

El proceso de la duda en Algazel

TORNERO, EMILIO

Entre los pensadores que se han planteado explícitamente el problema de los datos radicales que nos son dados en nuestro conocimiento destaca en el campo del pensamiento islámico la figura de Algazel¹ (1058-1111), figura conocida en la bibliografía castellana gracias sobre todo a los trabajos de M. Asín Palacios².

Algazel pasa por ser en el mundo islámico el campeón de la ortodoxia en su lucha contra el pensamiento filosófico. En él culmina toda la doctrina del *Kalām*, o Teología musulmana tradicional, elaborada y expuesta principalmente por los *as'aries*³, cuyas preocupaciones fundamentales eran, por un lado, valorar el alcance y el límite del conocimiento racional en relación a la revelación coránica, y por otro, suministrar una cierta base metafísica a su concepción de la omnipotencia divina. En ambos puntos acentuaba la ortodoxia islámica el papel divino desechando casi totalmente la razón y la actividad humanas.

Herederero de esta tradición, Algazel compone incluso una obra en la línea del *Kalām*⁴ y en el orden práctico intenta una verdadera y auténtica renovación religiosa, fruto del cual intento es su obra más importante titulada *Vivificación de las ciencias religiosas*⁵.

¹ Mantengo el nombre de Algazel con que fue conocido en el Medievo latino Abú Hámid al-GAZALI (o al-GAZZALI según otros).

² Sus trabajos fundamentales son: *Algazel. Dogmática, moral, ascética*, Zaragoza, 1901; *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática*, Madrid, 1929 y *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, v. I, 1934; v. II, 1935; v. III, 1936; v. IV, 1941.

Más recientemente pueden consultarse los manuales de M. CRUZ HERNÁNDEZ: *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el s. XII*, Madrid, 1981, pp. 251-275 y R. RAMÓN GUERRERO: *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid, 1985, pp. 130-137. Véase también W. M. WATT: *Muslim Intellectual. A study of al-Ghazali*. Edinburgh, 1963.

³ Son los seguidores del pensamiento teológico de Al-Aš'arí (m. 935), cuya orientación es la que se impuso en el Islam como doctrina ortodoxa. Al-Aš'arí profesa un excecpticismo gnoseológico, pues la razón dentro de su sistema tiene tan sólo una aplicación limitada al entendimiento de la revelación coránica. Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ: *op. cit.* pp. 114-118.

⁴ Es la traducida por ASÍN en *El justo medio*.

⁵ Es la analizada y extractada por ASÍN en *La espiritualidad*.

Pese a este seguimiento de la ortodoxia, Algazel intenta, no obstante, rehabilitar la razón y situarla dentro de sus verdaderos límites y otro tanto trata de hacer con la Filosofía. Pero consciente de que no es posible hacer una valoración de esta última sin conocerla, se impone en primer lugar su estudio.

Situado tras los grandes filósofos musulmanes: al-Kindí (m. 870), al-Farábí (m. 950) y Avicena (m. 1037), Algazel pudo acceder a los conocimientos filosóficos transmitidos por estos, y fue sobre todo el pensamiento de Avicena el que conoció a fondo como lo prueba su obra *Intenciones de los filósofos* (Maqásid al-falásifa)⁶, que es un resumen cabal de la filosofía aviceniana y el fruto primero de ese estudio que se había propuesto nuestro autor.

Es en el prólogo de esta obra donde Algazel explica su propósito global de realizar primeramente una exposición de lo que decían los filósofos. En segundo lugar realizaría una crítica a las tesis defendidas por los filósofos contrarias al Islam, cosa que realizó, en efecto, en su *Destrucción de los filósofos* (*Taháfut al-falásifa*)⁷. Obra que motivaría a su vez la crítica de Averroes en su *Destrucción de la Destrucción* (*Taháfut al-Taháfut*)⁸. En tercer lugar se proponía Algazel presentar su propia exposición en acuerdo con los presupuestos de la religión islámica, en una obra que había de llevar el título de *Las bases de la creencia* (*Qawà'id al-aqá'id*). Sin embargo, no parece haber compuesto tal obra, o al menos no se nos ha conservado⁹.

Hay que señalar que Algazel, motivado por sus creencias religiosas y por esa tradición ortodoxa anterior, realizó una verdadera crítica de la Filosofía que conocía, es decir, la de Avicena, crítica en la que la Filosofía islámica tuvo su verdadera oportunidad de constitución según el sentir de R. Arnáldes¹⁰, precisamente por haber repensado las cuestiones filosóficas a diferencia, en general, de la actitud pasiva y receptiva de los filósofos musulmanes.

