



# Conocimiento de Dios y del Ser en la *Alquimia de la felicidad* de Qazālī

Kenneth Avery



Abu Hāmed Qazālī (m. 505/1111) fue uno de los más grandes pensadores del Islam en la Edad Media, un escritor erudito e influyente que condujo a la filosofía y a la teología hacia la aceptación de una forma moderada de sufismo. Como tantas figuras místicas importantes del Islam era natural del Jorāsān (noreste de Irán) y, después de una infancia pobre pero con una buena educación, llegó a ser un profesor muy influyente en la famosa Universidad de Nezāmiyya en Bagdad. En 488/1095, cuando tenía cerca de cuarenta años, sufrió un derrumbamiento físico y mental que le obligó a recluirse. Durante once años buscó una solución a la crisis intelectual y espiritual que era la causa de su angustia. Volvió a conectar con la senda sufí y con las certidumbres de revelación que ésta permite. Esto tuvo un profundo impacto en sus últimos escritos y muy notablemente en su famosa obra *Ihyā' 'olum al-dīn* (*Revivificación de las ciencias religiosas*). Esta importante obra, escrita casi al final de su vida, pretende ser una síntesis de la doctrina ortodoxa del Islam Ashārita con una forma moderada de pensamiento y de práctica sufí, y abarca todos los temas teológicos tradicionales y los deberes de la práctica.

Como escritor y pensador, Qazālī es contundente y persuasivo, usa argumentos racionales y no olvida nunca su estilo filosófico previo a pesar de su «conversión» a la senda sufí. Su cuestionamiento radical de las bases del conocimiento, provocado en él durante su período de crisis, y su vuelta al compromiso con el camino espiritual

hacen que la orientación filosófica subyacente dé a su enseñanza un curioso aspecto moderno, no presente en la mayoría de los demás escritores islámicos primitivos.

De hecho, el estilo filosófico de escritura de Qazālī ha llevado a error a algunos eruditos contemporáneos, como Binyamin Abrahamov (1993), cuando afirman que para Qazālī el modo de conocimiento más elevado es el de tipo intelectual, más que el místico. Los argumentos presentados por Abrahamov para sostener esta aseveración son singularmente sesgados y selectivos y están escogidos para situar a Qazālī en las filas de los filósofos, en lugar de entre los pensadores místicos.

Incluso allí donde Qazālī aporta un sentido místico evidente como, por ejemplo, en la discusión de las jerarquías de la inteligencia, Abrahamov hace todo lo posible por apartar esta interpretación obvia y sustituirla por la noción de un conocimiento de tipo intelectual o meramente racional. Al hablar sobre nuestro conocimiento de la unicidad de Dios, el estado más elevado de aprehensión es «el que los sufíes denominan morir a la propia consciencia por estar inmerso en la unicidad de Dios (*al-fana' fi' l-tawhid*)» (Abrahamov, 1993, p.158). Abrahamov sostiene que el uso por Qazālī de la frase «los sufíes denominan...» indica desacuerdo con la interpretación de los sufíes. Para este estudioso contemporáneo, Qazālī «probablemente» considera que es el esfuerzo intelectual más que la experiencia mística lo que conduce a un estado más elevado de conocimiento de la unidad de Dios.



En realidad, Qazālī usa la frase «los sufíes llaman/dicen...», en tercera persona, para acentuar puntos de vista con los que está claramente de acuerdo (como en su obra autobiográfica *El liberador del error*) y no como término de desaprobación o distanciamiento. El punto de vista de Abrahamov va en contra del sentido de conjunto de la *Revivificación*, en la que se afirma una y otra vez que la vía de los sufíes y su conocimiento es el mejor y el más recomendable. Pero el significado obvio dado por Qazālī es desechado de un plumazo y sustituido por un significado «probable» basado en las ideas preconcebidas de este erudito moderno.

