

En los límites del islam: la naturaleza del hombre a la luz del espíritu *rūḥ*, coránico, según Algazel

Emilio Tornero PovedaInstitución: Universidad Complutense de Madrid ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/anqe.96009>

Recibido: 15 de mayo de 2024 • Aceptado: 25 de septiembre de 2024

ES Resumen. Según Algazel, el espíritu infundido por Dios en el hombre, tal como dice el Corán, hace posible que el hombre pueda amar verdaderamente a Dios, pues le proporciona una naturaleza afín a la divina y la afinidad de naturalezas es la causa más profunda y verdadera de la que surge el amor. Muestra Algazel algunos de los aspectos de la naturaleza humana afines a la divina con lo que se sitúa en los límites extremos del islam, ya que la afinidad se puede interpretar en un sentido de igualdad, cosa que él no admite. Pese a ello, ha habido quien, como Ibn al-‘Arabī, le ha negado rotundamente dicha afinidad. En cualquier caso, Algazel se mantiene dentro de los límites del islam al negar, como la ortodoxia, la libertad en el hombre, pues esta es un atributo exclusivo de la divinidad. Pero dado que la esencia del espíritu es la libertad (Hegel), esta doctrina del espíritu presentada es totalmente ilusoria. Sigue finalmente la traducción del texto de la causa quinta del amor del hombre a Dios: la afinidad de naturalezas

Palabras clave: Amor. Afinidad. Espíritu. Naturaleza. Libertad.

ENG At the limits of Islam: The nature of man in the light of *rūḥ*, the Qur’anic spirit, according to Algazel

Abstract. According to Algazel, the spirit instilled by God in man, as the Quran says, makes it possible for man to truly love God, since it provides him with a nature affine to the divine and the affinity of natures is the deepest and truest cause from which love arises. Algazel shows some of the aspects of human nature affine to the divine, and with this he places himself at the extreme limits of Islam, since affinity can be interpreted in a sense of equality, something that he does not admit. Despite this denial, someone like Ibn al-‘Arabī has flatly denied this affinity. In any case, Algazel remains within the limits of Islam by denying, like orthodoxy, freedom in man, since this is an exclusive attribute of divinity. But since the essence of the spirit is freedom (Hegel), this doctrine of the spirit presented is totally illusory. Finally, the translation of the text of the fifth cause of man’s love for God follows: the affinity of natures.

Keywords: Love. Affinity. Spirit. Nature. Freedom.

Sumario: Introducción. 1. La causa quinta del amor del hombre a Dios: la afinidad de la naturaleza del hombre con la divina. 2. La naturaleza del hombre. 3. Críticas a esta doctrina de Algazel. 4. Algazel dentro de los límites del islam al negar la libertad en el hombre. 5. Traducción de la causa quinta del amor del hombre a Dios. Bibliografía.

Cómo citar: Tornero Poveda, E. (2025). En los límites del islam: la naturaleza del hombre a la luz del espíritu *rūḥ*, coránico, según Algazel. *Anaquel de Estudios Árabes* 36(1), 73-85. <https://dx.doi.org/10.5209/anqe.96009>

Introducción

La concepción antropológica de Algazel es un trabajo todavía por hacer. Esta investigación trata de ser una aproximación a su antropología desde su interpretación del espíritu infundido por Dios en el hombre, tal como es mencionado en el Corán, dando a entender Algazel que, en la naturaleza humana, en cierto modo, habita lo divino. Algazel recurre a ese espíritu de Dios en el hombre para dar razón de cómo es posible que entre el hombre y Dios pueda surgir el amor, asunto que es negado por la ortodoxia. El amor es posible para Algazel porque ese espíritu divino infundido en el hombre constituye su verdadera naturaleza y le dota de una similitud o afinidad, *munāsaba*, con Dios y la afinidad de naturalezas es la más poderosa y verdadera causa del amor, según comenta Algazel siguiendo la doctrina de los tratados árabes de teoría amorosa. Pero una vez constatada esa afinidad entre el hombre y Dios, Algazel se muestra consciente de que este asunto del espíritu puede ser problemático y malentendido, pues ya en el mismo Corán se dice que sabemos poco sobre este espíritu, expresión que fue interpretada como una prohibición respecto a su investigación. Algazel insiste en que este asunto no debe ser tratado ni difundido y, sin embargo, vuelve repetidamente a ello a lo largo de sus obras, lo cual es muestra de la importancia que tiene para él.

La afinidad, en sí misma, es una tesis delicada y conflictiva que raya con los últimos límites del islam pues es más bien contraria al *tawhīd* y fácilmente puede dar pie a entenderla como una igualdad e identificación con Dios, como así dice Algazel la han entendido algunos, manera de entenderla que él explícitamente niega y que por tanto le sitúa, aunque en el borde, todavía dentro de los límites del islam. Esta manera discreta de presentar la afinidad le ha puesto a cubierto de ataques y críticas en este aspecto, pues las críticas más conocidas y destacadas contra él han versado sobre otras cuestiones.

No obstante, la gravedad y peligrosidad de la afinidad sí ha sido advertida, como muestran algunas críticas que he podido poner de relieve; entre ellas la más directa y negativa es la de Ibn al-‘Arabī, quien citando expresamente a Algazel descarta totalmente que se pueda aplicar esta noción a la relación entre Dios y el hombre, y por ello a él ya no se le ocurre, de ningún modo, poner la afinidad como la causa más importante del amor del hombre a Dios. En su lugar pone en primer plano a la belleza, que para Algazel es una causa más del amor, pero no la más importante. La verdadera naturaleza del hombre es, pues, ese espíritu divino infundido en él por Dios. Se trata de un espíritu inmaterial y creado, pero eterno una vez creado. La ortodoxia, en cambio, califica al espíritu del hombre de material y finito, perecedero. Para Algazel, además, esta entidad espiritual es soberana, divina, y la prueba de ello es el deseo que anida en el hombre de conocer y saber, por un lado, y por otro, de ser dueño y señor exclusivo de todo y de todos, es decir en su deseo de ser Dios. Para apoyar todos estos asertos recurre también a dos hadices muy presentes en el sufismo: “Dios creó al hombre a su imagen y semejanza” y “quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”.

Por todo ello, el hombre es un “extraño”, *garīb*, en este mundo ya que propiamente este no es el suyo. Ha venido a él accidentalmente, por la desobediencia de Adán. Su mundo verdadero está por encima de este, más próximo a Dios, y es el mundo del *Malakūt*, donde están también los ángeles.

Ahora bien, no obstante toda la dignidad y la altura de la naturaleza espiritual del hombre destacada por Algazel, su estatuto con relación a Dios, como el de todo lo creado, es el de la *‘ubūdiyya*, es decir, el de la servidumbre y esclavitud. Su obrar, sus actos, son esencialmente acción de Dios. El hombre carece de libertad, pues esta es un atributo exclusivo de Dios no participado con nadie. Pero con esta negación de la libertad en el hombre, Algazel lo que nos muestra entonces es el carácter ilusorio de toda su doctrina sobre el espíritu, ya que todo espíritu implica la libertad (Hegel). De este modo, los posibles peligros para el *tawhīd* de esta doctrina de la afinidad son totalmente desechados también con esta explícita negación de la libertad, manteniéndose Algazel, por consiguiente, dentro de los límites del islam. De ahí que, no obstante, las sospechas que esta doctrina suya sobre el espíritu haya podido suscitar y a pesar de las críticas que por otros aspectos se le han hecho, Algazel sigue siendo apreciado como uno de los más grandes y auténticos musulmanes, siendo considerado por su valía intelectual, como la prueba y el argumento, *ḥujja*, del islam.

Enumera Algazel cinco causas o razones que originan el amor del hombre a Dios. La quinta es la de la afinidad, para él la más importante y decisiva. Esta última causa es el texto base y punto de partida de este trabajo. Al haber sido poco atendida por la investigación y haber pasado casi desapercibida la destaco, comento y presento en primer lugar y doy luego su traducción en el último punto.

1. La causa quinta del amor del hombre a Dios: la afinidad de la naturaleza del hombre con la divina

En el libro treinta y seis del *Kitāb ihyā’ ‘ulūm al-dīn* (*Libro de la vivificación de las ciencias religiosas*)¹, el sexto de su cuarta parte, el titulado *Kitāb al-maḥabba wa-l-šawq wa-l-uns wa-l-riḍā’* (*Libro del amor, la nostalgia, la intimidad y la complacencia*)², enumera y comenta Algazel (m. 1111) las cinco causas, motivos o fuentes de donde surge y se origina el amor: la primera causa de amor es uno mismo; la segunda es aquel que nos hace beneficios; luego, como tercera causa pone a aquel que es bondadoso, pues su bondad suscita nuestro amor; en cuarto lugar sitúa la belleza en sí, amamos todo lo que es bello; y como quinta y última causa cita al que es semejante o afín a nosotros mismos, pues lo semejante atrae a lo semejante. Todas estas causas están reunidas y compendiadas en Dios, pero Algazel destaca como la más importante, con diferencia, la quinta y última causa, esto es, la correspondencia, el parentesco, la afinidad, *munāsaba*, de caracteres y naturalezas de los amantes³.

Así, en efecto, dicen de esta causa los tratados teóricos árabes sobre el amor, haciendo hincapié en la afinidad de naturalezas, y en este sentido citan el mito platónico del andrógino para dar cumplida cuenta de la atracción que las almas experimentan en este mundo al encontrar la parte escindida de su unión original⁴. Algazel parece haber sido el primero, y prácticamente el único, en tematizar, poner de relieve, acentuar y destacar la afinidad en este tema del amor a Dios, aunque alguna breve mención hubiera ya antes de él en el sufismo. Sin embargo, en el *Qūt al-qulūb* (*El alimento de los corazones*) de Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996)⁵, obra de referencia a la que tanto debe su *ihyā’*, no

¹ Al-Gazālī, *ihyā’ ‘ulūm al-dīn* (El Cairo: Laṣnat našr al-taqāfa al-islamiyya, 1937-1939), 4 vols.

² *ihyā’*, IV, *Bayān* 14, 2579-2692. Traducciones: Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid-Granada: Imprenta de Estanislao Maestre, 1934-1941), 4 vols., II, 439-559 (traducción parafraseada y en ocasiones literal). Richard Gramlich, *Muhammad al-Gazzālī's Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes* (Wiesbaden: Steiner, 1984), 629-767. Marie-Louise Siauue, *Livre de l'amour, du désir ardent, de l'intimité, et du parfait contentement* (Paris: J. Vrin, 1986). Eric Ormsby, *Al-Ghazālī on Love, Longing, Intimacy and Contentment, Book XXXVI of the Revival of Religious Sciences* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2012).

³ *ihyā’*, IV, *Bayān* 14, 2600-02. Literalmente lo dice en este mismo texto: “es la causa más grande y más poderosa del amor, pero también la más difícil, la más lejana y la más rara de encontrar”, que recuerda al *amor Dei intellectualis* de Spinoza y del que al final de su *Ética*, también nos dice que “todo lo excelso es tan difícil como raro”.

