

# Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León  
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 37 Vol. I  
Enero-Diciembre 2010

## *Filosofía*



---

UANL®



Una publicación de la Universidad Autónoma de Nuevo León

Dr. Jesús Áncer Rodríguez  
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera  
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez  
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo  
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña  
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra  
Director del Centro de Estudios Humanísticos  
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís  
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Adriana López Montemayor  
Circulación y administración

*Humanitas*, año 37, núm. 37, enero-diciembre 2010. Fecha de publicación: 15 de enero del 2011. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, primer piso, av. Alfonso Reyes núm. 4000 norte, col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, c.p. 64440. Tel: (52 81) 8329 4000, ext. 6533; fax: 6556. Impresa por: Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria, s.n., c.p. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión: 20 de diciembre del 2010. Tiraje: 500 ejemplares. Número de reserva de derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de septiembre del 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto del 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: en trámite. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores. Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio del contenido editorial de este número.

Impreso en México.  
Todos los derechos reservados.  
© Copyright 2010.  
cesthuma@mail.uanl.mx



# H U M A N I T A S

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

*Director fundador*

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

*Director*

Lic. Alfonso Rangel Guerra

*Jefe de la sección de Filosofía*

M.A. Cuauhtémoc Cantú García

*Jefa de la sección de Letras*

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

*Jefe de la sección de Ciencias Sociales*

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

*Jefe de la sección de Historia*

Profr. Israel Cavazos Garza



ANUARIO  
HUMANITAS 2010

**Filosofía**



Cuauhtémoc Cantú García  
Coeditor

## AL GHAZALI: LA PRUEBA DEL ISLAM

Zidane Zeraoui<sup>1</sup>

Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey

AL-GHAZALI ES CONSIDERADO tanto por los estudiosos musulmanes como por los europeos, en particular los de su tiempo, como el más grande musulmán después de Mahoma. Si bien es cierto que Abu Hamid es una de las mentes más brillantes de su tiempo, la apreciación del Occidente en el medievo se debió a un error. Antes de publicar una de sus principales obras sobre los filósofos islámicos redactó un opúsculo que sintetiza el conocimiento filosófico de sus predecesores. La claridad del trabajo y la lucidez de la exposición hicieron creer que al-Ghazali era parte de la larga lista de los pensadores islámicos helenizantes.<sup>2</sup> En realidad su trabajo era el inicio de un ataque profundo contra el pensamiento racionalista y aristotélico en el mundo musulmán.

Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad, at-Tusi al-Ghazali<sup>3</sup> al-Shafi'i, conocido en el mundo latino

---

<sup>1</sup> Profesor e investigador del ITESM, Campus Monterrey, y autor de varias obras sobre el Islam y Medio Oriente. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, 4a. ed., México, Trillas, 2008, y *Medio Oriente: La geopolítica del poder. Irán y el nuevo equilibrio regional*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2009.

<sup>2</sup> W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgo, Edinburgo University Press, 1962, págs. 114-115.

<sup>3</sup> Al-Ghazzali o al-Ghazali. Para los autores que plantean que nació en la ciudad de Ghazala en el Jorasán, se debe escribir su nombre con una sola “z”, pero para otros su apodo viene de su padre Muhammad al-Ghazzali, quien tenía una mercería o *ghazzal*. En este artículo vamos a utilizar la primera transcripción más simplificada con una sola “z”, sin por esto desechar el segundo argumento.

de la Edad Media como *Algazel*, fue un teólogo, jurista, filósofo, psicólogo y místico que nació en la ciudad de Tus, cerca de la ciudad santa shiíta de Mashhed, en el Jorasán iraní en el año 1058 y falleció en 1111. Debido a su defensa de la religión contra las influencias helenizantes, se le adjudicaron varios sobrenombres, como *Hujat ul-Islam* —La Prueba del Islam—, *Zainu' d-din* —Ornamento de la Fe—, *al-Siddiq al-Adhim* —El Gran Hombre de la Verdad—, *Imamu'l Jalil* —Guía Eterno—, etcétera.

Fue un defensor de la escuela jurídica del shafíismo,<sup>4</sup> pero sobre todo fue el más grande místico del siglo V de la Hégira (450-505) que tuvo una influencia muy marcada en pensadores tanto occidentales como musulmanes y judíos: Tomás de Aquino, René Descartes, Maimónides, Ramón Martí, etcétera.

La vida de Algazel puede ser dividida en tres grandes periodos.<sup>5</sup> El primero es el tiempo del aprendizaje, primero en su casa, en Tus, y luego en Gurgan —o Yuryan— y finalmente en Nishapur. Después de la muerte de su mentor, Imam al-Haramain al-Yuwayni, se muda a la corte del poderoso Nizam al-Mulk. El segundo periodo es una carrera brillante como jurista en la Nizamiya, rodeado de todos los honores y reconocido como una de las mentes más brillantes de su tiempo. También se dedicó a la defensa de sus mecenas, como el califa de Bagdad, frente a los ataques intelectuales de los ismaelitas. La violencia política de su tiempo lo llevó a abandonar su jaula dorada. El tercer periodo de su vida fue marcado por una crisis existencial y su retiro espiritual, mismo que se refiere en su obra autobiográfica *al-Munqidh min al-dalal* —*La liberación del error*—,<sup>6</sup> escrita al final de su vida.

La crisis se produjo cuando Algazel contaba treinta y siete años. Aquel flamante doctor que profesaba en la escuela de Bagdad llegó

<sup>4</sup> Para las escuelas jurídicas del Islam *cf.* Zidane Zeraoui, *Islam y política, op. cit.*

<sup>5</sup> S.a., *Al-Ghazali, Abu Hamid (1058-1111)*, recuperado el 28 de octubre de 2009, disponible en: <http://www.ghazali.org>

<sup>6</sup> Su obra apareció en una traducción española como al-Ghazali, *Confesiones: el salvador del error*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

a poner en duda hasta las pruebas más elementales de la religión. Su tormento aumentaba de modo indescriptible, hasta que un día, sintiendo la vacía insustancialidad del intelectualismo en que estaba sumergido, dio un fuerte golpe de timón, y prescindiendo de pruebas, argumentos, silogismos y dialéctica, se abandonó a una confianza irracionalista en la bondad de Alá.<sup>7</sup>

De esta manera al-Ghazali abandonó su cátedra en la Universidad de Bagdad, la *Nizamiya*, y se refugió en la mística sufi para entender desde la ciencia del corazón la verdad.

“Era su hábito desde muy joven, de buscar la realidad de las cosas”, se dice. En el proceso llegó a dudar del sentido e inclusive de la misma razón de ciertos conocimientos, y cayó en un profundo escepticismo. Sin embargo, fue liberado de esto con la ayuda de la luz divina, y recobró su fe en la razón. Luego, con su uso, examinó las enseñanzas de los buscadores de la verdad: los teólogos, los filósofos, los ismaelíes y los sufíes. Como resultado de dichos estudios llegó a la conclusión que no había camino hacia el conocimiento, salvo a través del sufismo. Para llegar a la verdad última de los sufíes debió, sin embargo, primero renunciar al mundo y dedicarse a la práctica mística. Al-Ghazali llegó a realizarlo a través de un duro proceso de decisión que lo condujo a su ruptura y salida de Bagdad.<sup>8</sup>

### Al Ghazali y su tiempo

Para entender la vida y obra de al-Ghazali es importante tener una visión de los acontecimientos políticos de su tiempo. Este periodo fue el más turbulento de la historia del califato abasí, que no existía más que nominalmente. En primer lugar el comendador de los creyentes en Bagdad, Abu al-Qasim al-Muqtadi bi Amr Alá, gobernó de 1075 a 1094 bajo la tutela de los sultanes selyúcidas, en particular Malik Shah primero y su visir Nizam al-Mulk, fallecidos ambos en 1092. Todavía, al inicio de su reinado, las ciudades santas de La Meca

<sup>7</sup> Cristóbal Cuevas, *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*, Madrid, Ediciones Istmo (Colección Fundamentos, 28), pág. 164.

<sup>8</sup> Ídem.

y Medina estaban bajo el control del Imperio shiíta de los fatimíes, pero gracias a los selyúcidas, el sunismo se volvió a imponer sobre todo en el Medio Oriente, y el shiísmo fatimí se replegó en Egipto y África del Norte.

