

BIBLIOTECA HEBRAICOESPAÑOLA

VOLUMEN IV

# LA TEOLOGÍA ASCÉTICA DE BAHYA IBN PAQŪDA

por

GEORGES VAJDA

Traducción española, con adiciones del autor,

por

JOSÉ M.<sup>a</sup> SOLÁ SOLÉ

*Universidad de Zaragoza  
Facultad de Filosofía y Letras  
Dpt.<sup>o</sup> de Lengua y L. Árabe*



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

INSTITUTO ARIAS MONTANO

MADRID-BARCELONA, 1950

---

Imprenta-Escuela de la Casa Provincial de Caridad. — Barcelona

## NOTA PRELIMINAR

*La Biblioteca Hebraicoespañola se honra con la incorporación en la serie de sus volúmenes de la traducción española de la obra del Prof. G. Vajda, La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda, obra que representa un estudio exhaustivo del contenido doctrinal de Bahya y de sus relaciones con el medio ambiente ascéticomístico musulmán de su tiempo. Esta traducción está asimismo enriquecida con algunas adiciones y correcciones al texto original hechas por el propio autor.*

*La traducción de la obra ha corrido a cargo del Licenciado en Filología Semítica, don José M.<sup>o</sup> Solá Solé, quien ha procurado ser máximamente fiel al fondo y estilo de la obra original; pero por sus reiteradas y largas ausencias, ha tenido que cuidar de la revisión y de la corrección de las pruebas el Licenciado en Filología Semítica, don David Romano.*

LA DIRECCIÓN

## PRINCIPALES OBRAS CITADAS

- ABŪ NU'AYM AL-IṢBAḤĀNĪ, *Ḥilyat al-awliyā' (Ḥilya)*, vol. I-X, El Cairo, 1351/1932 y ss.
- ABŪ SA'ĪD AL-JARRĀZ, *K. al-Ṣidq*, ed. y trad. de A. J. Arberry, Oxford University Press, 1937 (Islamic Research Association, n.º 6).
- BAḤYA, véase Yahuda.
- AL-GAZZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn (Iḥyā')*, El Cairo, 1352/1933.
- R. HARTMANN, *Al-Kuschairi's Darstellung des Ṣūfitums (Türkische Bibliothek, 18)*, Berlín, 1914.
- KALĀBĀDĪ, *The doctrine of the Sūfis*, trad. A. J. Arberry, Cambridge University Press, 1935 (no me ha sido posible obtener el texto árabe del *K. al-ta'arruf li-maḡhab al-taṣawwuf*, editado por el mismo orientalista).
- D. KAUFMANN, *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda (Sitzungsberichte de Viena, 1874, reimpresso en Gesammelte Schriften, II, 1-98)*.
- L. MASSIGNON, *La passion d'Al Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, París, 1922 (*Passion*).
- ID., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1922 (*Essai*).
- ID., *Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, París, 1929 (*Recueil*).
- AL-MAKKĪ (Abu Ṭālib) *Qūt al-qulūb*, El Cairo, 1351/1932.
- AL-MUḤĀSIBĪ, *K. bad' man anāba ilā Allāh ta'ālā*, ed. H. Ritter, Glückstadt, 1935.
- ID., *K. al-ri'āya*, ms. Bodl. Hunter 611 (fotocopias facilitadas por el señor Luis Massignon).



- ID., *K. al-masā'il fī-l-zuhd*, ms. Carullah rror (copia facilitada por el señor Luis Massignon).  
 ID., *K. mā'iyat al-'aql*, ibíd.  
 R. A. NICHOLSON, *The Kāshf al-maḥjub... by... Al-Ḥujwiri... translated by...*, Londres, 1936.  
 QIRQISĀNĪ, *K. al-anwār*, págs. 575 y ss., traducido apud G. Vajda, *Etudes sur Qirqisānī*, *REJ*, CVI (1941-5), págs. 89 y ss.  
 QUŠAYRĪ, *Al-rišāla fī 'ilm al-taṣawwuf*, El Cairo, 1318h.  
*Rasā'ilij wān al-šajā'*, ed. Bombay (*Id.*, El Cairo, 1347/1928) (R.I.Š.).  
 AL-SARRĀF, *K. al-Luma' fī-l-taṣawwuf*, ed. R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, XXII, 1914.  
 SAHI, B. 'ABDALLĀH AL-TUSTARĪ, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, El Cairo, 1329h.  
 M. SISTER, *Bachja-Studien. Erste Veruntersuchung. Die ethisch-asketischen Termini in Bachjas «al-hidāja 'ilā farā'id al-qulūb» und ihre Übersetzung durch Jehuda ibn Tibbon*, Berlin, 1936.  
 ID., *Einige Bemerkungen über Bachjas Stil im K. al-hidāja... und dessen Übersetzung durch Juda ibn Tibbon*, *MGWJ*, LXXXI (1937), págs. 86-93.  
 A. S. YAHUDA, *Prologomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-Hidāya 'ilā farā'id al-qulūb*, Darmstadt, 1904 (rec. de S. Eppenstein, *MGWJ.*, I, (1906), págs. 117-124).  
 ID., *Al-Hidāya 'ilā farā'id al-qulūb des Bachja ibn Jōsēf ibn Paqūda aus Andalusien im arabischen Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten herausgegeben von...*, Leiden, 1912. (rec. de Goldziher, *ZDMG*, LXVII (1913), págs. 529-538).

Para la bibliografía de los restantes trabajos, poco numerosos, incompletos y generalmente flojos, dedicados a Bahya, bastará consultar el artículo que le está dedicado en la *Encyclopedia Judaica*.

## · INTRODUCCIÓN

El libro al que se consagra el presente estudio ha tenido un raro honor, el de llegar a ser, a pesar de su carácter semifilosófico y de la naturaleza bastante particular de su inspiración, uno de los libros de piedad más populares del judaísmo, traducido no solamente al hebreo, como otras obras de filosofía religiosa del período hispanoárabe, sino incluso a los idiomas hablados por la gran masa de judíos sin cultura hebrea, al judeoespañol, portugués, judeoárabe e yiddich.<sup>1</sup>

Un libro cuyo resplandor ha sido y continúa siendo tan amplio, bien merecería, por esta sola razón, un detenido estudio. Pero aunque hubiera quedado se-

1. Véase BENJACOB, *Ozar ha-Sejâim*, pág. 170, n.º 145-149. KAYSERLING, *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica*, págs. 1, 15, 46, 52; S. WIENER, *Katalog des Asiatischen Museums*, San Petersburgo. I (1904), págs. 476 y ss., n.º 3912 a 3954 a; B. FRIEDBERG, *Beit Eked Sepharim*, t. I, Amberes, 1928, n.º 151, págs. 219-220.

En cuanto a las versiones en yiddich, véase en último término el trabajo básico de Abraham Yaari en *Qiryat Séfer*, XIII (1936), págs. 398-401.

Una versión moderna en judeoárabe (según la traducción hebrea

pultado en el polvo de las bibliotecas, compensaría con creces el trabajo del investigador que de ellas lo sacara. Manual de vida interna, de una espiritualidad muy pura y elevada, es, además, un testimonio precioso de la sorprendente receptividad del espíritu judío que, no contento con asimilarse el legado del pensamiento griego, transmitido y acrecentado por los musulmanes, se consideró también obligado a entresacar de la ascesis islámica lo que podía introducir en los cuadros de sus propias creencias.

Como a menudo en la Edad Media, y más frecuentemente todavía en la literatura judaica, el libro eclipsó a su autor. Conocemos su nombre, Bahya ben Yosef ibn Paqūda;<sup>2</sup> su país de origen, el *Andalus*, es decir, la España musulmana, y su profesión: fué *dayyān*, juez de un tribunal rabínico. En cambio, basándose en

de Yēhudá ibn Tibbon) de Issakar Hayy Ibn Eliyahu Satraf, ha sido impresa en Djerba, en 1919: se trata más bien de una paráfrasis; la manera de comprender el tratado de Bahya es un testimonio muy curioso de las ideas religiosas y morales del judaísmo conservador del norte de África; desde este punto de vista, así como del de la lengua y estilo, merecería un estudio especial.