⁴ Emilio Tornerio, *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval* (Madrid: Siruela, 2014), 87-91. Joseph Normen Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany: State University of New York Press, 1979), 107-19.

⁵ Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* <https://archive.org/details/KitabQutAlQulubShaykhAbuTalibAlMakki/mode/2up> (consultado por última vez el 20-4-2024).

encuentro mencionada la afinidad⁶. Posteriormente el místico al-Dabbāg (m. 1296) la retomará, aunque en escasa medida⁷.

Que Algazel tratase el asunto del amor a Dios y lo explicitase con minuciosidad no dejaba de ser un asunto peligroso, pues en la condenación del místico al-Ḥallāy (m. 922) fue decisivo en su primer arresto, que finalmente terminó con su ajusticiamiento, aparte de otras acusaciones, el juicio condenatorio de Ibn Dāwūd (m. 910), precisamente el autor del primer tratado sobre el amor, el *Kitāb al-zahra* (*El libro de la flor*). Él y algunos *mutakallimīs* acusaban a al-Ḥallāy de seguir doctrinas zoroástricas que decían de las almas que eran chispas divinas emanadas del Creador, y que este, como un gran amante luminoso, las atraía hacia sí hasta llegar a la unión esencial, *‘ayn al-ḡam*, con Él; y de ahí que llegase a proferir su famoso dicho: *Anā al-ḥaqq*, “yo soy la Verdad”, esto es, Dios. Ibn Dāwūd consideró que de ninguna manera era esto compatible con el islam, pues suponía una igualdad entre el hombre y Dios ya que el amor es algo mutuo, y por tanto se trataba de un *tašbīh*, de un antropomorfismo⁸.

Que el hombre pueda amar a Dios, o que Dios pueda amar al hombre, es negado categóricamente en la doctrina teológica *aš‘arī*. Dicha negación es argumentada, precisamente, en la disparidad de naturalezas entre el hombre, ser creado, y su Creador. No existe una afinidad, una correspondencia, de la que pueda surgir el amor. El hombre como ser creado que es solo puede profesar temor y veneración, que se traduce en obediencia, no amor, ni tampoco Dios puede amar al hombre⁹. Sin embargo, Algazel defiende esta clase de amor y al principio de este mismo libro citado, 36 del *Iḥyā’*, dice que en todo caso la obediencia es fruto del amor y luego, más adelante, alude a estos negadores y explica con amplitud cómo debe entenderse ese doble amor, el del hombre a Dios y el de Dios al hombre¹⁰.

Veamos dónde funda Algazel esta afinidad del hombre con Dios.

A continuación, explica Algazel que la afinidad puede residir en lo externo, en la figura o forma visible, y puede residir en lo interno, en los caracteres y naturalezas, y es a esta última afinidad a la que, naturalmente, se refiere al hablar de la afinidad con Dios. Sin embargo, a la hora de explicarnos en qué consiste, nos advierte que hay aspectos que sí es lícito explicar y comunicar, como son las cualidades loables que el hombre participa con Dios, esto es, la ciencia, la benevolencia, el hacer el bien, etc.; cualidades nobles y divinas que el hombre debe esforzarse por conseguir. Alude, por consiguiente, a afinidad de caracteres. Pero la otra afinidad, la de naturalezas, “aquella por la que se distingue específicamente el hombre”¹¹, Algazel advierte que es un aspecto que no debe consignarse por escrito, aunque no obstante prosigue explicándola en su discurso.

¿Cómo, pues, se atreve a explicar y comunicar algo que, según acaba de decir, no se debe hacer, sobre todo teniendo en cuenta, además, que el *Iḥyā’* es un libro dirigido a todos los musulmanes, asunto este de la divulgación de doctrinas a gentes no preparadas para ello muy presente en Algazel?¹² El que Algazel sea consciente de estos reparos y, no obstante, siga adelante es sin duda indicio claro de la importancia que él da a esta doctrina de la que, en definitiva, quiere hacer partícipes a todos. Esta naturaleza específica del hombre es afín a la divina porque se trata del espíritu divino¹³ que ha sido infundido por Dios en el hombre, según pasa a mostrarnos Algazel citando y comentando tres aleyas coránicas y dos hadices.

La primera aleya coránica que cita es Corán 17:85, aleya muy presente en Algazel, pues aparece en casi todos los libros del *Iḥyā’* y en sus obras más dedicadas al sufismo, siendo un tema recurrente¹⁴: “Te preguntan por el espíritu, *rūḥ*. Di: el espíritu (proviene) del mandato, *amr*, de mi Señor y no se os ha dado sino poco saber”¹⁵.

Precisamente, como se dice aquí mismo, poco sabemos de este espíritu, El Profeta contesta lacónicamente a la pregunta por el espíritu que le habían planteado los judíos y esto fue entendido, en general, como una prohibición acerca de su indagación y los primeros comentaristas del Corán así lo entendieron, pues se aventuraron muy poco

⁶ Bell, *Love Theory*, 108. Sobre la influencia del *Qūt al-qulūb* en Algazel: Kojiro Nakamura, “Makkī and Ghazālī on Mystical Practices”, *Orient* 20 (1984): 83-91, especialmente 83-5. Saeko Yazaki, *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī: The Role of the Heart* (London: Routledge, 2012), 83-4 y Azam Wan Mohd, “The influence of al-Makkī on al-Ghazālī”, *Intellectual Discourse* 6 (1998): 159-75, donde estudia, en concreto, la influencia en el libro 31 del *Iḥyā’*: *Kitāb al-Tawba*.

⁷ Binyamin Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism. The Teachings of Al-Ghazālī and Al-Dabbagh* (London-New York: RoutledgeCurzon, 2003), 113-6.

⁸ Louis Massignon, *Al-Hallaj, martyr mystique de l’islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922* (Paris: Geuthner, 1922), 2 vols. Véase en I, capítulo 5: “L’accusation et le rôle d’Ibn Dāwūd”, 161-82 y II, 791.

⁹ Bell, *Love Theory*, 56-60. Ignaz Goldziher, “Die Gottesliebe in der islamischen Theologie”, *Der Islam* 9 (1919): 144-58. En 13, nota 3 cita Goldziher la Ética de Aristóteles, VIII, 7 que también niega la posibilidad de este amor por la distancia entre la divinidad y el hombre. Algazel mismo alude a esta negación en su *Kitāb al-arbaʿīn fī uṣūl al-dīn* (Damasco: Dār al-qalam, 2003), 246 y también en el *Iḥyā’*, como cito a continuación.

¹⁰ Marie Louise Siauve, *L’amour de Dieu chez Ghazālī. Une philosophie de l’amour à Bagdad au début du XIIe siècle* (Paris: J. Vrin, 1986). El trabajo de Annick Regourd, “L’amour de Dieu pour Lui-Même chez al-Ghazālī”, *Arabica* 39 (1992): 151-82 trata de ese amor y también de su amor al hombre.

¹¹ *Iḥyā’*, IV, *Bayān* 14, 2601.

¹² Jonathan Brown, “The Last Days of al-Ghazzālī and the Tripartite Division of the Sufi World: Abū Ḥamid al-Ghazzālī’s Letter to the Seljuq Vizier and Commentary”, *Muslim World* 96 (2006): 89-113.

¹³ Sobre el tema del espíritu el trabajo más completo que tenemos sigue siendo el de Duncan Black Macdonald, “The Development of the Idea of Spirit in Islam”, *Acta Orientalia* 9 (1931): 307-51, reeditado con el mismo título en dos partes en *The Moslem World* 22,1 (1932): 25-42 y 22,2 (1932): 153-68. Mis citas son de la primera publicación.

¹⁴ Farid Jabre, *La notion de la maʿrifa chez Ghazali* (Beyrouth: Éditions Les Lettres Orientales, 1958), 56, n. 1.

¹⁵ La frase final de esta aleya “y no se os ha dado sino poco saber” no la cita Algazel. Macdonald, “The Development”, 313 comenta: “se puede decir que todo el desarrollo teológico y filosófico posterior de la doctrina del “espíritu” en el Islam se remonta a este versículo” y añade que se pueden reducir a dos las explicaciones que se han dado: 1) el *rūḥ* es un asunto cuyo conocimiento está reservado solamente a Dios. 2) Es una de las creaciones inmediatas de Dios bien a través de la palabra creativa del *kun* (hágase), o procediendo del *rūḥ* de Dios es inmaterial, eterno, pero con un principio, pues ha sido creado, dejando así muchas cuestiones abiertas. También analiza otras interpretaciones en otras aleyas, como que se trata del ángel Gabriel, etc.

en su explicación. Algazel mismo, en ocasiones, a lo largo del *lhyā'*¹⁶, insiste en que aun lo poco que se pueda saber sobre el *rūh* no debe ser revelado y, sin embargo y pese a todo, continúa ahora con su indagación y difusión, lo cual es indicio, una vez más, de la importancia que da a este asunto. En esta aleya además del término *rūh* espíritu, también resulta problemático y discutido el término *amr*¹⁷, que suele entenderse por “mandato”. Sin embargo, Algazel, según iremos constatando, parece entenderlo como espíritu, esencia divina¹⁸.

Pero ¿qué tiene que ver este *rūh* con el hombre? Algazel nos lo aclara con la siguiente cita coránica que aduce, 15:29: “Y cuando lo haya conformado (al hombre) e insuflado en él mi espíritu”. Es decir que Dios ha otorgado su espíritu al hombre, y en ese espíritu consiste la naturaleza específica del hombre a la que ha aludido antes y por esto el hombre hasta puede llegar a hacer su función en la Tierra, es decir ser su lugarteniente, su califa, pues es Dios mismo quien así lo ha establecido, y pasa Algazel a citar Corán 38:26: “[...]te hemos puesto como califa, *jalifa*, en la Tierra[...]”¹⁹, por tanto como un autorizado y digno representante, y de ahí que su naturaleza llegue a estar incluso por encima de la de los ángeles y por eso Dios les ordena a estos que, postrándose ante el hombre, reconozcan su superioridad²⁰.