El triunfo de los selyúcidas les permitió dominar la política del Imperio abasí. De hecho, Malik Shah dio su hija en matrimonio a al-Muqtadi para tener una presencia más firme en el palacio del califa, pero la esterilidad de la unión no le permitió lograr sus objetivos, y antes de poder deponer al gobernante de Bagdad encontró la muerte envenenado.

Su visir fue asesinado, en su camino de Isfahán a Bagdad el 14 de octubre de 1092, probablemente por un miembro de la secta de los *hashishiyin* de Hasan-i-Sabbah<sup>9</sup> (1036-1124). A la muerte del califa al-Muqtadi, en 1094, su hijo, al-Mustazhir (1094-1118) le sucedió, pero en el contexto de una crisis del imperio, con un debilitamiento del dominio de los selyúcidas y con una amenaza del cristianismo de retomar los lugares santos de Jerusalén que se llevará a cabo cinco años después, sin prácticamente ninguna reacción de Bagdad. El cruzado Raymundo IV de Tolosa trató de tomar inclusive Bagdad, pero fue derrotado cerca de Tokat, en el norte de la Turquía actual. Sin embargo, en 1098, Antioquía fue tomada, Jerusalén fue saqueada en 1099 por los cruzados y todos sus habitantes fueron exterminados. Frente a esta enorme tragedia para el mundo islámico, Abu Hamid no reaccionó y no escribirá prácticamente nada. Sus detractores lo acusarán de no ser lo suficientemente musulmán por no haber defendido con su pluma Tierra Santa. De hecho, la búsqueda de Al-gazel se enfocaba más a la salvación interna que a lo territorial, que no es más que un hecho material.

Por otra parte, la toma de la ciudad santa, nominalmente bajo el Imperio fatimí, no provocó mayor reacción en el seno del Imperio abasí a pesar de los varios movimientos populares para despertar una contraofensiva de al-Mustazhir. Inclusive el *qadi*<sup>10</sup> de Alepo, Ibn al-Jashab, movilizó a la población, tomó el palacio del emperador en

<sup>9</sup> Hasan-i-Sabbah, en persa, o Hasan ben Sabbah en árabe.

<sup>10</sup> Responsable religioso de la ciudad; del vocablo se deriva la palabra *alcalde*.

Bagdad destruyendo su trono, pero no logró que el sultán selyúcida o que el califa se interesaran en mandar tropas contra los cruzados que terminaron por instalarse en Tierra Santa durante casi un siglo.

En cuanto a Nizam al-Mulk (1018-1092), el *Orden del Reino*, fue gran visir<sup>11</sup> tanto de Arp Arslan como de Malik Shas primero. Entró en 1063 al servicio del primer sultán selyúcida para, posteriormente a su asesinato, ser el tutor de su hijo entronizado a la edad de 17 años. Además de su actividad en la administración del imperio, escribió un tratado de gobierno —*Siyasat-nameh*—,<sup>12</sup> y fundó tanto en Nishapur como en Bagdad universidades *Madrasat Nizamiya* encargadas de difundir el pensamiento sunita, en las cuales precisamente al-Ghazali colaboró como profesor y director.

Por su parte, Hasan-i-Sabbah,<sup>13</sup> conocido como el *Viejo de la Montaña*, se formó en la Casa de la Sabiduría —*Dar al-Hikma*— de El Cairo para consolidar sus conocimientos de la doctrina del shiísmo septimano y fue fundador en la montaña de Alamut,<sup>14</sup> a cien kilómetros al noroeste de Teherán, cerca del mar Caspio, de un estado ismaelita radical a partir de 1090, bautizado como la Casa del Refugio —*Dar al-Hijra*—. Fue también iniciador de una nueva prédica, *ad-Da'awa al-yadida*,<sup>15</sup> y organizador de la secta conocida como de los *hashishiyin*.<sup>16</sup> “A principio del siglo XII, mientras que los cristianos

<sup>11</sup> Equivalente a primer ministro.

<sup>12</sup> Nizam al-Mulk, *The book of Government or Rules for Kings: Siyasat-nama*, 2a. ed., Londres, 1978.

<sup>13</sup> Sobre Hasan-i-Sabbah y su secta en Alamut, *cfr.* W.C. Bartlett. *Los asesinos*, Barcelona, Crítica, 2006.

<sup>14</sup> Para mayor información sobre Alamut, pero desde una perspectiva novelesca, véase Vladimir Bartol, *Alamut*, Madrid, El País, 2005.

<sup>15</sup> Conocido como *ta'alim* o enseñanza, fue la base de una renovación del shiísmo de este periodo. El propio Hasan-i-Sabbah compiló un tratado teológico *Fusul al-Arbaa* —*Los cuatro capítulos*— que se convirtieron en la base del pensamiento ismaelita. *Cfr.* J.A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge, Reino Unido, 1968, pág. 433.

<sup>16</sup> De la palabra *hashishiyin* se derivó la palabra francesa de *assassin*, que dio *asesino* en español. Sin embargo, el término se refiere a los fumadores de *hashish*, la marihuana, que se supone el líder de la secta daba a sus seguidores para poder asesinar a los hombres de Estado opuestos al ismaelismo o al shiísmo.

estaban conquistando Tierra Santa y Siria, se toparon con los ismaelíes. Muchos de sus historiadores escribieron sobre ellos, pero daban generalmente una mezcla de información y de desinformación<sup>17</sup> para referirse a la denominación de la secta de los asesinos.

Sin embargo, Alamut no fue simplemente un centro de violencia como lo describió erróneamente Marco Polo, quien no llegó a conocerlo directamente, sino por los rumores de los enemigos de Hasan-i-Sabbah. Fue un importante lugar de cultura y educación.<sup>18</sup> La biblioteca del castillo, antes de su destrucción por los mongoles, tenía un gran número de libros sobre ciencias, filosofía, religión, etc, y un gran número de sabios de la época podían disponer de los textos.<sup>19</sup> Además, la formación de los *fidayin*<sup>20</sup> de Alamut se enfocaba no solamente al entrenamiento físico, sino al desarrollo de sus aptitudes intelectuales en todos los campos del saber.

Al mismo tiempo, en el norte de África, el Imperio fatimí —909-1171—, de tendencia shiíta y con capital en El Cairo, logró controlar un extenso territorio que en su momento de apogeo llegó a dominar todo el norte del continente y gran parte del Medio Oriente, incluyendo a las ciudades santas de La Meca y Medina. El Mustansir Billah gobernó 59 años, el más largo periodo de cualquier soberano islámico, y con el visir Ali bin Ahmad Yaryarai le dio a Egipto una larga era de prosperidad, hasta la muerte de este último en el año 1044, cuando el país cayó en el desorden, el caos y la hambruna. Llegado al poder a la edad de 7 años, fue el visir que gobernó un país

---

<sup>17</sup> Charles E. Nowell, “The old man of the mountain”, en *Speculum*, vol. XXII, núm. 4, 1947, pág. 503.

<sup>18</sup> Para mayor información sobre el aporte ismaelita *cf.* Wilferd Madelung, “Aspects of Isma‘ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being” en S.H. Nasr (ed.), *Isma‘ili Contributions to Islamic Culture*, Teherán, Editorial de la Asociación Ismaelita de Teherán, 1977.

<sup>19</sup> Wladimir Ivanow, *Alamut and Lamasar*, Teherán, Editorial de la Asociación Ismaelita de Teherán, 1960.

<sup>20</sup> Combatientes o guerreros. Para más detalles sobre las estrategias de los *fidayin* de Hasan-i-Sabbah *cf.* s.a., “The doctrine of Talim”, recuperado el 27 de octubre de 2009, disponible en: <http://www.ismaili.net/histoire/history06/history608.html>

sacudido por las ambiciones de los militares, en particular de los mamelucos.<sup>21</sup> El Mustansir fue el octavo califa de los fatimíes, pero el decimooctavo imán ismaelita, es decir, el guía espiritual de la secta de Alamut. Es durante su periodo que el Imperio fatimí perdió sus posesiones en Medio Oriente.

A la muerte de al-Mustansir, su hijo menor, al-Musta'li, le sucedió hasta su muerte en el 1101. Su gobierno estuvo dominado por el regente al-Afdhal Shahanshah. Sin embargo, su hermano mayor Nizar, apoyado por una parte de los fatimíes como legítimo heredero, buscó tomar el poder, pero fue encarcelado y ejecutado. El cisma provocado por Nizar dividió a los ismaelíes, a partir del imán decimonoveno, en dos ramas: los nizaríes que se impusieron en Siria y Persia, y los mustalitas.