La mayoría de los libros de Qazālī fueron escritos en árabe pero, como natural del Jorāsān, su idioma materno era el persa. Entre sus obras en persa que han llegado hasta nosotros, la principal es *La alquimia de la felicidad* (*Kimīyā-ye sa'ādāt*). A menudo se hace referencia a este libro como un resumen o un sumario de su libro en árabe *Revivificación de las ciencias religiosas*. Esto es generalmente cierto, pues ambos libros siguen el mismo esquema temático, que es una división de los contenidos en cuatro partes: las bases de la creencia, los deberes y los actos, los peligros para el creyente y los medios de salvación. Puesto que la *Alquimia* debe haber sido escrita después de la *Revivificación*, casi al final de su vida, la obra presenta sus pensamientos maduros acerca de los asuntos tratados (Véase Watt, 1952).

Una diferencia importante, que constituye la base del presente artículo, es sin embargo la introducción de Qazālī a la *Alquimia*, ausente en la obra original en árabe. Este prólogo a los temas principales del libro es un ensayo extraordinario sobre la psicología del corazón y sobre las bases de nuestro conocimiento de la verdad divina. Parte del estudio desarrollado en esta introducción está también presente en el primer capítulo del libro tercero de la *Revivificación*, titulado «Explicación de las maravillas del corazón». Este capítulo de la *Revivificación* hace más hincapié en lo epistemológico que la introducción de la *Alquimia* y trata de una manera

más filosófica el papel del corazón en la percepción del conocimiento. La *Alquimia* es, hasta cierto punto, más simplificada o divulgativa.

Excepto algunos pequeños fragmentos, traducidos del urdu por Claud Field (1910), la *Alquimia* es poco conocida en el mundo de habla no persa. Merece la pena que dediquemos un poco de tiempo a considerar lo que Qazālī dice en los capítulos de introducción, pues constituyen un excelente estudio sobre el conocimiento de Dios y de uno mismo.



Qazālī empieza su primera sección, que es realmente un prefacio o una página inicial, con su punto de vista de que el conocimiento de Dios es en realidad el conocimiento de uno mismo. Esto está basado en el *hadiith* o tradición sagrada del Profeta, «Aquel que se conoce a sí mismo conoce a su Señor», y en el Qorán (41,53) que habla de *nuestros signos en los horizontes y en sus almas/egos*.

Conocer nuestros apetitos y nuestras necesidades físicas nos sitúa, sin embargo, meramente al nivel de los animales, y es indigno de quien tiene la llave del conocimiento de la Verdad absoluta (*Haqq*). Los humanos se componen de diferentes cualidades (*sefat*, descritas más adelante como *ajlāq*) de las bestias salvajes, de los animales domésticos, de los demonios y de los ángeles. Las tres primeras forman parte de nuestra naturaleza inferior, mientras que el sustento y la alegría de los ángeles se halla en contemplar la belleza de la presencia divina, de la cual los demás nada pueden saber. Al buscar las cualidades angelicales nos damos cuenta de que para éstas fueron creadas las otras y podemos entonces utilizarlas para nuestras necesidades más elevadas, en vez de ser cautivos de nuestros apetitos más bajos (Qazālī, 1378, vol. 1, pp. 13-14).

Los humanos están creados de dos cosas, el cuerpo visible exterior y la esencia interior, llamada con nombres diferentes como *nafs* (ego

o alma), *ḡān* (alma), o *del* (corazón), y que se puede discernir con la visión interior o la sabiduría (*basirat-e bāten*) y no con el ojo exterior. Este sentido interior es la realidad (*baḡiqā*) de la persona, a la cual todo lo demás está subordinado. El mundo del corazón es el mundo de la «contemplación» de lo divino. No es de este mundo. El conocimiento de la realidad del corazón y de sus atributos es la llave para el conocimiento de Dios (Ibíd., p.15).

