

AL-GHAZĀLĪ Y LA CONTROVERSA MATRIMONIO VERSUS CELIBATO

YUNERSY LEGORBURO IBARRA

El Colegio de México

Introducción

La monumental y admirable obra *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* o *La revivificación de las ciencias religiosas* de Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī¹ (540-508/1058-1111) constituye la expresión definitiva del pensamiento algazeliiano. La misma se divide en cuatro categorías: “Prácticas culturales”, “Costumbres sociales”, “Las causas de la perdición” y “Los medios para la salvación”. A su vez, cada sección se subdivide en diez libros, entre los cuales ocupa un lugar sobresaliente *Kitāb Ādāb al-Nikāh* o *El libro sobre la ética marital*, segundo texto de la sección de “Costumbres”. En él se describen las particularidades del matrimonio y de la ética sexual en tiempos del autor, además se incluye la descripción general del tema a partir de la ley canónica y de las costumbres sociales, fundamentadas en la praxis religiosa.

El libro se basa substancialmente en el *Fiqh* o jurisprudencia y en los *Aḥādīth* (singular *Ḥadīth*) o Tradiciones del profeta Mahoma, al tiempo que examina la moral islámica y los códigos de comportamiento legal, incluida la perspectiva sufi. Entre las temáticas tratadas figuran el estatus de la mujer y del matrimonio en todas sus derivaciones: contrato, relaciones sexuales, nacimiento de los hijos, divorcio, virginidad, adulterio. Muy pocos autores clásicos han escrito sobre la sexualidad

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 28 de enero de 2005 y aceptado para su publicación el 18 de marzo de 2005.

¹ La transliteración correcta de *al-Ghazālī* (Algazael en español) ha sido durante mucho tiempo motivo de discusión entre estudiosos. He convenido adoptar la ortografía propuesta por W. M. Watt. Véase *Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1963, y su explicación al respecto en pp. 181-183.

y los preceptos maritales islámicos, motivo por el cual la obra de al-Ghazālī es de una relevancia histórico-sociológica sin precedentes. *Kitāb Ādāb al-Nikāb* resulta hoy tan ineludible como lo fue en el siglo XI, ya que sintetiza los conceptos y nociones predominantes desde la época del profeta hasta el momento de su publicación.

Durante los siglos VIII-XII el islam constituía un organismo en crecimiento. Gradualmente sufrió transformaciones considerables bajo la influencia de disímiles movimientos espirituales, filosóficos y religiosos, entre los cuales sobresale el sufismo. Su origen no puede derivarse de una única causa, y sus numerosas definiciones sólo han demostrado que el sufismo es —en una palabra— indefinible. Hasta hoy ha continuado el debate acerca de la relación entre los principios sufíes —en esencia panteístas y especulativos— y la doctrina islámica ortodoxa.² Esta tensión existente es una cuestión muy compleja, ya que muchos miembros de la clase intelectual dentro del islam medieval fueron sufíes; Abū al-Qāsim al-Qushayrī (m. 1072), por ejemplo, fue al mismo tiempo un gran místico y jurista. De igual modo sucedió con al-Ghazālī, quien entre los años 1095-1106 abandonó su familia y su profesión pedagógica para practicar el sufismo como forma de vida.³ Fue en este periodo en que escribió su magna obra, *La revivificación de las ciencias religiosas*.

Una de las grandes controversias de su tiempo y que habría de continuar durante siglos fue la de celibato *versus* matrimonio. En relación con ello, un motivo central y recurrente en su *Libro sobre la ética marital* es la discusión acerca de las ventajas y desventajas del matrimonio según dos aspectos esenciales: el exotérico, que profesa adherencia al mundo y a la ley o Sunna, y el esotérico, que sostiene que el único camino hacia la salvación gravita en la entrega absoluta al servicio de Dios. En nuestro trabajo examinaremos estas consideraciones conforme han sido expuestas por el *Hujāt al-Islam* o “La prueba del islam”, título honorífico concedido al gran pensador musulmán. En todo momento nos remitiremos a la traducción del *Libro sobre*

² Consúltese R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Nueva Delhi, Indigo Book, 2002, pp. 20-22, y W. M. Watt, *Muslim Intellectual...*, *op. cit.*, pp. 176-181.

³ A. H. Al-Ghazālī, *Faith and Practice* (trad. W. M. Watt, Londres, George Allen & Unwin, 1963, pp. 54-58).

la ética marital realizada por Madelain Farah como parte de su tesis de doctorado.⁴ En la medida de lo posible, me he esforzado por preservar el sentido original del *Libro...* en la versión al español, así como en todas las demás traducciones hechas.