### La influencia sufi

Fue en este ambiente de intriga política y de cismas que al-Ghazali creció. Desde su infancia, gracias a las reuniones que su padre organizaba con los *fuqaha* —los juriconsultos— y los sufíes en su casa, tuvo una benéfica influencia jurídica que lo convirtió posteriormente en un gran *faqih* —jurista— en su región natal. Sus estudios en Tus, Gurgn y Nishapur fueron sobre ciencias islámicas, así como del *Corán*, la *Sunna*<sup>22</sup> —la *Sira* y los *hadiths*—, la *sharia*,<sup>23</sup> la gramática, la lógica, etcétera. El teólogo más prestigiado de la época, al-Yuwaini, fue también su mentor hasta su muerte en el 1086.

El gran visir del Imperio de los selyuk, Nizam al-Mulk, mecenas de las letras y de los pensadores, lo tomó bajo su protección y lo nombró en el 1091 profesor de la *Madrassa* —centro educativo— que había fundado en Bagdad, la Nizamiya. Hasta 1096, al-Ghazali enseñó en ella y se rodeó de los más grandes sabios de la época, por lo que quedaba muy cercano al califa abasí.

<sup>21</sup> Los mamelucos eran los militares-esclavos que controlaron la política interna del Imperio fatimí, e inclusive tomaron el poder a la caída de este último.

<sup>22</sup> La *Sunna* del profeta Mahoma está compuesta por la *Sira* o biografía del Apóstol de Dios y sus dichos o *hadiths*.

<sup>23</sup> La *sharia* o derecho islámico se basa en el *Corán*, la *Sunna* de Mahoma y el *fiqh* o la jurisprudencia, es decir, la interpretación de los dos primeros textos.

Bajo la influencia de la literatura sufí, al-Ghazali empezó a cambiar su estilo de vida dos años antes de su salida. Resolvió que un alto estándar de vida virtuosa no era compatible con el servicio a los sultanes, visires y califas. Beneficiándose de la rica elite política y militar implicaba una complicidad con su gobierno opresivo y corrupto y podía destruir cualquier búsqueda de redención en la otra vida. Cuando al-Ghazali salió de Bagdad en 1095 partió a Damasco y Jerusalén y juró sobre la tumba de Abraham que nunca más serviría a las autoridades políticas o enseñaría en las escuelas estatales. Sin embargo, siguió enseñando en pequeñas escuelas —*zamiya*— financiadas por donaciones privadas. Al terminar su peregrinaje en 1096, al-Ghazali regresó a su pueblo natal vía Damasco y Bagdad, en donde fundó una pequeña escuela privada y un convento sufí —*Janqa*.<sup>24</sup>

Su crisis personal e intelectual lo llevó a renunciar a su cargo, a su familia y a su alta posición en la corte de Nizam al-Mulk, e iniciar una vida de asceta errante dentro de los círculos sufíes por Damasco, Jerusalén, Hebrón, Medina y La Meca, para volver a Bagdad diez años después.

Hizo la peregrinación, y a su regreso dirigió sus pasos a Siria, donde fue respetado, mientras que en la ciudad de Damasco estuvo dando instrucción en la mezquita del retiro —*Zawiyat al-Yami*—, que ahora lleva su nombre en su parte occidental. A continuación se dirigió a Jerusalén, en gran medida por su propia voluntad para ejercer el culto y visitó los lugares sagrados. Luego viajó a Egipto, permaneciendo durante un tiempo en Alejandría.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> S.a., “Al-Ghazali”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [versión electrónica], recuperado el 28 de octubre de 2009, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/>

<sup>25</sup> Shajj F.G. Haddad, “Aquellos que atacan al Imam al-Gazali”, recuperado el 25 de octubre de 2009, disponible en: <http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/94/Gazali.htm>

Al final de su vida decidió retirarse con los místicos sufíes de su ciudad natal en Tus, realizando una *janiqab* —retiro espiritual— sin prácticamente salirse de ella, salvo para enseñar en la Nizamiya de Nishapur durante cuatro años; posteriormente se negó a enseñar en ninguna Madrasa del imperio, a pesar de la solicitud expresa del sultán selyuk, Sanyar quien le propuso ser director y maestro en ella.

Sin embargo, el sufismo de Algazel no es el aislamiento o la separación de las cosas mundanas de la sociedad. No se trata de vivir de la mendicidad como algunos ascetas lo practicaban, sino involucrarse en su medio.

El hombre es creado de manera para que no pueda vivir por sí mismo, pero en constante necesidad de otros, deseando que otros humanos como él estén siempre con él. Necesita de esta compañía por dos razones: primero por la búsqueda de la procreación y esto es imposible sin la relación sexual con otra persona de sexo opuesto, y en segundo lugar porque necesita ayuda para la preparación de sus necesidades, comida, ropa y la propia educación y crecimiento de sus hijos [...]. Es dentro de la naturaleza de las cosas que se debe cooperar con un amplio número de personas para el comercio y la industria [...]. Así, estos comerciantes no pueden ser independientes uno del otro. Todo prueba que el hombre no puede vivir solo y necesita de la ayuda de otro a cada paso.<sup>26</sup>

Esta cooperación entre los ciudadanos refleja el verdadero pensamiento del Islam relacionado con los deberes religiosos. A pesar de su misticismo, reconoce que el aislamiento no puede ser la estructura de una sociedad, y solamente la solidaridad y la necesaria interacción entre los seres humanos pueden sostener un Estado.

---

<sup>26</sup> Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, 7a. ed., Lahore, Pakistán, Ed. S.H. Muhammad Ashraf, 1970, págs. 146-147.

Sin embargo, este Estado debe ser gobernado según reglas claras, y no bajo el arbitrario poder de la elite.<sup>27</sup> Algazel plantea una serie de leyes que debe el gobernante tener en su mente al momento de expedir la justicia: 1) en todos los casos el gobernante debe ponerse en la posición de las partes; 2) debe responder a los deseos de los que vinieron hacia él para buscar justicia; 3) la justicia es posible solamente si el gobernante no es indulgente en lo referente al lujo en la comida y en la vestimenta; 4) debe practicar la indulgencia, no la dureza en sus deberes oficiales; 5) debe tratar que sus súbditos sean felices con la aplicación de la ley, pero 6) no debe nunca llegar a la reconciliación a expensas de la ley; 7) debe supervisar los asuntos de sus súbditos como supervisa sus propios asuntos personales, y debe tratar a los poderosos de la misma manera que a los débiles; 8) debe tratar de convivir con los eruditos como le es posible, e invitarlos a expresarse en los asuntos públicos, y 9) debe supervisar que sus sirvientes, magistrados y otros funcionarios realicen sus actividades bien y rápido.<sup>28</sup>

Además de sus reflexiones hacia los detentores del poder, Abu Hamid jerarquiza los niveles de la importancia social, colocando a los *ulama*, a los sabios, justo por debajo del gobernante. De hecho, este último debe gobernar en función de la ley para proveer orden y justicia bajo los consejos de los intelectuales, quienes no deben sucumbir a la tentación del poder, del dinero o del lujo, como tampoco servir a los príncipes corruptos. Precisamente la crisis de al-Ghazali se debió a que su conciencia no le permitió seguir apoyando y colaborando con el poder de Bagdad, ni siquiera como responsable académico de la *Nizamiya*. A pesar de su respaldo a la política de Nizam al-Mulk por su posición favorable al orden y la justicia, es decir, una actitud conservadora para preservar a la sociedad de los excesos de las revoluciones, al-Ghazali nunca dejó de ser una mente libre y crítica del poder. Sus ataques contra los *mutazilitas*<sup>29</sup> —teólogos

<sup>27</sup> Para mayores detalles sobre las ideas políticas de al-Ghazali *cf.* Henri Laoust, *La politique de Ghazali*, París, Edit. Paul Geuthmer, 1970, pág. 29 y sigs.

<sup>28</sup> Sherwani, *op. cit.*, pág. 155.

