

# ISLĀM Y CONOCIMIENTO

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ

El problema del mundo islámico es el propio Islām. Tensión, complejidad e incomprensión mutua han sido, entre otras, las notas que han caracterizado el diálogo entre el mundo islámico y el no islámico desde mediados del siglo XX. La generalización de la información, índice de nuestra época, resultado del proceso de socialización de los medios de acceso a los acontecimientos, no ha precipitado en el conocimiento autónomo y mutuo de aquellos orbes. Educadores e intelectuales de todo el mundo hemos querido ver en el conocimiento la base en la cual disolver los antagonismos culturales. Pero la realidad es que la esforzada provisionalidad de la idea fraguada en el monótono devenir del proceso humano del conocimiento ha cedido su puesto al carácter «transitorio, fugitivo y contingente» de la opinión impersonal difundida<sup>1</sup>. No se trata de una simple cuestión de elección entre la información generalizada y el conocimiento en sentido estricto, suponiendo que fuera aun posible. Hoy, ambos procesos son solidarios y con frecuencia la opinión sedimenta en creencias y prejuicios inconscientes formando parte del haber social del hombre. Uno de estos lugares expósitos, lo encontramos en nuestro enunciado inicial al que le acompaña este otro corolario: la carencia de Ilustración del mundo islámico. Esta opinión se sostiene en que los Estados occidentales han sabido extraer de la experiencia de las revoluciones sociopolíticas que la separación de las agencias tradicionales de poder, Iglesia y Estado, es la condición que posibilita la formación de sociedades laicas reguladas por la regla de la democracia, única norma que puede favorecer el desarrollo autónomo de los individuos. Los Estados islámicos, por el contrario, al defender una concepción unívoca y trascendente del poder, impiden la formación de sociedades democráticas y, por lo tanto, un desarrollo plenamente humano de sus individuos. En la particular y acrítica teleología occidental del despliegue de la autonomía, los Estados islámicos se encuentran en el mediodía de la historia y sin posibilidad de progreso. La presión que la normatividad religiosa

(sharia) ejerce sobre el aspecto público y privado de la vida musulmana lastra la consecución de la autonomía de los miembros de la comunidad (*umma*).

Las páginas siguientes no tienen más pretensión que ofrecer una serie de materiales para incentivar la reflexión y, si fuera posible, eliminar algunos de nuestros prejuicios más inveterados acerca del Islām. «¡Sapere Aude!»<sup>2</sup>. La empresa del conocimiento no solamente ha sido el lema de la *Aufklärung*, sino el signo de toda la humanidad. En el caso del Islām, como civilización que comienza a dar sus pasos en la historia en el año 622 de nuestra era y que partiendo de un texto revelado propone una nueva experiencia global de la vida, el conocimiento es una realidad que adquiere una serie de matices que desbordan el marco de la razón. Presentamos un esbozo de las dimensiones básicas que el conocimiento adquiere en el Islām analizando, primero, sus fuentes y ejemplificando su complejidad después, analizando un texto del pensador iraní Algazel<sup>3</sup>.

## 1.

### Corán y conocimiento ('ilm)

Como sabemos, el Corán (*al-Qur'an*) es el Libro (*al-Kitab*) Sagrado de los musulmanes que contiene la revelación que Dios dispensó a Mahoma por mediación del ángel Gabriel. Con este acontecimiento, el Islam ingresó en la tradición profética, uniéndose a las llamadas «gentes del libro» (*ahl al-Kitab*) o comunidades que se reconocen en posesión de un libro revelado. Los musulmanes añaden a esta tradición la creencia en Mahoma como «Sello de los profetas», esto es, como conclusión del ciclo de la profecía para la historia de la humanidad<sup>4</sup>.

La revelación coránica contiene un mensaje para toda la humanidad y que se extiende como religión en tres niveles: *al-islām* (sumisión), *al-īmān* (fe) y *al-iāhihsān* (virtud)<sup>5</sup>. Esta jerarquía propia de la religión islámica forman la *shari'ah* (la

ley), *tariqah* (la senda) o realidad (*haqiqah*). La presencia de estos niveles en el Libro provocó la necesidad de abordar primero el estudio de la lengua árabe y después de los diversos métodos exegéticos necesarios para la explotación hermenéutica del Corán.

El Corán contiene el relato del camino que debe seguir el creyente en vida por medio de preceptos hasta que acontezca el encuentro con el Altísimo en el mundo de Allah (*Al-ájira*). Un camino, el del musulmán, regido por la obediencia a la Ley divina. Pero esta obediencia no ha de ser asumida ciegamente a través del sometimiento (*islam*) y la actitud pasiva sino de manera crítica: esto es, voluntaria y ejercitando la razón siguiendo las sanciones del Corán. Averroes señaló la necesidad del conocimiento que la religión islámica eleva a precepto:

Que la Ley exhorta a considerar los seres y a buscar su conocimiento por medio del intelecto, es evidente en más de una aleya del Libro de Dios, loado y ensalzado sea, como cuando dice: «¡Extraed conocimiento, vosotros los que estáis dotados de visión!»<sup>6</sup>. Éste es un texto sobre la necesidad de usar el razonamiento intelectual, o el intelectual y el jurídico a la vez. O como cuando el Altísimo dice: «¿No han reflexionado sobre el reino de los cielos y de la tierra y sobre las cosas que Dios ha creado? Éste es un texto que induce a estudiar todos los seres. El Altísimo ha enseñado que uno de aquellos a los que ha distinguido y honrado con esta ciencia fue Abraham, la salvación sea sobre él, pues dice el Altísimo: «Así hicimos ver a Abraham el reino de los cielos y de la tierra» hasta el final de la aleya<sup>7</sup>. Y dice también: «¿No ven cómo han sido creados los camellos y cómo fue elevado el cielo?»<sup>8</sup>. Y también: «Los que meditan sobre la creación de los cielos y de la tierra»<sup>9</sup>. Y así en otras innumerables aleyas<sup>10</sup>.