2. Emplearé la forma Bahya que se ha impuesto en Europa; sin embargo, sería más exacto escribir Bahyé בַּהְיֵה, nombre todavía corriente entre los judíos orientales. En su artículo, que citaremos seguidamente, Kokovtsov hace derivar este nombre de *be-hayyē* «en vida», mientras que Paqūda sería un nombre del tipo *qāḏiā* y de la raíz *pqd*, y por tanto, «vigilante». Cf. los nombres como Ibn al-Dayyān, Ibn al-Mu'allim, Ibn al-Rab (pág. 13, n.º 1; pág. 19 del artículo que citaremos). Todo esto, sin embargo, nos parece algo problemático. El profesor H. Schirmann (comunicación oral) hace derivar בַּהְיֵה de Abū Yahyā.

indicios extremadamente frágiles, diversos autores le hacen vivir en Zaragoza o en Córdoba.<sup>3</sup>

Las fechas límites de su actividad literaria no han sido fijadas con cierta verosimilitud hasta hace pocos años, por Pablo Kokovtsov.<sup>4</sup> Este autor ha demostrado que Bahya escribía entre 1050 y 1080, más probablemente en el último tercio del siglo XI. En efecto, en su *Maqālat al-Ḥadīqa*, cuyos fragmentos árabes se conservan en Leningrado, Mošé b. 'Ezra, al recordar el pasaje en que Bahya critica los sabios de su generación, añade: «¿Qué habría dicho de nuestra época?» Así, pues, aunque la cronología de Mošé b. 'Ezra esté

3. El argumento de que el nombre Paqūda o Paqōda está atestiguado mucho más tarde entre los judíos del norte de España, es ciertamente muy débil. Sin embargo, es un poco más fuerte que la simple conjetura de S. Eppenstein, quien ha pensado en Zaragoza, por la sencilla razón de que muchos autores que debieron sufrir la hostilidad de sus correligionarios, enemigos de las ciencias, vivieron en el norte de la Península Ibérica (*MGWJ*, L (1906), página 120). La localización en Zaragoza parece remontar a L. Zunz, quien reunió seis o siete personajes que llevaban el nombre כהן (Addit. Cat. Leipzig., pág. 318, ad cod. XXI) y escribe: «Apparet, hoc nomen prope sola in Arragonia quaerendum esse; quare auctorem libri Chobot ha-Lebabot Caesaraugustae natum esse conjecturæ assequi licet. Quae conjectura eo confirmatur quod haec urbs saec. XI sedes Judaeorum per frequent facta est...» Por mi parte, yo añado que el nombre فاقودا figura en la literatura musulmana como nombre propio «israelita». Es el del padre de Hanna, madre de Samuel. Desgraciadamente, sólo poseo una única referencia tardía: QASTALĀNĪ, *Iršād al-sārī*, El Cairo, 1325 h., II, pág. 235. Pero sin duda alguna esta indicación está tomada de alguna fuente mucho más antigua.

4. En el *Livre d'Homage à la mémoire de S. Poznanski*, 1927, págs. 13-21; cf. también A. S. YAHUDA, *OLZ*, 1928, col. 1104.

bastante mal establecida, sabemos positivamente que fué discípulo de Iṣḥāq b. Gayyāt, muerto en 1089. Por tanto, si Bahya pertenece a una generación anterior a la de Mošé b. 'Ezra, es casi imposible rebajar la fecha de su actividad literaria por debajo del 1080.

Podemos, pues, asegurar que Bahya escribió antes de la difusión de las obras de Algazel y, probablemente, incluso antes de que los diversos tratados místicos de este gran doctor musulmán fueran redactados. Por consiguiente, las comparaciones directas entre estos dos autores escapan a toda posible discusión. Por otra parte, incluso dejando de lado la incompatibilidad cronológica, la comparación entre Bahya y Algazel sería una de las cuestiones más delicadas. En su *Iḥyā'*, Algazel plantea los problemas de la vida espiritual (*tawakkul*, *tawba*, *ijlās*, etc.) en una perspectiva mística, suponiendo entre Dios y el creyente perfecto unas relaciones que Bahya está muy poco dispuesto a admitir. Sería preciso, por consiguiente, proceder con gran cautela para evitar tomar simples semejanzas de léxico por analogías reales de orden interno (peligro del que Yahuda y Goldziher no parecen haber escapado completamente).<sup>5</sup> Nadie se sorprenderá, por tanto, al no hallar en las páginas que siguen sino algunas referencias esporádicas y de carácter accesorio a Algazel.

5. Se comprende bastante difícilmente la obstinación de Goldziher por la tesis de la dependencia de Bahya respecto a Al-

La precisión aportada por Kokovtsov a la cronología de Bahya nos priva, incluso desde el punto de vista filológico, de la ilusión de que la inspiración particular de nuestro autor pudiera explicarse por la profunda influencia de Algazel sobre un autor judío aislado. Rechazado este punto de apoyo, la investigación se halla por desgracia ante muy grandes dificultades. A. S. Yahuda, que nos ha dado una buena edición del texto árabe de la *Hidāya*, ha reunido en su *Introducción* un gran número de paralelos musulmanes, que él, sin duda, no consideraba exhaustivo, y a los cuales se han añadido, efectivamente, algunas piezas importantes; nosotros añadiremos también varios textos a aquella serie, y seguramente otros autores harán lo mismo más adelante. En realidad, la simple alineación de tales referencias no enseña casi nada sobre las fuentes *inmediatas* de Bahya ni sobre la peculiar inspiración que le ha guiado en la selección de los materiales recogidos en sus lecturas. En este caso,

gazel, pues estaba en condiciones inmejorables para reconocer la diferencia demasiado evidente entre los dos autores, incluso en la composición de los capítulos que Algazel tiene comunes con Bahya.

Según Schirrmann, la argumentación de Kokovtsov no es muy sólida, puesto que habiendo alcanzado Moše Ibn 'Ezra una edad avanzada, la fecha de Bahya podría muy bien ser rebajada en bastantes lustros. Pero incluso admitiendo que hubiera escrito hacia el año 1100, la relación establecida entre él y Algazel resulta problemática desde el punto de vista literario, que hace insostenible, por razones internas, lo que durante largo tiempo se venía asegurando.

la comparación de los textos es una condición necesaria, aunque no suficiente, de la investigación. No se trata tanto de confrontar texto con texto, como pensamiento con pensamiento, evitando con cuidado apartar a ambos de su medio natural y romper la estructura mental en la que uno y otro se insertan.

La investigación llevada de esta manera pondrá en claro, además, que Bahya nunca ha sido esclavo de un solo texto, de un solo autor o de un solo sistema. Desde el punto de vista de su documentación es, al menos por el momento, uno de los autores más eclécticos que existen. Él mismo dice que no ha tenido predecesores en la literatura judía, y los hechos, tal como los conocemos actualmente, no desmienten esta aseveración. Pero, ¿de dónde ha tomado sus materiales musulmanes?

Ninguna respuesta directa puede darse a esta cuestión. La literatura musulmana tenía, por haberse redactado en árabe clásico, una difusión universal en todos los países del Islam, y nada impide que Bahya se hubiera nutrido exclusivamente de obras ascéticas (*zuhd*) de procedencia oriental. En esta materia, así como en moral, en política y en filosofía, el Occidente musulmán aun era en esta época casi completamente tributario del Oriente. No será, pues, en modo alguno, un mal método valernos de la literatura ascética y mística del Oriente para esclarecer el pensamiento de Bahya. Bien es verdad que en la época de Bahya

hubo cierto número de *zuhhād* e incluso de autores ascéticos en la España musulmana; pero apenas si conocemos sus nombres.<sup>6</sup> Por otra parte, no hay ningún

6. He aquí algunos ejemplos, sacados en su mayoría de Ibn Baškuwāl:

a) (Ed. Codera, n.º 1014, págs. 462-463:) Ibn al-Ruyālī, muerto en 451 h.; *zāhid*, compuso numerosas poesías de *zuhd*, algunos especímenes de las cuales son citadas por el compilador (pág. 463): fragilidad de la vida, juicio que espera al hombre.

b) (N.º 1347, págs. 603-604:) Ibn al-Qullāb Yahyā b. Naḡāh, de Córdoba, muerto en 422 h.; autor de una obra ascética difundida entre el público (*wahwā katīr bi'aydi-l-nās*); muchos españoles han seguido sus lecciones en Egipto, en donde se había establecido.

c) (N.º 1397, págs. 622-624:) Abū-l-Walīd Ibn al-Šaffār de Córdoba, muerto en 429 h., autor de poemas de gran valor sobre cuestiones de *zuhd*; Ibn Baškuwāl cita, como ejemplo, una media docena de sus obras ascéticas.

d) (N.º 579, pág. 258:) Ibn al-Ḥaḡy de Córdoba, muerto en 419 h.; autor de un «gran libro» (*ta'liḡ katīr*) de *zuhd*.

e) (N.º 581, págs. 259 y ss. :) 'Abdallāh b. Abdu-l-raḡmān de Toledo, muerto en 424 h., «su principal actividad consistía en leer y en transmitir los libros de *zuhd*» (pág. 261).

f) (N.º 229, págs. 133-134:) Abū Bakr Yumāhīr b. Abdu-l-raḡmān de Toledo, muerto en 466 h.; en su *maylis* se hacía leer libros de *zuhd* y de *daqā'iq* (sutilezas de la vida espiritual; estas dos palabras aparecen con frecuencia en las noticias biográficas de Ibn Baškuwāl). Por *daqā'iq* se puede leer también *raqā'iq*; cf., por ejemplo, Ibn al-Ŷawzī, apud Suyūṭī, *al-Sa'āli al-maṣnu'a*, El Cairo, 1353 h., t. II, pág. 469: *qultu li-ḡulām Jalīl ḡāḡihī-l-aḡāḡiḡ allatī tuḡaddiḡ biḡā min al-raqā'iq ḡāḡāla waḡā'nāḡā li murāqqiḡa biḡā ḡulūb al-'amma*.

g) (N.º 1400, págs. 625-626:) Abū-l-Walīd Ibn Šāḡuḡ de Toledo, muerto en 474 h.; transmitía sobre todo tradiciones concernientes al *zuhd* y al *daqā'iq*.

h) (N.º 1012, págs. 460-461:) Ibn al-Šalūnī de Córdoba, que habitaba en Sevilla, muerto en 446 h.; autor de «bellas obras de *zuhd*».

i) *Zuhd* y actitud fuertemente antijudaica se hermanaban en Abū I-ḡāḡ b. Mas'ūd al-Ḥbīrī, muerto en 459/1067, autor de un



indicio verosímil que nos induzca a creer que sus enseñanzas difirieran en algo de las que podemos conocer por medio de los libros orientales.