<sup>29</sup> La doctrina mutazilita fue adoptada como teología oficial durante 34 años, en

racionalistas del Islam— por su inclinación hacia el libre albedrío se debieron por una parte a su posición al llamado al derrocamiento del gobernante, y por otra debido a su libre albedrío.

En el marco de una teoría de la causalidad y libertad ontológica, conciben al hombre capaz de orientar sus conductas con el libre arbitrio. Esta idea es fundamentalmente contradictoria con la consideración que es Dios el único legislador, y de la ley revelada como única fuente de legitimización.<sup>30</sup>

Según la tradición islámica, cada cien años aparece una figura intelectual que debe renovar el Islam. Precisamente en el siglo V de la Hégira, al-Ghazali se veía como esta luz de la religión musulmana.

Hasta su muerte, cerca de Tus, dedicó el resto de su vida a la devoción, a recitar el *Corán*, a orar y a ayunar en compañía de los sufíes. Ibn al-Yawzi narró en *al-Thabat Inda al-Mamat —La firmeza en el momento de la muerte—* retomando las palabras de Ahmad, el hermano de al-Ghazali: “El lunes —14 Yumada al-Ajira<sup>31</sup>— a la hora de la oración, mi hermano Abu Hamid hizo sus abluciones, oró y luego dijo: ‘Tráeme mi sudario’. Lo tomó, lo besó, lo puso en sus ojos y dijo: ‘Escuchamos y obedecemos para entrar en presencia del Señor’, luego estiró sus piernas, miró hacia la *qibla*<sup>32</sup> y murió antes del atardecer” [...]. Se dice que al-Shadhili vio en un sueño al Profeta mostrando con el dedo a al-Ghazali a Moisés y a Cristo, y

---

particular bajo el mandato de al-Mamun (813-833), al-Mu'tasim (833-842) y al-Wataq (842-847). Los mutazilitas plantean el libre albedrío del hombre porque el mal no puede provenir de Dios, pero por esta misma libertad del ser humano el musulmán puede y debe derrocar al príncipe injusto.

<sup>30</sup> Abdellah Labdaoui. *Intellectuels d'Orient, intellectuels d'Occident*, París, l'Harmattan (col. Histoire et perspectives méditerranéennes), 1996, pág. 85.

<sup>31</sup> Se refiere a un mes del calendario islámico.

<sup>32</sup> Se refiere hacia la dirección de La Meca.

les preguntó: “¿Tienen a un tal sabio en su comunidad?”, a lo cual contestaron que no.<sup>33</sup>

Es en el retiro en Tus que la Prueba del Islam terminó su vida en el año de 1111.

### **El pensamiento de al-Ghazali**

Su crisis existencial y su búsqueda de la verdad muestran a un genio que se interesó por todas las ciencias, por la filosofía y por la mística, pero desconfió de todos, o por lo menos criticó a todos sin pronunciarse sobre algo en particular, fuera de su fe en la revelación. Su escepticismo lo llevó a reflexionar sobre todas las verdades supuestamente establecidas.

Yo, por mi parte, desde que alcancé la pubertad, antes de los veinte años, en la flor de la vida y en plena juventud, hasta ahora en que he pasado de los cincuenta, no he dejado de arrojarme a los abismos de este profundo piélago y de sumergirme en su inmensidad, con atrevimiento, sin cobardía ni temor alguno, adentrándome en toda tiniebla, arremetiéndome contra todas las dificultades, lanzándome a todo precipicio, escudriñando la creencia de toda secta y tratando de averiguar los secretos de la doctrina de todo grupo para distinguir entre el veraz y el mendaz, y entre el que sigue la tradición ortodoxa y el hereje que introduce nuevas doctrinas. No he dejado a ningún esotérico sin querer asomarme a su doctrina, ni a un literalista sin desear conocer el resultado de su creencia, ni a un filósofo sin intentar saber el culmen de su filosofía, ni a un teólogo sin esforzarme por examinar el límite máximo de su teología y de su dialéctica, ni a un sufí sin estar ávido de dar con el secreto de su sufismo, ni a un piadoso sin observar qué resulta de sus actos de devoción, ni a un incrédulo negador de Dios sin espiar más allá para apercibirme

---

<sup>33</sup> G.F. Haddad, “Imam al-Ghazali”, recuperado el 27 de octubre de 2009, disponible en: [http://www.sunnah.org/history/Scholars/imam\\_alghazali.htm](http://www.sunnah.org/history/Scholars/imam_alghazali.htm)

de los motivos de su osada postura. La sed por conocer las verdaderas naturalezas de las cosas ha sido como un instinto y como una predisposición innata puesta por Dios en mi naturaleza, no debida a mi elección o a industria mía, para que se me desatara el nudo de la imitación ciega y para que se me resquebrajaran las creencias heredadas, y ello en un tiempo todavía cercano a la niñez.<sup>34</sup>

Esta aparente debilidad de al-Ghazali por no aceptar alguna corriente filosófica o espiritual se debe a que el genio islámico no quiso pronunciarse antes de haber examinado profundamente todas las doctrinas. La duda metódica, como diría René Descartes cinco siglos después.

La trayectoria vital de Algazel, recorriendo distintas escuelas de pensamiento, parece mostrar que no podía abrazar ninguna doctrina de manera definitiva, precisamente por su naturaleza escéptica. Ni siquiera en el sufismo pudo encontrar la satisfacción que ansiaba y alcanzar la tranquilidad que deseaba.<sup>35</sup>

### La revivificación de la religión

La obra de al-Ghazali<sup>36</sup> es muy abundante y ha sido calculada en unas ciento treinta obras según algunas fuentes, o setenta según otras; la mayoría de ellas tratan sobre filosofía y religión. Sus trabajos más destacados son *Ihya al-Ulum al-Din*,<sup>37</sup> que escribió en árabe y luego él mismo resumió y tradujo al persa con el título de *Kimiya-*

<sup>34</sup> Al-Ghazali, *Confesiones: el salvador del error*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, págs. 10-11.

<sup>35</sup> Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Editorial Síntesis (col. Filosofía), 2001, pág. 170.

<sup>36</sup> Para un mayor desarrollo del pensamiento de al-Ghazali *cfr.* Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A study of al-Ghazali*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1963.

<sup>37</sup> Al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din*, 5 vols., El Cairo, Mu'assasat al-Halabi wa-Shuraka'hu, 1967.

*ye-Sa'dat* —*La Alquimia de la felicidad*—;<sup>38</sup> *Al-Basit* —*La difusión*—, texto básico sobre la línea jurídica del shafísmo; *Tabafut al-Falasifa* —*La incoherencia de los filósofos*— en la que ataca a los filósofos en general y a al-Farabi y a Avicena en particular, obra que fue refutada más tarde línea por línea por Averroes en su obra *Tabafut al-Tabafut* —*La incoherencia de la incoherencia*—; *Fada'ih al-Batiniyya wa Fada'il al-Mustazhiriyya* —*Infamia de la batiniya y las virtudes de la mustazhiriya*—, donde refuta a los esotéricos o batinies.<sup>39</sup>

Algazel es considerado como uno de los mayores teólogos del Islam y su obra es bastante amplia.<sup>40</sup> *Ihya' Ulum ad-Din* es considerada como la piedra angular de sus trabajos para el renacimiento del pensamiento islámico de su época.

A tal altura fue llevada la teología islámica por el gigantesco impulso de Algazel que, en lo sustancial, se ha mantenido hasta hoy fiel a sus directrices. La figura de este sabio genial es para el pensamiento musulmán semejante a la de Tomás de Aquino para la filosofía y la teología cristiana medieval. Los movimientos religiosos futuros respetarán su concepción dogmática, buscando la originalidad más bien en la moral. El edificio teológico algazeliano parece a los musulmanes demasiado grandioso y perfecto para que nadie ose emprender una renovación profunda del mismo.<sup>41</sup>

Al-Ghazali escribió dos obras que tratan directamente de cuestiones teológicas: *al-Iqtisad fi'l-i'tiqad* —*El justo medio en la creencia*— y *al-Risala al-Qudsiyya* —*Epístola jerusalémica*—; esta última fue escrita durante su peregrinación a Jerusalén y a la tumba de Abraham en

<sup>38</sup> Al-Ghazali, *La alquimia de la felicidad*, Madrid, Editorial Sufi, 2002.