La naturaleza en el *Islām* es la de un texto repleto de símbolos que deben leerse de acuerdo a su significado. El Corán es el equivalente a ese texto de palabras humanas; por ello sus versos se llaman *ayat* (signos) al igual que los fenómenos naturales. Tanto la naturaleza como el Corán muestran la presencia y la palabra de Alá:

Les mostraremos Nuestros portentos en los horizontes y dentro de sí mismos hasta que les resulte evidente que es la Verdad<sup>11</sup>.

De ahí que si desapareciera la tradición de interpretar simbólicamente los textos sagrados, el texto quedaría reducido a su significado literal. Ciertamente, el hombre todavía podría conocer sus responsabilidades, pero la dimensión trascendente del texto se volvería ininteligible. Los fenómenos naturales perderían toda conexión con los órdenes más elevados de la realidad, convirtiéndose en meros fenómenos, algo que no aceptaría la razón del creyente musulmán. Existe una unidad entre las dos dimensiones de la realidad islámica que puede ser representada intelectualmente.

El conocimiento en el *Islām* adquiere por lo tanto una dimensión sagrada y su contrario, la ignorancia, es de hecho

interpretada como un símbolo del fin de los tiempos, del fracaso de la humanidad debido a un reiterado comportamiento desobediente al que Dios responde suprimiendo el favor del conocimiento<sup>12</sup>. La adquisición del conocimiento, su cultivo y aumento toma la forma de un precepto en el Islam y forma parte del precepto musulmán del esfuerzo (*yihad*)<sup>13</sup>. El conocimiento proporciona claridad en los preceptos (*sharia*) en cuanto reguladores de las acciones individuales en vista del fin último y, de este modo, fortalece la creencia (imán) y la necesidad del sometimiento (*Islām*) dotando de sentido a la vida del musulmán.

De manera introductoria igualmente, vamos a exponer las diferentes connotaciones que el término conocimiento (*'ilm*) presenta en el contexto islámico.

La extensión del término conocimiento es mucho más amplia que los términos homónimos empleados en las diferentes lenguas occidentales. Para nosotros, conocimiento es la información que se posee o puede adquirirse acerca de algo, de cosas ya sean materiales o espirituales. *'ilm* es un término omniabarcante pues engloba a la teoría, al proceso de conocimiento, al acto cognoscitivo y a la propia Ciencia.

De hecho, *'ilm* ha sido uno de los factores determinantes dentro del desarrollo de la civilización musulmana en sus distintas dimensiones. No hay rama de la vida intelectual, religiosa, política y cotidiana del musulmán promedio que no se vea afectado por el conocimiento que posee un valor supremo para el musulmán; puesto que *'ilm* es sinónimo de Islam, ya que Islam es la vía del «conocimiento». Podemos verificar dicha importancia en el texto sagrado de los musulmanes: el Corán. Así, el término *'alim* aparece citado en 140 ocasiones y *al-'ilm* en 27. El número total de aleyas (versos) en los que aparece *'ilm*, sus derivados (*'alim*; *al-'ilm*) y sus sinónimos es de 704.

A esto hay que añadir los términos asociados con el proceso de adquisición del conocimiento, como el libro (*al-kitab* en 230 versos) y la escritura o la lectura, acto con el que se inició la revelación islámica (*iqra*: leer o recitar).

Las ayudas del conocimiento, tales como libros, la pluma, la cantidad de tinta, etc., a casi el mismo número. *Qalam* ocurre en dos lugares, *al-kitab* en 230 versos, entre los que *al-Kitab* al-Corán se produce en 81 versos. Otras palabras asociadas con la escritura se producen en 319 versos. Es importante señalar que la pluma y el libro son esenciales para la adquisición del conocimiento. La revelación islámica se inició con la palabra *iqra* (leer o recitar).

Según el Corán, el primer tipo de conocimiento es el que Alá dio a Adán enseñándole los nombres de todas las cosas. Por eso dicen los musulmanes que es Alá el primer maestro y el guía absoluto de la humanidad.

Hay una tradición narrada por el Musa al-Kazim por la cual se distinguen tres tipos de *'ilm*: los signos irrefutables de Dios, las obligaciones y las tradiciones del Profeta<sup>14</sup>.

De esto se sigue que el logro del *'ilm* es un precepto obligatorio para todos los musulmanes y que engloba a todas las ciencias tradicionales y extranjeras. Algazel diferenció dos tipos de conocimientos: los útiles, que coincidirían con las islámicas (teología, derecho, lingüística y exégesis) y los inútiles, formados por las ciencias extranjeras, entre ellas la filosofía y los saberes heredados del periodo preislámico (antes del 622) llamado época de la ignorancia (*Yabiliya*).

Desde el punto de los medios para su adquisición el *'ilm* se divide en tres tipos: el conocimiento mediante una información (en contraposición a la ignorancia); el conocimiento de los fenómenos o de las leyes naturales; el conocimiento que se adquiere mediante conjeturas.

Los dos primeros tipos de conocimiento se consideran útiles y su adquisición es un requisito obligatorio. No acontece así en lo que se refiere a la obtención del conocimiento a través de conjeturas, suposiciones o meros indicios poco probables. Pero aun cuando no se admita la conjetura como un fin en sí mismo, sí es necesaria la duda y la conjetura como un medio para alcanzar el conocimiento.

Una nueva precisión que nos ayuda a clarificar algo más el problema del conocimiento en el Islam es la que establecen los términos: sabiduría (*hikmah*), gnosis (*ma'rifah*) y conocimiento (*'ilm*).