En esta línea crítica y de planteamiento de los problemas filosóficos son notables las primeras páginas de esa especie de autobiografía de Algazel, si así se la puede llamar, titulada *El salvador del error* (*al-Munqid min al dalál*)¹¹, cuya traducción es el objeto principal de este trabajo.

⁶ Traducida en castellano por M. ALONSO en Algazel: *Maqásid al-falásifa o Intenciones de los filósofos*, Barcelona, 1963.

⁷ Editada por M. BOUYGES en Algazel: *Tahafot al-falásifat*, Beirut, 1927.

⁸ Editada por M. BOUYGES en Averroès: *Tahafot at-Tahafot*, Beirut, 1930.

⁹ Curiosamente por haberse perdido este prólogo en la traducción latina medieval de *Las intenciones de los filósofos*, Algazel fue conocido entre los latinos como un filósofo musulmán más y no como su crítico y opositor.

¹⁰ "Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'islam?" en *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux 25-29 Juin, 1956) organisé par R. BRUNSCHVIG et G. E. VON GRÜNEBAUM, Paris, 1957, pp. 246-261.

¹¹ Esta obra, una de las más leídas y comentadas en el mundo islámico, y que se ha compa-

Nos describe Algazel en esta obra, escrita a finales de su vida con leves matices autobiográficos, el proceso intelectual, y en cierto modo existencial, recorrido en su búsqueda de la verdad que le llevó en último término a un sufismo moderado como al más alto grado de sabiduría que puede alcanzar el hombre, en donde se trata más de un "gustar" (*dawq*) que de una contemplación intelectual.

Algazel estructura esta obra siguiendo un proceder convencional ya usado antes de él y que consiste en la exposición y valoración de lo positivo y negativo de los distintos grupos de significación cultural que se desarrollaban en el seno del mundo islámico de aquel entonces. Así, tras un preámbulo sobre la duda y sobre la posibilidad de conseguir un conocimiento cierto, pasaje que es el que luego comentaré y traduciré, y tras rechazar y romper con el seguimiento y la imitación ciega a los maestros, pasa a exponer los logros y deficiencias de estos grupos:

La Teología (Kalâm).— En breve y rápida exposición destaca su importancia para la defensa de la ortodoxia, pero reprocha a los teólogos musulmanes el mal uso que hacen de conceptos filosóficos que no entienden.

La Filosofía.— Distingue entre sus varias partes desde la óptica de su compatibilidad con la revelación coránica. Las Matemáticas y la Lógica son aceptadas totalmente, pues no presentan dificultad alguna para su compatibilidad con la religión. Donde más dificultad ve Algazel es en la Metafísica, en la que señala tres cuestiones absolutamente contrarias a la religión y remite *al Taháfut* donde trató por extenso todo este tema.

El ta'lim o enseñanza por parte del imám infalible. La crítica a los *bátinies* o esotéricos, es el verdadero motivo de la composición de esta obra. Estos distinguían un doble sentido en el texto coránico, un sentido literal o exotérico (*zâhiri*), evidente y conocido por todos, y un sentido interno o esotérico (*bâtini*) que era el verdadero sentido y que sólo podía conocer su *imám* o guía infalible, a cuya enseñanza (*ta'lim*) era, pues, imprescindible recurrir.

Hay que tener en cuenta que el recurso a este *imám* tenía ante todo implicaciones políticas, puesto que el texto coránico completado con las tradiciones orales y con el consenso de los especialistas en estos temas constituye la Ley revelada, es decir, el único código jurídico por el que se rige la sociedad islámica, en la que no hay diferencias entre lo sacro y lo profano. De ahí la importancia política de la exégesis coránica. Por consiguiente, seguir las interpretaciones del texto sagrado suponía una obediencia política y el *imám* al que trataban de recurrir los *bátinies* no era otro que el califa *fâtimi* de El Cairo.

Este califato *fâtimi* se había establecido en El Cairo en el s. X dispu-

rado a las *Confesiones* de S. Agustín, cfr. H. FRICK: *Ghazalis Selbsbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, 1919, ha sido repetidamente traducida a varios idiomas europeos. Cfr. mi traducción: *Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

tando la primacía política y la legitimidad al califato abbasí, establecido en Bagdad, y que era el que defendía Algazel. En esta y en otras obras defiende Algazel teóricamente la legitimidad del califato abbasí frente al *fátimí*¹² y se esfuerza también por minar las bases gnoseológicas en que situaban la discusión sus adversarios.