La razón iluminada por la fe y el camino a la sabiduría

El pensamiento filosófico de Ibn Sīnā o Avicena (980-1037) encontró su sistematizador filosófico en al-Ghazālī, cuya formación intelectual le permitiría desarrollar una constructiva reacción teológica y una profunda crítica filosófica. En oposición a la teoría cognoscitiva proclamada por sus predecesores árabes, al-Ghazālī sostiene que el conocimiento es directo e intuitivo; no es por tanto producto del razonamiento demostrativo. La razón por sí misma es insuficiente en la construcción de una teología coherente y más allá del testimonio de los sentidos, arguye; debe de existir una autoridad mayor que invalide el juicio de la razón.⁵ Estas ideas que serían rebatidas con posterioridad por Ibn Rushd⁶ (1126-1198) pueden interpretarse como una imposición dogmática de la fe como el único fundamento de la vida espiritual, pero ello implica reducir a una ecuación simple un conjunto de variables. De forma concluyente, al-Ghazālī sostiene que los principios religiosos no pueden ser probados o desaprobados; deben de reconocerse como tales.⁷

⁴ A. H. al-Ghazālī, *Marriage and Sexuality in Islam. A Translation of Al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage*, trad. M. Farah, University of Utah Press, 1994.

⁵ Su teoría del conocimiento hace referencia al ascenso gradual y laborioso, mediante el estudio de ciencias particulares, a un conocimiento que está velado y oscuro en su otredad pero que una vez que comienza a revelarse, es el conocimiento más elevado, directo e intuitivo. Véase Diané Collinson *et al.*, "Al-Ghazali", en *Fifty Great Eastern Thinkers*, Londres, Routledge, 2004, p. 41; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Londres, Longman, 1983, p. 210.

⁶ La respuesta de Ibn Rushd al *Tabāfut al-Falāsifah* de al-Ghazālī, *Tabāfut al-Tabāfut* (*La incoherencia de "La incoherencia"*) estuvo centrada en la defensa de la filosofía y la razón, o en otros términos, la compatibilidad entre la filosofía y la religión, sin socavar por ello los principios de la fe islámica. Véase al respecto Al-Ghazālī, *Tabāfut al-Falāsifah*, trad. S. A. Kamali, Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1963; Ibn Rushd, *Tabāfut al-Tabāfut*, trad. S. Van den Bergh, 2 vol., Londres, Luzac, 1954, reimp. 1978.

⁷ Al-Ghazālī, *The Foundations of the Articles of Faith*, trad. Nabih Amin Faris, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf Press, 1999, p. 10.

Por otra parte, señala que como el valor de la experiencia es limitado, los argumentos filosóficos y teológicos conducen a resultados contradictorios. Las ciencias nos muestran tan sólo lo que existe, pero no el porqué de su existencia. La fe, sin embargo, se dirige al corazón del creyente, nicho perfecto capaz de albergar a Dios. Presupuesta la fe, puede confiarse en el esfuerzo racional iluminado por ella: la razón pura no puede alcanzar resultados valiosos porque Dios no la creó para actuar por sí sola, sino iluminada y bendecida por la fe.⁸ La razón así inspirada alcanza un conocimiento que puede elucidar la revelación.

Al-Ghazālī subrayó en este sentido la necesidad de llevar a cabo una revivificación de las ciencias religiosas, convertidas, en poder de los dogmáticos y ritualistas, en una mera interpretación casuística de la ley, ya que por lo tanto se había omitido su verdadero espíritu. Uno de los motivos centrales de su vida y obra estuvo encaminado a cultivar la religión como una experiencia de orden íntimo: una vez que el corazón humano haya sido forjado por su propio esfuerzo e iluminado por Dios, desciende sobre él la idea de la divinidad o su verdadera *mostración*.⁹ Mediante estas ideas, vinculadas a la mística sufí, intentó espiritualizar el formalismo osificado de la teología dominante y logró colocar al sufismo en una posición significativa dentro de la práctica religiosa.¹⁰

La finalidad ética del derecho

Al-Ghazālī fue entrenado como jurista y teólogo bajo la tutela del célebre Imān al-Ḥaramayn al-Juwaynī (m. 478/1085), por lo que estas disciplinas —teología y jurisprudencia— tuvieron un lugar central en su desarrollo intelectual. Algunos de sus primeros trabajos se centraron en la esfera del *Fikḥ*, en especial *Al-Bāsit* y *Al-Wāsit*, aunque aparentemente continuó

⁸ Véase M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1981, p. 259.