La Sabiduría (*hikmah*) se reconoce como el tipo más alto de conocimiento que puede alcanzar un infiel (no musulmán) educado bajo la Koiné helénica: se trata de adquirir el grado máximo de conocimientos que le sea posible al hombre a través del empleo de procedimientos lógico-racionales empleando para ello el conocimiento adquirido a través de la experiencia sensible y el intelecto como órgano principal (*'aql*). En Occidente, conocimiento es sinónimo de conocimiento intelectual a través del cual obtenemos las ideas más complejas o conceptos universales. En el Islam, este conocimiento se admite y se fomenta, pero no se considera una especie separada del conocimiento en general. Precisamente quienes lo distinguieron y entendieron al modo griego fueron los filósofos árabes (*falasifa*) como al-Kindi, Al-Farabi e Ibn Sina, que se consideraron dotados de la Sabiduría y por lo tanto con mayor capacidad que los ulemas y alfaquíes. Esta concepción es la que originó la conocida crítica de Algazel en su obra, *La Incoherencia de los Filósofos* (*Tahafut al-Falasifa*).

Pero el conocimiento (*'ilm*) del que habla el Islam no se limita al intelectual y tampoco es el principal. El conocimiento (*'ilm*) en el Islam es sinónimo de gnosis (*ma'rifah*), cuya fuente principal es el conocimiento inmediato y directo adquirido a través de la experiencia mística (*'ilm huduri*) a través del órgano adecuado que no es el intelecto sino el corazón, siguiendo en este punto la tradición helenística (Aristóteles, por ejemplo).

Importa atender al énfasis que la literatura coránica le otorga al uso del intelecto en cuanto reflexión personal. El musulmán *aplicado* y *activo* (*mujtahid*) es aquel buen musulmán



que se esfuerza en la reflexión personal (*ijtihad*). Pero este esfuerzo personal por comprender es también deber de toda persona, ya que si un jurista es considerado apto para extraer una respuesta legal a partir de las fuentes del Islam, posteriormente, cada individuo deberá estar capacitado para aplicarlas a su contexto. Por ello, la vida del musulmán consistirá en circunscribirla dentro de los límites de la Ley, haciendo cada uno el esfuerzo de aplicar los principios universales a su circunstancia<sup>15</sup>.

El ejercicio de la razón o intelecto (*'aql*) es importante en toda la literatura islámica y jugó un papel importante en el desarrollo de la ciencia árabe. El Corán avala el uso de la inducción científica, la importancia de la observación y la experimentación para llegar a ciertas conclusiones. Igualmente en las tradiciones proféticas (*hadith*), el término *'aql* se emplea en referencia a la primera creación realizada por Dios y que es sinónimo del Cálamo Supremo (*al-qalam al-'ala*). El intelecto es como el punzón divino que sirve para arañar el texto sagrado y la realidad en la búsqueda humana de comprensión.

Los filósofos árabes al-Kindi, Al-Farabi y Avicena sostuvieron que el intelecto (*al-'aql*) por sí solo, y sin la intervención de la ayuda sobrenatural de la revelación (*wahy*) o desvelamiento (*kashf*), es capaz de comprender la realidad de las cosas. El método de conocimiento era de tipo indirecto: el pensamiento discursivo, basado en conceptos mentales, también denominado conocimiento adquirido (*al-'ilm al-husuli*). Pero igualmente afirmaron que el acto de adquisición del conocimiento dependía de un tipo de iluminación especial procedente del Intelecto Activo (*al-'aql al-fa'al*). Los sufíes como el Mawlana Rumí o Ibn al-'Arabi defendieron que para que el hombre pudiera procurarse un conocimiento personal y directo antes se debían eliminar los velos que separaban al hombre de Dios. Es el método llamado «desvelamiento» (*kashf*) o «saboreo» (*dhwaq*), que solo podía lograrse a través de la práctica espiritual y el auxilio divino. El lugar en donde tenía lugar el desvelamiento era en el corazón (*al-qalb*)<sup>16</sup>. Finalmente, los teólogos como al-Ash'ari defendieron que el hombre sólo puede alcanzar la verdad por el camino de la revelación y consideraban engañosos tanto al intelecto de los filósofos como al desvelamiento sufi<sup>17</sup>.

El Islam es una religión, en suma, que invita a sus seguidores a ejercer el uso de su intelecto para lograr cumplir el deber del conocimiento y con el propósito de alcanzar la verdad última (*Haqq*). Los filósofos árabes intentaron alcanzar esta Verdad empleando la lógica y el método filosófico de raíz helénica, pero también buscarán el conocimiento a través de la gnosis (*ma'rifa*). Un conocimiento último que surge del conocimiento de sí mismo: «Aquel que se da cuenta de sí mismo se da cuenta de su Señor» (*Nosci te ipsum*). Y este proceso incluye también el conocimiento del mundo fenoménico. Por lo tanto, la sabiduría y el conocimiento, que se consideran dos

grados diversos en el contexto occidental, son uno y el mismo desde el punto de vista islámico. Vamos a considerar a continuación un ejemplo de la tradición filosófica árabe, en donde se eleva el conocimiento a un problema en sí mismo.

Son muchas aleyas del Corán donde se habla de *Ilm* empleando la imagen de la luz (*Nūr*) en cuanto símbolo del conocimiento. Igualmente, Dios también en ocasiones es descrito como Luz final. Esto significa que *'ilm* en el sentido general es sinónimo de la «luz» de Dios. Esta luz no brilla para siempre y para todos los creyentes, sino que se oculta en ocasiones por las dudas que asaltan a la mente humana. La duda se interpreta a veces en el Corán como oscuridad al igual que la ignorancia. Por lo general, la oscuridad se interpreta como falta de fe y de la luz como la fe en Dios: la iluminación gnoseológica puede ser alcanzada por todos aquellos que luchan contra la oscuridad. Vamos a continuación a emplear la luz como símbolo del conocimiento con el objeto de verificar esta teoría unificada del conocimiento mantenida por los filósofos árabes. Acudimos al Corán para buscar el fundamento y proseguiremos con la exégesis de la Sura de la Luz realizada por Algazel.

## 2.

### El conocimiento como símbolo: la Sura de la Luz

La epistemología islámica, desde el punto de vista de la tradición, se funda en la Sura coránica de la Luz (*Āyat al-Nūr*) y se expresa en los términos siguientes:

Dios es la Luz de los cielos y la tierra. Su luz es como un nicho en el que hay una lámpara. La lámpara está dentro de un cristal. El cristal es como si fuera un astro resplandeciente. Se enciende de un árbol bendito, un olivo que no es ni del este ni del oeste, cuyo aceite casi alumbraba aunque el fuego no lo haya tocado. Luz sobre luz. Dios guía Su luz hacia quien Él quiere, Dios expone parábolas a los hombres, y Él es el Conocedor de todas las cosas<sup>18</sup>.