<sup>39</sup> S.a., “Científicos y pensadores”, *Iran News Agency*, recuperado el 25 de octubre de 2009, disponible en: <http://www2.irna.ir/occasion/es/index3.htm>

<sup>40</sup> Para mayor información sobre los escritos de al-Ghazali *cfr.* George Hourani, “The Chronology of Ghazali's Writings”, en *Journal of the American Oriental Society*, núm. 79, 1959, págs. 225-33, y “A Revised Chronology of Ghazali's Writings”, en *Journal of the American Oriental Society*, núm. 104, 1984, págs. 284-302.

<sup>41</sup> Cuevas, *op. cit.*, pág. 167.

Tierra Santa y después de su trabajo contra la filosofía. En estas obras al-Ghazali muestra su apego a la tradición ash'arita,<sup>42</sup> frente al racionalismo *mutazilita*. Mientras que la primera plantea los atributos divinos, la corriente racionalista niega la existencia de ellos y los reduce a la propia esencia de Alá. Todos los atributos son eternos y están incluidos en la propia existencia divina, además de la imposibilidad de entender la infinitud de Dios.

De esta diferencia de enfoques se deriva el debate central teológico en el Islam entre el poder divino y los actos humanos. Para el ash'arismo, el infinito poder de Alá conlleva que cualquier acto humano no puede hacerse sin la voluntad divina, mientras que el mutazilismo no puede aceptar la maldad en los actos divinos, de allí que el hombre es responsable de sus actos. La justicia es divina, pero el ser humano es el agente de sus acciones. Al-Ghazali, para evitar caer en esta dicotomía, admite dos poderes, el divino y el humano, pero ambos creados por Alá. Así el acto humano es creación divina, pero adquisición humana.<sup>43</sup> Sin embargo, tanto el mal como el bien son actos divinos, pero desconocemos el propósito de Dios, ya que no necesita tener una lógica de sus actos.

Quizá sea la *Revivificación de las ciencias religiosas —Ihya 'ulum ad-din—* la obra cumbre de al-Ghazali. Escrita en los últimos años de su vida, pretende ser una magna síntesis —la obra consta de cuarenta volúmenes— de las enseñanzas del Islam suní de su época. En ella afirma y argumenta de distintos modos la absoluta compatibilidad entre el exoterismo de la ley —*sharia*— y el esoterismo —*tariqah*— de la tradición sufi. Rica en análisis realizados con un profundo discernimiento intelectual, sin duda es su obra de mayor influencia en el mundo islámico, hasta el punto de ser citada y estudiada por

---

<sup>42</sup> El ash'arismo fue la corriente teológica dominante que pregona la predeterminación del hombre frente al libre albedrío de los mutazilitas, la segunda gran escuela teológica.

<sup>43</sup> S.a. *Al-Ghazali, Abu Hamid (1058-1111)*, recuperado el 28 de octubre de 2009, disponible en: <http://www.ghazali.org>

algunos autores shiíes. Según al-Gazhali explica en esta obra, la voluntad humana, al contrario de la divina, está subordinada al conocimiento: el ser humano solo puede desear lo que de algún modo conoce y del modo cómo lo conoce. Por eso, el grado más alto del conocimiento humano solo puede conseguirse por medio de la iluminación del intelecto, que Dios concede libremente.<sup>44</sup>

En su libro autobiográfico *La liberación del error*, describe precisamente las razones de su abandono del poder y de la riqueza y su búsqueda de la verdad, que finalmente encontrará en la meditación sufí. En su autobiografía,<sup>45</sup> al-Ghazali muestra claramente su posición del justo medio. Es un balance entre los extremos, entre los que buscan solamente la letra del mensaje divino y los que se enfocan en el espíritu del *Corán*, es decir, entre los fundamentalistas integrales y los místicos radicales. Así, la herencia de Algazel es hoy una herramienta contra los excesos del Islam radical. En su obra, después de responder a un colega sobre las razones de su cuestionamiento constante que es “un regalo natural divino, un temperamento y no mi decisión o obligación”, se enfoca a revisar todos los tipos de conocimientos —teología, educación ortodoxa, filosofía y misticismo— y de una manera sistemática busca el efecto de cada uno en el espíritu religioso del ser humano. En la sección 4, “los caminos del misticismo”, muestra su preferencia intelectual:

Aprendí que por encima de todo, para los místicos que andan por el camino de Dios sus vidas son las mejores, su método es el más acertado, su carácter el más puro, inclusive son el intelecto de los intelectuales, la enseñanza de lo aprendido y líderes de los académicos, y son versados en las profundidades que revelan la verdad

---

<sup>44</sup> Amrei Rahman, “Muhammad al-Gazali. Análisis de su pensamiento y de su trayectoria vital”, en *Alif Num*, núm. 37, abril de 2006.

<sup>45</sup> Al-Ghazali, *Deliverance from Error (al-Munqidh min al-Dalal)*, Massachusetts, Fons Vitae, 1999.

[...]. Para los místicos todo movimiento y todo descanso que sea externo o interno trae una iluminación a la luz de la lámpara de la revelación profética y detrás de la luz de la revelación profética no hay otra luz sobre la faz de la tierra en donde la iluminación puede ser recibida.<sup>46</sup>

La síntesis de su visión mística la encontramos también en sus diez reglas del sufismo. Frente a la tradición, al-Ghazali diría que para él:

La escolástica era poco satisfactoria. No podía curarme. Es cierto que después de una larga práctica, sus doctores —de la ley— buscaron defender la tradición, escrutando las realidades profundas de las cosas. Llevaron a cabo investigaciones sobre las sustancias, los accidentes y sus leyes. Pero como el objetivo de su ciencia estaba en otra parte, lo que dijeron se quedó muy corto y el resultado no logró disipar los oscuros titubeos de las controversias humanas.<sup>47</sup>

También su sufismo se alejó de la vía ortodoxa porque no buscaba a un maestro, sino que siguiendo al *Corán* “tienen en el Mensajero de Alá un excelente modelo”.<sup>48</sup> Debido a su oposición a la idea general del sufismo, Abu Hamid no se ubica dentro de los grandes místicos y generalmente no lo citan en las obras dedicadas al ascetismo o al misticismo. Sin embargo, aunque acepta la presencia de un *sheij* —guía para la aventura mística—, pone varias condiciones a su guía: 1) haber recibido él mismo la educación religiosa requerida, 2) ser capaz de proponer un modelo moral alto a semejanza de los antiguos y 3) tomar su guía —o luz— desde la de Muhammad —el Profeta.<sup>49</sup>

Finalmente, a nivel de la libertad, Algazel acepta que todo musulmán pueda recurrir directamente a las fuentes originales, pero debe

---

<sup>46</sup> Ídem.

<sup>47</sup> Al-Ghazali, *Les dix règles du Soufisme (Al Qawa' id-l-'ashra) o Revivification des sciences de la religion*, Béirut, Les Éditions Al-Bouraq, 1999, pág. 52.

<sup>48</sup> Sura al-Ahzab, versículo 21 en s.a., *El qur'an*, Islamabad, s.l., s.e.

<sup>49</sup> Al-Ghazali, *Les dix règles...*, *op. cit.*, pág. 56.

aceptar algunas reglas que dan el título a la obra, y son: 1) una voluntad firme, 2) una intención sincera, 3) el estricto respeto a la verdad, 4) seguir y no innovar, 5) tener una gran apertura de espíritu, 6) tener humildad y debilidad, 7) temer y tener esperanza, 8) tener una continuidad en sus actividades religiosas obligatorias, 9) continuidad en la auto-vigilancia y 10) conocimiento del deber inmediato.<sup>50</sup>

En los tiempos de al-Ghazali, de guerras y asesinatos, de gobiernos corruptos y de surgimiento de varias corrientes religiosas dentro del Islam que gritan su “verdad” contra las demás, de pugnas entre el califato abasí dominado por los selyúcidas en Bagdad y el Imperio fatimí de El Cairo, la obra el *Ornamento del Islam* puede ser vista como una luz en el horizonte en los momentos de oscuridad y un camino para los que buscan escoger una vía menos azarosa.