⁹ *Ibidem*, p. 261.

¹⁰ Cf. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam: histoire du développement dogmatique et juridique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958, p. 149.

interesado en el tema. Su obra *Wāyiz* data de 495/1101, mientras que *Mustasfā* fue escrita durante su periodo de enseñanza en Nishapur, en 503/1109. Estos últimos trabajos versan sobre fuentes del derecho y teoría legal, lo cual evidencia el influjo de sus primeros estudios académicos al ubicarse enteramente dentro de la tradición jurídica. Un aspecto importante dentro de su obra fue la elucidación y defensa de la doctrina legal Sunni, como consecuencia de lo cual se vería envuelto en cuestiones de Estado y gobierno.¹¹

La más alta finalidad de los principios éticos y de las leyes debe conducir a un gradual desarrollo del hombre, y por ende de todos los seres humanos. Según al-Ghazālī, el derecho, en tanto ciencia ética, constituye un poder educador esencial para la formación espiritual del hombre.¹² Además, es la ciencia de los criterios inmutables que se aplican a los actos humanos y que conducen a la elaboración de resoluciones legales. Al proceder directamente de una autoridad divina, el derecho pertenece a la categoría de las “Ciencias del corazón”, diferenciadas de las “Ciencias de la razón”, que incluyen las matemáticas, la geometría, la astronomía, la música y la física.¹³

A su vez, las ciencias jurídicas que componen el derecho se dividen en diferentes ramas que se ocupan de las decisiones, juicios, métodos y cualidades de los juristas. Esta estructura del derecho se apoya en la naturaleza social del hombre. En relación con ello, al-Ghazālī estableció normas legales que controlarían los derechos y obligaciones de cada individuo, así como la instauración de una autoridad cuyas disposiciones fueran acatadas por la comunidad.¹⁴ Su concepción del jefe político como un guía de la sociedad tiene como objetivo la conservación de la paz y la armonía social. Al respecto, al-Ghazālī se inclinó por la creación de un consejo de doctos que pudieran asesorar al soberano y como consecuencia beneficiar a la sociedad. A fin de alcanzar su ideal ético, era necesario convivir en

¹¹ Consúltese W. M. Watt, *Muslim Intellectual...*, *op. cit.*, pp. 82-86.

¹² Fue entre los años 478 y 487 que se compuso la mayor parte de las obras alghazalianas concernientes a las ciencias legales. Cf. M. Bouyges, *Essai de Chronologie des oeuvres d'al Ghazali*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1959, pp. 11, 49, 73.

¹³ Véase Al-Ghazālī, *Faith and Practice*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁴ *Ibidem*, p. 48.

armonía. De esta manera era posible elevar el alma a Dios, meta de todos los empeños en el pensamiento del autor: la realización del ideal educativo en el sentido de la búsqueda de la sabiduría.

Para ser digno de una conducta religiosa paradigmática, el hombre debe someterse a la ley musulmana, así como la razón debe subordinarse a la fe. Al-Ghazālī compara la ciencia de la teoría legal con un árbol cultivado por el hombre. Sus frutos representan las normas legales que constituyen el propósito de la plantación del árbol; las raíces y las ramas son los materiales textuales que permiten la producción de frutos y el sustento de la planta. Para que se obtengan frutos, la acción humana es crucial: su razonamiento conduce al florecimiento del árbol.¹⁵

Orígenes de las prácticas ascéticas

En las fuentes tradicionales se menciona cómo las muestras de austeridad excesiva fueron con frecuencia desaprobadas por el profeta Mahoma, quien dio testimonios convincentes en favor del matrimonio. “Lā rāhbaniyah fī al-Islām” (No existe el monacato en el islam), reza una de sus sentencias y el Corán lo condena como una innovación introducida por los cristianos; no constituye decreto divino (57:27). Toda esta polémica alrededor de las costumbres monásticas cristianas devino en la proliferación de máximas antiascéticas. En realidad fue el ascetismo cristiano el que ofreció en los comienzos del islam un modelo inmediato para la puesta en práctica de concepciones monásticas de vida. Muchos musulmanes recibieron la influencia de monjes errantes o penitentes cristianos, y curiosamente en biografías de místicos islámicos medievales se citan textos de los evangelios y dichos apócrifos de Jesús.¹⁶

La expansión del islam, sobretudo por Siria, Mesopotamia y Egipto, puso en contacto a los musulmanes con nuevos círcu-

¹⁵ W. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 117.

