensibilidad de un musulmán español y europeo en el que convergen variadas tradiciones y enfoques hermenéuticos, desde los más tradicionales hasta las tendencias más contemporáneas en islamología.