Si no hay en la literatura judía ningún autor propiamente ascético anterior a Bahya, no es menos cierto que algunos lugares comunes, que gozarán de gran fortuna en su obra, penetraron anteriormente en la esfera del pensamiento de los autores judíos. Nosotros comprobaremos este hecho repetidas veces a propósito de Saadia, y es preciso hacer constar aquí que uno de los grandes temas de meditación de Bahya — la lucha de la razón y de la pasión en el alma — es bien conocido de Šelomó b. Gabirol.<sup>7</sup> Pero se trata aquí de un lugar común muy difundido, sobre todo en los medios contaminados por una forma cualquiera de neoplatonismo. En lo que se refiere particular-

poema ascético célebre en su época. Compuso, a su vez, un poema virulento contra los judíos de Granada (cf. LÉVI-PROVENÇAL, *La péninsule ibérique au moyen âge d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miṭar fi jabar al-aklās d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*, texto, pág. 30, trad., pág. 38).

Es interesante señalar aquí, a este propósito, que en el siglo XI la España musulmana conoció cierta intensificación de la corriente ascética que, a decir verdad, jamás ha cesado de circular en el mundo islámico independientemente del tiempo y del lugar. Henri Pérès habla de un «movimiento de fervor del cual a fines del siglo X y a comienzos del XI no se conocía sino algunas manifestaciones aisladas...» y explica sus causas históricas (*La poésie andalouse en arabe classique au XI<sup>e</sup> siècle*, París, 1937, págs. 453-454).

7. Véase, por ejemplo, *Selected Religious Poems*, edición I. Davidson, n.º 2, pág. 5, v. 38 y ss.; n.º 41, pág. 69; n.º 42, pág. 70; número 49, págs. 80-81; *Keter Malkūt*, § 36 (*Ibid.*, págs. 113-114); cf. también el bello poema sobre el deseo de Dios, n.º 12, pág. 15.

mente a Ibn Gabirol, incluso sin hablar de su filosofía, que no admite punto de comparación con las enseñanzas de Bahya, el intelectualismo sobreagudo y casi mórbido que se manifiesta en sus poesías lo separa radicalmente del autor de la *Hidāya*. Es, por consiguiente, innegable que nuestro autor ha fijado con muchísima exactitud su propia posición en la literatura judaica.

En consecuencia, quien trate de Bahya en función, principalmente, de la ascética musulmana, no faltará ni a los hechos apreciables de inspiración ideológica y de dependencia literaria ni al sentimiento que el autor tenía de su obra y de los principios que le han guiado.

Sería vano razonar partiendo de la existencia real de ideas ascéticas (o incluso, en cierto sentido, místicas) en la antigua literatura rabínica, así como en la vida religiosa judía a través de toda la época talmúdica y postalmúdica (pienso en la mística del período gaónico). Bahya hace naturalmente referencia a la Sagrada Escritura y a la tradición; pero está tan lejos de relacionar directamente sus ideas con las análogas de los antiguos rabinos, que más de una vez, como veremos, deja de citar algunos textos rabínicos, que serían muy adecuados a su propósito, para tomar a préstamo muchas ideas de los místicos musulmanes.<sup>8</sup>

8. A este punto de vista es útil comparar la *Hidāya* con la *Kifāyat al-'ābidīn* de Abraham Maimónides, del siglo XIII; esta

Estas consideraciones, que casi cada página de nuestra exposición creo vendrá a corroborar, justifican el método que adoptamos: éste consiste en ilustrar el pensamiento del autor por medio de los correspondientes paralelos musulmanes; los puntos de convergencia y de desvío permitirán, hasta cierto punto, situar a Bahya en relación con sus correligionarios, así como con los místicos y los filósofos musulmanes. Con este procedimiento, creemos poder obtener una representación bastante fiel y suficientemente matizada del pensamiento de Bahya. Sin duda alguna, en el futuro, otros textos musulmanes paralelos, todavía desconocidos, podrán precisarla más; pero no es presumible que podamos esperar hallazgos capaces de modificar profundamente el cuadro que vamos a trazar en los diversos capítulos de este ensayo, y, sobre todo, es preciso renunciar a determinar con exactitud las fuentes *inmediatas* de Bahya, así como, en la mayoría de los casos, los caminos por los cuales las doctrinas musulmanas han llegado a nuestro autor.

obra presenta, junto a una simpatía muy marcada por el *zuhd* musulmán, un uso sobreabundante de la Biblia y de la literatura rabínica, no recurriendo en absoluto a los préstamos literarios musulmanes, tan característicos del procedimiento de composición de Bahya. Véase S. ROSENBLATT, *The High ways to Perfection of Abraham Maimonides*, vol. I, Columbia Univ. Press., 1927; vol. II, The John Hopkins Press, 1932.

## CAPÍTULO I

### TEMA, PLAN Y FINALIDAD DE LOS «DEBERES DE LOS CORAZONES»

Desde el principio de su tratado,<sup>1</sup> Bahya expone con toda claridad el tema, finalidad y plan de su obra.

Uno de los dones más estimables con que Dios ha agraciado a los hombres es la ciencia (*'ilm*).

Este lugar común, tan manoseado por una larga tradición literaria, no tiene significación alguna a menos de que se concrete su sentido; puesto que si nada hay tan corriente entre los autores musulmanes como el elogio del *'ilm*, tampoco ningún término se presta a usos más variados. La ciencia es para unos la recepción pasiva del Corán y de la tradición; para otros, la casuística jurídica o la filología; para los místicos, el conocimiento intuitivo de los misterios de la Divinidad; y finalmente, para los científicos y los filósofos, la ciencia y la filosofía helénicas.<sup>2</sup>

1. *Hidāya*, págs. 3-5.

2. Cf. GOLDZIHNER, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, *APAW*, 1916, fasc. 8, págs. 6 y ss., *Id.*, *Kitab ma'āni al-nafs*, págs. \*59-\*60.

Bahya se define en esto con toda claridad. Toma el término «ciencia» en su sentido más amplio, como conjunto del saber humano.<sup>3</sup> El sistema de las ciencias es tripartito: ciencias naturales, matemáticas y teología, clasificación habitual entre los filósofos, excepto ciertos sistemas que ponen las matemáticas en primer lugar.<sup>4</sup>

Mientras que las dos primeras disciplinas sirven para adquirir los conocimientos útiles en la vida práctica, la teología, ciencia cuyo objeto es Dios, Su libro revelado, los inteligibles como el alma<sup>5</sup> y la razón, debe servir únicamente para adquirir los conocimientos religiosos, y de ninguna manera para procurar mundanales ventajas.

La ciencia de la religión se divide en dos partes: 1.<sup>a</sup>, «la ciencia de los deberes de los miembros» o «ciencia exterior», y 2.<sup>a</sup>, «la ciencia de los deberes de los corazones» o «ciencia interior». En cuanto a los deberes de los miembros, los hay basados en la razón, y que serían obligatorios incluso en el caso de que no fueran impuestos por la Sagrada Escritura; otros, en cambio, sin ser irreconciliables con la razón, están

3. Y no solamente en el sentido de filosofía, como lo quiere H. A. WOLFSON, *The Classification of Sciences in Medieval Jewish Philosophy* (Hebrew Union College Jubilee Volume, 1925, pág. 272); cf. *Hidaya*, pág. 4, l. 15-18.