¹⁶ R. Nicholson, *The Mystics of Islam*, *op. cit.*, p. 8.

los ascéticos de cristianos y judíos, quienes sin duda constituyeron los modelos de ascetismo para el islam naciente. Cada vez se afianzaron más estas conductas y disposiciones, estimadas como extrañas por la comunidad de creyentes y contrastantes con el espíritu activo del islam. Por otra parte, la irrupción de ideas neoplatónicas en el dominio intelectual fue otro factor decisivo en la consolidación de prácticas ascéticas. Esta corriente filosófica ofreció una sólida base a la teología y a las tendencias místicas islámicas. Fundamentalmente hicieron irrupción las doctrinas de Plotino sobre la emanación y el panteísmo dinámico: aquel que dirige su alma a Dios, afirma su enseñanza, se fortifica por dentro. Las cuestiones mundanas son como un espejo en el cual se refleja el ser divino, por lo que el hombre debe esforzarse y replegarse hacia sí mismo, a fin de lograr la absorción de su personalidad en la existencia divina, la única real.¹⁷

El concepto musulmán del matrimonio

Nikāh es el término legal para designar al matrimonio en el islam y significa literalmente relación sexual. La connotación legal dada por los juristas lo considera como un acuerdo resultante del disfrute legal de una mujer (*mulk al-muta'*). *Muta'* significa goce o disfrute por un lado, y matrimonio temporal por el otro, práctica adoptada por los shiitas. De manera que el matrimonio es percibido como un contrato, ya que se basa en un mutuo acuerdo entre los cónyuges y puede ser abrogado o disuelto cuando no se cumplen los derechos y deberes estipulados por la Sunna. En contraste con esto, el cristianismo reconoce el matrimonio como un acto sacramental e irrevocable. Algunos practicantes y estudiosos del islam comparten esta opinión y valoran el casamiento como un "acto de devoción". Según al-Ghazālī, esta institución está organizada y pensada para la protección de la sociedad y para que los seres humanos no se entreguen a la promiscuidad.

¹⁷ Al-Ghazālī, *libro XX de Ihya' 'ulūm al-dīn*, trad. L. Zolondek, Leiden, E. J. Brill, 1963, p. 5. Consúltese para mayor información R. Walzer, *Greek Into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.

Mahoma, por su parte, buscó reemplazar las costumbres preislámicas, que no proveían protección a la mujer ni legitimidad de paternidad a los hijos, por una institución legal bien definida. En su introducción al *Libro sobre la ética marital*, al-Ghazālī expresa que el profeta “glorificó la cuestión del linaje al conferirle gran importancia; prohibió por ello la ilegitimidad y lo denunció fuertemente mediante restricciones y reprimendas”.¹⁸ La institución matrimonial se centró entonces en la reproducción, así como en la protección y el sustento de esposas e hijos. De aquí que la procreación, y no el placer sensual, constituya el factor primario en la relación de pareja:

Dios Todopoderoso ha creado a la pareja; ha creado el órgano masculino y los dos ovarios, así como el esperma en su receptáculo. Ha preparado para éste [el esperma] los ovarios, arterias y conductos; ha creado la vagina como depositaria del esperma. Ha provisto al hombre y a la mujer de deseo. Estas obras e instrumentos dan elocuente testimonio del diseño de su creador y manifiestan su propósito a aquellos dotados de sabiduría.¹⁹

Así, la institución matrimonial se fundó en un inicio para favorecer el engendramiento, y en segundo término satisfacer la libido. Sin embargo, el deseo de la carne satisface tanto a Dios como a los intereses individuales en ambos mundos, el terrenal y el celeste. Parte del plan divino sobre la tierra es asegurar la perpetuidad de la especie humana y el deseo sexual sirve a este propósito. Además, debido a la función dual del deseo sexual —terrenal y celestial— y a su estratégica significación en el plan divino, la actividad sexual debe estar debidamente reglamentada. En concordancia con ello, la regulación del instinto sexual fue uno de los instrumentos clave en la implantación de un nuevo orden social en la Arabia pagana.²⁰

¹⁸ Véase Al-Ghazālī, *Book on the Etiquette of Marriage*, op. cit., p. 50.