Desde el punto de vista de la teología islámica (*kalām*) la aleya completa el grado básico o común de la espiritualidad contenida en el precepto de la sumisión (*Islām*)<sup>19</sup>. La Luz es un término equivalente a Verdad y Conocedor, siendo uno de los «nombres más hermosos» (*Al-Asmā' al-Husnā*) o de los noventa y nueve nombres con los que el creyente musulmán se refiere a Dios. La verdad es el objeto del conocimiento y ambos, verdad y conocimiento, son considerados como luz que se opone a la oscuridad, símbolo del error y la ignorancia. La luz es una, pero se manifiesta en diferentes grados de intensidad en el plano sensible sirviendo de guía al devoto. A la luz y sus grados, responden en la aleya los símbolos del nicho, el cristal, la lámpara, el olivo y el aceite.

## 2.1. Algazel: la interpretación racional de la luz como símbolo del conocimiento

### 2.1.1. La ciencia de los símbolos

Algazel dedicó un comentario (*tafsir*) a esta aleya bajo el título *El Nicho de las luces* (*Āyat al-Nūr*), en el que expuso los fundamentos metafísicos y epistemológicos de la iluminación, base del conocimiento profético y del conocimiento humano (*ma'rifa*)<sup>20</sup>. Esta lectura no estuvo exenta de polémica y fue cuestionada entre otros por Ibn Arabí (m. 1240)<sup>21</sup>. No debe olvidarse que Algazel (m. 1111), teólogo asharíe, y por algún tiempo filósofo y místico<sup>22</sup>, fue uno de los grandes valedores de la mística sufi y uno de los artífices del reconocimiento e integración del movimiento en el conjunto de las tradiciones de la comunidad (*Umma*)<sup>23</sup>. Pero es precisamente la intención apologética de sus escritos y el celo ortodoxo con que Algazel lustró su descripción del conocimiento como iluminación lo que posibilita pasar del plano simbólico a la racionalización de las creencias que sustenta su exégesis. A través de la ciencia de los símbolos o simbología, más tarde denominada «ciencia de los secretos» por Ibn Arabí, Algazel profundizó en la descripción racional y contribuyó a la popularización de la teoría del conocimiento<sup>24</sup>.

Supuestos los términos anteriores, deviene la conocida metafísica creacionista islámica por la cual desde un primer principio, que es la esencia divina del Ser necesario o existencia absoluta (*wujud mutlaq*), descienden todas las criaturas siguiendo un modelo neoplatonizante de corte emanatista o plotiniano. De la efusión creadora se coligen, entre otros aspectos, el ordenamiento de todos los seres en función de su densidad ontológica y en lo que hace al símbolo, la comprensión epifenoménica de la naturaleza, origen y destino de todo ser sensible. Desde el punto de vista del conocimiento a la metafísica islámica le sucede el ejemplarismo: las cosas sensibles son arquetipos de las ideas que se encuentran en la mente divina o recogidas en la Tabla celeste según la tradición islámica. Puesto que Dios se esconde tras sus obras como dijo Isaías y existe una relación de determinación entre el Creador y lo creado, el verdadero conocimiento es aquel que busca en el arquetipo la idea que se halla oculta en la materia, pero a la cual remite o refleja<sup>25</sup>.

Para conocer la verdad es necesario pasar del plano de la inmanencia al de la trascendencia. Y el primer paso se acomete desde la simbología. De lo que se trata es de fundar el conocimiento en la fe desde el primer grado de la experiencia humana que es la sensible. La simbología es, en realidad, una de las especies de la profesión de fe (*shahāda*). Veamos el ejemplo extremo, rayano en el panteísmo, de Algazel y que anticipa la simbología de la luz como conocimiento por el camino de la relación que media entre la luz verdadera (divina) y la fenoménica. Algazel explica este método acudiendo a la experiencia del paseante que se detiene a observar el verdor de un campo un día soleado de primavera.

Si aquella hierba es contemplada a plena luz del día, no habrá ninguna duda de que ciertamente se ve su color, y seguramente supongas que no hay nada más allá de lo que te muestra la visión, y dirás: «no he visto nada más allá de lo verde». Y seguramente y de manera obstinada mantengas esto. Aseguras que la luz allí es sólo un término y que une el color con los demás colores. Entonces negarás la existencia de la luz, aunque ha sido la cosa más manifiesta de todas ellas, y la que de hecho es en sí misma visible y hace visibles las cosas. Pero [...] entonces [...] la lámpara celeste deja de iluminar y la noche cae y es entonces cuando el hombre aprende la existencia de la diferencia esencial inherente a luz y a las sombras; y confiesan que la luz es una forma que está detrás de todo color y que se aprehende junto al color, aunque esta unión intensa con los colores no se aprehenda, pues lo que posee esa intensidad no se aprehende. Y entonces se comprende que la verdadera intensidad es la causa directa de la invisibilidad de la luz. Si te ha quedado esto claro, igualmente sabrás que esta señal nunca puede ser vista en un objeto sin ver a Alá con él. Lo primero que hay que reconocer y decir es: «no he visto nunca un objeto singular, sino que lo primero que vi fue a Alá»<sup>26</sup>.

Sólo existen dos posibilidades gnoseológicas para que el sujeto tenga una experiencia sensible considerada «verdadera»: la profética, que es la de aquellos pocos elegidos que ven los objetos por intuición directa (o a través de Dios) y la de «los que poseen un conocimiento estable», entendiéndose por ellos los que infieren desde los efectos la Obra. La simbología opera la composición o comparación (*tarkib*) ajustada a la creencia desde la cual la inteligencia puede realizar la inducción y formar un juicio «verdadero»<sup>27</sup>. Y fuera de aquellos tipos de experiencia sensible, no hay más que diversos modos de error (velos) que ocultando la verdad de las cosas —su carácter epifenoménico y prueba de la relación que media entre los dos planos de la realidad— enturbian la imaginación y la fantasía creando falsos símbolos de los cuales con posterioridad se servirá el intelecto como de materia para formar juicios. Tales juicios, evidentemente, serán falsos debido al fundamento material corrupto empleado en su proceso.