4. Ver KAUFMANN, pág. 20, n. 2; WOLFSON, *loc. cit.* y págs. 285 y ss., págs. 291-294.

5. La psicología, como parte de la teología; *R.I.S.*, I, págs. 42 y ss.; *Yabir*, ed. Kraus, pág. 110.

prescritos únicamente por la Sagrada Escritura. Por el contrario, todos los deberes del corazón están basados en la razón. Cada uno de estos grupos incluye mandamientos positivos y negativos, y Bahya da algunos ejemplos del segundo grupo: creer en un Creador que ha formado el universo *ex nihilo*, profesar Su unidad absoluta, exenta de toda participación, obedecerle en nuestro corazón, descubrirle mediante la contemplación de las criaturas, abandonarse a Él, humillarse ante Él y temerle, vivir con la convicción de que Él está al corriente de todos nuestros actos y de todos nuestros pensamientos, desear su plena satisfacción, obrar exclusivamente en vistas a Él, amar a quienes ama y odiar a quienes odia, conjunto de sentimientos que no se exteriorizan por ningún acto; los correspondientes mandamientos negativos se refieren, naturalmente, a lo contrario de estas actitudes.<sup>6</sup>

Desde estas primeras páginas del libro se dejan sentir las diversas corrientes de pensamiento, cuya constante interferencia se observará a lo largo de nuestro estudio. En los cuadros de un sistema de las ciencias de inspiración filosófica, se ve surgir la

6. *Hidāya*, págs. 5-7; cf. 8-9. Desarrollos análogos en SARRĀF, *Luma*, págs. 23-24, con la notable diferencia de que, según el autor musulmán, la ciencia interior comprende únicamente los estados y actitudes místicas y de ninguna manera las bases de la fe, obligatorias para el común de los fieles. En cambio, Quṣayrī insiste (*Risāla*, págs. 3 y ss.) en la importancia, en la vida interior, del *tawḥīd* reflexivo, exclusivo del *taqlīd* (véase más adelante).

vieja división de los actos, debida a los discípulos (mutáziles?) de Hasan al-Başri en actos de los miembros y actos del corazón,<sup>7</sup> a la cual el autor hace corresponder la ciencia «exterior» e «interior», términos puestos en boga por la mística. Por otra parte, la ciencia de la religión, tal como Bahya la define, no coincide enteramente con la «teología», tercera parte del sistema de las ciencias. Mientras que la primera no tiene otro objeto sino la religión revelada, tal como la Sagrada Escritura y la Tradición la suministran al pensador, la teología no es solamente la ciencia del libro de Dios, sino también la de Dios mismo, de los inteligibles y del alma. La fusión de dos pensamientos — pensamiento griego de un lado y del otro pensamiento judío, equivalente bajo este aspecto al pensamiento musulmán primitivo — es aquí patente.

Anotemos, en fin, que los deberes del corazón están basados, sin excepción alguna, en la razón. Posteriormente veremos como, para Bahya, la razón es un importante factor de la vida interior.

Siendo ésta la posición de los deberes del corazón en la ciencia de la religión, es muy raro que no se le hubiera consagrado ningún libro en toda la literatura postalmúdica que, sin embargo, no carecía de obras

7. Véase MABSIGNON, *Passion*, pág. 942; YAHUDA, *Introduction*, págs. 59 y ss.; GOLDZIEHER, *Streitschrift des Gazali gegen die Bâti-niyyasekte*, pág. 109, n. 1-4.

de exégesis y de filología, de legislación, de dogmática y de apologética.<sup>8</sup>

Deficiencia injustificada, puesto que los deberes del corazón se anteponen a los deberes de los miembros, a los cuales determinan y de los cuales son el previo supuesto. El cumplimiento de los deberes de los miembros no tiene, en efecto, otro valor que el que le da su intención, la cual, a su vez, viene exclusivamente del «corazón». La rectitud de intención garantiza, ella sola, el equilibrio entre el corazón y la lengua, los pensamientos y los actos: roto este equilibrio, la vida religiosa queda destruída. No es solamente la razón lo que justifica la primacía de estos deberes: la Sagrada Escritura y la Tradición coinciden en subrayar su importancia capital; lejos de ser una especie de obra supererogatoria, complemento de una esmerada educación, su práctica no debe cesar jamás; sus ramificaciones son muy extensas y el silencio que los libros observan sobre tales deberes de ninguna manera viene compensado por su difusión entre las masas y el fervor con que se observan.<sup>9</sup>

Bahya trata de nuevo aquí un tema muy del agrado de los moralistas de todas las épocas, y particularmente de los autores ascéticos musulmanes, de quienes, en este pasaje, toma a préstamo la mayor parte de sus materiales. Apenas si se observan los deberes

8. *Hidāya*, págs. 7-8; cf. KAUFMANN, págs. 3 y ss.

9. *Hidāya*, págs. 9-12; 20-21; 27, l. 11-13.



de los miembros; con mayor motivo se negligén también los del corazón. Los presuntos sabios no buscan sino aquello que puede procurarles reputación y honores entre el vulgo. Lo accesorio, la casuística, ahoga lo esencial, la ciencia interior.<sup>10</sup>

También a los musulmanes debe Bahya las armas con las cuales combate lo que él estima ser un gran abuso de la vida religiosa de su tiempo: la ausencia del esfuerzo personal en la asimilación de los principios de la religión. Como quiera que estos principios se basan en la razón, no tiene excusa aceptarlos por imitación servil, sin comprobarlos. La revelación misma exige que se compruebe; el *taqlid* sólo es admisible en lo que concierne a las dificultades relativas a los deberes de los miembros, es decir, en materia de ritos y ceremonias, así como entre los *minus habentes*, como son mujeres, niños y débiles de espíritu.<sup>11</sup>

10. *Hidāya*, págs. 13-14. — Sarrāy, un siglo antes, se lamentó ya de lo mismo, pág. 15: «En nuestros días, los sabios no investigan sino la ciencia exterior y lo que les es útil en la controversia con sus adversarios, puesto que esta ciencia les aporta fortuna, honores y consideración, mientras que la perfección espiritual exige el abandono del mundo, la mortificación y renunciar a la propia voluntad».

11. *Hidāya*, págs. 15-17. Estas ideas, de procedencia mutázil, han hecho su entrada en el pensamiento judío con los Karaitas (véase QIRQISĀNĪ, *Anwār*, II, 5, ed. Nemoy, págs. 67-68), a los que se refiere, a su manera, Saadia (*Amānat*, págs. 21 y ss.; cf. M. VENTURA, *La Philosophie de Saadia Gaon*, París, 1934, págs. 89-90); Muḥāsibī (*Mā'iyat al-'aql*, 107<sup>a-b</sup>) exige la supresión del *taqlid* en la vida interior, sin precisar demasiado lo que él entiende por esto; Sarrāy, págs. 17-18, asigna al *taqlid* los mismos límites que Bahya, presentando, sin embargo, la diferencia de que en el primero la

Tales son, pues, las razones que han conducido al autor a componer su «Introducción a los deberes de los corazones» (*Kitāb al-hidāya ilā farā'id al-qulūb*).<sup>12</sup>

Los perfiles de la «ciencia interior» están ya desde ahora perfectamente delineados. Como los mutáziles, Bahya hace de los deberes del corazón el resorte de nuestros actos materiales; por consiguiente, gracias a la distinción de los preceptos y de las prohibiciones, forma una ética racional que envuelve la ética revelada. Pero no es únicamente una moral que regula la conducta del hombre, y, en este sentido, es bas-

razón no desempeña ningún papel en la vida espiritual; Qušayri (*Risāla*, pág. 4) amenaza con la condenación a todo aquel que se apoya en el *taqlid* y no toma en consideración las pruebas del *taḥḥit*.

No puedo decir si, al condenar el *taqlid*, Bahya se hace simplemente eco de antiguas ideas mutáziles o si quiere evitar el ataque de los racionalistas librepensadores que habían reprochado a las religiones positivas el exigir una sumisión intelectual absoluta; cf. las palabras del médico Rāzi en *Orientalia*, 1936, pág. 358.

Precisamente aquí (*Ibid.*, pág. 15, l. 1 y ss.), Bahya levanta un poco el velo que cubre su personalidad, al presentar al lector una discusión que ha sostenido con un supuesto «doctor de la Ley» (*ba'd man yadda't 'ilm al-šari'a*), en opinión del cual el *taqlid* hacía las veces de «ciencia interior». Se puede concluir de esta evocación rápida y discreta de un recuerdo personal — casi el único que se halla en la *Hidāya* (el otro, III, 7, pág. 161, l. 13-15, no es más que una ilustración muy vaga de un lugar común de moralista) — que la lucha de Bahya por la interioridad religiosa no era simplemente fruto de una crisis interior, sino un choque contra un ambiente formalista.