El Sufismo.— Es el último grupo examinado por Algazel, de cuyos excesos pone en guardia y hacia cuya sabiduría intenta orientar a sus lectores.

La obra termina tratando el tema de la Profecía y el Profeta, Mahoma, como el único guía al que debe recurrir el auténtico musulmán en su búsqueda de la verdad.

Además de este itinerario intelectual, Algazel nos describe las dos crisis que tuvieron lugar en su vida. La primera, de escepticismo ante la razón, descrita íntegramente en las páginas que traduzco aquí, y la segunda, de tipo existencial, que motivó el abandono de su cátedra en Bagdad para retirarse a meditaciones y a ejercicios sufíes en el año 1095 y que duró hasta el año 1106 en el que volvió a Nisápúr a instancias del poder político y movido también, al parecer, según él mismo narra, por su propio convencimiento de la necesidad de volver a la vida activa al lado del poder para dirigirlo y ayudarlo, sobre todo en su lucha contra estos *bátinies*.

Para subrayar aún más la necesidad de ese *imám* infalible insistían los *bátinies* o esotéricos en la falibilidad de los sentidos y del conocimiento humano en general recurriendo a las argumentaciones escépticas conocidas en la cultura musulmana.

Este es el punto preciso en el que Algazel se sitúa al comienzo del *Munqid* como un preámbulo obligado antes de pasar adelante. Sin la aclaración de si el hombre tiene la posibilidad de conocer no es posible emprender una crítica ni una investigación acerca de la verdad.

En estas primeras páginas, al igual que Descartes en el *Discurso del método*, nos habla nuestro autor de su tendencia innata a buscar el verdadero conocimiento de las cosas y a no aceptar las creencias recibidas sin someterlas a una severa crítica. Esto hace que se plantee explícitamente, con visos de radicalidad, en qué consiste el conocimiento humano y que concluya con afirmaciones que evocan alguna o algunas de las reglas del *Método*.

El fracaso de los sentidos a la hora de conocer debelado por la razón provoca a su vez la crítica de esta. ¿No habrá un árbitro superior, se pregunta Algazel, que juzgue a la razón y la desmienta, aun cuando crea-

¹² Véase un tratamiento amplio de este punto en H. LAOUST: *La politique de Gazali*, París, 1970.

mos haberla usado rectamente?, y aduce el ejemplo del sueño. ¿No será toda la vida un sueño, una ilusión y por lo tanto también nuestros pretendidos conocimientos?

A Descartes el ejemplo del sueño le causó asimismo una auténtica dificultad y embarazo como es perceptible en la 4ª parte del *Discurso* cuando dice que los mejores ingenios no podrán eliminar dicha duda si no es presuponiendo la existencia de Dios. Igualmente vuelve sobre el tema del sueño al comienzo de la primera Meditación y al final de la quinta y de la sexta. En este último lugar aporta todavía una nueva razón para tratar de superar esta dificultad.

Nada de particular, pues, tiene que Algazel sucumbiera ante tamaña dificultad y que le pareciese insuperable este ejemplo del sueño, concluyendo por ende en una duda absoluta respecto a la capacidad de conocer del hombre. Esta conclusión le sumió en una profunda crisis de escepticismo de la que sólo salió, según nos cuenta brevemente y sin más especificaciones, por una iluminación divina, no por un discurso metódico y sólo así pudo volver a aceptar los primeros principios y a recobrar la confianza en la razón.

Nada más comenta acerca de esta victoria sobre el escepticismo. Algazel concede, en resumen, un voto de confianza a la razón cuando es usada con circunspección, es decir, cuando sigue las reglas lógicas. Recordemos en este sentido su aceptación sin reservas de la Lógica y de las Matemáticas. En nombre mismo de la razón, precisamente, hará sus críticas a las tesis filosóficas, echando en cara a los filósofos su mal uso de ella.

Este es, escuetamente resumido, el proceso de la duda en la gnoseología de Algazel. Es de señalar, por ello, que su manera de ponerse ante la realidad, en cierto modo le sitúa, *avant la lettre*, en la Modernidad al haberse planteado el problema primero filosófico, el de tratar de “determinar qué nos es dadó del Universo —el problema de los datos radicales—”¹³, asunto que es el capítulo preliminar de la Filosofía y que, como observa Ortega, la Antigüedad no se lo había planteado nunca formalmente¹⁴.