¹⁹ *Ibidem*, p. 54.

²⁰ Véase F. Mernissi, “The Muslim Concept of Active Female Sexuality”, en P. Ilkkaracan (ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Estambul, Women for Women’s Human Rights, 2000, p. 21.

Concepciones algazelianas acerca de la sexualidad

En el Corán y en los *Aḥādith* se recomienda a los musulmanes la satisfacción de sus deseos sexuales a través de la institución marital. El celibato y la abstinencia eran desalentados, como vimos, en parte por considerarse prácticas cristianas no estipuladas por Dios en el Corán. Además, se asume que los seres humanos no son capaces de acallar sus ansias sexuales y que los individuos solteros buscarán apagar sus deseos mediante medios ilícitos. El propio Libro Sagrado describe los placeres de la vida después de la muerte en términos sensuales (44: 51-55; 52: 17-20; 55: 46-76; 56: 11-24).

La sexualidad propiamente regulada se concibe un componente medular del camino devocional. Al-Ghazālī explica que la sexualidad es parte esencial de la función del ser humano en el esquema divino. No reduce su papel a la procreación —si bien éste es uno de sus fundamentos antes expuestos— y considera el placer íntimamente asociado a la piedad: “Por consiguiente, el siervo de Dios se beneficia al ansiar ésta [la vida esotérica] y gana la habilidad de persistir en aquello que le conduce a la dicha del paraíso.”²¹ Además, no sólo enfatiza en el hecho de que el hombre y la mujer experimentan el deseo y el placer sexual por igual, sino que el placer femenino es tan importante como el masculino. Cuenta al-Ghazālī que el profeta dijo en una ocasión: “No permitan que ninguno de ustedes se acerque a su mujer como un animal, puesto que debe de existir un emisario entre los dos.” Interrogado sobre qué tipo de emisario, respondió el bienaventurado: “Besos y palabras dulces.”²²

El reconocimiento de la sexualidad femenina como elemento activo es sin duda un paso de avance en la estructura del orden social. La teoría algazeliana vincula de forma directa la seguridad y el equilibrio social con la virtud de la mujer, y de esta forma con la satisfacción de sus necesidades sexuales. Este orden se establece cuando la mujer, fiel a su esposo, no crea *fitna* o desorden, al incitar a otros hombres a tener relaciones ilícitas. Por otra parte, la estabilidad social permite que el indivi-

²¹ Al-Ghazālī, *Book on the Etiquette of Marriage*, *op. cit.*, p. 60.

²² Al-Ghazālī, *op. cit.*, p. 106.

duo se entregue con mayor vehemencia a la adoración de Dios. En relación con esto, Ibn Khaldūn acuerda enteramente con al-Ghazālī y plantea que todos los deseos humanos deben de servir a los designios divinos. Esto indica que por lo general los pensadores musulmanes no establecían una línea divisoria entre los placeres de la carne y los del espíritu, como sucede en la teología cristiana a lo largo de su historia.

Consideraciones acerca del matrimonio y del celibato

E Ibn 'Abbās dijo: "El ascetismo de un asceta no está completo hasta el momento en que se case."²³

La mayoría de los primeros sufíes, hombres y mujeres, prefirieron el celibato al matrimonio y practicaron extremas formas de ascetismo. Durante el periodo medieval, sin embargo, entre los místicos no hubo consenso referido al tema del matrimonio *versus* el celibato. La actitud tradicional —como es bien sabido— en todo momento insistió en el seguimiento del ejemplo del profeta y así el matrimonio fue contemplado por muchos musulmanes como un deber religioso. Al-Ghazālī se situó en un territorio intermedio después de evaluar desde varios ángulos ambas posturas: aquella mantenida por los tradicionalistas, defensores del acto matrimonial como responsabilidad social y religiosa, y la postura sostenida por los primeros místicos, quienes favorecían con vehemencia el celibato.

En la literatura sufí es donde mejor se evidencia el rechazo a la institución matrimonial. Aunque el tema del amor recibió importante tratamiento en la literatura sufí, sin duda el amor al que se hacía referencia estaba destinado a Dios y constituía el último logro en el sendero místico. El uso de metáforas aplicadas al amor romántico y a la sexualidad en la poesía sufí se entendía como un recurso alegórico a la experiencia contemplativa:

²³ Ibn 'Abbās 'Abd al-Muttalib, (m. 68/687) fue compañero y tío del profeta Mahoma. Citado en Al-Ghazālī, *Book on the Etiquette of Marriage*, *op. cit.*, capítulo 1.