A continuación, y para terminar con los títulos que acreditan la dignidad y la altura de la naturaleza del hombre, cita Algazel el hadiz: “Dios creó a Adán a su imagen”, tema bíblico que no aparece en el Corán. Este hadiz es poco citado en los medios islámicos más estrictos²¹, pese a figurar en las colecciones canónicas de Bujārī (6227) y de Muslim (2841), pero sí es ampliamente citado en la mística islámica, entre los sufíes, y, como vemos, Algazel lo aporta aquí para ampliar y reforzar su doctrina²². Y como corolario y demostración de esta imagen cita otro hadiz, esta vez *qudsī*, santo, es decir, proferido por Dios mismo: “Estuve enfermo y no me visitaste” a lo cual respondió Moisés: “Señor ¿cómo es eso?”. Y dijo Dios: “Fulano, mi siervo, estuvo enfermo y no lo visitaste. Si lo hubieras visitado me habrías encontrado junto a él, *‘inda-hu*”²³. Pero llegado a este punto Algazel se pone en guardia y recapacita pareciendo consciente de que con toda esta doctrina se está situando en los mismos bordes del islam, en los límites últimos, ya que puede dar pie a ser entendida como que, de alguna manera, el hombre “participa”, término proscrito en el islam, de la esencia divina, con lo que pone en peligro el *tawhīd*, o proclamación de la unicidad divina. Se apresta entonces, como dice expresamente, a coger las riendas a fin de no pasar los límites en esta interpretación y pensar que en el hombre hay algo divino, llegando, dice, a los casos extremos de quienes sí han pasado esos límites como son al-Ḥallāf con su citada alocución de: “Yo soy la Verdad”²⁴, y Jesús, hijo de Dios según los cristianos.

Vemos, en resumen, que Algazel ha dejado bastante claro cómo es posible que el hombre pretenda amar a Dios, pues es algo que brota de su mismo espíritu, afín, similar, a semejanza del de Dios, y por ello el amor fluye con toda espontaneidad, como es lo propio de naturalezas afines, ya que lo semejante atrae a lo semejante. No obstante, para evitar malentendidos y ponerse a salvo de posibles críticas hace esa aclaración final de que él no traspasa, como otros, ciertos límites²⁵. Sin embargo, como veremos, para algunos sí ha traspasado dichos límites.

2. La naturaleza del hombre²⁶

La verdadera naturaleza del hombre es, pues, ese espíritu divino insuflado por Dios y que lo constituye como tal hombre²⁷. En qué consiste dicho espíritu es un secreto de Dios, según la comentada aleya 17:85, anse el cual se

¹⁶ *lhyā'*, III, *Bayān* 12, 2268-70; IV, *Bayān* 15, 2928, *passim*.

¹⁷ Johannes Marinus Simon Baljon, “The ‘Amr of God’ in the Koran”, *Acta Orientalia* 23 (1958): 7-18.

¹⁸ Dice Margareth Smith, *Al-Ghazālī. The Mystic: A Study of the Life and Personality of Abū Ḥamid Muḥammad al-Ṭūsī Al-Ghazālī* (London: Luzac and Company, 1944), 142: “*Amr* tiene un significado más profundo que “mandato”, es más bien el Espíritu divino”. Por su parte Abrahamov, *Divine Love*, 57, piensa que Algazel entiende *amr* como “la esencia” (de mi Señor), queriendo probar que hay algo común a Dios y al hombre, aunque en diferentes grados.

¹⁹ Advierte sobre este punto, en nota a su traducción, Gramlich, *Muḥammad al-Ghazālī's Lehre*, 654, que Algazel aplica lo de “califa” a Adán, cuando en esta aleya es a David a quien se aplica. Ciertamente es así, pero probablemente Algazel tiene en mente C. 2, 30 “Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: Voy a poner un representante, *jalifa*, en la Tierra. Dijeron: ¿Vas a poner en ella a quien la corrompa y derrame la sangre [...]?”.

²⁰ Así aparece en varias azoras coránicas. Pierre Lory, *La dignité de l'homme face aux anges, aux animaux et au djinns* (Paris: Albin Michel, 2018).

²¹ William Montgomery Watt, “Created in his Image: A Study in Islamic Theology”, en su *Early Islam*, (Edinburgh: Edinburgh University Press), 1990, 94-100, pasa revista al porqué de esta escasa presencia o rechazo y termina su estudio subrayando la tensión en el islam “entre los que sostienen la absoluta otredad de Dios y quienes creen que hay una afinidad entre Dios y el hombre”.

²² Por supuesto, en la cuestión debatida, que Algazel cita expresamente, respecto a quien se refiere el “su” de “su imagen” de si a Dios o al hombre, se inclina él, sin ninguna vacilación, refiriéndolo a Dios, “a imagen de Dios”. Jabre, *La notion de la ma'rifa*, 86, n.1.

²³ Se trata de una paráfrasis del texto de Mateo, 25, 43-5, y que aquí aparece en conversación de Dios con Moisés.

²⁴ Massignon, *Al-Hallaj*, II, 526-32.

²⁵ Ilustrativo de la conflictividad que supone toda esta temática en el islam es Mir Valiuddin, *Love of God. The Ṣūfī Approach* (Hyderabad, Dā'iratu 'l-Ma'arif Press, Osmania University, 1968), 74-84, quien al analizar este mismo texto de Algazel manifiesta sus temores de que pueda malentenderse su interpretación.

²⁶ No existe un estudio de conjunto sobre la antropología de Algazel. Ello es debido, sin duda, a la dificultad de una empresa así. Algunos datos interesantes para la antropología de Algazel tenemos en Arent Jan Wensinck, *La pensée de Ghazzālī* (Paris: Maisonneuve, 1940), 39-77. Ali Issa Othman, *The Concept of man in Islam in the Writings of Al-Ghazali*, (El Cairo: Dar al-Maaref, 1960), en especial 71-114. Muhammad Abul Quasem, *The Ethics of Al-Ghazali. A Composite Ethics in Islam* (Delmar, New York: Caravan Books, 1978), 44-78. Timothy J. Gianotti, *Al-Ghazālī Unspeakeable Doctrine of the Soul. Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the lhyā'* (Leiden: E. J. Brill, 2001). Taneli Kukkonen, “The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology” en *Ancient Philosophy of the Self*, editado por Pauliina Remes y Juha Sihvola (Dordrecht: Springer Verlag, 2008), 205-24.

²⁷ Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, 39, comienza su capítulo dedicado a la antropología de Algazel afirmando que “La idea del origen divino del hombre domina toda la antropología de Algazel”.

quedan perplejos los intelectos de la mayoría y que solo los Profetas y los *awliyā'*, los amigos de Dios, esto es los sufíes, perciben algo de ello²⁸ y los demás, como apunta en el libro 40 del *Ihyā'*, solo tras la muerte. Sin embargo, pese a todas estas prevenciones, dicho espíritu es mencionado y descrito por Algazel en innumerables ocasiones, conformando así una doctrina del espíritu²⁹ de la que había pocos precedentes³⁰.

Este espíritu, *rūh*, es designado también con los nombres de corazón, *qalb*, intelecto, *'aql*, y alma, *nafs*³¹, términos utilizados como sinónimos por Algazel. Todos ellos tienen, por un lado, un sentido corporal, material, y por otro designan una entidad sutil, inmaterial, creada, pero que subsistirá eternamente³². La ortodoxia, en general, y por tanto la teología *aš'arī*, entiende el *rūh* del hombre solo como material y finito, y así lo entiende, mayoritariamente, también la teología *mu'tazilī*³³. Pero para Algazel ese segundo sentido, inmaterial y espiritual, es el que constituye la verdadera esencia del hombre, y destaca el término de corazón, "entidad sutil, soberana, divina *rabbāniyya*, y espiritual [...] que es la verdadera realidad del hombre"³⁴, al que dedica uno de los libros del *Ihyā'*, el libro 21, titulado *ʿĀyib al-qalb* (*Las maravillas del corazón*).

La cualidad distintiva del hombre y su superioridad sobre el resto de las criaturas radica en su capacidad para conocer a Dios, al que conoce a través de su corazón³⁵, pues en este está el espíritu que es, a su vez, la sede del conocimiento, *ma'rifa*, de Dios³⁶.

El hombre está compuesto por cuatro ingredientes, *šawā'ib*, que provienen de sus cuatro cualidades: las propias de los animales en general, las de las fieras, las demoniacas y las señoriales, *rabbāniyya*. De estas últimas cualidades, las soberanas, divinas, las distintivas, por las que propiamente es hombre, nos dice:

Por cuanto hay en el ser (del hombre) algo señorial, divino, *amr rabbānī*, como dijo Dios. "Di: el espíritu proviene de algo divino" (Corán 17:85), reclama este para sí mismo la soberanía divina, *rubūbiyya*, y por ello ama el poder, la superioridad, la distinción, el apoderarse de todo con exclusividad, el quedarse solo con la primacía y el liberarse de los lazos de la esclavitud y de la humillación. Asimismo, ambiciona conocer todas las cosas y pretende para sí el conocimiento y la ciencia de las verdaderas realidades de las cosas [...] Conocer el conjunto de la realidad y dominar por la fuerza a todas las criaturas³⁷ forma parte de los atributos de la soberanía divina y en el hombre hay avidez de todo eso³⁸.

Lo que anteriormente apuntábamos sobre el término *amr* en Algazel, que parecía entenderlo como espíritu (divino) o esencia (divina), queda plenamente confirmado en esta cita, donde, efectivamente, está aludiendo

²⁸ *Ihyā'*, III, *Bayān* 12, 2268-70.

²⁹ No esperemos, sin embargo, una doctrina clara y sistemática, pues junto a su dificultad, a su novedad y a la prohibición coránica, hay que sumar las restricciones que se impone Algazel ante determinados públicos, y tal vez ante sí mismo, al abordar este conflictivo asunto, y también hay que tener en cuenta la atribución dudosa de determinadas obras a Algazel. Ciertamente se percibe un trasfondo filosófico, comentado ampliamente por la investigación. De todos modos, lo más importante y llamativo es que en el seno del islam se haya llegado a suscitar algo tan poco islámico como es este asunto de un espíritu afín al divino y es esto lo que trato de poner de relieve. Este tema, aunque algunos investigadores aluden a él de pasada, se ha tenido poco en cuenta. Quien más parece haberse fijado en él ha sido Julian Joel Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion* (Wien-Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1921), pues comenta que este espíritu del hombre afín al divino es la "clave" y "el principio conductor" del mundo intelectual de Algazel y así lo destaca a lo largo de su obra.

³⁰ En el citado *Qūt al-qulūb* de al-Makkī no aparece esta doctrina. Sin embargo discusiones sobre ello sí las había pues al-Sarrāy (m. 988) nos transmite unas brevísimas referencias de diferentes opiniones sobre el *rūh* en su *The Kitāb al-Luma' fi 'l-taṣawwuf*, editado por Reynold Alleine Nicholson (Leyden: E.J. Brill, London: Luzac and CO., 1914), 434-5 y asimismo al-Kalābādī (m. c. 990) dedica también una breve página a estas distintas opiniones en su *Kitāb al-ta'arruf li-madhab ahl al-taṣawwuf*. Véase en la traducción inglesa de A. J. Arberry, *The Doctrine of Sūfis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), 52-3, e igualmente al-Hujwīrī, (m. c. 1075), *The Kashf al-mahjūb* (Leyden: E.J. Brill, London, Luzac and CO., 1911), 197-200, 261-6. Véase también Massignon *Al-Hallāj*, II, 480-8 y 661-4 donde a propósito de los *Rūhaniyyūn*, "espirituales", nombre dado a algunos sufíes, uno de los cuales decía que en el corazón del hombre hay dos espíritus, uno el humano, creado, y otro el divino, increado, dice Massignon que al-Hallāj parece haber seguido esta doctrina. Según Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beirut: Dar el-Mashreq, 1970), 236, n. 2, este término recuerda semánticamente a los *rohānāyē* de la literatura monástica siríaca.