TEXTO DE ALGAZEL¹⁵

Me has pedido, hermano en la religión, te informe sobre el fin y los secretos de las ciencias y sobre las profundidades y honduras de las doctrinas de las distintas escuelas.

Me pides, igualmente, te relate los esfuerzos que he tenido que realizar

¹³ J. ORTEGA Y GASSET: *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa Calpe, 3ª ed. 1981, p. 198.

¹⁴ *Ibid.* p. 198.

¹⁵ Traduzco de la edición árabe ofrecida por F. JABRE, junto con su traducción francesa, en al-Ghazáli: *al Munqid min adálal (Erreur et délivrance)*, Beirut, 1969. Mi traducción corresponde a las pp. 9-14 del texto árabe; 57-66 de la traducción francesa.

para poner en claro la verdad entre el desorden de las sectas con sus diferentes vías y métodos, el atrevimiento que he mostrado al ascender desde el fondo de la imitación ciega hasta el altozano de la propia indagación, el provecho que he sacado, en primer lugar, de la ciencia de la Teología, el aborrecimiento en que he tenido, en segundo lugar, los métodos de los que son partidarios de la enseñanza del imám infalible, limitados en la consecución de la verdad al seguimiento ciego del imám, el desprecio que me han inspirado, en tercer lugar, los caminos del filosofar y, por último, la satisfacción que he alcanzado en la vía del Sufismo y el meollo de la verdad que me ha quedado en claro durante el transcurso de mi investigación en los discursos de la gente.

Me preguntas, asimismo, acerca de lo que me apartó de la enseñanza en Bagdad, a pesar de los muchos alumnos, y acerca de lo que me animó a volver a ella en Nisapur, tras un largo período de tiempo.

Me he apresurado entonces a contestar a tu petición, tras cerciorarme de la sinceridad de tu deseo y he dicho buscando la ayuda de Dios, depositando en Él mi confianza y recabando su apoyo y protección:

Sabed —Dios os guíe rectamente y os lleve suavemente hacia la verdad— que la diversidad de religiones y sectas que existen entre las gentes, así como la variedad de los imames en las doctrinas de las distintas escuelas, según las muchas sectas y los múltiples métodos, es un mar insondable en el que naufraga la mayoría y no se salvan sino pocos. Toda secta, sin embargo, pretende ser la salvada por aquello de que “todo grupo está contento con lo suyo” y cree ser ella la que nos ha prometido el Señor de los enviados, el Verídico y el Sincero, cuando dijo: “Mi comunidad se dividirá en setenta y tres sectas y sólo una de ellas será la que se salvará”¹⁶. Esto que ha prometido casi ha llegado a cumplirse.

Yo, por mi parte, desde que alcancé la pubertad, antes de los veinte años, en la flor de la vida y en plena juventud, hasta ahora en que he pasado de los cincuenta, no he dejado de arrojarme a los abismos de este profundo piélago y de sumergirme en su inmensidad, con atrevimiento, sin cobardía ni temor alguno, adentrándome en toda tiniebla, arremetiendo contra todas las dificultades, lanzándome a todo precipicio, escudriñando la creencia de toda secta y tratando de averiguar los secretos de la doctrina de todo grupo para distinguir entre el veraz y el mendaz y entre el que sigue la tradición ortodoxa y el hereje que introduce nuevas doctrinas.

No he dejado a ningún esotérico sin querer asomarme a su doctrina, ni a un literalista sin desear conocer el resultado de su creencia, ni a un filósofo sin intentar saber el culmen de su filosofía, ni a un teólogo sin esforzarme por examinar el límite máximo de su Teología y de su dialéc-

¹⁶ Estos y otros dichos atribuidos a Mahoma, varios de los cuales aparecerán en estas páginas, son tradiciones transmitidas oralmente habiendo sido registradas por escrito muchas de ellas en diversas colecciones, seis de las cuales han sido reconocidas como canónicas por los musulmanes. Cfr. sobre este asunto: *Hadith* en la *Encyclopédie de l'Islam*, v. III, París, 1971, pp. 24-30.

tica, ni a un sufi sin estar ávido de dar con el secreto de su Sufismo, ni a un piadoso sin observar qué resulta de sus actos de devoción, ni a un incrédulo negador de Dios sin expiar más allá para apercibirme de los motivos de su osada postura.