Fiel a su formación filosófica, Qazālī estudia las ramificaciones de la naturaleza del alma / corazón. La ley revelada (*shari'at*) no explica la psicología humana, pues el Qorán afirma que el espíritu (*ruh*) está bajo el mandato (*amr*) del Señor (17,85) y de ahí que siga siendo un misterio. Qazālī glosa este versículo coránico diciendo que el espíritu está en todos los actos divinos y que proviene del mundo del mandato de Dios (Ibíd., p.16). El espíritu o corazón no tiene atributos tales como dimensión, cantidad o divisibilidad, a pesar de haber sido creado y es parte, en un sentido, del mundo de la creación (*jalq*) y, en otro sentido, del mundo del mandato divino (*amr*). Al ser parte del mundo creado no es eterno, como algunos (filósofos) erróneamente creen, ni es algo contingente o accidental (*'ars*), ni una sustancia o cuerpo (*jism*). Como espíritu, es el lugar del conocimiento de Dios y, al no ser ni cuerpo ni accidente, es una esencia o joya (*gohar*) del tipo que poseen los ángeles. Su realidad es difícil de entender y la religión no permite ni favorece su explicación pues, como afirma Qazālī, no es necesario para las primeras etapas del camino religioso; para ellas, sólo se necesita esforzarse (Ibíd., p.17).

En la siguiente sección de su discurso, Qazālī habla de las acciones y de las funciones del cuerpo usando la analogía de un reino con sus diversos sirvientes y funcionarios, todos ellos bajo el mando del corazón, el rey o emir. Para funcionar bien, el rey necesita a todos sus funcionarios y trabajadores, los pies y los miembros como artesanos, la ira como policía, la razón como visir, etc. (Ibíd., pp.19-

20). El autor estudia finalmente las cualidades o disposiciones internas inferiores (*ajlāq*), que, si se dejan incontroladas, son capaces de interrumpir y destruir la armonía de la «ciudad» humana bien ordenada.

Usando la conocida analogía del corazón con un espejo, Qazālī define las cualidades negativas como el humo y la oscuridad que velan la presencia divina. Las cualidades positivas son como la luz que alcanza el corazón y lo limpia de la oscuridad de la desobediencia: «El corazón humano al principio de su creación es como el hierro del que se hace un espejo reluciente que refleja el mundo entero» (Ibíd., p.25).

A la manera socrática, Qazālī plantea la objeción de que si los humanos poseen las cualidades (*sefāt*) de los animales salvajes y domésticos, al igual que los demonios, ¿cómo sabemos que nuestra raíz y nuestra esencia son angélicas, y que aquellas cualidades son ajenas a nuestra naturaleza? Y responde que es porque somos más nobles y más perfectos que los demás animales y que los demonios, y que fuimos creados para cultivar el nivel más elevado y noble del desarrollo de nuestra naturaleza. Estamos además dotados de una razón superior a la de los animales, por la cual conocemos la sabiduría y las maravillas de la creación de Dios, y por la cual nos podemos liberar a nosotros mismos del deseo, de la ira y de las pasiones inferiores (Ibíd., pp.25-26).

«Las maravillas de los mundos del corazón son incontables..., parte de ellas es nuestra capacidad para comprender y controlar el mundo físico, ...pero más maravilloso que esto es que dentro del corazón hay una ventana abierta al reino celestial, del mismo modo en que en el exterior del corazón se hallan cinco puertas abiertas al mundo de los sentidos» (Ibíd., p.28). Se ofrecen dos pruebas que sostienen esta noción de «la ventana del corazón». En primer lugar, dormir y soñar: cuando los sentidos están firmemente cerrados, la puerta interior del corazón se abre para mostrar las cosas ocultas del «mundo del reino» y de la «tabla reservada»

¡Alma!, ¿al Alma del alma, la conoces?

¡Corazón!, ¿al que mora en tu casa le conoces?

¡Cuerpo!, que a cada pensamiento buscas nuevo camino,

Él te está seduciendo, mira si al que te seduce le conoces.

—Robāiyāt de Rumi

—Traducido por José M<sup>a</sup> Bermejo

(*loh-e mahfuz*). Esto sólo tiene lugar cuando el corazón se purifica y se vacía de fenómenos sensoriales que normalmente velan este reino. La segunda prueba indicativa es nuestra lucidez, o discernimiento intuitivo (*ferāsāt*), que llega al corazón por una vía distinta de la de los sentidos y que muestra la conexión del corazón con ese mundo divino (Ibíd., pp.28-9).