12. Anteriormente a Bahya, hallamos el título de *Kitāb al-Hidāya*, dado a una obra del gaón Samuel ben Hofni (muerto en el año 1034), que no hemos conservado. Cf. la *Megillat Setarim* de Nissim ben Jacob de Kairuán, ed. S. Poznanski, pág. 28.

tante falso calificar a Bahya de moralista.<sup>13</sup> La ciencia interior incluye, además, una parte dogmática, porque su objeto es procurar un conocimiento correcto de Dios, con lo cual va a confundirse también con la metafísica propiamente dicha.

Sin embargo, todo esto es de importancia secundaria en la economía de la obra de Bahya. La enumeración misma, sumaria, de los deberes del corazón, a la cual se ajusta en gran parte la disposición del libro, deja entender que el centro de la ciencia interior es, a los ojos de nuestro autor, como para los ascetas y místicos del Islam, la teoría de las relaciones entre Dios y el hombre. La dogmática constituye su preámbulo necesario, pero de ninguna manera lo es todo; cumple una función subalterna, aunque no sin cierta importancia, sobre la cual Bahya volverá más adelante. En cuanto a la moral propiamente dicha, desempeña un papel completamente accesorio; dada la corrección de las relaciones entre Dios y sus criaturas, la reglamentación de las relaciones de las criaturas entre sí se desprende espontáneamente, aunque de ningún modo tal reglamentación es autónoma.

En resumen, la ciencia interior, tal y como Bahya la concibe, presenta tres aspectos de desigual impor-

13. Por la manera de presentar la génesis de su obra (*Hidāya*, págs. 21-22), se ve que ésta ha sido vivida antes de ser escrita, para servir, una vez compuesta, e incluso a medida de su redacción, de instrumento de perfeccionamiento espiritual dirigido primeramente al autor, y, sólo en segundo lugar, a los lectores eventuales.

tancia: el primero se refiere sólo a Dios; el segundo, a las relaciones entre la divinidad y el hombre; el tercero, subsidiario, a las relaciones de los hombres entre sí.<sup>14</sup>

Lo que nosotros intentaremos en este trabajo es estudiar la clave de la teología de Baḥya, la que el autor quiere sirva de guía al creyente, buscando el camino hacia Dios; en una palabra, su *teología ascética*.

El mismo Baḥya traza el plan de su obra, por una parte, en la introducción, y por otra, al principio de cada capítulo, donde explica la trabazón del discurso que sigue con el que precede.

Cuando se decidió, no sin graves vacilaciones, a publicar un libro acerca de los deberes del corazón, Baḥya procuró desde un principio escoger los más importantes alrededor de los cuales pudiera agrupar los demás. La piedra angular del edificio es la profesión sincera de la unidad de Dios (*iḥlās al-tawḥīd*).

Pero como sea que Dios es verdaderamente Uno, es decir, que no encaja en la denominación ni de la substancia ni del accidente, no Le podemos concebir por su esencia, dado que nuestro entendimiento es incapaz de elevarse hasta la comprensión de lo que

14. Por esta manera de considerar la obra de Baḥya, nos apartamos deliberadamente de la opinión de H. A. Wolfson, para quien Baḥya es ante todo un moralista (*The Philosophy of Spinoza*, I, pág. 38).

no es ni substancia ni accidente. Debemos, por consiguiente, contentarnos con conocerle únicamente a través de sus criaturas. De ahí que el segundo principio sea «la consideración de las criaturas» (*al-i'tibār bi-l-majlāqin*).

Se desprende necesariamente de la noción del Uno verdadero, que sólo a Él conviene la soberanía (*rubābiyya*) y a todas sus criaturas la servidumbre (*'ubādiyya*); «la necesidad de aceptar la obediencia a Dios» (*wuḥyāb illizām tā'at Allah*) será, por tanto, el tercer principio.

La noción del Uno verdadero implica también que el gobierno del universo no pertenezca sino a Él sólo y que sus criaturas no participen en él sino por delegación Suya. Por consiguiente, es preciso que nos confiemos y abandonemos enteramente a Él, de donde se sigue el cuarto principio: «el abandono» (*tawakkul*).

Uno verdadero, Dios es una esencia absolutamente aparte, excluida de toda asociación o similitud. Nuestra obediencia a Él será, pues, necesariamente de un orden muy particular. Nuestros actos de obediencia no apuntarán sino a Dios, y a Él exclusivamente: quinto principio, «la sinceridad del acto» (*ijlās*).

El Uno verdadero que a nada se asemeja tiene derecho a nuestra veneración y a nuestro respeto, de donde se deriva «la humildad» con relación a Él: sexto principio (*tawādu'*).

Podemos constatar, sin embargo, que los hombres

no ponen el esfuerzo necesario en obedecer a Dios, y dan pruebas de negligencia. Esta insuficiencia se repara por medio del «arrepentimiento» (*tauba*): séptimo principio.

El cumplimiento de nuestros deberes externos e internos no es posible sino mediante un examen de conciencia permanente (*muḥāsaba*): octavo principio.

Sin embargo, ¿cómo practicar la «profesión sincera» de la unidad de Dios, cuando «el corazón del creyente está embriagado por el brebaje del mundo y entregado a sus pasiones bestiales»? Para que la «sinceridad» tome asiento en el corazón, es indispensable que éste se desprenda de las «superfluidades del mundo», que se abstenga de sus delicias. El principio noveno será, pues, «la abstinencia», es decir, la *ascesis* (*zuhd*).

Última consideración: el Creador, punto de partida y aspiración final de toda cosa, es el colmo de toda esperanza. Su satisfacción marca nuestra suprema felicidad; Su cólera, el abismo profundo de nuestra degradación. Es preciso, pues, amar aquélla y temer ésta. El amor a Dios (*maḥabba*) será, pues, el décimo principio de los deberes del corazón.<sup>15</sup>

Ya que es el autor mismo quien desarrolla su plan

15. *Hidāya*, págs. 26-28. El orden de los capítulos adoptado por Bahya parece ser original; no recuerda en nada el orden seguido en el *Qaṭ al-qulūb* (menos aún el de la *Iḥyā'* de Algazel).

Anotemos también que el plan de los capítulos es casi uniforme; en general, el estudio de cada etapa de la vida espiritual puede resumirse en cuatro puntos principales: definición de la virtud

con la mayor claridad y supedita cada una de las grandes divisiones de la exposición a una sola idea maestra, Dios, el Uno verdadero, parecería natural que el estudio de su doctrina siguiera los perfiles aparentes de su libro, que consistiera principalmente en un análisis seguido del texto.

Al considerar, sin embargo, no solamente el plan, tan claro a simple vista, sino también el contenido de la obra, uno se pregunta en seguida si la construcción de este libro, en su forma literaria y definitiva, responde efectivamente a la curva de las meditaciones del autor. La estructura interna de la *Hidāya*, ¿se identifica con su estructura externa? Mi parecer es que no se identifica.

En primer lugar, el sistema de los deberes del corazón, es decir, en la concepción de Bahya, la teología ascética, se halla basada en la razón. Por consiguiente, su punto de partida debe ser lo más inmediatamente accesible a la razón humana, o sea, el hombre y lo que le rodea. La marcha del pensamiento del creyente que busca la perfección va de él a Dios, a quien no podría concebir, y aun esto muy insuficientemente, sino es apoyándose constantemente en las criaturas.

o de la actitud en cuestión, campo de aplicación, método de aplicación, peligros a evitar. El capítulo sobre el *tawhīd*, en consideración a su carácter especial de tratado dogmático, se sale de este esquema.

En segundo lugar, basta con repasar el libro para convencerse de que la reunión de los materiales alrededor de los diez principios es un procedimiento de composición (el mismo Baḥya lo dice) que deja fuera del plan puntos de importancia capital para la comprensión del conjunto, como el análisis de la personalidad humana.

Finalmente, la composición del libro de Baḥya se relaciona estrechamente con la de muchos libros de *zuhd* musulmanes, como el *Qūt al-qulūb* de Abū Tālib al-Makki (†386/996). Estos libros con frecuencia están dispuestos según los grados de perfección espiritual (cuyas designaciones coinciden, en su mayor parte, con los «principios» de Baḥya), formando escala, disposición inspirada, por lo demás, en la teología mística de los cristianos orientales.<sup>16</sup>

Parece evidente que Baḥya ha hecho suyo este procedimiento de composición, sin adjuntarle tan decididamente como los musulmanes la idea de una ascensión mística, de una perfección y de una iluminación progresivas.<sup>17</sup>

Todas estas observaciones inducen a pensar que el estudio de la teología ascética de nuestro autor deberá hacer caso omiso, al menos en parte, del plan aparente

16. Cf., por ejemplo, M. ASÍN PALAÇOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, II, 1935, págs. 12-13.

17. Esto no es, naturalmente, obstáculo para que él admita la existencia de diferentes grados de perfección espiritual (páginas 345-346).



de la *Hidāya*, y deberá esforzarse en hallar el hilo de las meditaciones de Bahya, partiendo, no de Dios, sino del hombre.