Yo soy Él a quien amo y Él a quien amo soy yo.
Somos dos espíritus que habitan un solo cuerpo.
Cuando me ves lo ves a Él,
Y cuando lo ves a Él, nos ves a los dos.²⁴

Al-Ḥallāj (m. 922)

Generalmente, la oposición sufí al casamiento se basaba en la inclinación del cónyuge hacia el mundo temporal y secular. Y ya que el retiro de las cuestiones mundanas constituía el ideal del místico al liberarlo de distracciones y responsabilidades, el celibato fue promovido por estos buscadores del conocimiento supremo. El ejemplo de la gran mística Rabi'a (m. 801) así lo confirma, al dar la siguiente respuesta a la propuesta de matrimonio que le hiciera el piadoso Ḥasān al-Baṣrī (643-728): "El vínculo del matrimonio se aplica a aquellos que *existen*. En mi caso, el ser ha desaparecido pues me he convertido en nada y sólo existo a través de Él. Le pertenezco enteramente; vivo en la sombra de su dominio. Debes pedirle mi mano a Él, no a mí."²⁵

En sus obras, al-Ghazālī mencionó a místicos que vivieron entre los siglos VIII-IX y que acataron la vida célibe: Ḥasān al-Baṣrī, Rabi'a al-'Adawiyya, Abū Sulaymān al-Daranī, Mu'adh Ibn Jabāl, Junayd, entre otros. El camino sufí, manifestó en algunas de sus obras, no constituía alternativa a la observación de la *Shari'a*, sino que era su complemento o consumación, y por tanto la presuponía.²⁶ Esta afirmación debió tener sus efectos no sólo dentro de la clase de académicos defensores del islam formal, sino en el seno mismo del movimiento sufí, que según algunos estudiosos se integró a partir de entonces a la vida de la sociedad islámica.²⁷ A pesar de ello, en su *Libro sobre la ética marital* no ofrece conclusiones definitivas acerca de la primacía del matrimonio sobre el celibato o viceversa. Después de examinar con detenimiento los méritos y las inconveniencias de uno y otro, concluye: "Combinad ambos, ya que el matri-

²⁴ Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, p. 518.

²⁵ Farid al-Din Attar, *Muslim Saints and Mystics*, trad. A. J. Arberry, Londres, Arkana Books, 1990, p. 46.

²⁶ Véase Al-Ghazālī, *Faith and Practice*, *op. cit.*

²⁷ W. M. Watt, *Muslim Intellectual...*, *op. cit.*, pp. 178-179.

monio es un contrato y no excluye la seclusión para adorar a Dios.²⁸

El ideal alghazaliano no consiste entonces en ser célibe o casado, sino en ser buen célibe o buen cónyuge. Si bien el matrimonio debe contribuir a la propagación de la especie, la vida familiar no debe entorpecer la entrega a Dios. Este ideal es el que practicó el profeta y el propio al-Ghazālī. La elección debe hacerse de acuerdo con el carácter personal y el propósito siempre deberá estar encaminado al conocimiento de la naturaleza humana, de donde brotará la sabiduría que impulsa hacia Dios:

Si las desventajas [del matrimonio] son inexistentes en su caso y los beneficios están presentes; o sea, si ha obtenido posesiones honestamente, posee buen carácter y se ocupa con seriedad de la religión, el matrimonio no debe distraerle de Dios. Sin embargo, si [el novicio] es un hombre joven con necesidad de apagar su deseo sexual, si es un estudiante con necesidad de que alguien cuide de su casa o si necesita fortalecimiento a través de vínculos familiares, el matrimonio es indudablemente mejor para él aunque su meta [primaria] sea procrear hijos. Si las ventajas son cuestionadas y las desventajas son muchas, ser célibe es preferible para él; pero si las dos son iguales, lo cual es más probable, es necesario sopesar hasta qué punto las ventajas contribuyen a promover su religiosidad y hasta qué punto las desventajas lo distraen de ésta [...] Pues las ventajas más evidentes son la procreación y al apaciguamiento del deseo, mientras que las desventajas más obvias son la necesidad de ganancias deshonestas y el alejamiento de Dios.²⁹

De manera que las ventajas del matrimonio no sólo residen en la conservación de la especie humana, sino que también contribuyen al crecimiento del islam. La familia es la escuela cardinal de virtudes sociales y políticas mediante la cual sus miembros aprenden a refrenar sus impulsos de carácter. Por su parte, el celibato permite al ser humano liberarse de las tribulaciones sociales. El asceta debe al mismo tiempo aprender a conocerse a sí mismo y guiarse por el camino de la perfección, aunque sin desatender la preservación de su cuerpo. Mas este camino de corrección no constituye una vía natural, pues el asceta ha de saber los peligros que le acechan, así como los medios para corregirlos.