La sed por conocer las verdaderas naturalezas de las cosas ha sido mi costumbre y mi hábito desde un principio y desde la flor de mi vida. Ha sido como un instinto y como una predisposición innata puesta por Dios en mi naturaleza, no debida a elección o a industria mía, para que se me desatara el nudo de la imitación ciega y para que se me resquebrajaran las creencias heredadas, y ello en un tiempo todavía cercano a la niñez, pues vi que los niños de los cristianos sólo se desarrollan en el seno del Cristianismo, los niños de los judíos en el Judaísmo y los de los musulmanes en el Islam y oí la tradición que se narra del Mensajero de Dios que dice: “todo niño nace en un estado de naturaleza pura, son sus padres los que hacen de él un judío, un cristiano o un zoroastra”.

Por ello mi ánimo me movió a buscar la verdadera naturaleza originaria, la verdad de las creencias que provienen de seguir ciegamente a los padres y maestros y el discernimiento entre estas creencias recibidas cuyos principios son dictados desde fuera del propio individuo y en los que hay divergencias respecto a la distinción entre lo verdadero y lo falso.

Me dije entonces: “primeramente debo buscar el conocimiento de las verdaderas naturalezas de las cosas, pero para ello es preciso buscar la verdadera naturaleza del conocimiento, ver en qué consiste éste”.

Se me presentó como evidente que el conocimiento cierto es aquel en el que se descubre lo conocido de un modo que no deja lugar a dudas, no es compatible con la posibilidad de error ni de ilusión y no puede la mente suponer siquiera tal eventualidad. Al contrario, la seguridad de que no habrá error debe estar tan unida a la certeza que si alguien desafiara para mostrar el error, por ejemplo, con la conversión de las piedras en oro y del bastón en serpiente, este hecho no debería producir duda ni negación de dicha certeza.

Así, conociendo que diez es más que tres, si alguno me dijere: “no, es al revés, tres es más que diez y como prueba de ello transformaré este bastón en serpiente”, y lo transformase efectivamente siendo yo testigo de tal cosa, no debería dudar, sin embargo, de mi conocimiento por ese motivo y no debería resultar de aquello más que mi admiración ante aquel poder suyo, pero sin dudar en absoluto de lo que conozco.

En segundo lugar, sé que lo que no conozco de esta manera y de lo que no tengo esa clase de certeza es un conocimiento en el que no hay garantía ni seguridad, y todo conocimiento en el que no hay seguridad no es un conocimiento cierto.

Escudriñé a continuación mis saberes y me encontré desprovisto de un conocimiento que pudiera ser descrito de esta manera, a no ser el relativo a los datos sensibles y a los primeros principios y me dije: “ahora, habiendo llegado a desesperar de poder conseguir un conocimiento cier-

to, no hay posibilidad de abordar las cosas problemáticas si no es a partir de las claras, que son los datos sensibles y los primeros principios“.

No obstante, era preciso, en primer lugar, probarlos a estos también para cerciorarme de si mi confianza en los datos sensibles y mi seguridad de estar a salvo de error en los primeros principios era del mismo género que la que tenía anteriormente en las cosas a las que seguía ciegamente, o del tipo de confianza que la mayor parte de la gente tiene en las cuestiones teóricas debatidas por los teólogos, o si se trataba de una seguridad probada en la que no había engaño ni trampa.

Acto seguido dediqué una gran atención a considerar los datos sensibles y los primeros principios y a ver si me era posible ponerlos en duda. Aquellas largas vacilaciones me determinaron a no dar crédito tampoco a los datos sensibles pues empecé a extender la duda a estos también, ya que me decía: “¿cómo voy a confiar en los datos sensibles cuando el más seguro es el que procede del sentido de la vista y siendo así que ésta, cuando contempla una sombra, la ve quieta e inmóvil y juzga que no hay movimiento? Sin embargo, luego, al cabo de una hora, mediante una comprobación visual, reconoce que se ha movido, y que no lo hizo, desde luego, de golpe, sino gradualmente, milímetro a milímetro, de manera que la sombra no estuvo nunca en estado de reposo. Igualmente la vista mira a una estrella y la ve pequeña, del tamaño de un dinar pero las demostraciones geométricas prueban que es de un tamaño mayor que el de la Tierra.

Sobre estos y otros datos sensibles semejantes decide el árbitro del sentido, mas el árbitro de la razón lo declara falso y engañoso de un modo que no admite apelaciones. Por consiguiente me dije: “ha resultado vana también la confianza en los datos sensibles, tal vez ésta sólo sea posible en los inteligibles, que pertenecen a los primeros principios como cuando decimos: diez es más que tres; la afirmación y la negación no son posibles sobre una misma cosa; tampoco algo puede ser a la vez creado y eterno, existente y no existente, necesario e imposible”.