Pero empezando por rehacer, con Bahya, el análisis introspectivo del hombre, perderíamos de vista durante demasiado tiempo este mundo exterior del cual se le puede aislar, es verdad, por abstracción filosófica, pero jamás en la realidad. La realidad no es aquí un factor cualquiera que pueda omitirse, puesto que no se trata de un análisis puramente conceptual que no apunta a consecuencias de otro orden, sino, por el contrario, de un examen que fija nuestro lugar entre las cosas, e incita, por sus resultados, a una progresión fecunda en la vía espiritual. Es preciso, por consiguiente, situar el hombre en su medio natural y no analizarle sino después de haberle asignado su lugar en la jerarquía de las cosas.

## CAPÍTULO II

### POSICIÓN DEL HOMBRE EN EL UNIVERSO. ESTRUCTURA DE LA PERSONALIDAD HUMANA.

La cosmología de Bahya, expuesta en los capítulos I y II de la *Hidāya*, es una réplica bastante banal, aunque escrita de un modo agradable y desarrollada con calor, de las teorías corrientes en su época. En estas páginas, Bahya quizá se haya inspirado en la enciclopedia de los «Hermanos de la pureza» de Basora, cuyos libros fueron introducidos en España hacia el año 1065 de nuestra era.<sup>1</sup> Aparte ciertas semejanzas de fondo, hay sin duda algunos parentescos entre el estilo parenético de Bahya y el de los «Hermanos de la pureza»; pero lo que tienen en común pueden haberlo compartido con otros muchos autores que desconocemos totalmente.

1. Cf. GAYANGOS, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, I, pág. 429; DAVID KAUFMANN, *Studien über Salomon ibn Gabirol*, Budapest, 1899, págs. 11-12; M. ASÍN PALACIOS, *Abenmisarra y su escuela*, Madrid, 1914, pág. 108, n. 1; recientemente García Gómez ha señalado, en el diván inédito de Abū Ishāq al-Ilbīrī (v. más arriba, págs. 9-10, n. 6 i), dos alusiones a los «Hermanos de la pureza»: «Alusiones a los *Ijwān al-sāfā* en la poesía arábigoandaluza», en *Al-Andalus*, IV (1939), págs. 462-465.

Al igual que los «Hermanos de la pureza», Bahya se inclina constantemente hacia la prueba teleológica, cosa harto comprensible si tenemos en cuenta que ambos se dirigen a la gran masa de fieles, sin cultura filosófica profunda.<sup>2</sup> También advierte a sus lectores que hará uso de los argumentos retóricos antes que de los apodícticos.<sup>3</sup>

En el universo, que es comparable a una casa bien dispuesta, el hombre ocupa un lugar privilegiado.<sup>4</sup> Si la sabiduría divina resplandece tanto en las grandes estructuras como en los más ínfimos detalles de la creación, se manifiesta principalmente en el hombre, siendo en él, por consiguiente, donde merece ser considerada con mayor atención.

El hombre es un microcosmo, superior a todas las criaturas de este mundo y razón inmediata de su existencia.<sup>5</sup> Al observar su origen, su nacimiento, su

2. Sería mejor que esta aserción tocante a los Ijwân al-ṣāfā, fuera matizada, pero no es éste el lugar oportuno para hacerlo.

3. *Hidāya*, págs. 25-26; cf. *R.I.Š.* (B), IV, pág. 105; (C) IV, pág. 182: exposición de las creencias de los «Hermanos de la pureza» y demostración de la inmortalidad del alma *biṭarīq muqni' lā biṭarīq al-burhān*. Inútil subrayar que las tendencias respectivas de los «Hermanos de la pureza» y de Bahya difieren *toto cælo*; si el autor judío ha leído los enciclopedistas de Basora, no se ha preocupado probablemente de esta diferencia; por lo demás, español y judío, podía perfectamente ignorar las verdaderas intenciones de estos autores musulmanes heterodoxos y orientales.

4. *Hidāya*, págs. 45-46; cf. págs. 100, 103 y ss.

5. *Ibid.*, págs. 105 y ss. (*al-'ālam al-ṣagīr... al-sabab al-qarīb liḥawn hādā-l-'ālam*, págs. 105, 14); cf. pág. 233. Es bastante probable que Bahya haya tomado sus ideas sobre el hombre-micro-

desarrollo físico e intelectual, obtenemos a cada instante nuevas pruebas de la sabiduría y de la providencia divinas.

Entre el conjunto de preciados dones con que Dios nos ha colmado, como son el pensamiento, la memoria, el olvido, el pudor y la palabra, el más importante es la *razón*. Gracias a ella, descubrimos a Dios, sus atributos y nuestras obligaciones para con Él. Ella nos certifica de la veracidad del Libro revelado. La pérdida de la razón trae consigo la abolición de todas las cualidades del hombre, el cual se halla entonces libre de sus obligaciones, pero, al mismo tiempo, sin esperanza alguna de retribución.<sup>6</sup>

cosmo de los «Hermanos de la pureza» que desarrollan este tema hasta la saciedad (B II, págs. 297-312, C III, págs. 3-24, *risala* consagrada a este tema). Conviene señalar el parentesco de estas páginas de Bahya con un fragmento del *Kitab al-anwār*, del karaita Qirgisāni (II, 7, ed. L. Nemoy, pág. 73). Pero hasta más amplia información no me atreveré a afirmar que Bahya haya utilizado este texto. Véase *REJ*, CVII (1946-7), págs. 64 y ss. (págs. 65, n. 6).

6. *Hidāya*, págs. 112 y ss. Yahuda demostró ya (*Introduction*, págs. 63-70) que estas consideraciones teleológicas de Bahya se emparentaban muy estrechamente con las ideas expuestas por Algazel, en su pequeño tratado *Al-ḥikma fi majlūqāt Allāh*. Los contactos entre la *Hidāya* y la *Ḥikma* le parecieron constituir un fuerte argumento, por no decir decisivo, en favor de la influencia de Algazel sobre Bahya, tesis preconizada por Goldziher. Hemos visto que esta tesis tenía en su contra la fecha límite de 1090 asignada por P. Kokovtsov a la actividad de Bahya, apoyándose en la única indicación cronológica de que disponemos. Un trabajo más reciente todavía ha hecho justicia, creemos, a la hipotética influencia de Algazel sobre Bahya. En un artículo de las *Mélanges Magnés* (Jerusalén, 1938, págs. 23-30: **מקור משותף לר בחיי בר יוסף ולאגוזאלי**): «Una fuente común de Bahya b. Yosef y de Algazel» con un resu-

### ¿Cuál es el lugar exacto de la razón en el complejo humano?

men en inglés), D. Z. Baneth ha demostrado de una manera clarividente que los pasajes paralelos de la *Hidaya* y de la *Hikma* remontan a un opúsculo falsamente atribuido a Yahiz, compuesto probablemente por un teólogo cristiano, imbuido de ideas helénicas, en el siglo IX; es el *Kitab al-dalá'il wa-l-i'tibār 'alā-l-jalq wa-l-tadwīr*, impreso en Alepo en 1346/1928. Esperamos que Baneth comentará algún día con detalle los puntos de contacto que ha expuesto brevemente en su artículo. Entretanto, nos limitaremos a señalar que Bahya no sigue a su fuente de una manera servil. No sigue exactamente su orden, ni siquiera en el pasaje (*Hidaya*, págs. 108-110), en el que más se inspira, sino que incorpora hábilmente aquellos pasajes escogidos a su propósito. Generalmente amplifica el texto del *K. al-dalá'il* (no lo abrevia más que en la pág. 110, 10-13, *Dalá'il*, págs. 51, 9-13), o cuanto menos le hace experimentar algunas modificaciones de estilo. Sin embargo, esto establecido, es evidente que la idea del hombre-microcosmo, así como muchos desarrollos teleológicos no figuran entre los préstamos de la *Hidaya* al *K. al-dalá'il*; la posibilidad del préstamo a los «Hermanos de la pureza» continúa, por tanto, siendo patente.

Señalemos, de paso, que el desarrollo dado por Bahya a la prueba teleológica puede denotar cierta inclinación mutázil. En todo caso, los mutáziles sacaban del buen orden del mundo un argumento para su tesis, según la cual Dios está obligado a obrar en todo de la mejor manera posible (*ri'āyat al-aṣṭah*); véase, por ejemplo, ŠAHRĀSTĀNĪ, *Nihāya*, pág. 401. Dada, sin embargo, la difusión de estos lugares comunes, su empleo simultáneo por Bahya y los mutáziles no tiene, tal vez, ninguna significación particular.