²⁸ Al-Ghazālī, *Book on the Etiquette of Marriage*, op. cit., p. 76.

²⁹ *Ibidem*, p. 74.

No obstante, al-Ghazālī sostuvo la idea de que tan sólo la oración y la penitencia son capaces de ennoblecer el alma, más allá de la vida en matrimonio o en soltería. La oración, declara, es el arma espiritual más poderosa que posee el hombre. Mediante la gracia divina el alma puede recibir la inspiración que nace de Dios y de esta manera purificar el espíritu y rechazar las tentaciones. La luz interior es el amparo contra el error:

El verdadero conocimiento inspira en el iniciado más temor y reverencia; levanta una barrera de defensa entre él y el pecado. Puede resbalar y tropezar, es cierto, como es inevitable en uno que está embebido en la debilidad humana, pero estos resbalones y tropiezos no debilitarán su fe. El verdadero musulmán sucumbe ocasionalmente a las tentaciones, pero se arrepiente y no persistirá obstinadamente en el camino del error.³⁰

Conclusiones

Indiscutiblemente al-Ghazālī lideró los estudios en el área de la ética marital y de la sexualidad dentro del islam. A medio camino entre la diatriba sostenida por legalistas y observadores de las ciencias ortodoxas por un lado, y practicantes del sufismo por el otro, la posición algazaliana es conciliatoria, no excluyente. En el texto que hemos analizado llama nuestra atención la argumentación prolífica a cada enunciado a partir del examen del texto coránico, de las Tradiciones del profeta y de la postura sufí. Entre sus aspectos interesantes resalta el reconocimiento de la sexualidad femenina como componente activo dentro del orden social y la noción igualitaria del deseo sexual. Otros temas como divorcio, descendencia, derechos y deberes del hombre y la mujer, estipulaciones del contrato matrimonial, etc., son tratados con igual juicio crítico y argumentativo, pero su análisis excede los límites de este trabajo.

Las consideraciones algazalianas acerca del matrimonio y del celibato estuvieron determinadas por sus concepciones acerca de la religión. Influida por sus estudios sobre sufismo,

³⁰ Véase Al-Ghazālī, *The Confessions of al-Ghazzali*, trad. C. Field, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf Press, s. f.

al-Ghazālī reconoció la religión como una experiencia interna del hombre; por ello trató con la “Ciencia práctica” (*‘Ilm al-Mu‘amalatā*) y no con la “Ciencia teórica” de la religión (*‘Ilm al-Mukāshafā*); con el fin de cultivar la belleza de carácter y de asegurar las recompensas en la otra vida, exaltó la práctica de obras caritativas y de ejercicios espirituales. En este sentido su *Iḥyā’* no es tan sólo un manual piadoso, sino un tratado que se propone efectuar una revisión fundamental de la actitud musulmana frente a la religión; por eso su autor no se dirige sólo a los filósofos, dogmáticos, juristas o místicos, sino al musulmán ordinario.

La característica más distinguida de esta obra quizás estribe en mostrar que el misticismo algazeliiano significó mucho más que el cultivo de estados estáticos o contemplativos, y que los fundamentos de la práctica sufi se basan en la observación de formas externas según han sido prescritas en las Escrituras y sistematizadas por las “Ciencias islámicas”. Y así, no sólo expuso las disposiciones del islam en general y del sufismo en particular, sino que concilió la práctica sufi con el corpus de las ciencias establecidas.³¹ De manera similar, en la formulación de sus principios sobre sexualidad y ética conyugal se integran diversas nociones y creencias. Y quizás en esta reconciliación o búsqueda de un camino medio —particularmente referida aquí al debate matrimonio *versus* celibato— se reconoce uno de los asuntos más controversiales dentro del pensamiento islámico de todos los tiempos.³²

Sin lugar a duda, la doctrina musulmana ortodoxa debe parte de su desarrollo a al-Ghazālī, quien fuera además de teólogo y jurista, un místico. Si bien su misticismo no fue del tipo panteísta y frenético por el que algunos otros místicos fueron condenados, le infundió nuevo aliento al islam tradicional al promover e intensificar la vida religiosa del creyente. Queda

³¹ Al-Ghazālī, *libro XX de Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, *op. cit.*, p. 1.