³¹ Un análisis detallado de estos términos y de su problemática nos da Ndiouga Kebe, "Al-Ġazālī et la problématique du rapport entre les notions de 'aql, de nafs, de rūh et de qalb", *Annales Islamologiques* 40 (2006): 171-88. Analiza brevemente el uso de estos términos en Algazel y en otros autores A. S. Tritton, "Man, nafs, rūh, 'aql", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34, 3 (1971): 491-5. Véase estos términos en Farid Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali* (Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1970).

³² *Ihyā'*, II, *Bayān* 8, 1352. Así los presenta Algazel en muchos otros lugares, por ejemplo, en *Al-Maḥnūn al-ṣagīr*, en *Ma'ymū'a rasā'il al-imām al-Ġazālī* (Colección de epístolas del imām Algazel) (El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, s.d.), 387.

³³ Massignon, *Al-Hallāj*, II, 481, nota 4. Aymann Shihaded, "Classical Ash'arī Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102 (2012): 433-77. Un destacado *mu'tazilī* como 'Abd al-ʿYabbār (m. 1025) así lo entiende: Magaretha, T. Heemskerk, "Abd al-Jabār al-Hamadhānī on Body, Soul and Resurrection" en *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, editado por Camilla Adang, Sabine Schmidtke y David Sklare (Würzburg: Ergon Verlag Würzburg, 2016), 127-56.

³⁴ *Ihyā'*, II, *Bayān* 8, 1350. Gianotti, *Al-Ghazālī Unspeakable Doctrine of the Soul*, 132 hace la siguiente observación a esta declaración de Algazel: "Tomamos, por lo tanto, nota aquí de que esta sutileza está cualificada de "divina", (*rabbāni*), como una significativa adición para nuestra definición que vamos desarrollando poco a poco".

³⁵ *Ihyā'*, II, *Bayān* 8, 1348, 1360.

³⁶ *Ihyā'*, IV, *Bayān* 14, 2606 y ss. *Kīmiyā' al-sa'āda*, (*La química de la felicidad*) en *Ma'ymū'a*, 450. Véase sobre este concepto en Algazel el mencionado libro de Jabre, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali*.

³⁷ El conocimiento es explicado por Algazel como un dominio y poder sobre lo conocido. El conocimiento, el poder absoluto y exclusivo y el ser venerado por todos constituye la máxima perfección y ello es lo que ansía el hombre: *Ihyā'*, III, *Bayān* 10, 1845-7.

³⁸ *Ihyā'*, II, *Bayān* 8, 1362. Ya al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, 133-4, 295, 306, *passim*, menciona los atributos de la soberanía divina: orgullo, jactancia, despotismo, amor a la alabanza, a la gloria y a la riqueza y dice que de ellos debe liberarse el hombre, puesto que son exclusivos de lo divino, y debe poner en su lugar los atributos propios del hombre, esto es, los de la servidumbre: temor, humillación y sometimiento. Pero al-Makkī no hace esta referencia explícita de Algazel de que estos atributos en el hombre se deben a que está en él ese espíritu divino.

a ese espíritu o esencia divina en el hombre y que se manifiesta en sus ansias de conocimiento y de poder absoluto y exclusivo, en su voluntad de poder, y que corresponden a los atributos divinos de omnisciencia y de omnipotencia divinas³⁹. Si el hombre no tuviese esta naturaleza no tendría esa avidez por conocer y dominar. Es así que tiene esta avidez, luego esto prueba que, de algún modo, hay en él algo afín a la naturaleza divina y por ello, citando un dicho sufí, comenta que todo hombre quiere ser Dios, como pretendía el Faraón en Corán 28:38⁴⁰.

Amr como esencia aparece también claramente afirmado en esta otra cita: “El espíritu es de la esencia, *amr*, de mi Señor porque es una parte del conjunto del poder divino, *qudra ilāhiyya*, y es del mundo del *amr*”⁴¹. *Amr*, en la segunda mención de este último texto citado, es utilizado aquí con otro sentido, designando un mundo dentro de la cosmología de Algazel. El hombre, en virtud de su naturaleza afín a la divina, además de formar parte del mundo material de la creación, *jalq*, o también llamado por Algazel el mundo del *mulk*, pertenece también a un mundo superior, el del *amr*, el mundo propio de los ángeles, esto es, de seres que caen fuera del mundo sensible⁴². El mundo del *amr* es llamado también el mundo del *malakūt*. Entre el mundo del *mulk* y el del *malakūt* sitúa Algazel un mundo intermedio, el mundo del *yabarūt* del que da vagas y ambiguas nociones⁴³.

En el libro 40, el último del *Ihyā'*, nos amplía el significado de espíritu, situándolo como fontanar de los sentimientos de alegría y tristeza. Algazel no se conforma con la definición anterior del hombre, sino que añade la coloración de las emociones, del sentimiento, completando así su visión del hombre en cuanto ser de entendimiento, voluntad y sentimiento:

Entiendo por espíritu la entidad, *ma'nā*, del hombre que percibe las ciencias, los dolores de las tristezas y los placeres de las alegrías [...] el hombre verdaderamente es la entidad que percibe las ciencias, los dolores y los placeres y no muere [...] el verdadero ser del hombre es su alma y su espíritu, y subsiste (tras la muerte)⁴⁴.

Es tanto el interés de Algazel por este tema del espíritu que llega hasta a dedicarle un tratado específico, *Kitāb al-naḥf wa-l-taswīyya* (*Libro de la insuflación y de la conformación*)⁴⁵. En él retoma de nuevo las aleyas coránicas ya citadas y nos enriquece su doctrina sobre el espíritu diciéndonos que la generosidad divina es la causa que mueve a Dios a otorgar su espíritu al hombre. Se trata de una substancia, *yawhar*⁴⁶, puesto que se conoce a sí misma, conoce a su Creador y conoce los inteligibles, pero es una substancia que no es cuerpo, *laysa bi-yism*⁴⁷. Sin embargo, no es que haya sido separada una parte del espíritu de Dios y haya sido otorgada al hombre, y lo explica con el ejemplo de la luz del sol⁴⁸.

Respecto a la cuestión de por qué ha prohibido Dios revelar la verdadera realidad del *rūḥ*, contesta aquí que algunos no conciben a Dios sin cuerpo, y otros, y cita a *aš'arīes* y *mu'tazilīes*, tienen por imposible que otro que Dios tenga esos atributos de substancia que no es cuerpo y sea viviente, sapiente, con poder, oyente, vidente y parlante. Estos atributos, aclara, no son lo específico de Dios, y por eso no se trata de un *tašbīḥ*, de un antropomorfismo. Lo específico de Dios, lo que de ninguna manera se puede atribuir al hombre, es, por un lado, ser subsistente por sí, tema coránico y también aviceniano asumido por Algazel, y, por otro, ser libre.

Sobre el citado hadiz “Dios creó al hombre a su imagen y semejanza” destaca en este texto que hay una similitud entre la esencia, los atributos y las acciones de Dios y del hombre y ello explica ese otro hadiz, muy citado también

³⁹ Recordemos las aleyas coránicas contrarias al politeísmo y que tratando de probar la unicidad divina subrayan el poder absoluto, que no puede ser compartido ya que dejaría de ser absoluto, por ejemplo, C. 21, 22; 23, 91, *passim*.

⁴⁰ *Ihyā'*, III, *Bayān* 10, 1845. En sintonía con esta visión podemos citar de Martín Lutero: “El hombre es incapaz por naturaleza de querer que Dios sea Dios. Quiere ser Dios el mismo; no desea que Dios sea Dios”. Citado por Olegario González de Cardedal, “Lutero y su Reforma. Reflexiones preliminares”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 95, (2018): 123-81; texto citado 134.

⁴¹ *Kimiyā'*, en *Maḥmū'a*, 449.

⁴² *Maḥmū'a*, 387.

⁴³ Véase Arent Jan Wensinck, “On the relation between Ghazālī's Cosmology and his Mysticism”, *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen Afdeeling Letterkunde*, Ser. A. 85 (1933): 183-209, quien advierte del uso fluctuante, a veces, de algunos de estos términos. Kohiro Nakamura, “Imām Ghazālī's Cosmology, reconsidered with special reference to the concept of *jabarūt*”, *Studia Islamica* 80 (1994): 26-49 remarca el carácter especial de la cosmología de Algazel distinta de la de Ibn al-'Arabī y otros místicos y que sobre el uso de *yabarūt* da Algazel pocas, vagas y enigmáticas descripciones. Para Jabre, *Essai sur le lexique du Ghazali*, 46: *Jabarūt* es el mundo intermedio entre *Mulk* y *Malakūt*, pero anota que la noción queda también vaga. Frank Griffel, “Al-Ghazālī's Cosmology in the Veil Section of his *Mishkāt al-Anwār*” en *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, editado por Y. Tzvi Langermann (Turnhout: Brepols, 2009), 27-49.

⁴⁴ *Ihyā'* IV, *Bayān*, 15, 2926. Sobre las emociones en Algazel: Taneli Kukkonen, “Al-Ghazālī on the Emotions in *Islam and Rationality: the Impact of al-Ghazālī: Papers Collected on his 900th Anniversary*, vol. 1, editado por Georges Tamer (Leiden, Boston: E. J. Brill, 2015), 138-64.

⁴⁵ Conocido también como *al-Maḥnūn al-ṣagīr*, ya citado anteriormente. Véase texto árabe en *Maḥmū'a*, 381-391. Traducido por Asín, *La espiritualidad*, IV, 164-83. Texto de atribución dudosa, pero habría que decir que, en todo caso, si es otro el autor de este escrito ha seguido sus pasos e interpretado y completado en su misma línea las sugerencias y el sentir de Algazel.

⁴⁶ Este término de substancia, *yawhar*, de raigambre tan filosófica, es mencionado en otro texto también de dudosa atribución a Algazel, en el *Rawḍa al-ṭālibīn wa'umda al-sālikīn* (*El jardín de los que buscan y el apoyo de los caminantes*), en *Maḥmū'a*, 126. Si no es de Algazel, en todo caso sus seguidores o intérpretes, del mismo modo que hemos dicho antes, estarían siguiendo y completando lo que más verosíblemente están sugiriendo sus doctrinas.

⁴⁷ *Maḥmū'a*, 383. Al-Kindī tiene un tratado así titulado tratando de demostrar que existen substancias no corpóreas. Véase Al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, (*Las epístolas filosóficas de al-Kindī*), editado por Abū Rida (El Cairo: Dār al-fikr al-'arabī, 1950), v. I, 265-9.