El médico RĀZĪ (muerto en 925, cf. BROCKELMANN, *G.A.L.*, *Suppl.*, t. I, págs. 417 y ss.) hace también el elogio de la razón en su tratado sobre la «Medicina espiritual», publicado por nuestro llorado amigo Paul Kraus (*Rāzī Opera Philosophica*, El Cairo, 1939, t. I, págs. 17-18). Este fragmento desarrolla las siguientes ideas:

a) La razón es el más precioso don que Dios ha hecho al género humano, puesto que gracias a ella el hombre goza del máximo número de ventajas temporales y espirituales que por su misma naturaleza es capaz de obtener;

b) La razón nos hace dueños de los animales;

Los elementos<sup>7</sup> constitutivos del hombre se reducen a dos: cuerpo (*ḡism*) y alma (*na/s*).

En el alma Dios ha reunido dos propiedades (*ḡulq*) opuestas, cuyos destinos son enteramente diferentes. Una de ellas tiene por cometido el asegurar la conservación del individuo y de la especie, y, por consiguiente, del orden que en el mundo hay establecido; está presente en el alma desde el nacimiento. Esta propiedad es la *concupiscencia* (*ṣahwa*).<sup>8</sup>

c) La razón nos pone en posesión de lo que nos eleva y mejora nuestras condiciones de vida (navegación, medicina, cosas que no son percibidas inmediatamente por nuestros sentidos, conocimiento de la tierra y del cielo, y finalmente, adquisición la más preclada: el conocimiento de Dios);

d) Privados de la razón, estaríamos en la misma situación que las bestias, los niños y los dementes;

e) La razón nos permite ejecutar operaciones intelectuales sin intervención de los sentidos y verificar la concordancia de nuestras sensaciones con nuestras concepciones intelectuales.

Podemos darnos cuenta de que los motivos de la exaltación de la razón son esencialmente los mismos en el pensador musulmán y en el teólogo judío. Este último, sin embargo, carga más fuertemente que Rāzī el acento sobre las ventajas de orden religioso que la razón nos proporciona. No creo que, al comparar los dos textos, se pueda considerar a Rāzī como una fuente de Bahyá. Pero es bastante verosímil que ambos hayan desarrollado un lugar común, cuya historia está por hacer. (Cf. *R.I.S.*, [C] III, pág. 284, en donde los «Hermanos de la pureza» revelan el papel de la razón en la adquisición de los conocimientos y de las creencias, en una palabra, de la gnosis, que procuran la salvación.)

7. Resumen basado en *Hidāya*, págs. 130-132, 135-136, 231 y siguientes; 282; 346-348; 379 y ss.

8. *Huḡwiri* (págs. 207-209) distingue *hawā* «pasión», principio opuesto a la razón, que gobierna el alma, de *ṣahwa*, que es «the most manifest attribute of the lower soul». El pensamiento de Bahyá no es distinto, puesto que más lejos opondrá también «aql».

La otra propiedad hace, por el contrario, que el hombre renuncie al mundo y trate de separarse de él cuanto antes, lo que implica, necesariamente, la ruina de la civilización. Esta propiedad que es la *razón* ('*aql*), no desarrolla su actividad hasta que el individuo ha alcanzado cierta edad.<sup>9</sup>

La razón es una substancia sutil (*ḡawhar laṭīf*), extraña al mundo de los cuerpos groseros. Extraña, sufre su aislamiento y tiende a volver a su elemento nativo. Mientras que la concupiscencia está susten-

*hawā*; si habla aquí especialmente de *ṣahwa*, es debido a que se trata en este pasaje de cargar el acento sobre el alma inferior en tanto que promotora de la civilización, en oposición a '*aql*, cuyos fines no son de este mundo. Por otra parte, hay también la diferencia de que Bahya ve en la concupiscencia un elemento que, con todo, es útil al orden del mundo, mientras que para el místico musulmán el alma inferior está destinada a contrabalancear el orgullo del *suff*, quien intentaría prescindir de la asistencia de Dios.

9. Esta idea se encuentra muchísimas veces en la literatura gnómica árabe. Una sentencia de Platón opone *ṣahwa* a *ra'y*; la primera está más cerca de nosotros, puesto que estamos en su compañía desde nuestro nacimiento; esta última no alcanza su perfección sino progresivamente y al cabo de cierto tiempo: *Al-amtāl al-hikamiyya*, Constantinopla, 1300 h., pág. 146. Cf. IBN MIŠKAWAYH, *Tahdīb al-ajlāq*, El Cairo, 1306 h., págs. 58-59.

La *Risāla fi-l-siyāsa*, atribuida a Al-Fārābī (apud *Mašriq*, IV (1901), págs. 649-650) explica que en el hombre la *quwwa bahimiyya* es anterior al '*aql*, que, por consiguiente, es más débil.

Recordemos también, a este propósito, un texto del *Zohar* (I, 163 b): ויצר הרע דא לא אתעדו מבר נש מיומא דאתויד בר נש לעלמין ויצר הטוב אתו לבר נש ביומא (עד) דאתי לאתדכאה ואימתי אתי בר נש לאתדכאה כד איהו בר תליסר שנין.

¿Hay un rasgo de influencia musulmana, comunicada por Bahya, o, por el contrario, se trata de una renovación de las consideraciones bagádicas más antiguas?

tada y fortalecida por medio de la alimentación y de los goces corporales, la razón no tiene, en este mundo, ni amigo ni protector.

Esta descripción de los componentes del alma se complica con otras consideraciones. El alma, substancia simple y espiritual, ha sido colocada por Dios en el cuerpo para ponerla a prueba; considerada bajo este aspecto, la oposición entre los elementos constitutivos del hombre se modifica un poco. El alma está encargada en primer lugar de asistir al cuerpo al cual se halla fuertemente unida. Pero, al satisfacer las numerosas exigencias de su compañero, descuida lo que para ella es esencial. Más tarde, iluminada por la luz de la razón, abandona el cuerpo a la providencia de su Creador para volverse hacia las obras que le son específicas.

Evidentemente, el tema del alma extraña en el mundo material, doliente a causa de su cohabitación con el cuerpo y aspirando a volver hacia su principio inteligible, nos sitúa en plena tradición platónica, evidencia que ulteriores precisiones no modificarán esencialmente.<sup>10</sup>

Sin embargo, se puede avanzar que a los datos

10. Véase, por ejemplo, FEDÓN, 66 b-e, 80 b y ss., especialmente 81 b; PLOTINO, *Enneadas*, I, 4, al final; AL-FĀRĀBĪ, *Al-ḥam' bayna ra'yay al-ḥakimayn* (*Philos. Abhandlungen*, ed. Dieterici), pág. 30. Esta solución platonizante del problema del alma se opone radicalmente a la teoría del alma de Saadia, del todo incompatible con el platonismo. Véase *Amānāt*, págs. 196-200, y cf. también M. VEN-



puestos a contribución en su antropología, Bahya imprime un giro particular, por no decir original.

Al escoger entre las explicaciones de la unión del cuerpo con el alma la que concibe tal relación como una prueba impuesta al alma por Dios, Bahya desecha deliberadamente todo el aparato mítico con que, desde Platón a Rāzī y Avicena, pensadores y creyentes habían frecuentemente rodeado el problema. La unión del alma con el cuerpo tiene un motivo moral y depende estrechamente de la voluntad de Dios.

Residiendo en este mundo por la voluntad de su Creador, el alma cumple en él una función igualmente deseada por Dios: la de ser auxiliar del cuerpo y contribuir de esta manera al mantenimiento del orden del universo, tal como Dios ha querido organizarlo.

La posición doctrinal de Bahya resaltará más aún si se la compara, por una parte, con la de un místico musulmán, poco o casi nada influido por la filosofía griega (dejando de lado la posibilidad de préstamos y de influencias indirectas e inconscientes), y por otra, con la de los «Hermanos de la pureza» que han teñido de ascesis los elementos filosóficos de su enseñanza.

TURA, *La Philosophie de Saadia Gaon*, págs. 235 y ss., y J. GUTTMANN, *Magnas Anniversary Book*, Jerusalén, 1938, pág. 86. Nótese, sin embargo, que en el prefacio de su traducción árabe de los *Proverbios* (*Obras completas*, t. VI, págs. 1-5), Saadia enseña también el carácter compuesto del hombre: la «naturaleza» que le conduce al placer inmediato está en lucha con la «razón» que ve su finalidad. Pero, tampoco esto indica que Saadia conceda un lugar a la concepción platonizante sobre el alma o la razón.

Tratando del «discernimiento de los espíritus», Muḥāsibī trata de los discípulos (*murīd*) que, por exceso de escrúpulos, se abstienen de cumplir obras pías, pues pretenden que les hace falta la «intención» (*niyya*), indispensable para que el acto sea válido y aceptable. Muḥāsibī dice que están equivocados.