También se opondrá de manera radical a las posiciones de los filósofos, en particular a Avicena y al-Farabi en su obra *Tabafut al-Falasifa*,<sup>51</sup> para demostrar la incoherencia de los planteamientos de los pensadores del Islam clásico. El elemento central de su argumentación filosófica es el reemplazo de “la ley de la percepción intelectual por la experiencia humana y el nivel materialista por el júbilo espiritual”.<sup>52</sup> Para él, las ciencias deben ser divididas en dos grandes ramas: las conectadas con la religión y la ética —metafísica, política, ética y psicología—, y las desconectadas —las matemáticas con sus sub ramas, como la aritmética, la geometría y la astronomía, y la física a su vez con sus ramas, como la medicina y la lógica—. Así, el filósofo debe necesariamente pensar religiosamente y de allí su “incoherencia”.

El sentido de la palabra *tabafut* tiene varios matices. Fue traducida por derrumbamiento, hundimiento, destrucción, y más recientemente por incoherencia, término que queda muy abstracto y estático. De hecho, el significado de este nominativo verbal —que implica la idea de una reciprocidad ejerciéndose entre las distintas partes de un todo— podría traducirse mejor por “autodestrucción

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pág. 59.

<sup>51</sup> Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers / Tabafut al-falasifa, a Parallel English-Arabic Text*, Utah, Brigham Young University Press, 1997.

<sup>52</sup> Sherwani, *op. cit.*, pág. 141.

de los filósofos”. Aquí estalla particularmente la paradoja de un al-Ghazali que, tan convencido de la ineptitud de la razón para llegar a la certidumbre, tiene la certidumbre de destruir, con golpe de dialéctica racional, las certidumbres de los filósofos. Averroes fue consciente de esta autonegación: admitiendo la impotencia total de la razón, esta impotencia se extiende a su propia negación, la que se dirige contra uno mismo. Es por esta razón que Averroes hará su replica —a al-Ghazali— con la negación de la negación y escribirá una *Autodestrucción de la autodestrucción —Tabafut al-Tabafut*.<sup>53</sup>

Algazel se centrará en al-Farabi, quien desarrolló una filosofía sistémica que desafió las convicciones de los teólogos musulmanes, sobre todo en lo relativo a la creación del mundo, tal como se describe en los libros sagrados de las religiones monoteístas.<sup>54</sup> La discusión gira alrededor de la idea de la creación o no del mundo y de la preexistencia del universo. Para él, y siguiendo la línea aristotélica, la metáfora de la creación del mundo como aparece en el *Corán* es una manera simplificada para explicar a la gente común la existencia divina. Avicena seguirá esta línea, sobre todo en lo tocante a la esencia de Dios, sus acciones y el conocimiento que recibieron los profetas de la divinidad. Aunque parece ser que el propio Abu Hamid fue seducido por el razonamiento aristotélico y filosófico que combatió:

Queda, sin embargo, fiel al antiguo *Kalam*<sup>55</sup> estimando que la razón humana es incapaz de juzgar sobre la veracidad de un profeta partiendo de su mensaje, porque esto significaría que dispone de verdades fundamentales con las cuales confrontar este mensaje, pero independientes de él.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard (col. Folio essais), 1986, pág. 259.

<sup>54</sup> S.a., “Al-Ghazali”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [versión electrónica], recuperado el 30 de octubre de 2009, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/>

<sup>55</sup> Razonamiento ortodoxo del Islam, ligado a la teología ash’arita.

<sup>56</sup> Dominique Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, París, Éditions du Seuil, 2006, pág. 425.

Así, a pesar de un acercamiento intelectual, como hombre fiel a la doctrina tradicional, no puede concebir que la razón sea perfecta para explicar la revelación. Los límites de la razón son los que le permiten no aceptarla como instrumento verdadero frente a la fe, que a su vez le permite entender el verdadero sentido del mensaje divino. El verdadero conocimiento proviene solamente de la experiencia interna, que es un don de pocos, “mientras que los filósofos, los juristas y los teólogos tienen solamente un razonamiento discursivo que a veces sirve solamente para crear desorden y desunión”.<sup>57</sup> El tercer nivel es el del pueblo común, que no puede ir más allá de su actividad cotidiana y debe seguir la autoridad de otros.

El entorno social, político y filosófico en el que al-Ghazali se encontraba inmerso se caracterizó por la enorme pluralidad y heterogeneidad de escuelas de pensamiento. Su reacción antifilosófica responde a una perplejidad provocada por este panorama tan diverso, en el que cada una de las escuelas de pensamiento afirmaba de un modo rotundo estar en posesión de la verdad. Esta reacción tan extrema no procedía de un rechazo carente de conocimiento, sino que muy al contrario, al-Ghazali estuvo muy familiarizado y fue un profundo conocedor de todas estas escuelas, asimiladas durante el periodo estudiantil de su juventud y más tarde dadas a conocer durante su época dedicada a la enseñanza. Este extenso conocimiento puede apreciarse en muchas de sus obras, como en el caso de *Opiniones de los filósofos*, en cuyo prólogo afirma que “refutar a los filósofos antes de haber conocido lo que piensan hubiera sido ciego y erróneo”.<sup>58</sup>

La refutación de al-Ghazali del movimiento filosófico no significa, sin embargo, que rechazaba totalmente las enseñanzas aristotélicas. Su crítica es mucho más compleja, e inclusive adopta varios razonamientos helenizantes. Sin embargo:

---

<sup>57</sup> Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, Nueva York, Routledge, 2001, pág. 99.

<sup>58</sup> Amrei Rahman, “Muhammad al-Ghazali. Análisis de su pensamiento y de su trayectoria vital”, en *Alif Num*, núm. 37, abril de 2006.

Los filósofos están convencidos, se lamenta al-Ghazali al inicio de su *Incoherencia*, que su camino para la prueba demostrativa es superior al conocimiento teológico traído por la revelación y la interpretación racional. Esta convicción ha llevado a los filósofos musulmanes a ser indiferentes al Islam y a descuidar los deberes rituales y la ley religiosa. En su —obra— se enfoca a la discusión de veinte puntos centrales de la filosofía y los rechaza como prueba de demostración de la verdad. En una detallada e intrincada discusión filosófica, al-Ghazali logra mostrar que ninguno de los argumentos a favor de estas tesis reúne los altos estándares epistemológicos de la demostración que los filósofos mismos pretenden. Al contrario, los argumentos que sostienen estas veinte convicciones se basan sobre premisas no comprobadas, aceptadas por los filósofos, pero no basadas en la razón [...]. En su obra quiere mostrar que los filósofos practican el *taqlid*, es decir, la repetición de las enseñanzas de los fundadores del movimiento<sup>59</sup> sin examinarlos críticamente.<sup>60</sup>

El argumento principal de al-Ghazali para refutar a los planteamientos de los filósofos se centra en el *apodeixis*, es decir, en la aplicación del silogismo a la ciencia. Para que las conclusiones sean válidas no es suficiente la validez formal del razonamiento, las premisas han de ser también verdaderas y necesarias. Aunque al-Ghazali haya refutado un cierto número de aseveraciones de los filósofos, comparte la validez de estos conocimientos, pero denuncia la falta de demostración de los argumentos.

De las veinte posiciones refutadas en su obra, dieciséis se refieren a la metafísica y cuatro a las ciencias naturales. El punto central de la discusión gira alrededor de los argumentos de al-Farabi y de Avicena sobre la pre-eternidad del mundo, anterior a la creación. En este punto, el Ornamento de la fe retomó los argumentos de los neoplatónicos sobre la imposibilidad de la existencia de una infinidad de

<sup>59</sup> Se refiere a los griegos, y en particular a Aristóteles.

<sup>60</sup> S.a., “Al-Ghazali”, en *Stanford...*, *op. cit.*

acontecimientos previos al mundo de hoy, y por ende, el universo tenía que haber sido creado.

En particular, sobre Avicena se refuta su base filosófica sobre los tres puntos esenciales de su cosmovisión: 1) el universo no tiene inicio ni final y no fue creado en un momento dado, 2) los conocimientos divinos se relacionan solamente con los elementos universales y no se extienden a la cosa individual o particular, y 3) después de la muerte, el alma nunca regresa a su cuerpo.<sup>61</sup> Según Algazel, estos planteamientos son peligrosos para la sociedad porque conllevan al pueblo a alejarse de la sharia y de la religión. Como jurista, al final de la obra, al-Ghazali emite una *fatwa* o edicto religioso condenando la enseñanza del razonamiento de Avicena por infiel y apóstata.