⁴⁸ *Maḥmū'a*, 386. Profundiza en esta línea Alexander Treiger, “Al-Ghazālī's “Mirror Christology” and its Possible East-Syriac Sources”, *The Muslim World* 101(2004): 698-713. En este trabajo Treiger recoge varios pasajes de Algazel en los que este entiende la presencia de Dios en al-Ḥallāq, Bistāmī y Jesús como un reflejo de la divinidad en el espejo que son ellos mismos o su corazón, y muestra el origen de este tema en fuentes cristiano-siriacas. Podría esto interpretarse, también, como intentos de “explicación”, por parte de Algazel, de la presencia del espíritu divino en el hombre para entenderla dentro de los límites del islam y no salir de la ortodoxia.

en el sufismo, que menciona a continuación: “Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”⁴⁹, pues, “si no hubiera la mencionada similitud no podría el hombre, desde el conocimiento de sí mismo llegar al conocimiento de su Creador”⁵⁰. Esta es, pues, la verdadera naturaleza del hombre, extraña a este mundo, al que ha venido por el pecado de Adán:

quien conoce el secreto del espíritu se conoce a sí mismo, y si se conoce a sí mismo conoce a su Señor. Si se conoce a sí mismo y a su Señor conoce que es una substancia señorial, divina, *amr rabbānī*, por su naturaleza y constitución y que es un extraño, *garīb*, en el mundo de los cuerpos físicos, pues su descenso a este mundo no era una exigencia de su naturaleza sino un asunto accidental, ajeno a su naturaleza. Este extraño accidente le sobrevino a Adán por la desobediencia y es ella la que le hizo caer del Paraíso, que era (lugar) más apropiado a lo que exigía su ser; esto es, estar en la vecindad de Dios, puesto que es una esencia señorial, *amr rabbānī*, y por ello el anhelo de su vecindad es su natura y esencia⁵¹.

Aquí, del mismo modo que hemos visto antes, nos muestra que el lugar del hombre no es el del mundo creado, *jalq* o *mulk*, sino un mundo más elevado, el del *amr* o *malakūt*, el mundo también de los ángeles, por tanto, un mundo más cercano a la divinidad. Hasta aquí llega el entendimiento del *rūh* coránico según Algazel, dentro, pues, de los límites del islam y sin excederse en su interpretación como hacen otros⁵².

Con ello, Algazel ha puesto una sólida base al sufismo al situar en el hombre una afinidad con Dios que hace posible el amor entre ambos. Afinidad debida por tanto al espíritu de Dios insuflado en el hombre. Sin una fundamentación del amor no es posible el sufismo. Pero observemos que toda esta doctrina es un tanto arriesgada y poco islámica y de ahí proviene la autolimitación que Algazel parece imponerse a sí mismo a fin de mantenerse dentro de los límites del islam. El islam es, posiblemente, la religión que más ha subrayado la diferencia entre el hombre y Dios, aquí, con toda propiedad, el totalmente Otro. Por todo ello llama la atención esta audaz propuesta de Algazel de una afinidad del hombre con Dios, que, naturalmente, ha tenido pocos seguidores y que, como no podía ser menos, ha sido rechazada, según pasamos a ver.

3. Críticas a esta doctrina de Algazel

Esta doctrina de la afinidad apenas si ha sido cuestionada, a pesar de las múltiples críticas que ha recibido Algazel a lo largo de la historia islámica, pues dichas críticas se han centrado fundamentalmente en su uso de hadices no bien fundados, así como en su aceptación, más o menos matizada, de tesis filosóficas, y en sus ataques a ulemas y alfaquíes; y por ello fueron quemados sus libros en al-Andalus⁵³. La negación explícita de Algazel de esos casos extremos de entender la afinidad, como vimos, le ha puesto a buen recaudo y a cubierto, en general, de sospechas.

No obstante, no ha pasado desapercibido del todo lo que esta doctrina de la afinidad suponía para el islam y es Algazel mismo quien registra algunas opiniones que esta doctrina suya suscitaba: “te acusan de no ser musulmán y de atribuirte los atributos exclusivos de la divinidad como si pretendieras para ti mismo la divinidad”⁵⁴.

El comentarista coránico al-Rāzī (m. 1210), que a diferencia de los primeros comentaristas sí hace un largo comentario a Corán 17:85, parece tener presente la doctrina de Algazel al insistir con argumentos racionales y con citas coránicas en que el espíritu del hombre, en contraposición a lo que dice la ortodoxia, no es cuerpo, ni nada material y ni siquiera una naturaleza sutil, luminosa. La verdadera naturaleza del hombre no es su cuerpo, y no es visible ni sensible, sino una substancia santa despojada de materia, *yāwhar qudsī muḃarrad*, aunque propiamente no se sabe, no se puede saber, en qué consiste su esencia, *māhiyya*, y verdadera naturaleza, *ḥaqīqā*, como tampoco se sabe la esencia y la verdadera naturaleza de la mayoría de las cosas. La expresión *min amr rabbī*, “del mandato de mi Señor” de la citada aleya quiere decir que Dios ha creado el espíritu del hombre con su mandato soberano, y por tanto no es eterno, ha tenido un comienzo. Sitúa expresamente a Algazel junto a los filósofos que proclaman que el hombre es un ser que no es cuerpo, pero niega que sea “imagen o una parte de Dios”: *maṭal li-l-llāh wa-yuz’ li-l-llāh*.

Tampoco pasó desapercibida esta doctrina al gran místico Ibn al-‘Arabī (m.1240)⁵⁵, pues refiriéndose a Algazel se la niega expresamente. Comienza Ibn al-‘Arabī haciendo una doble comparación, por un lado, entre la naturaleza, *yāwhar*, de las esferas y la naturaleza del mundo, y por otro, entre la naturaleza del mundo y la de Dios. De la misma manera que las esferas, al estar constituidas por el quinto elemento, el éter, no tienen ninguna afinidad con los cuatro

⁴⁹ Es la adaptación en el islam de la sentencia delfica: “conócete a ti mismo”. Ya Platón pone en relación el conocerse a sí mismo con el conocer a Dios y en el mundo cristiano es Orígenes quien lo relaciona con el tema bíblico del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Alexander Altmann, “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism” en su libro: *Biblical and Other Studies* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963), 196-232, especialmente 202-7 donde estudia su presencia en Algazel.

⁵⁰ *Maḃmū’a*, 389.

⁵¹ *Iḃyā’ III, Bayān* 11, 2018.

⁵² De todos modos, esta insistencia de Algazel en la afinidad del hombre con Dios hace decir a una de las grandes y primeras investigadoras de su obra, Smith, *Al-Ghazālī*, 233: “Aunque (Algazel) intenta guardarse de admitir que la criatura pueda ser identificada, de hecho, con el Creador, esta es la conclusión a la que, en efecto, llega”.

⁵³ Kenneth Garden, *Al-Ghazālī’s contested revival: Iḃyā’ ‘ulūm al-dīn and its critics in Khorasan and the Maghrib*, tesis doctoral, (Chicago, Illinois, 2005). Sobre las causas de la condena de Algazel y de sus obras por parte de los alfaquíes y almorávides en al-Andalus y en el Magreb véase Maribel Fierro, “Opposition to Sufism in al-Andalus” en *Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, editado por Frederick De Jong y Bernd Radtke (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999), 174-206 y Delfina Serrano, “Why did the Scholars of al-Andalus distrust al-Ghazālī? Ibn Ruṣd al-jadd’s *Fatwā* on *Awlijā’ Allāh*”, *Der Islam* 83, 8 (2006): 137-56.

⁵⁴ *Al-Maḃnūn al-Ṣagīr*, en *Maḃmū’a*, 385.

⁵⁵ A la agudeza de Binyamin Abrahamov no ha escapado esta crítica de Ibn al-‘Arabī a la afinidad expuesta por Algazel, como indica en su artículo: “Ibn al-‘Arabī’s Attitude toward al-Ghazālī”, en *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, editado por Y. Tzvi Langermann (Turnhout: Brepols, 2009), 112. Cita también esta crítica, más extensamente, Miguel Asín Palacios, *Ibn al-‘Arif Maḃāsīn al-majālis* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933), 18-9.

elementos que constituyen la naturaleza de este mundo, de igual modo también esto mismo es lo que ocurre entre el mundo y el Creador, y sigue a continuación así:

Dios es diferente en todos los sentidos del resto de las cosas conocidas porque no hay, en absoluto, afinidad, *munāsaba*, entre Dios y su creación y si se ha aplicado alguna vez la noción de afinidad, como lo han hecho el imán Abū Ḥamid al-Gazālī en sus libros y otros, han tenido que forzar las cosas y han llegado a un punto alejado de la verdad, pues ¿qué relación puede haber entre lo innovado y lo eterno o cómo puede ser similar lo que no es susceptible de semejanza con lo que sí lo es? Esto es imposible, como dijo Abū al-‘Abbās ibn al-‘Arīf al-Šinhāyī en *Maḥāsin al-maʿālis*, libro que a él atribuimos: “No hay entre Él y los siervos otra relación (*nasab*), que la Providencia (*ināya*), ni otra relación causal que el precepto, (*ḥukm*), ni otro tiempo que la eternidad, y todo lo demás [que se pueda decir] es ceguera y confusión”⁵⁶.

Esta negación explícita de la afinidad, “la causa más grande y más poderosa del amor” según los tratados árabes de teoría amorosa y según Algazel, contribuye a situar y entender mejor el recurso de Ibn al-‘Arabī a la belleza como la verdadera causa del amor a Dios puesto que al no haber “en absoluto, afinidad”, y, conociendo esta página de Algazel, tiene que poner, forzosamente, otra causa como la primera y principal del amor a Dios. Igualmente, Ibn al-‘Arabī también critica por lo mismo a los mencionados *rūḥāniyyūn*, los espirituales, a los que pregunta: “¿Dónde está ahora vuestra divina naturaleza (*lāhūt*) para interceder en favor de vuestra naturaleza humana (*nāsūt*)”⁵⁷.

Ibn Taymiyya (m.1328) acusa a Algazel, entre otras cosas, de mezclar el sufismo con la filosofía y, de pasada y muy brevemente, dice que, junto con otros, afirma la inmanencia (*ḥulūl*), de Dios en las criaturas y la unificación (*ittiḥād*), de Dios con la creación, con lo que parece aludir a la afinidad⁵⁸, aunque, como vimos, exactamente esto es negado por Algazel.