Se puede abrir esta ventana del corazón, aparte de en los sueños y en la muerte, por medio de una disciplina espiritual y ascética, del *ẓeker* —el recuerdo de Dios con el corazón, y no verbal— y despojando el ser de todo lo que no sea Él. En este estado de despertar y de consciencia, similar en significado al del sánscrito *buddha*, uno «ve» y, en palabras de Qazālī, se manifiestan los espíritus de los ángeles o de los profetas y «el reino de la tierra y del cielo se le muestran a uno» (Ibíd., p.30). Esta es la clase de conocimiento que tienen los profetas, no por los sentidos, ni por haberlo oído decir, ni a través de intermediarios, sino por la disciplina espiritual, por la presencia de Dios directamente en sus corazones. Más aún, Qazālī defiende que todos los seres humanos tienen en su naturaleza capacidad para este conocimiento, al igual que está en la naturaleza de todo hierro ser pulido para convertirlo en espejo (Ibíd., pp. 30-31).

El conocimiento proveniente de los sentidos, en los cuales estamos inmersos, es un velo en la senda hacia el entendimiento verdadero. Tanto aquí como en el capítulo acerca del corazón en la *Revivificación*, usa la

analogía del corazón como pozo, con los cinco sentidos como corrientes que alimentan el pozo. Para sacar el agua más pura de las profundidades del pozo, se necesita detener las corrientes, limpiar el lodo y excavar más profundamente. Al igual que no se puede encontrar el agua pura de las profundidades mientras las corrientes están fluyendo, así debe liberarse el corazón de todo lo que le entra a través de los sentidos con el fin de alcanzar la verdadera sabiduría (Ibíd., pp.36-7).

La persona culta (*'ālim*), sin embargo, que va más allá del aprendizaje a través de los sentidos, puede pensar que su conocimiento previo le proporciona una apertura a un conocimiento más verdadero. Qazālī afirma, por experiencia propia, que esta apertura (*fath*) para la persona instruida puede llegar a ser de la más alta perfección, más fiel y más segura, mientras que aquel que no ha pasado por el camino del aprendizaje permanece más tiempo sujeto a las ataduras de las imaginaciones fútiles y se ofusca más fácilmente con dudas sin importancia (Ibíd., p.37).

En lo que parece una crítica a los viajeros de la Nueva Era de hoy en día, sostiene que los que han experimentado tan sólo algo de los estados místicos de los sufíes no tienen ventaja sobre las personas que siguen el camino de la enseñanza tradicional. La mayoría de estos aspirantes empiezan pero no completan su viaje; se pierden desde el principio, pensando que su ardiente deseo, sus vanas imaginaciones y sus sueños confusos son

algo importante. Aquel (quizá uno de cada diez, según Qazālī) que completa su viaje y que perfecciona su estado de ser es superior al erudito, pues ha llegado al verdadero conocimiento sin enseñanza ni aprendizaje, algo raro y precioso (Ibíd., p.39)

De nuevo a la manera socrática, se plantea la cuestión de cómo saber que la felicidad humana se va a encontrar en Dios. Qazālī contesta que la felicidad reside en la satisfacción y el sosiego de lo que es conforme a su naturaleza, a aquello para lo que fue creado. Para el corazón, esta satisfacción reside en el conocimiento de la realidad de las cosas (*haqiqat-e kār-hā*), que es lo específico de los seres humanos, porque la satisfacción de los cinco sentidos pertenece también a los animales. Cuanto mayor y más noble es el conocimiento, mayor es la satisfacción que proporciona; el conocimiento de Dios y de las maravillas de Su creación es de la clase más elevada y, por tanto el más placentero. Ninguna contemplación es más grata que la de la presencia divina, que se adecua a la naturaleza del corazón, y para la cual fue creado éste (Ibíd., pp.39-40).