Pero los datos sensibles objetaron: “¿qué garantía tienes de que tu confianza en los primeros principios no sea como la que tenías en los datos sensibles?, pues te fiabas de nosotros, pero vino el árbitro de la razón y nos declaró falsos. Si no hubiera sido por este árbitro todavía seguirías dándonos crédito. Quizá más allá de la percepción de la razón haya otro árbitro que cuando aparezca declare falso el juicio de la razón de la misma manera que apareció el árbitro de la razón y declaró falso el juicio del sentido. El que esa otra percepción más allá de la razón no haya aparecido no prueba que sea imposible su existencia”.

Me quedé entonces un tiempo sin saber qué responder y el ejemplo del sueño afirmó aún más mi perplejidad, pues me dije: “¿no me veo en sueños dando crédito a una serie de cosas e imaginando situaciones, creyéndolo todo firme y decididamente, sin dudar, y luego cuando despierto me doy cuenta de que todas aquellas cosas a las que daba crédito no tienen ningún fundamento ni valor? ¿Qué garantía tengo de que todo

aquello a lo que doy crédito por medio del sentido o de la razón estando despierto, sea verdadero en relación al estado en que estoy, pues es posible que me sobrevenga un estado cuya relación a mi estado de vigilia sea como mi vigilia a mi sueño y con relación al cual mi vigilia sea un sueño, de modo que si me sobreviniese dicho estado estaría cierto de que todo lo que he concebido con mi razón son imaginaciones inútiles?

“Tal vez sea este el estado que pretenden los sufíes es el suyo propio, ya que, según ellos, cuando se quedan ensimismados y prescindien de los sentidos contemplan estados que no corresponden a estas verdades primeras de razón o tal vez este estado sea la muerte, como dijo el Enviado de Dios: “los hombres están durmiendo y sólo despiertan cuando mueren”. Quizá la vida de este mundo sea un sueño en relación a la Otra y cuando se muera aparezcan las cosas de una manera distinta a como se ven ahora y se le diga entonces al hombre: “te hemos quitado tu velo, tu vista es hoy aguda”¹⁷.

Cuando me sobrevinieron estos pensamientos y prendieron en mi alma intenté poner remedio, pero no me resultó fácil puesto que no podía rechazarlos si no era recurriendo al raciocinio y no era posible mantener en pie el raciocinio si no era a partir de la combinación de los primeros principios, mas como la probidad de estos no era indiscutible resultaba imposible, por consiguiente, establecer el raciocinio.

Se agravó, pues, esta enfermedad y pasé cerca de dos meses en un estado de escepticismo, aunque no profesara explícitamente tal doctrina, hasta que Dios me curó de aquella enfermedad y recobré la salud y el equilibrio volviendo a aceptar los primeros principios en la confianza de que estaban a salvo del error y de que había certeza en ellos.

Este hecho no fue fruto de un raciocinio ordenado ni de un discurso metódico, sino de una luz que Dios puso en mi pecho, luz que es la llave de la mayor parte de los conocimientos. Aquel que cree que el desvelamiento de la verdad se realiza por medio de raciocinios bien dispuestos anquilosa la inmensa misericordia divina.

Cuando se le preguntó al Mensajero de Dios por el significado de “apertura del pecho” en aquello de “aquel a quien Dios quiere dirigir le abre su pecho al Islam”¹⁸, contestó: “es una luz que Dios pone en el corazón”. Se le preguntó a continuación: “¿y cuál es su señal?”. Contestó: “el alejamiento de la mansión del engaño y el acercamiento a la mansión de la eternidad”, y dijo también: “Dios ha creado a sus criaturas en las tinieblas y luego las ha asperjado con su luz”. Por medio de esta luz debe buscarse el desvelamiento de la verdad, luz que brota de la generosidad divina en ciertos momentos y a la que hay que estar atentos, como dijo el Profeta: “hay días de vuestra vida en los que Dios envía sus efluvios de gracia, exponeos, pues, a ellos”.

¹⁷ Corán 50, 21/22.

¹⁸ Corán 6, 25.

Lo que se pretende con estos dichos es que se emplee el máximo esfuerzo en la búsqueda de la verdad hasta el punto de llegar a buscar lo que no se debe buscar, ya que los primeros principios no se buscan porque están presentes ante nosotros, y lo que está presente si se busca, se pierde y se oculta. Por ello al que busca lo que no hay que buscar no se le puede acusar de negligencia en la búsqueda de lo que hay que buscar.