Más explícitamente, Ibn Qayyim al-‘Yawziyya (m. 1350), discípulo de Ibn Taymiyya, insiste en que el espíritu del hombre es creado: es un cuerpo sutil, y en la cuestión 17 de su libro *Kitāb al-rūḥ*⁵⁹ aporta numerosas pruebas para mostrar que no es eterno, alineándose así con la ortodoxia⁶⁰. Todo su libro es una enérgica refutación respecto a que el espíritu humano sea en su origen “quelque chose de Dieu”⁶¹. Por otro lado, al negar la posibilidad del amor del hombre a Dios defendida por Algazel, niega explícitamente la afinidad:

“¿Qué clase de afinidad, *munāsaba*, puede haber entre el agua y el barro (el hombre) y el Creador?”⁶²

4. Algazel dentro de los límites del islam al negar la libertad en el hombre

Además de proclamar Algazel abiertamente su entendimiento del *rūḥ* coránico dentro de los límites del islam, se mantiene también dentro de dichos límites al alinearse con la “ortodoxia” en su entendimiento de la libertad del hombre, asunto que pasamos a ver. En el Corán tenemos aleyas a favor y en contra de la libertad del hombre. Estas últimas, sin embargo, son las que se impusieron mayoritariamente en el islam y, en concreto, en la teología predominante en el islam sunní, la teología *aš‘arī*, sin duda debido a la insistencia del mismo Corán en el poder de Dios, que no admitía libertad alguna pues ello sería supondría un límite a dicho poder⁶³, constituyendo la libertad, pues, un atributo suyo exclusivo. Frente a dicho poder, el hombre, como ser creado que es, no puede ser entendido de otro modo que, como siervo, esclavo, ‘*abd*, ya que a lo creado “las huellas de haber sido hecho le son inherentes y las señales de la esclavitud están patentes en él”⁶⁴. Esta situación de esclavitud del hombre frente a Dios nos la muestra también la razón, cuya función principal es, según al-‘Yūwaynī (m. 1085), maestro de Algazel, mostrar al hombre su cualidad de esclavo de un Señor Soberano⁶⁵.

En sentido estricto no existe en el islam el concepto de libertad, según Watt⁶⁶. Actuar con libertad, con voluntad propia, es arrogarse el señorío divino, dice Ibn al-‘Arabī condenando las pretensiones de los *mu‘tazilīs*: “Vosotros os

⁵⁶ *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, (Las revelaciones de la Meca) (El Cairo: 1911), Capítulo 3, 93. La cita del sufí andalusí Ibn al-‘Arīf (m. 1141) podemos verla en la citada edición y traducción de Asín, *Ibn al-‘Arīf*, traducción francesa 29, texto árabe 75-6 y en la reciente edición de Ahmed Shafik, “Nueva edición de *Maḥāsin al-Maʿālis* de Ibn al-‘Arīf”, *Anaquel de Estudios Árabes* 35 (2024): 234.

⁵⁷ Ibn al-‘Arabī, *Las contemplaciones de los misterios*, Introducción, edición, traducción y notas de Suad Hakim y Pablo Beneito (Murcia: Editora regional de Murcia, 1994), traducción 127; texto árabe 124.

⁵⁸ Véase Yahya Michot “An Important Reader of al-Ghazālī: Ibn Taymiyya”, *The Muslim World* 103 (2013): 131-60, especialmente, 154-5.

⁵⁹ (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2019), 420-52. Tzvi Langermann, “Ibn Qayyim’s Kitāb al-Rūḥ. Some Literary Aspects” en *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, editado por Birgit Krawietz y George Tamer (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013), 125-45.

⁶⁰ Sin embargo, según señala Massignon, *Al-Hallaj*, II, 664, la escuela jurídica *ḥanbalī*, a la que pertenecen Ibn Qayyim y su maestro, sobre este espíritu en el hombre “tolera que se admita, de alguna manera, la eternidad del Espíritu de Dios”. Ya vimos que para Algazel este espíritu, aunque creado, es luego ya eterno a partir de esta su creación.

⁶¹ Geneviève Gobillot, “Corps (*badan*), âme (*nafs*), et esprit (*rūḥ*) selon Ibn Qayyim al-‘Gawziyyah à travers son *Kitāb al-rūḥ*. Entre théologie rationnelle et pensée mystique”, *Oriente Moderne* 90,1 (2010): 229-58, especialmente 252. Macdonald, “The Development”, 328, concluye el apartado que dedica a este autor de este modo: “En el hombre, por tanto, no hay, en absoluto, ningún elemento de la divinidad. El hombre es enseñoreado, *marbūb*, no hay señorío, *rubūbiyya*, en él”.

⁶² Lo dice Ibn Qayyim según transmite Murtaḍā al-Zabīdī en su *Ithāf al-sāda al-muttaqīn bi-ṣarḥ lhyā’ ‘ulūm al-dīn*, (*Regalo a los señores piadosos: explicación de la Revivificación de las ciencias religiosas*) (El Cairo: al-Maṭba‘a al-Maymaniyya, 1894), 10 vols., I, 40.

⁶³ Harry Austrin Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.-Londres: Harvard University Press, 1976), 601-24.

⁶⁴ Así dice el teólogo musulmán estudiado por Binyamin Abrahamov *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur’ān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm Kitāb al-Mustarshid* (Leiden-New York, Köln: E.J. Brill, 1996), 74.

⁶⁵ Citado por Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert* (Munich: Verlag C. H. Beck, 1988), 355.

⁶⁶ William Montgomery Watt, “Islamic Alternatives to the Concept of Free Will”, en *La notion de liberté, au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*,

habéis arrogado la condición señorial (*rubūbiyya*) proclamando: «hacemos lo que queremos»⁶⁷. Esta capacidad de actuar por sí mismo con absoluta libertad, es, pues, lo propio y exclusivo de Dios. Así es como también lo dice, en el contexto de sus discusiones con Erasmo, Martín Lutero en *De servo arbitrio*:

El libre albedrío no es ni más ni menos que un atributo divino, que compete única y exclusivamente a la Majestad divina [...] y si es atribuido a los hombres les es atribuido no con más razón que si se les atribuyese también la divinidad misma⁶⁸.

Pero esta visión del hombre sin libertad chocaba con el problema de la retribución de los actos del hombre y la justicia divina. Por eso, otra sección de la teología islámica, los *mu'tazilíes*, sí afirmaron, en su mayoría, la libertad del hombre⁶⁹. Frente a ello, la teología *aš'arī*, al mantener el poder absoluto de Dios se vio en la necesidad de buscar otras soluciones, como fue su noción de la "adquisición", *kasb*, por parte del hombre de los actos, que son creados única y verdaderamente por Dios, adquiriéndolos luego el hombre. Todo ello en un intento mediador para mantener la libertad humana y la justicia divina a la vez que la omnipotencia absoluta y exclusiva divina⁷⁰.

Algazel, situado ante este Escila y Caribdis de afirmar la libertad humana, en la línea *mu'tazilī*, o bien de negarla, en la línea *aš'arī*, trata de salvar ambas posiciones contradictorias manifestando que solo ante una visión mística desaparecen las contradicciones; pero sus "explicaciones", en definitiva, se decantan por la solución *aš'arī*, aunque con matices⁷¹, es decir, que, en definitiva, niega la libertad en el hombre siguiendo la visión ortodoxa y manteniéndose, por tanto, dentro de los límites del islam.

Sin embargo, la concepción de la naturaleza humana afín a la divina que preconizaba Algazel situaba al hombre lejos de esta visión, dado que la semejanza con Dios, por ejemplo, según Descartes, implica la libertad:

El libre albedrío es de por sí la cosa más noble que puede haber entre nosotros en tanto en cuanto nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de ser sus súbditos, y por consiguiente su buen uso es el más grande de nuestros bienes⁷².

Algazel con toda esa visión suya de la afinidad se situaba en los límites extremos del Islam, pues podría, en su interpretación de dicha afinidad, haber reivindicado para el hombre también este atributo divino de la libertad, del mismo modo que vemos relacionar a Descartes semejanza con libertad, pero de nuevo se detiene y no pasa más allá, como en este caso sí pasan los *mu'tazilíes*. Enfrentado con el tema de la libertad en el hombre, no la afirma sino que la niega, pues para él también la libertad es un atributo divino exclusivo, y se esfuerza por explicarnos cómo el verdadero agente es solo Dios: "El resumen [del reconocimiento de que no hay más que un solo Dios, del *tawhīd*] es que se te descubra que no hay más agente que Dios [...] y que nadie más participa en ello [en la acción]"⁷³, de manera que en sus aclaraciones sobre la elección humana, *ijtiyār*, nos dice que esta elección no es libre, pues está subordinada al juicio del intelecto, el cual presenta varias motivaciones de entre las cuales se destaca un motivo preponderante que es el que el hombre se ve obligado a elegir, *maybūr 'alā l-ijtiyār*. Este motivo preponderante, por otro lado, no lo tiene el hombre, sino que es Dios quien lo crea. Dios, en cambio, al carecer de motivaciones, no actúa movido por un motivo ni para conseguir fin alguno, de manera que no se ve coaccionado a elegir y goza, por tanto, de una absoluta libertad. La elección, la libertad, del hombre no es entonces una verdadera libertad, sino más bien algo intermedio entre la coacción natural y la libertad divina pura⁷⁴.

Para explicar las acciones humanas recurre Algazel a las *jawātir*⁷⁵, "ocurrencias", "sugestiones", que vienen de improviso a la mente. Trata de ellas, primeramente, al-Nazzām (m. c. 845), quien dice que provienen todas, las buenas y las malas "ocurrencias", de Dios; teoría luego elaborada y difundida por *aš'arīes* y *mu'tazilíes*, pasando también a los sufíes, y atribuyendo a Dios solo las que inducen al bien. Algazel trata de ello en bastantes ocasiones, y extensamente

Penn-París-Dumbarton Oaks Colloquia IV, 15-24. (París: Les Belles Lettres, 1985), 15.

⁶⁷ Ibn al-'Arabī, *Las contemplaciones*, traducción 126; texto árabe 123.

⁶⁸ Martín Lutero, *Obras reunidas 2. El siervo albedrío y otros escritos polémicos* (Madrid: Editorial Trotta, 2019), 90.

⁶⁹ Sophia Vasalou, *Moral Agents and their Deserts: the Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

⁷⁰ Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris: J. Vrin, 1980) pasa revista a las dos posiciones, señalando incluso que los análisis del acto de los *mu'tazilíes* "les conduce más bien y paradójicamente hacia una concepción determinista": 3, y sobre la doctrina *aš'arī* de la adquisición, *kasb*, cita la opinión del *mu'tazilī* Abd al-Ŷabbār (m. 1025), que la tilda de engaño: 62, y en 234 dice que para el comentarista coránico al-Rāzī (m. 1210) el acto humano es un campo de "contradicción" y un "secreto" que solo Dios conoce. Más resumida toda esta cuestión en Jan Thiele, "Conceptions of Self-determination in fourth/tenth-century Muslim Theology: Al-Bāqillānī's Theory of Humans Acts in its Historical Context", *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016): 245-69.