El Creador quiso que entre las provisiones naturales el hombre estuviera dotado de espíritu, intelecto, luz interna o corazón para que actuase como «el canal de manifestación de la Trascendencia»<sup>28</sup>. El espíritu es el punto de unión entre los dos polos de la realidad y está capacitado para llegar a recibir el eventual don de la iluminación. El medio para lograr exponer este proceso es la formulación de una teoría iluminista del intelecto<sup>29</sup>.

Cuatro son los tipos de luz distinguidos como modos de conocimiento y en particular de intelección que pueden distinguirse en este movimiento. Dos celestiales y dos terrenales ordenados jerárquicamente de mayor a menor grado de perfección: el Sol, la Luna, las estrellas y el espejo. El ámbito superior encierra los Espíritus Celestes simbolizados en el ámbito sensible por el Sol y la Luna. Estos representan a Dios, Principio primero y universal de la Luz, y las sustancias luminosas o ángeles, que son las causas segundas cuya función

es difundir el conocimiento sobre los espíritus terrestres o mortales. El punto de unión entre los espíritus celestes y los terrestres lo forma el espíritu profético trascendental que es la luz de los profetas simbolizada por las estrellas que transmiten el fulgor del primer fuego desde el cual iluminan las ciencias de los hombres. Y, por último, los espíritus terrestres cuya perfección es el «ojo interno» (la inteligencia) del ser humano que actúa como un espejo que proyecta sobre su vida la luz celeste iluminándola. Aquellos que sólo ven la luz en su aspecto físico empleando solamente el «ojo externo» enfocan su espejo al mundo terrestre y disuelven su existencia en la materia sensible. En cambio, aquel que haciendo uso del intelecto adora, en primer lugar, la influencia de la luz celeste y su belleza y después, tomando conciencia del orden de la Realidad, anhela sólo la verdad, ha empleado las alas de la inteligencia para remontarse desde las estrellas a la luna para terminar fundiéndose con el sol<sup>30</sup>.

En opinión de Algazel, quien conociendo esta disposición desatiende los símbolos como llave de acceso a un conocimiento superior para darse al disfrute de la vida fenoménica,

es peor que una bestia puesto que el animal no está provisto de las alas con las cuales volar hasta el mundo invisible<sup>31</sup>.

### 2.1.2. La traducción filosófica del símbolo de la luz

Provisto con el dispositivo simbólico explicado, Algazel concluyó su comentario, ofreció una defensa de la necesidad de la iluminación para la adquisición del conocimiento y que es, al tiempo, una exposición del proceso del conocimiento humano y de manera particular del proceso intelectual.

Así podemos leerlo:

Los versos del Corán en relación con la inteligencia poseen el brillo del sol en relación con la visión; es por este brillo que el acto de ver se produce. Y con más propiedad aún el Corán debe ser llamado luz de igual manera a como la luz del sol es llamada luz. El Corán entonces, se nos representa por el sol y la inteligencia por la luz del ojo<sup>32</sup>.

Finalizamos recapitulando de nuevo los elementos enumerados en la aleya de la luz: la lámpara, el cristal, el nicho, el olivo y el aceite. Estas imágenes coránicas son el correlato gnoseológico de la anterior exposición metafísica que dividía la realidad en grados espirituales. Estos reciben su concreción en las potencias, espíritus o facultades humanas: la sensibilidad, que se compara con el nicho en la pared por la que entra la luz del sol; la imaginación, representada por el cristal que, siendo opaco en su origen, se va clarificando a través de la disciplina y el control hasta volverse transparente permitiendo la transmisión de la luz sin alteraciones de la sensibilidad; la inteligencia, que es lámpara que alumbra cognitivamente las ideas divinas recibidas; y la razón práctica y la especulativa, que se ocupan de la progresiva división lógica del contenido hasta llegar tras varias ramificaciones a

germinar en la hoja de la idea. La razón es el olivo y cuando el procedimiento discursivo es llevado hasta sus últimos términos se alcanza su quintaesencia, que es el aceite con el que se alimenta la luz de lámpara<sup>33</sup>.

En el proceso del conocimiento, además de la necesidad de la iluminación divina para ponerlo en marcha, son puestas en juego todas las facultades. Nos topamos aquí con una nueva confirmación de nuestra lectura unitaria del pensamiento islámico desde el punto de vista epistemológico: las creencias religiosas no sólo son solidarias con el conocimiento humano, sino que son el punto de partida necesario para que el proceso se ponga en marcha. La luz divina ofrece la iluminación al intelecto racional y luego la razón se afana en la clarificación de la Verdad. Pero es necesario prestar atención al modo de aprehensión pues no todo camino es válido. Esta se lleva a término a través de un proceso de abstracción en el que participan todas las potencias del individuo, iniciándose en la formación de una imagen de un objeto por afectación sensible, y la sucesiva liberación de la idea de toda cualidad concomitante hasta formar el universal. Esto en lo que hace al modo de conocimiento del individuo común. Los profetas dotados de una facultad perceptiva no común obtenida por donación divina, y aquellos que practican la ciencia de los símbolos y disciplinando el corazón, alcanzan el conocimiento por intuición directa. La diferencia entre el conocimiento profético y simbólico y el popular reside en la diversa capacidad que poseen los sentidos internos (*al-hawass al-batinah*) de unos y otros y en su forma de relacionar las imágenes con la razón práctica y con la razón teórica<sup>34</sup>. La imaginación proporciona la base material que sirve de referencia para el establecimiento de las categorías de razón. Actúa como soporte de los atributos que posteriormente serán predicados por el intelecto teórico. Pero acontece con frecuencia que, en el proceso especulativo, la razón al trascender las categorías pierde de vista los atributos y no puede proceder a establecer nuevas síntesis a través de las diferencias y de la analogía de las que se extraiga un juicio o se elabore en discurso. Los frecuentes excesos teóricos en los que incurre el individuo de manera especial al intentar comprender al Creador por la vía de la remoción deben ser controlados a través de una férrea creencia confirmada por la ciencia de los símbolos. Se aspira así a convertir a las imágenes traslúcidas en el fundamento de las ideas transparentes. Recuérdese el símbolo del cristal. Pero además de las razones teóricas existe la necesidad de tutelar la imaginación también por motivos prácticos.