³² Al respecto, resalta la gran polémica surgida en mayo del presente año en India, a partir de la imposición del modelo *Nikah-Namah* o Contrato de Matrimonio por el Consejo Legal Musulmán Indio. Éste se basa esencialmente en la prohibición de la dote, la simplificación de la ceremonia de bodas, la implantación de cortes de *Shari‘a* para la solución de desacuerdos entre parejas, entre otros. Relativo al divorcio, si bien se critica el triple rechazo o “*talaq*”, ninguna disposición lo prohíbe o considera inválido.

por precisar hasta qué punto la figura de al-Ghazālī influyó en la vida de la comunidad islámica en su totalidad a partir de sus reflexiones sobre religión, sufismo y ortodoxia. Lo cierto es que en su *Ihyā'* se vislumbra un nuevo concepto de la función social de la religión, entendida aquí como un aspecto espiritual de la vida del individuo en sus relaciones sociales. Como se ha señalado muy acertadamente, su obra y su interpretación del islam trataron de “hacer ortodoxo el misticismo [...] y mística la ortodoxia.”³³ ❖

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740, México, D. F.

Bibliografía

- AL-GHAZĀLĪ, A. H., *Ihyā' 'ulum al-dīn* (1963), libro XX, trad. L. Zolondek, Leiden, E. J. Brill.
- (1984), *Marriage and Sexuality in Islam. A Translation of Al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage*, trad. Madelain Farah, University of Utah Press.
- (2002), *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, trad. Sherman A. Jackson, Oxford, Oxford University Press.
- (1963), *Faith and Practice*, trad. W. Montgomery Watt, Londres, George Allen & Unwin.
- (s. f.), *The Confessions of al-Ghazzali*, trad. Claud Field, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf Press.
- (1999), *The Foundations of the Articles of Faith*, trad. Nabih Amin Faris, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf Press.
- ATTAR, Farid al-Din (1990), *Muslim Saints and Mystics*, trad. A. J. Arberry, Londres, Arkana Books.
- BOUHDIRA, Abdelwahab (1975), *La sexualité en Islam*, Paris, Presses Universitaires de France.

³³ M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (2 vol.), Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1965, vol. I, p. 617.

- BOUSQUET, G. H. (1957), *L'éthique Sexuelle de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- BOUYGES, M. (1959), *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali*, Beirut, Imprimerie Catholique.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (1981), *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial.
- COLLINSON, Diané et al. (2004), "Al-Ghazali", en *Fifty Great Eastern Thinkers*, Londres, Routledge, pp. 37-43.
- El Corán* (1995), traducción y notas por Julio Cortés, Barcelona, Herder, 5ª ed.
- FAKHRY, M. (1983), *A History of Islamic Philosophy*, Londres, Longman.
- FARAH, M. (1994), *Marriage and Sexuality in Islam. A Translation of Al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage*, University of Utah Press.
- GOLDZIEHER, I. (1958), *Le dogme et la loi de l'Islam: histoire du développement dogmatique et juridique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- HALLAQ, W. (1997), *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul al-fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JABRE, Farid (1958), *La notion de certitude selon Ghazali: Dans ses origines psychologiques et historiques*, París, J. Vrin.
- LEITES, Justin (1991), "Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World", en *Columbia Human Rights Law Review*, núm. 22, pp. 251-330.
- MASSIGNON, L. (s. f.), *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, p. 518.
- MERNISI, Fatima (2000), "The Muslim Concept of Active Female Sexuality", en Pinar Ilkkaracan (ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Estambul, Women for Women's Human Rights, pp. 19-35.
- NICHOLSON, R. A. (2002), *The Mystics of Islam*, Nueva Delhi, Indigo Books.
- SHARIF, M. M. (1963-1965), *A History of Muslim Philosophy* (2 vol.), Wiesbaden, Harrassowitz, vol. I.
- SHEHADI, Fadlou (1964), *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden, E. J. Brill.
- The Oxford Encyclopedia of the Modern World* (1995), en John L. Esposito (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- WALZER, R. (1962), *Greeck Into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer.
- WATT, W. Montgomery (1985), *Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey*, Edinburgo, Edinburgh University Press.
- (1963), *Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali*, Edinburgo, Edinburgh University Press.