⁷¹ Así es entendido, en general, por la investigación y sobre todo por Marmura que dedica varios trabajos a esta cuestión: Michael Elias Marmura, "Ghazali and Ash'arism revisited", *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 91-110, en especial 102-10. Thérèse-Anne Druart, "Al-Ghazālī's Conception of the Agent in the Tahāfut and the Iqtisād: are People really Agents?" en *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, editado por James E. Montgomery (Leuven-Paris-Dudley, Mas.: Peeters, 2006), 425-40. Para Maria de Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought. Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn 'Arabī* (London, New York: Routledge, 2014), 140, 165, la predestinación *aš'arī* es prioritaria en Algazel y se impone frente a sus reflexiones místicas y frente al determinismo natural. Para Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 147-73, Algazel recurre, además, a las causas segundas de Avicena para explicar la responsabilidad en los actos humanos.

⁷² Carta a Cristina de Suecia, 20 noviembre 1647.

⁷³ *Ihyā'*, IV, *Bayān* 13, 2497. Insiste en esto mismo a lo largo de todo este libro 35 del *Ihyā'*.

⁷⁴ Esto último expuesto lo refiere a Algazel Louis Gardet, "Ikhtiyār", en *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden-London: E. J. Brill, 1986), III, 1063.

⁷⁵ Massignon, *Hallaj*. II, 488-98. Harry Austryn Wolfson, "The Ḥātīrānī in the Kalām and Ghazālī as Inner Motive Powers of Human Actions," en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues, and Friends* (Jerusalem: Magnes, 1967), 363-79, especialmente 373.

en el libro 21 del *Ḥyā'*: *Kitāb šarḥ 'aḡā'ib al-qalb* (*Libro de la explicación de las maravillas del corazón*)⁷⁶ donde comenta que las “ocurrencias” sobrevienen impensadamente a la mente, al corazón, sin que se deban a una libre elección, y generan los pensamientos y los recuerdos. Son el origen y principio de las acciones, pues mueven a la voluntad por medio de las intenciones y las decisiones. Hay *jawāṭir* que provienen de un ángel y mueven al bien, y las hay que provienen de Satanás y mueven al mal. Todo ello tiene lugar en el campo de batalla que es el corazón. Pero finalmente, tras analizar con mucho detenimiento el acto humano y sus móviles, termina afirmando la predestinación absoluta a la perdición o a la salvación escatológica de los hombres por parte de un Dios omnipotente que es el que verdaderamente decide⁷⁷. Wolfson resume muy plásticamente todo esto:

Algazel pinta los corazones de los hombres como escenarios en los que son representadas obras dramáticas por una compañía allí establecida de nobles y villanos *jawāṭir*, intelectos, almas irracionales y dos estrellas invitadas, un ángel y Satanás. Hay allí tramas y contra-tramas que, unas veces, tienen un final feliz y otras, infeliz, y que cuando cae el telón Algazel parece dirigirse a la audiencia diciendo: “no penséis que los actores que habéis visto son actores libres que se mueven por su propio poder hacia fines que han sido elegidos por ellos mismos. No, se trata solo de marionetas movidas por una mano invisible ejecutando papeles prescritos, calculados para conducirlos a fines preestablecidos ideados por Dios, el gran dramaturgo”⁷⁸.

En definitiva, si la esencia del espíritu es la libertad (Hegel), entonces la doctrina del espíritu de Algazel es totalmente ilusoria.

5. Traducción de la causa quinta del amor del hombre a Dios⁷⁹

La causa quinta del amor es la afinidad, *munāsaba*, y la semejanza, porque lo similar atrae a lo similar y lo semejante a lo que más se inclina es a lo que se le asemeja y así vemos que el niño busca la compañía del niño, el adulto la del adulto, el pájaro la de los de su especie y rehúye la compañía de las otras especies. El sabio intima más con el sabio que con el artesano y el carpintero con el carpintero más que con el labrador. Esto es algo que testifica la experiencia, las historias y las tradiciones, como explicamos exhaustivamente en el capítulo de la fraternidad en Dios del *Libro de los buenos modales de la amistad*⁸⁰, por consiguiente, que se busque allí.

La afinidad a veces reside en un aspecto externo, como la niñez en el caso del niño con el niño, pero en otras ocasiones está oculta hasta el punto de no verse, como ocurre en la unión de dos personas sin que se pueda observar belleza alguna, ni deseo de riquezas u otra cosa, como señaló el Profeta cuando dijo: «los espíritus son ejércitos llamados a filas, los que se reconocen se hacen amigos íntimos y los que no se reconocen, permanecen distantes»⁸¹. El reconocimiento es la afinidad mutua y el no reconocerse es el permanecer separados. Esta causa también supone el amor a Dios por una afinidad oculta que no se refiere a una semejanza en las formas o figuras, al contrario, a aspectos internos, algunos de los cuales está permitido mencionarlos en los libros, pero otros no deben ser registrados por escrito. Como mucho, se pueden dejar bajo un velo sutil de manera que los que caminan por la vía [los sufíes], puedan dar con ellos cuando cumplan perfectamente las condiciones de este caminar. Lo que se puede mencionar es la aproximación del siervo a su Señor en las cualidades que ha ordenado imitar y en las cualidades señoriales de las que ha ordenado revestirse para que se pueda decir que se han revestido de las cualidades divinas cuando han adquirido las cualidades dignas de alabanza tales como la ciencia, la bondad, el hacer el bien, el conceder favores, llenar de bienes, tener piedad de las criaturas, aconsejarlas, guiarlas a la verdad y apartarlas de la mentira y otras acciones encomiables de la Ley divina, *šarī'a*. Todo esto nos acerca a Dios no en el sentido de un acercamiento en cuanto a lugar sino en cuanto a cualidades.

En cambio, la afinidad distintiva, aquella por la que se distingue específicamente el hombre, la que no está permitido registrarla en los libros, es aquella a la que alude Dios Altísimo: «Te preguntan por el espíritu, *rūḥ*. Di: “el espíritu (proviene) del mandato, *amr*, de mi Señor”» (Corán 17:85), puesto que es claro que se trata de un mandato, *amr*,⁸² divino que está fuera de los límites de los intelectos creados. Y más claro que esto es: «Y cuando lo haya conformado (al hombre) e insuflado en él mi espíritu» (Corán 15:29). Por esto se postraron ante él los ángeles. A ello se indica cuando dice: «Te hemos puesto como califa en la Tierra» (Corán 38:26)⁸³, ya que no merecía Adán ser califa, representante, de Dios sino por esa afinidad. A lo mismo alude la tradición profética: «Dios creó a Adán a su imagen», de modo que los cortos de entendimiento pensaron que no hay más

⁷⁶ *Ḥyā'*, II, *Bayān* 8, 1348-430, especialmente 1391-429.

⁷⁷ *Ḥyā'*, II, *Bayān* 8, 1429. Todo ello ya aparece en al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, 177-8.

⁷⁸ Wolfson, “The Ḥāṭirānī”, 379. Aunque Wolfson no lo relaciona, ni lo cita aquí, esto mismo es lo que Algazel viene a decir cuando compara a los hombres, que creen que actúan por sí mismos, con los niños, que ante el espectáculo nocturno de marionetas manejadas desde la oscuridad y por hilos que no se perciben, creen que estas se mueven por sí mismas: *Ḥyā'*, III, *Bayān* 12, 2239-40.

⁷⁹ Texto árabe: *Ḥyā'*, IV, *Bayān* 14, 2600-2. Al final hay un par de párrafos, unas 12 líneas, no traducidos, pues no tratan propiamente de esta causa quinta.

⁸⁰ Se trata del libro 15 del *Ḥyā'*.

⁸¹ Es una tradición muy repetida en los tratados sufíes y en los libros de teoría amorosa como podemos ver en Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma* (Madrid: Alianza Editorial, 1971), 104.

⁸² Véase las observaciones que sobre este término hicimos antes, en el punto primero y segundo, en cuanto a su entendimiento también como “esencia”.

⁸³ Téngase en cuenta aquí la nota 19.

imagen que la imagen visible, la que se percibe por los sentidos y lo conceptuaron y asimilaron a lo humano como si de algo corpóreo se tratase, pero ¡Dios Altísimo, Señor de los mundos, está más allá y por encima de lo que los ignorantes puedan decir! También hace referencia a esto la alocución del Altísimo a Moisés: «“Estuve enfermo y no me visitaste”, a lo cual respondió Moisés: “Señor ¿cómo es eso?”. Y dijo Dios: “Fulano, mi siervo, estubo enfermo y no lo visitaste. Si lo hubieras visitado me habrías encontrado junto a él, ‘inda-hu’»⁸⁴. Pero esta afinidad no aparece ante la vista más que a través de la asiduidad en el cumplimiento de las devociones supererogatorias, después de haber cumplido las obligaciones legales religiosas, según dijo Dios Altísimo: «No cesa el siervo de aproximarse a mí por medio de las devociones supererogatorias para que lo ame, y cuando lo amo soy el oído con el que oye, la vista con la que ve y la lengua con la que habla». Una vez llegados a este punto debemos, sin embargo, coger las riendas del cálamo, pues las gentes se han agrupado en unos, de corto entendimiento, que se han decantado por un antropomorfismo claro, y en otros, exagerados y extremados, que sobrepasaron el límite de la afinidad llegando a la identificación y la inmanencia de la divinidad en la humanidad, hasta el punto de que uno de ellos dijo: “Yo soy la Verdad”, y los cristianos se extraviaron al decir que Jesús era Dios, y otros de entre ellos dijeron que la humanidad se había revestido de la divinidad, y otros que se había hecho una con él. Son muy pocos aquellos a los que se les ha descubierto la imposibilidad del antropomorfismo y de la asimilación del hombre a Dios, así como la imposibilidad de la identificación y la inmanencia de la divinidad en la humanidad, y que, además, les haya quedado claro la verdadera naturaleza de este secreto [...] Esta causa es la causa más grande y más poderosa del amor, pero también la más difícil, la más lejana y la más rara de encontrar.