Los sentidos internos son las potencias fundamentales para el conocimiento y la profecía en la medida en que suministran la materia para formar no sólo los juicios teóricos, sino las convicciones que han de orientar la práctica individual y la vida comunitaria. Una imaginación afectada únicamente por estímulos sensibles y no simbólicos sólo podrá suministrar imágenes de igual cariz, puesto que el gusto en el hombre arraiga en costumbre. Y con la frecuencia sensible se anula la posibilidad creativa necesaria para el buen juicio:

aquel que es conforme con los dogmas religiosos. Por este camino, en último término, la necesidad de la religión sería puesta en cuestión y sucedería el estado de infidelidad (*kufir*). Por último, también queda claro que en opinión de Algazel el conocimiento empírico fundado en el símbolo es la base desde la cual ha de despegar el conocimiento. El corolario que se sigue del comentario de Algazel de la aleya de la luz es un programa pedagógico: educación estética y moral. Resulta necesario educar la sensibilidad y de manera muy especial a los sentidos internos por medio de la simbología y eliminar del corazón de las pasiones viciosas para que la imaginación forme solamente símbolos que luego la razón transforma en conceptos evidentes<sup>35</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. BAUDELAIRE, Charles. *Salones y otros escritos sobre arte*. Madrid: Visor, 1996, p. 361.

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». En *Kant (II)*. Estudio introductorio de Maximiliano Hernández. Biblioteca de Grandes Pensadores, Madrid: Gredos S. A., 2010, pp. 1-9.

<sup>3</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad at-Tūsī al-Ghazālī (1058-1111).

<sup>4</sup> Manejamos la siguiente edición: *El Corán*. Trad. Vernet, Barcelona: J. Random House Mondadori, S. A., 6.ª ed., 2006. Cor. 33, 40.

<sup>5</sup> «Un día, mientras estábamos con el Mensajero de Dios, un hombre vestido con ropa muy blanca y con cabello muy negro vino hacia nosotros. No tenía señales de viaje visibles, ni ninguno de nosotros lo conocía. Se sentó frente al Profeta, la bendición y la paz de Dios estén con él, juntó sus rodillas con las [del Profeta], y puso sus manos sobre los muslos [del Profeta]. Le dijo: “Háblame Muḥammad sobre la sumisión (islām)”. El Enviado de Dios respondió: «Sumisión (Islām) significa que debes dar testimonio de que ‘No hay más dios que Dios’ y que ‘Muhammad es el Enviado de Dios’), realizar la oración ritual, pagar el tributo, ayunar durante el mes de Ramaḥān y realizar la peregrinación a la Casa, si puedes hacerlo».

El hombre dijo: “Has dicho la verdad”. Nos sorprendió que le preguntara y que después le dijera que había dicho la verdad. El hombre dijo: “Ahora háblame de la fe (*īmān*)”. Respondió: “Fe (*īmān*) significa que creas en Dios, Sus Ángeles, Sus Mensajeros, Sus Libros, el Último Día y que creas en el decreto (*qadr*), tanto si es positivo como negativo”. Tras repetir que había dicho la verdad, dijo: “Ahora háblame de hacer lo hermoso (*iḥsān*)”. Respondió: “Hacer lo

hermoso (*iḥsān*) significa que debes adorar (*‘abada*) a Dios como si Le vieras, pues si no le ves Él te ve”. Entonces el hombre dijo: “Háblame de la Hora”. El Profeta respondió: “Sobre esto el preguntado no sabe más que quien hace la pregunta”. El hombre dijo: “Háblame de sus señales”. [El Profeta] dijo: “La esclava dará a luz a su señora y verás a los descalzos, los indigentes y los pastores de ovejas competir entre ellos en la construcción de edificios”. Entonces el hombre se marchó. Tras esperar un largo rato, el Profeta me dijo: “¡Oh ‘Umar! ¿Sabes quién era el que preguntaba?”. Respondí: “Dios y Su Mensajero saben mejor”. Dijo: “Era Gabriel. Vino a enseñaros vuestra religión (*dīn*)”. Muslim ibn al-Hayyāy, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, n.º 1 (*Kitāb al-īmān*). www.islambasics.com/ (5/6/2012).

<sup>6</sup> Cor. 59, 2.