El tratado antifilosófico de Algazel está compuesto por *Las intenciones de los filósofos —Maqasid al-falasifa—*,<sup>62</sup> parte expositiva, y por *La incoherencia de los filósofos*,<sup>63</sup> parte crítica en la que rebate sus afirmaciones. En el mundo occidental se conoció solamente la primera parte, lo que ha conllevado a muchos autores medievales a incluirlo dentro de la línea de pensamiento aristotélico, como discípulo de Avicena.

Aunque estudió los postulados racionalistas, llegó al convencimiento de la ineficacia de la razón como herramienta de conocimiento o de comunicación con Dios; eso le hizo llegar a postulados místicos y a abrazar el sufismo. Para Algazel, el conocimiento debe ser intuitivo, como resultado de una vida ascética y de la fe. Hay una creencia que la Prueba del Islam regresó hacia el final de su vida a una posición racionalista, situando a la razón como la herramienta central del conocimiento humano porque volvió a ejercer su actividad magisterial. Sin embargo, como él mismo lo aclara en su biografía, su regreso a las aulas se debió más a la insistencia del califa que a su deseo de seguir enseñando. Su posición respecto a la docencia no se debe a un rechazo de la actividad intelectual, sino a la corrupción reinante en las *nizamiyas*, las escuelas públicas más centradas en jus-

---

<sup>61</sup> Ídem.

<sup>62</sup> Al-Ghazali, *Maqasid al-falasifa: las intenciones de los filósofos*, Barcelona, Juan Flors Editor, 1963.

<sup>63</sup> Al-Ghazali, *Tabafut al-falasifa*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1927.

tificar al poder y su preferencia por la educación privada, libre de las ataduras de la corrupción de la elite abasí y selyúcida de su tiempo.

La obra de al-Ghazali marcó un giro decisivo en el pensamiento islámico e impuso un fuerte sello esencialista al Islam contra la tradición racionalista y helenizante anterior que se había impuesto con los trabajos de al-Kindi desde el siglo IX. Su renovación espiritual de la religión islámica, con *al-Munqidh min al-dalal*, fue a menudo comparada con la influencia que tuvieron las *Confesiones* de San Agustín sobre el pensamiento cristiano del medievo.

Se ha dicho de al-Ghazali y de su obra *La revivificación de las ciencias de la religión —Ihya ulum al-Din—*, que es “uno de los más nobles y más grandes libros”, en la medida que:

Si todos los libros del Islam se perdieran excepto el *Ihya*, sería suficiente para recuperar lo que se perdió. Los que le rechazan dicen que incluyó en este libro hadiths que no están establecidos como auténticos, pero esa inclusión está permitida en las obras para fomentar el bien y desalentar el mal —*al-targhib wa al-tarhib*—. El libro sigue siendo sumamente valioso. Fakhr Imam al-Din al-Razi solía decir: “Era como si Alá reuniera todas las ciencias bajo una cúpula, y las mostró a al-Gazali” o algo en este sentido.<sup>64</sup>

Este debate se refiere en particular a la discusión sobre si Algazel renunció al final de su vida al *tasawuf* —el misticismo— que plantean algunas corrientes del Islam, en particular los salafíes,<sup>65</sup> y en particular cuando redactó al final de su vida una de sus obras claves, *Usul al-Fiqh al-Islami —Los principios de la ley islámica—*. Ibn Taymiya, el gran renovador del Islam y conservador de la escuela jurídica

<sup>64</sup> Shaij F.G. Haddad, *op. cit.*

<sup>65</sup> La corriente de los salafíes —o del regreso a los antiguos— es una tendencia conservadora del Islam que nació en el siglo XIX, pero que encontró en el gran teólogo fundamentalista de la Edad Media Ibn Taymiya su principal fuente de inspiración, frente a la crisis de la religión musulmana que buscaba regresar al pensamiento de los antiguos maestros de la religión.

hanbali,<sup>66</sup> fue uno de los más importantes detractores del misticismo de al-Ghazali y de su obra por el uso de *hadiths* débiles, además de cuestionar su veracidad.<sup>67</sup>

### **Contra los ismaelíes**

En su obra *al-Mustazhiriyya*,<sup>68</sup> al-Ghazali se refiere al califa reinante del Imperio abasí al-Mustazhir, en oposición a los esotéricos, es decir, a los ismaelíes. El texto de Algazel<sup>69</sup> busca atacar la doctrina del *Ta'lim* que desarrolló Hasan bin Sabbah, el líder de Alamut. En *El Fusul-i-Arba'a*,<sup>70</sup> el líder de Alamut enfatiza la doctrina del *imán*, del guía de la descendencia de Alí, que es una línea directa con el profeta Mahoma y que por esta misma razón recibe parte de la revelación. Además, en la *Ta'limiya* hay una insistencia en la validez de la sharia y de su estricta aplicación, frente al relajamiento prevaleciente de esos tiempos en la corte de Bagdad.

El propósito de su libro es el análisis sistemático para desmantelar la doctrina de la *ta'limiya* ismaelita. De hecho, el libro de Hassan Ben Sabbah se inscribe dentro de la pugna más amplia que prevalecía entre el Imperio fatimí y el califato abasi, bajo el dominio de los selyúcidas. Aunque es claro que el líder de Alamut está defendiendo las ideas del shiísmo de El Cairo, para al-Ghazali se trata también de una infiltración de la secta de los *hashishiyin* en el corazón del Imperio de Bagdad, en la medida que la fortaleza del Viejo de la Montaña

---

<sup>66</sup> La escuela jurídica hanbali es la más conservadora del Islam y se aplica, en su versión wahabí, en Arabia Saudita.

<sup>67</sup> Existen catorce recopilaciones de los hadiths de Mahoma, la más importante es la de al-Bujarí —m. en 870—. Los dichos de Mahoma son clasificados como sanos o débiles según su autenticidad. Sin embargo, para algunos juristas no tiene relevancia la veracidad de los hadiths si fomentan el bien contra el mal.

<sup>68</sup> Al-Ghazali, *Fada'ib al-Batiniyya wa Fada'il al-Mustazhiriyya*, Cairo, Dar al-Kitab, 1964. La obra es más conocida por su título abreviado de *Al-Muztazhiriyya*.

<sup>69</sup> Farouk Mitha, "Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam", en *Ismaili Heritage*, Londres, I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, 2001.

<sup>70</sup> Para profundizar el desarrollo de la doctrina del *Ta'lim* —*Ta'limiya*— de Hasan Bin Sabbah *cfr.* "The Doctrines of *Ta'lim*", recuperado el 27 de octubre de 2009, disponible en: <http://www.ismaili.net/histoire/history06/history008.html>

se encontraba lejos de Egipto y a cien kilómetros al noreste de Teherán, en la parte medular del reino.

Las cuestiones sobre el poder y la autoridad constituyen el núcleo de *al-Mustazhiri*. Farouk Mitha<sup>71</sup> explica claramente cómo la obra de Algazel nos ilustra sobre las cuestiones centrales del pensamiento islámico medieval, las tesis expuestas por la Prueba del Islam, su estilo y su argumentación que va más allá de una simple polémica entre un defensor del sunismo y las posiciones ismaelíes.

En este periodo, cuando Algazel escribió su *Fada'ih al-Batiniya*, el movimiento ismaelí ya se había dividido entre los nizaríes —como los de Alamut— y los mustalitas, partidarios del califa fatimí. Precisamente es en este contexto que Hasan ben Sabbah lanza su “nueva propaganda” —*al-Da'awa al-Yadida*— para defender su visión sectarista.

En su obra Algazel enfatiza que durante su estancia en Bagdad —*Dar es-Salam*, la Ciudad de la Paz— nunca dejó de servir “a las posiciones sagradas, proféticas, califales del mustazhirismo”;<sup>72</sup> el desglose del contenido de su trabajo se refiere en cada capítulo a explicar su argumentación:

- Capítulo 1: El claro planteamiento del método que escogí para desarrollar este libro.
- Capítulo 2: Explicación de los términos y refutación de las razones que los han llevado a esta propaganda errónea.
- Capítulo 3: Explicación de los niveles de sus artimañas y revelación de las razones que ciertos hombres se dejan engañar a pesar de la patente falsedad del mensaje.
- Capítulo 4: Presentación de su doctrina de una manera general y detallada.
- Capítulo 5: Sobre su interpretación literal del significado del *Corán* y su argumentación sobre asuntos numéricos.
- Capítulo 6: Presentación de las pruebas racionales de sus enseñanzas,

<sup>71</sup> Farouk Mitha, *op. cit.*

<sup>72</sup> Véase Al-Ghazali, *Fada'ih...*, *op. cit.*, en particular la introducción de la obra.

y de su interpretación de los argumentos que tratan de embellecer sus alegaciones con una prueba cumbre de la invalidación de su razonamiento intelectual.