Bibliografía

- Abrahamov, Binyamin. “Ibn al-‘Arabī’s Attitude toward al-Ghazālī”. En *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, editado por Y. Tzvi Langermann 101-15. Turnhout: Brepols, 2009.
- Abrahamov, Binyamin. *Anthropomorphism and Interpretation of the Qurʾān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm Kitāb al-Mustarshid*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996.
- Abrahamov, Binyamin. *Divine Love in Islamic Mysticism. The Teachings of Al-Ghazālī and Al-Dabbagh*. London-New York: Routledge Curzon, 2003.
- Abul Quasem, Muhammad. *The Ethics of Al-Gazali. A Composite Ethics in Islam*. Delmar-New York: Caravan Books, 1978.
- Altmann, Alexander. “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism” en su: *Biblical and Other Studies*, 196-232. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1963.
- Arberry, Arthur John. *The Doctrine of Sūfis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- Asín Palacios, Miguel. *Ibn al-‘Arif Maḥāsīn al-majālis*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933.
- Asín Palacios, Miguel. *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Madrid-Granada: Imprenta de Estanislao Maestre, 1934-1941, 4 vols.
- Bell, Joseph Normen. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany: State University of New York Press, 1979.
- Brown, Jonathan. “The Last Days of al-Ghazzālī and the Tripartite Division of the Sufi World: Abū Ḥamid al-Ghazzālī’s Letter to the Seljuq Vizier and Commentary”. *Muslim World* 96 (2006): 89-113.
- De Cillis, Maria. *Free Will and Predestination in Islamic Thought. Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn Arabī*. London-New York: Routledge, 2014.
- Druart, Thérèse-Anne. “Al-Ghazālī’s Conception of the Agent in the Tahāfut and the Iqtisād: are People really Agents?”. En *Arabic Theology, Arabic Philosophy; From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, editado por James E. Montgomery, 425-40. Leuven-Paris-Dudley (Mass): Peeters, 2006.
- Fierro, Maribel. “Opposition to Sufism in al-Andalus”. En *Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, editado por Frederick De Jong and Bernd Radtke, 174-206. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999.
- Garden, Kenneth. *Al-Ghazālī’s contested revival: Ihyā’ ‘ulūm al-dīn and its critics in Khorasan and the Maghrib*, tesis doctoral, Chicago-Illinois: 2005.
- Gardet, Louis. “Ikhtiyār”, *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden-London: E. J. Brill, 1986, III. 1063.
- Al-Gazālī. *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*. El Cairo: Laṣnat naṣr al-ṭaqāfa al-islamiyya, 1937-1939, 4 vols.
- Al-Gazālī. *Kitāb al-arbaʿīn fī uṣūl al-dīn*. Damasco: Dār al-qalam, 2003.
- Al-Gazālī. *Maʾmūʿa rasāʾil al-imām al-Gazālī*. El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, s.d.
- Gianotti, Timothy J. *Al-Ghazālī Unspeakable Doctrine of the Soul. Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyā’*. Leiden: E. J. Brill, 2001.
- Gimaret, Daniel. *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*. París: J. Vrin, 1980.
- Gobillot, Geneviève. “Corps (badan), âme (nafs), et esprit (rūḥ) selon Ibn Qayyim al-Ġawziyyah à travers son Kitāb al-rūḥ. Entre théologie rationnelle et pensée mystique”. *Oriente Moderno* 90, 1 (2010): 229-58.
- Goldziher, Ignaz. “Die Gottesliebe in der islamischen Theologie”. *Der Islam* 9 (1919): 144-58.
- González de Cardedal, Olegario. “Lutero y su Reforma. Reflexiones preliminares”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 95 (2018): 123-81.
- Gramlich, Richard. *Muhammad al-Ġazzālī’s Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes*. Wiesbaden: Steiner, 1984.

⁸⁴ No es un texto coránico. Se trata de un hadiz *qudsī*, santo, puesto en boca de Dios, como así mismo el que aparece en el párrafo siguiente. Alude este primero a Mateo, 25, 43-45.

- Griffel, Frank. "Al-Ghazālī's Cosmology in the Veil Section of his *Mishkāt al-Anwār*". En *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, editado por Y. Tzvi Langermann, 27-49. Turnhout: Brepols, 2009.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Heemskerck, Magaretha T. "Abd al-Jabār al-Hamadhānī on Body, Soul and Resurrection". En *A Common Rationality: Mu'tazilisme in Islam and Judaism*, editado por Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare, 127-56. Würzburg: Ergon Verlag Würzburg, 2016.
- Al-Hujwiri. *The Kashf al-mahjūb*. Leyden: E.J. Brill, London, Luzac and CO., 1911.
- Ibn al-'Arabī. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. El Cairo: 1911.
- Ibn al-'Arabī. *Las contemplaciones de los misterios*, Introducción, edición, traducción y notas de Suad Hakim y Pablo Beneito. Murcia: Editora regional de Murcia, 1994.
- Ibn Ḥazm. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- Ibn Qayyim al-ʿYawziyya. *Kitāb al-rūḥ*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2019.
- Jabre, Farid. *Essai sur le lexique de Ghazali*. Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1970.
- Jabre, Farid. *La notion de la ma'rifa chez Ghazali*. Beyrouth: Éditions Les Lettres Orientales, 1958.
- Kebe, Ndiouga. "Al-Ghazālī et la problématique du rapport entre les notions de 'aql, de nafs, de rūḥ et de qalb". *Annales Islamologiques* 40 (2006): 171-88.
- Kukkonen, Taneli. "Al-Ghazālī on the Emotions". En *Islam and Rationality: the Impact of al-Ghazālī: Papers Collected on his 900th Anniversary*, editado por Georges Tamer, vol. 1, 138-64. Leiden, Boston: E. J. Brill, 2015.
- Kukkonen, Taneli. "The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology". En *Ancient Philosophy of the Self*, editado por Pauliina Remes and Juha Sihvola, 205-24. Dordrecht: Springer Verlag, 2008.
- Langermann, Tzvi. "Ibn Qayyim's Kitāb al-Rūḥ. Some Literary Aspects". En *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, editado por Birgit Krawietz and George Tamer, 125-45. Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Lory, Pierre. *La dignité de l'homme face aux anges, aux animaux et au djinns*. Paris, Albin Michel, 2018.
- Lutero, Martín. *Obras reunidas 2. El siervo albedrío y otros escritos polémicos*. Madrid: Editorial Trotta, 2019.
- Macdonald, Duncan Black. "The Development of the Idea of Spirit in Islam". *Acta Orientalia* 9 (1931): 307-51 y en *The Moslem World* 22,1 (1932): 25-42 y 22,2 (1932): 153-68.
- Al-Makkī, Abū Ṭālib. *Qūt al-qulūb*. <https://archive.org/details/KitabQutAlQulubShaykhAbuTalibAlMakki/mode/2up> (consultado por última vez el 20-4-2024).
- Marmura, Michael Elias. "Ghazali and Ash'arism revisited". *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 91-110.
- Massignon, Louis. *Al-Hallaj, martyr mystique de l'islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*. Paris: Geuthner, 1922.
- Michot, Yahya. "An Important Reader of al-Ghazālī: Ibn Taymiyya". *The Muslim World* 103 (2013): 131-60.
- Mohd, Azam Wan. "The influence of al-Makkī on al-Ghazālī". *Intellectual Discourse* 6 (1998): 159-75.
- Murtadā al-Zabīdī. *Ithāf al-sāda al-muttaqīn bi-ṣarḥ Ihyā' ulūm al-dīn*. El Cairo: al-Maṭba'a al-Maymaniyya, 1894, 10 vols.
- Nagel, Tilman. *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*. Munich: Verlag C. H. Beck, 1988.
- Nakamura, Kohiro. "Imām Ghazālī's Cosmology, reconsidered with special reference to the concept of jabarūt". *Studia Islamica* 80 (1994): 26-49.
- Nakamura, Kojiro. "Makkī and Ghazālī on Mystical Practices". *Orient* 20 (1984): 83-91.
- Nwyia, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth: Dar el-Mashreq, 1970.
- Obermann, Julian Joel. *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion*. Wien-Leipzig: Wilhem Braumüller, 1921.
- Ormsby, Eric. *Al-Ghazālī on Love, Longing, Intimacy and Contentment, Book XXXVI of the Revival of Religious Sciences*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2012.
- Othman, Ali Issa. *The Concept of man in Islam: In the Writings of Al-Ghazali*, El Cairo: Dar al-Maaref, 1960.
- Regourd, Annick. "L'amour de Dieu pour Lui-Même chez al-Gazālī". *Arabica* 39 (1992): 151-82.
- Al-Sarrāy. *The Kitāb al-Luma' fi 'l-taṣawwuf*, editado por Reynold Alleine Nicholson. Leyden: E.J. Brill, London: Luzac and CO., 1914.
- Serrano, Delfina. "Why did the Scholars of al-Andalus distrust al-Ghazālī? Ibn Ruṣd al-jadd's *Fatwā* on *Awlijā' Allāh*". *Der Islam* 83, 8 (2006): 137-56.
- Shafik, Ahmed. "Nueva edición de *Maḥāsīn al-Maḥālis* de Ibn al-'Arīf". *Anaquel de Estudios Árabes* 35 (2024): 231-246.
- Shihaded, Aymann. "Classical Ash'arī Anthropology: Body, Life and Spirit". *The Muslim World* 102 (2012): 433-77.
- Siauve, Marie Louise. *L'amour de Dieu chez Gazālī. Une philosophie de l'amour à Bagdad au début du XIIe siècle*. Paris: J. Vrin, 1986.
- Siauve, Marie-Louise. *Livre de l'amour, du désir ardent, de l'intimité, et du parfait contentement*. Paris: J. Vrin, 1986.
- Smith, Margareth. *Al-Ghazālī. The Mystic: A Study of the Life and Personality of Abū Ḥamid Muḥammad al-Ṭūsī Al-Ghazālī*. London: Luzac and Company, 1944.
- Thiele, Jan. "Conceptions of Self-determination in fourth/tenth-century Muslim Theology: Al-Bāqillānī's Theory of Humans Acts in its Historical Context". *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016): 245-69.
- Tornerio, Emilio. *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval*. Madrid: Siruela, 2014.
- Treiger, Alexander. "Al-Ghazālī's "Mirror Christology" and its Possible East-Syriac Sources". *The Muslim World* 101 (2004): 698-713.
- Tritton, Arthur Stanley. "Man, nafs, rūḥ, 'aql". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34, 3 (1971): 491-5.
- Valiuddin, Mir. *Love of God. The Ṣūfī Approach*. Hyderabad, Da'iratu 'l-Ma'arif Press, Osmania University, 1968.
- Vasalou, Sophia. *Moral Agents and their Deserts: the Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

- Watt, William Montgomery. "Created in his Image: A Study in Islamic Theology". En su *Early Islam*, 94-100. Edinburgh: Edinburg University Press, 1990.
- Watt, William Montgomery. "Islamic Alternatives to the Concept of Free Will". En *La notion de liberté au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*, Penn-París-Dumbarton Oaks Colloquia IV, 15-24. París: Les Belles Lettres, 1985.
- Wensinck, Arent Jan. "On the relation between Ghazālī's Cosmology and his Mysticism". *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen Afdeeling Letterkunde*, Ser. A. 85 (1933): 183-209.
- Wensinck, Arent Jan. *La pensée de Ghazzālī*. Paris: Maisonneuve, 1940.
- Wolfson, Harry Austrin. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge-Mass.-Londres: Harvard University Press, 1976.
- Wolfson, Harry Austrin. "The Ḥaṭīrānī in the Kalām and Ghazālī as Inner Motive Powers of Human Actions". En *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues, and Friends*, 363-79. Jerusalem: Magnes, 1967.
- Yazaki, Saeko. *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī: The Role of the Heart*. London: Routledge, 2012.