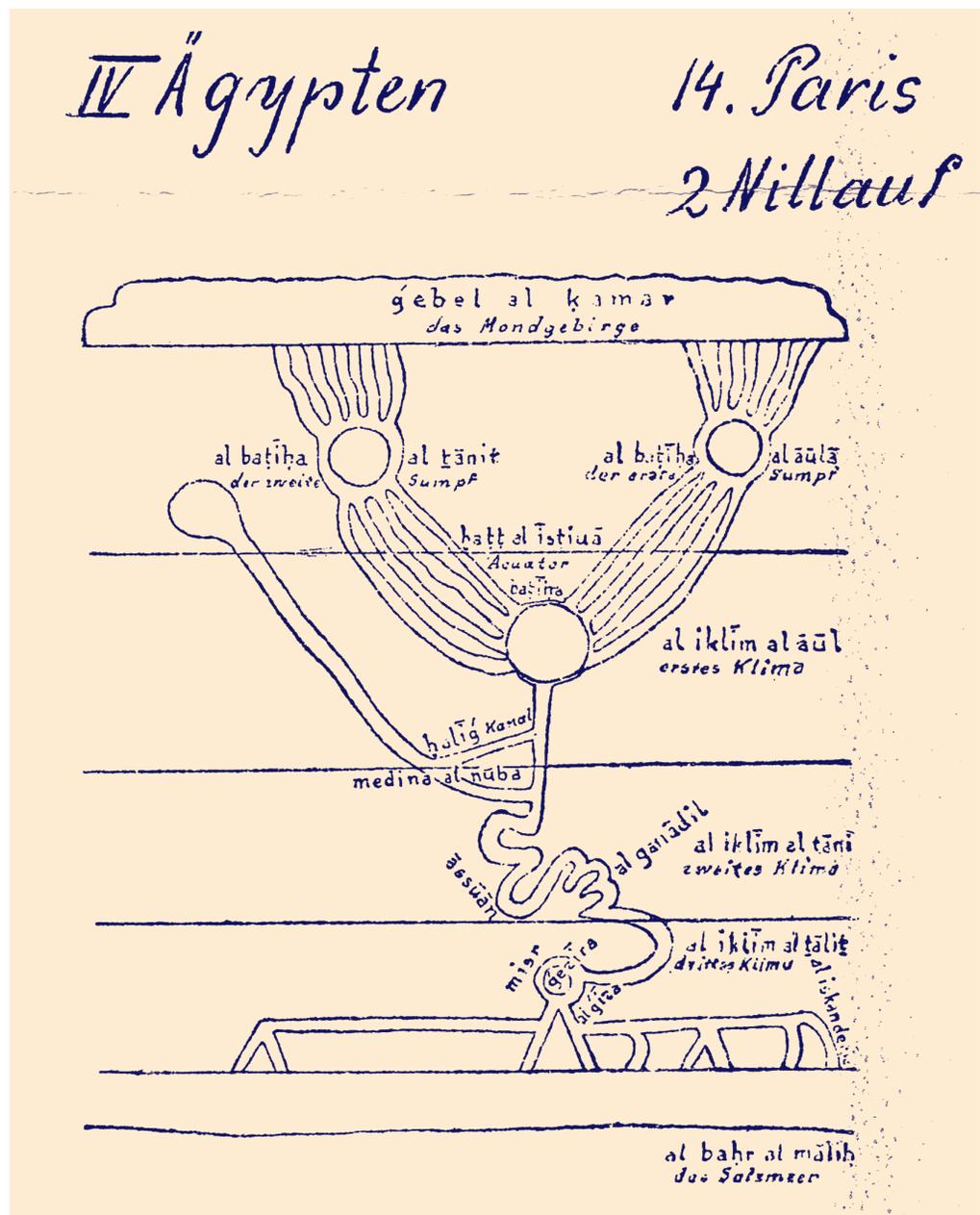
<sup>7</sup> Cor. 6, 75.

<sup>8</sup> Cor. 88, 17-18.

<sup>9</sup> Cor. 3, 191.

<sup>10</sup> AVERROES. *Fasl al-maqāl*. Trad. en *Averroes: Sobre filosofía y religión*. Introducción y selección de textos por Rafael Ramón GUERRERO. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona, 1998, pp. 76-77.

<sup>11</sup> *Corán*, 41, 53.



<sup>12</sup> Anas Ibn MALIK recoge el siguiente *hadith* atribuido a Mahoma: «Entre los signos de la Hora están: la desaparición del conocimiento, el establecimiento de la ignorancia, el beber vino y la aparición de la fornicación». Abu Hurayra recoge el siguiente *hadith*: «El conocimiento será retirado, la ignorancia y la sedición aparecerán y habrá un montón de matanzas». [http://www.searchtruth.com/hadith\\_books.php](http://www.searchtruth.com/hadith_books.php) (4/6/2012).

<sup>13</sup> «Sólo aquellos con conocimiento lo entenderán», Corán 43, 7. El esfuerzo (*Yihad*) se refiere al sentido de la responsabilidad moral y a la obligación ineludible para el musulmán de actuar según la voluntad divina, controlando las pasiones y las tendencias inmorales. El esfuerzo también incluye la obligación de defender la fe y de propagarla, la polémica «guerra santa», pero también, el conocimiento. Cf. Cor. 2, 109; 9, 5; 9, 29.

<sup>14</sup> MUSAVI LARI, Sayyid Mujtaba. *Los fundamentos de la doctrina islámica*. BRUSA HAIDAR, T. et al. (Tr.) Qom: Foundation of Islamic Cultural, 1993.

<sup>15</sup> HALLAQ, Wael. «Was the Gate of Ijtihad Closed?». *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1984, pp. 3-41.

<sup>16</sup> Los sufíes no buscaron el argumento de autoridad en la medicina hipocrática ni en el corpus aristotélico sino en la propia tradición islámica. En concreto, se fundaban en estas aleyas: «¡Oh, gentes! Habéis recibido una exhortación de vuestro señor, un remedio para lo que hay en vuestros pechos, una guía y una misericordia para los creyentes». Corán, 10, 57.

<sup>17</sup> CHITTICK, William. «Mysticism versus Philosophy in the earlier Islamic History: The al-Tusi-al-Qunawi Correspondence», *Religious Studies*, vol. 17. Cambridge University Press, 1981, pp. 87-104.

<sup>18</sup> Cor. XXIV, 35. Cf. DE BOER, Tj. «N r». En *The Encyclopaedia of Islam - Second Edition*. Leiden: Brill, 2005, VIII, pp. 121b-123b.

<sup>19</sup> «Los árabes del desierto dicen: “Tenemos fe”. Di tú: “No tenéis fe”. Mejor decid: “Nos hemos sometido”, porque la fe no ha entrado en vuestros corazones. Y si obedecéis a Dios y a su Enviado, Él no disminuirá nada de vuestros actos». Vid. Cor. 49, 14.

<sup>20</sup> ALGAZEL. *Mishkāt al-Anwār*. Trad. William Henry Temple Gairdner, *The niche for lights*. Monograph, vol. 19. London: Royal Asiatic Society, 1924, p. 79.