- Capítulo 7: Refutación del argumento de la designación textual de la infalibilidad del imán.
- Capítulo 8: De la necesidad de una opinión legal en relación a su incredulidad, su error y el derrame de la sangre
- Capítulo 9: Establecimiento de pruebas canónicas y legales sobre que el verdadero imán de nuestros tiempos es el califa al-Mustazhir Billah.<sup>73</sup>
- Capítulo 10: Sobre la persistencia de las obligaciones religiosas que el imanato —califato— continuamente se merece.<sup>74</sup>

En el capítulo segundo, al-Ghazali menciona todos los nombres bajo los cuales los ismaelíes son conocidos: 1) los batinitas —al-Batiniyya—, 2) los qaramitas —al-Qaramiya—, 3) la qarmatiyya —al-Qarmatiyya—, 4) los jurramitas —al-Jurratmiyya—, 5) los jurramdinitas —al-Jurramdiniyya—, 6) los ismaelíes —al-Isma'iliyya—, 7) los septimanos —al-Sab'iyya—, 8) los babakitas —al-Babakiyya—, 9) la muhammara o muhammira —al-Muhammara o al-Muhammira— y 10) los ta'limitas —al-Ta'limiyya—. Después de ofrecer todos los nombres bajo los cuales la secta de Hasan Bin Sabbah es conocida, Algazel explica cada uno de los términos y su origen. Por ejemplo, al-Batiniya proviene del hecho que los ismaelíes critican la lectura esotérica del *Corán* porque se debe entender la parte interna —al-batin—, es decir, frente a la lectura literal se debe interpretar la parte esotérica.

En el capítulo referente a los nueve niveles de sus artífices, la Prueba del Islam los menciona y critica: 1) el astuto análisis, 2) la ligereza de la argumentación, 3) la introducción de la duda, 4) el razonamiento incompleto, 5) la ceguera, 6) la suciedad de la explicación, 7) la confusión, 8) el divisionismo y 9) la superficialidad.

<sup>73</sup> Se refiere al califa abasí.

<sup>74</sup> Al-Ghazali, *op. cit.*

## Conclusión

Al-Ghazali ha dejado una gran cantidad de obras, muchas muy polémicas contra los filósofos, contra los ismaelíes, contra los cristianos, contra el poder, inclusive. Sin embargo, tres trabajos llaman la atención y pueden ser considerados como la síntesis de su pensamiento. *Tabafut al-Falasifa* puede ser considerado como el cierre de su pensamiento filosófico y la síntesis de su andar intelectual y de su búsqueda académica. *Al-Iqtisad fi'I-i'tiqad* es su testimonio de fe y su apego a la escuela ash'arita en lo que se refiere a la cuestión teológica y escolástica, y junto con su autobiografía, *al-Munqidh min al-dalal*, se encuentra la síntesis de todas sus obras, incluyendo las dos anteriores y el cierre del pensamiento de Abu Hamid.

El legado de Algazel rebasa su tiempo y tiene una influencia que llega hasta nuestros días, sobre todo por su visión equilibrada y por su condena de los extremos, en un tiempo en donde los fundamentalismos se han asentado como portadores de las verdades, como lo fue en el siglo XII con los nizaríes.



## Bibliografía

- Bartlett, W.C., *Los asesinos*, Barcelona, Crítica, 2006.
- Bartol, Vladimir, *Alamut*, Madrid, El País (Novela histórica), 2005.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought*, Nueva York, Routledge, 2001.
- Boyle, J.A. (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, Cambridge, Reino Unido, 1968.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard (Folio essais), 1986.
- Cuevas, Cristóbal, *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*, Madrid, Istmo (Fundamentos, 28).
- Ghazali, Abu Hamid al, *Al-Munqidh min al-dalal / Erreur et délivrance*, Beirut, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1959.
- , *Confesiones: el salvador del error*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- , *Deliverance from Error —al-Munqidh min al-Dalal—*, Massachusetts, Fons Vitae, 1999.
- , *Fada'ih al-Batiniyya wa Fada'il al-Mustazhiriyya*, Cairo, Dar al-Kitab, 1964.
- , *Ihya' 'ulum al-din*, El Cairo, Mu'assasat al-Halabi wa-Shuraka'hu, 1967.
- , *La alquimia de la felicidad*, Madrid, Editorial Sufí, 2002.
- , *Les dix règles du soufisme —Al Qawa' id-l-'ashra— o Revivification des sciences de la religion*, Beirut, Les éditions Al-Bouraq, 1999.
- , *Maqasid al-falasifa: las intenciones de los filósofos*, Barcelona, Juan Flors Editor, 1963.
- , *Tabafut al-falasifa*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1927.

- \_\_\_\_\_, *The Incoherence of the Philosophers / Tabafut al-falasi-fa, a Parallel English-Arabic Text*, Utah, Brigham Young University Press, 1997.
- Guerrero, Rafael Ramón. *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Síntesis (col. Filosofía), 2001.
- Haddad, G.F. “Imam al-Ghazali”, recuperado el 27 de octubre de 2009, disponible en: [http://www.sunnah.org/history/Scholars/imam\\_alghazali.htm](http://www.sunnah.org/history/Scholars/imam_alghazali.htm)
- Haddad, Shaij F.G., “Aquellos que atacan al imam al-Gazali”, recuperado el 25 de octubre de 2009, disponible en <http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/94/Gazali.htm>
- Hourani, George, “The Chronology of Ghazali’s Writings”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 79, 1959.
- Hourani, George, “A Revised Chronology of Ghazali’s Writings”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 104, 1984, págs. 284-302.
- Ivanow, Wladimir, *Alamut and Lamasar*, Teherán, Editorial de la Asociación Ismaelita de Teherán, 1960.
- Labdaoui, Abdallah, *Intellectuels d’Orient, intellectuels d’Occident*, París, l’Harmattan (col. Histoire et perspectives mediterraneennes), 1996.
- Laoust, Henri, *La politique de Ghazali*, París, Edit. Paul Geuthmer, 1970, pág. 29 y sigs.
- Madelung, Wilfred, “Aspects of isma‘ili theology: the prophetic chain and the God beyond being” en Nasr, S.H. (ed.), *Isma‘ili Contributions to Islamic Culture*, Teherán, Editorial de la Asociación Ismaelita de Teherán, 1977.
- Mitha, Farouk, “Al-Ghazali and the ismailis: a debate on reason and authority in medieval Islam”, en *Ismaili Heritage*, series 5, Londres, I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, 2001.
- Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings — Siyasat-nama* —, 2a. ed., Londres, 1978.
- Nowell, Charles E., “The old man of the mountain”, en *Speculum*, vol. xxii, núm. 4, 1947.

- Rahman, Amrei, “Muhammad al-Gazali. Análisis de su pensamiento y de su trayectoria vital”, en *Alif Nun*, núm. 37, abril de 2006.
- S.a., “Al-Ghazali, Abu Hamid —1058-1111—”, recuperado el 28 de octubre de 2009, disponible en <http://www.ghazali.org/>
- , “Al-Ghazali”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [versión electrónica], recuperado el 30 de octubre de 2009, disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/>
- , “Científicos y pensadores”, Iran News Agency, recuperado el 25 de octubre de 2009, disponible en <http://www2.irna.ir/occasion/es/index3.htm>
- , “The doctrine of 'Talim””, recuperado el 27 de octubre de 2009, disponible en <http://www.ismaili.net/histoire/history06/history608.html>
- Sherwani, Haroon Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, 7a. ed., Lahore, Pakistan, S.H. Muhammad Ashraf, 1970.
- Urvoy, Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, París, Editions du Seuil, 2006.
- Watt, Montgomery, *Muslim Intellectual: A study of al-Ghazali*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1963.
- Watt, W.M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1962.
- Zeraoui, Zidane, *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, 4a. ed., México, Trillas, 2008.
- Zeraoui, Zidane. *Medio Oriente: la geopolítica del poder. Irán y el nuevo equilibrio regional*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2009.