El estudio del cuerpo, especialmente la anatomía, además de su uso para la medicina y la curación, es también importante al señalar las maravillas de la acción creadora de Dios. El cuerpo humano es «la llave a la gnosis (*ma'rifat*) de los Atributos divinos», del mismo modo en que las maravillas de la creación son generalmente «la llave al conocimiento de la Majestad del Creador y ... también una puerta al conocimiento del alma inferior (*nafs*), aunque éste no llega tan lejos como el conocimiento del corazón» (Ibíd., p.44). Semejante es el conocimiento del cuerpo, al ser éste como un animal que corre con el corazón como jinete, en el que el corazón, y no el cuerpo, constituye la razón de la creación del cuerpo. El conocimiento completo de sí mismo no es posible, a pesar de que no hay nada más cercano a nosotros que nuestro yo, identificado aquí con el cuerpo. Qazālī parece aludir a la inescrutable naturaleza del yo inferior (*nafs*), con sus deseos y sus

motivaciones que impulsan al cuerpo (Ibíd.).

Al concluir esta primera parte del libro, Qazālī ruega al lector que se esfuerce por conocer la joya del corazón y a sobreponerse a las preocupaciones de este mundo. Esto puede llevar a la perfección que se hace evidente en Aquel mundo, cuando uno percibe la felicidad sin angustia, la subsistencia en la presencia divina (*baqā*) sin aniquilación de la identidad (*fanā*), el poder sin debilidad, la gnosis (*ma'rifat*) sin dudas y la belleza de la presencia divina sin oscuridad (Ibíd., p.45).



Como contribución a la psicología y a la epistemología sufíes, los puntos de vista de Qazālī tienen un gran valor. Estos no son en modo alguno sus únicos escritos acerca del tema. Hay muchos ecos de estas ideas en el capítulo sobre las maravillas del corazón de *Revivificación* y en *El liberador del error*. Sin embargo, sería muy difícil encontrar una exposición tan bien soportada y tan elocuente como ésta acerca de la naturaleza del corazón, sobre la aprehensión de los misterios de Dios. Es importante señalar que Qazālī no da mucho relieve al papel del intelecto (*'aql*) como característica que distingue a los humanos de los animales. Por supuesto que menciona la cualidad de la razón, que nos permite apreciar las maravillas de Dios y controlar nuestras pasiones, algo que los animales no poseen. Son más bien las cualidades angélicas de obediencia al mandato de Dios y la percepción interna, la sabiduría del corazón en su capacidad para abrirse al mundo oculto de la presencia divina, lo que caracteriza el estado más elevado que pueden alcanzar los seres humanos. Qazālī señala el valor de la persona erudita, que ha adquirido conocimientos (*'ilm*) mediante los sentidos y el uso de la razón, que puede progresar más rápidamente en el camino hacia el verdadero conocimiento, la gnosis (*ma'rifat*), diferenciándolo de las nociones y de las imaginaciones falsas. Sin embargo, la

persona capaz de «ver» la verdad es aquella que ha «limpiado» y «pulido» su corazón de todos los obstáculos y no aquella persona razonadora que construye su camino con argumentos lógicos hacia una verdad filosófica. Esta diferencia es la que se impone más enérgicamente en contra de los criterios de Abrahamov, mencionados antes en este artículo, que opina que el saber intelectual es para Qazālī la forma más elevada de conocimiento. De las dos «aperturas» del corazón, una hacia el mundo de los sentidos, que incluye el conocimiento racional tan característico de los seres humanos, y otra hacia el mundo oculto de lo divino, es esta última, con mucho, la más importante y la más deseable como logro de la perfección humana.



## Referencias

- Abrahamov, Binyamin (1993), *Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God*, en *Studia Islamica* 77, pp.141-168.
- Field, Claud, (1910; reimpr. 1997), *The Alchemy of Happiness*, traducida del indostánico. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Qazālī, Abu Hāmid (1378 Hég), *Kimiyā-ye sa'adat*, ed. Husayn Khidivjam, Teherán: Enteshārāt 'Elmi o-Farhangi.
- Smith, Margaret (s.f.), *Al-Ghazālī the Mystic*. Lahore: reimpresión de Kazi Publications.
- Watt, W. Montgomery (1952), *The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī*, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp.24-45.
- Idem (1960-), artículo *Al-Ghazālī*, en *Encyclopaedia of Islam*. Leiden; E.J. Brill, vol. 2 pp. 1038-1041.