<sup>21</sup> Tres son las posiciones en las que se mueve al-Ghazali en su exégesis coránica que motivaron la crítica del célebre Shaykh murciano Ibn Arabí en su enciclopedia de las ciencias tradicionales *Las Iluminaciones (o revelaciones) de la Meca (al-Futūḥat al-Makkiyya)*: panteísmo, ocasionalismo y agnosticismo. Vid. MORRIS, Walter James. «The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabī and the Mīrāj». *Journal of The American Oriental Society*, vol. 107, 1987, p. 629 y vol. 108, 1988, pp. 63-67. Cf. CHITTICK, William & MORRIS, Walter James. *Ibn ‘Arabī: The Meccan Revelations*. N. Y.: Pir Press, 2002.

<sup>22</sup> En su autobiografía Algazel describió con detalle su itinerario intelectual al tiempo que repasó los problemas doctrinales de su tiempo. Cf. ALGAZEL. *al-Munqidh min al-dalal*. Trad. Emilio Tornero Algazel, *Confesiones: el salvador del error*. Madrid: Alianza, 1989.

<sup>23</sup> Es la idea que sostiene Mircea ELIADE apoyándose en Anawati. En *Historia de las creencias y de las ciencias religiosas. De Mahoma a la era de las Reformas*, vol. 3. Barcelona: Paidós, 1999, p. 177.

<sup>24</sup> IBN ARABI. *Al-Futūḥat al-Makkiyya*. Trad. Victor Pallejá de Bustinza, *Las iluminaciones de la Meca*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p. 57.

<sup>25</sup> «Es verdad: tú eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador» (Is 45,15).

<sup>26</sup> ALGAZEL. *Mishkāt al-Anwār*. Trad. William Henry Temple Gairdner, *The niche for lights*. Monograph vol. 19. London: Royal Asiatic Society, 1924, p. 117.

<sup>27</sup> La simbología opera mediante comparación, fundándose en la diferencia que media entre el arquetipo y la idea que lo hace presentarse. El individuo puede llevar a término esta operación gracias a la voluntad divina que ha querido introducir la luz posibilitando la entrada a la diferencia como un medio de subrayar por oposición la unidad de toda su creación. Si el método simbólico o de la diferencia se eliminara se borraría al tiempo el camino que conduce al conocimiento de Dios. Cf. ALGAZEL. *Op. cit.*, p. 120.

<sup>28</sup> El «espíritu humano» es también llamado metafóricamente «valle santo» por al-Gazali, queriendo de este modo subrayar su papel mediador y justificar de este modo la relación que existe entre los dos planos de la realidad y así justificar la necesidad de la ciencia de los símbolos. *Op. cit.*, p. 124.

<sup>29</sup> Cf. ALGAZEL. *Kimiya-ye sa‘adah*, «Sobre el conocimiento del alma». Trad. Henry A. Homes, *The Alchemy of Happiness, by Mohammed Al-Ghazzali, the Mohammedan Philosopher*. Albany, N. Y.: Munsell, 1873, pp. 13-41.

<sup>30</sup> ALGAZEL. *Kimiya-ye sa‘adah*. Trad. Henry A. Homes, *The Alchemy of Happiness, by Mohammed Al-Ghazzali, the Mohammedan Philosopher*. Albany, N. Y.: Munsell, 1873, pp. 13 y ss.

<sup>31</sup> ALGAZEL. *Kimiya-ye sa‘adah*. Trad. Henry A. Homes, *The Alchemy of Happiness, by Mohammed Al-Ghazzali, the Mohammedan Philosopher*. Albany, N. Y.: Munsell, 1873, p. 98.

<sup>32</sup> ALGAZEL. *Mishkāt al-Anwār*. Trad. William Henry Temple Gairdner, *The niche for lights*, Monograph, vol. 19. London: Royal Asiatic Society, 1924, p. 117.

<sup>33</sup> Observamos concomitancias en la traducción racional de los símbolos coránicos realizada por Algazel con la exégesis de la sura de la luz realizada antes por Avicena (Ibn Sīnā, m. 1037). La lámpara representaba para el filósofo persa «la inteligencia adquirida en acto» y que hace pasar a la inteligencia material al acto; el nicho, «la inteligencia material y el alma»; el vidrio es el medio necesario para que se difunda el conocimiento; el olivo, es la facultad reflexiva que actúa como sujeto, y el aceite, la materia del acto de intelección. AVICENA. *Itbāt Al-nabuwāt*. Trad. de Miguel Cruz Hernández. En AVICENA. *Tres relatos esotéricos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1998, pp. LXI-LXII.

<sup>34</sup> Respecto a la naturaleza subjetiva del conocimiento Algazel afirmó que: «La provincia de la experiencia mística son los sentimientos; del conocimiento, el raciocinio, y de la fe, la aceptación del credo de los padres». ALGAZEL. *Mishkāt al-Anwār*. Trad. William Henry Temple Gairdner, *The niche for lights*. Monograph, vol. 19. London: Royal Asiatic Society, 1924, p. 148.

<sup>35</sup> Hemos tratado en otros lugares las dimensiones morales del conocimiento, cf. PONCELA GONZÁLEZ, Ángel y COULLAUT CORDERO, Jaime. «Estudio y traducción de dos epístolas del “shaykh”, Abu al-Hasan Ahmad Ibn ‘Alwan (1.ª parte): El azufre rojo. La ascética sufi como reelaboración islámica de la teoría clásica de la virtud». *Ciudad de Dios*. Madrid, vol. 223, n.º 2, 2010, pp. 513-542. COULLAUT CORDERO, Jaime y PONCELA GONZÁLEZ, Ángel. «Estudio y traducción de dos epístolas de shaykh, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Alwan (2.ª parte): El extraordinario mar polimórfico. La gnosis islámica como iluminación sapiencial». *Ciudad de Dios*. Madrid, vol. 224, n.º 1, 2011, pp. 121-154.