Dios ha creado a los ángeles sin pasiones y sin obligarles a las obras pías, pero también sin promesa de retribución. Los animales sólo han recibido como herencia las pasiones y el conocimiento (*ma'rifa*) necesario para sustentarse y reproducirse. No están dotados de razón que les permita comprender los preceptos y las prohibiciones. Tampoco hay para ellos retribución alguna.<sup>11</sup>

Los hombres (y los *ŷinns*) poseen, en cambio, la razón, desde la edad en que se manifiesta la discreción salvo aquellos casos en que Dios la haya arrebatado. La razón es capaz de conocer el mandato y la prohibición, y prevé las consecuencias. Por otra parte, Dios ha puesto también en ellos una naturaleza que ama todo lo que les es agradable y aborrece lo que les contraría. Les ha impuesto, bajo pena de sanción, combatir por medio de la razón aquello a lo cual el alma los constriñe a causa de la naturaleza que tiene. No es preciso imaginarse que estemos obligados a trans-

11. De donde se deduce la superioridad del hombre, obligado a combatir, sobre el ángel que goza de una quietud eterna (*Huḥwiri*, pág. 240).

formar nuestra naturaleza en una naturaleza angélica, ni renunciar a hacer lo que a Dios complace, aguardando a que la naturaleza cambie su estructura originaria, a que el Maligno se calle y a que no tenga ya el poder de inspirar malos pensamientos.

Razón y alma (por ésta es preciso entender el conjunto de apetitos naturales y de pasiones) son entre los místicos árabes dos adversarios tan irreductibles como inseparables. No se trata de escapar a los lazos del cuerpo. El hombre, aunque compuesto, no es descomponible. Según el resultado de la batalla que sus elementos adversos se presentan fatalmente, una recompensa magnífica o un castigo doloroso le aguardan en su integridad.<sup>12</sup>

Como en otros muchos puntos, la doctrina de los

12. MUHASIBI, *Al-ri'aya lihuqq Allah*, ms. Oxford, Hunter, 611, 67 b; cf. *Má'iyat al-'aql*, ms. Carullah, 1101, 105 b. Cf. Huḡwiri, págs. 196 y ss.; conclusión, págs. 206-207: «When you have obtained knowledge of it (del alma, *na/s*), you recognize that it can be mastered by discipline, but that its essence and substance do not perish. If it is rightly known and under control, the seeker need not care though it continues to exist in him. Hence the purpose of mortifying the lower soul is to destroy its attributes, not to annihilate its reality». Véase, además, el *Qāt al-qulūb*, II, pág. 86.

En el *Taḡṡir* de Tustari (El Cairo, 1329 h.), pág. 49, *al-na/s al-ammāra* está definida como *ṣahwa* (concupiscencia) y *mawḏi' ṭab'* (lugar de la naturaleza). La «naturaleza» (*ṭab'*) del alma es mala; es la ignorancia (*ḡahl*); nada está más cerca de ella que la pasión (*hawā*) que hace perecer a las criaturas. Si la naturaleza del alma es la ignorancia, la naturaleza de la razón (*'aql*) es la ciencia (*'ilm*). Así, pues, según esta especulación, cuyos detalles ulteriores no nos interesan en este momento, *na/s* y *'aql* son entidades distintas y opuestas; mientras que la concupiscencia y la pasión forman parte

«Hermanos de la pureza» carece de unidad en lo que concierne a la teoría de las relaciones del alma con el cuerpo.

La unión del alma y del cuerpo, dicen en un pasaje,<sup>13</sup> es necesaria para el perfeccionamiento del alma que contempla en su compañero los vestigios de la sabiduría divina y conoce, a través del cuerpo-microcosmo, el universo entero, lo cual la conduce al conocimiento de su esencia y de su verdadera naturaleza, indispensable para su salvación.<sup>14</sup> Tiene para con el cuerpo obligaciones que olvidaría fácilmente si los sufrimientos físicos, internos o provocados por un agente externo, no estuvieran presentes para recordárselas.<sup>15</sup>

del alma, la razón es completamente independiente de ella. Bien es verdad que frente a la *nafs ammāra* está la *nafs muḥma'inna*, calificada como *nafs al-ma'rifa*, «alma del conocimiento». Pero no se especifica, ni mucho menos, que haya alguna relación entre esta última y la razón. En resumen, estas especulaciones patentizan un parentesco todavía menos estrecho con la doctrina de Baḥya que el texto de Muḥasibi, antes analizado. Cf., sobre las palabras de Dā-l-Nān que hemos citado, *Hilya*, ix, pág. 352, y sobre los apotegmas de Ḥusayn b. 'Alī b. Yazdānyār sobre *yasad, nafs, hawā*, instrumentos o fuentes del mal, *raḥ* y *'aql*, principios del bien, *Hilya*, x, págs. 363-364. Este concepto de *'aql* en los antiguos textos religiosos musulmanes y en los místicos no filósofos merecería ser estudiado a fondo; no creo, sin embargo, que este análisis contribuyera mucho a esclarecer la noción tal como se presenta en Baḥya. (Para la terminología psicológica comparada de los místicos y de los filósofos, cf. ALGAZEL, *Al-risāla al-laduniyya*, El Cairo, 1343 h., pág. 27, en donde *nafs muḥma'inna* se da como equivalente a *nafs nāṭiqā*.)

13. *R.I.S.*, IV, 64.

14. *Ibid.*, II, 300-301.

15. *Ibid.*, IV, 54-55; cf. IV, 210.

En otro pasaje se lee que el alma reside en el mundo espiritual y recibe la emanación del intelecto agente, que acaba por saciarse y busca sobre quien descargar su exceso; precisamente para hacer esto se une al cuerpo.<sup>16</sup>

Por lo demás, los «Hermanos de la pureza» parecen olvidar lo que esta unión tiene de cosa necesaria y querida por el Creador, para pintar con vivos colores la molesta situación del alma frente al cuerpo. Éste no es sino un obstáculo para la perfección de su compañera, la cual pierde de vista sus propios intereses al proveer a las necesidades, jamás satisfechas, del cuerpo.

El alma unida al cuerpo es como un portador de cadáveres o como un sabio prendido de una mujer frívola, loca por el lujo y exigente.<sup>17</sup> Está anegada, no se cansan de repetirlo, en el mar de la materia.<sup>18</sup> Incluso llegan a decir que la unión del cuerpo con el alma es para ésta una caducidad impuesta por el pecado; la expulsión de Adán del Paraíso es su expresión simbólica.<sup>19</sup>

Otra parábola: el alma es como el contenido de un huevo, en el que el cascarón representa el cuerpo. Cuando el polluelo ha alcanzado ya un grado de des-

16. *R.I.S.*, III, 120-121 y ss.

17. *Ibid.*, II, 342-344 (C III, 66), cf. IV, 220 (C IV, 231).

18. *Passim*; véase IV, 420-422.

19. *Ibid.*, II, 13-14 (motivo puesto en boca de Platón, IV, 129; cf. IV, 208).

arrollo suficiente, la suerte del cascarón le deja sin cuidado. Hasta que no ha llegado todavía a cierta perfección, el alma se preocupa por el cuerpo; pero cuando ha conocido su verdadera naturaleza y su destino, así como las delicias del mundo espiritual, abandona el cuerpo y ya no se preocupa de su destrucción.<sup>20</sup>

El dualismo del alma y la materia es finalmente llevado por los «Hermanos de la pureza» al mundo inteligible. El Alma universal sufre y se agota al imprimir en la Materia primera, pertinaz y obstinada, la emanación recibida de la Razón, sin cuya ayuda ella misma perecería en la caducidad de la Materia.<sup>21</sup>

20. *R.I.S.*, IV, 113.

21. *Ibid.*, III, 6-7. Sobre 'aql y hawā, cf. todavía *R.I.S.* (C), IV, 407, en donde se expone que, si no se puede llegar hasta el califa (= imām?), que detenta la verdad y la evidencia, es preciso coronar como califa (= vicario) en el alma la razón y obedecer sus órdenes. En cambio, la pasión es el vicario de Iblis. Este está en el alma virtualmente, y es su vicario en acto desde el momento que el alma irascible y el alma concupiscible ganan la acción al alma racional. Para los antecedentes helénicos de estas imágenes, véanse las notas sobre *Corpus Hermeticum*, VII, ed. y trad. A. D. Nock y A.-J. Festugière, Collection des Universités de France, vol. 1, 1945, págs. 82-84.

## CAPÍTULO III

### LA SUMISIÓN

Una vez definida la posición del hombre, precisa tratar a continuación del otro polo de la teología ascética, es decir, de Dios. Esta parte de la teología de Bahya ha sido objeto del estudio, notable en su tiempo, de D. Kaufmann. Evidentemente, tal estudio ha envejecido, pero no podemos pensar por el momento en hacerlo de nuevo.

Lo que aquí importa es la conclusión que Bahya saca de su doctrina de Dios y de la contemplación de las criaturas.

Dios es nuestro bienhechor, un bienhechor totalmente desinteresado. Ahora bien, si debemos reconocimiento, honor, respeto y obediencia incluso a nuestros bienhechores humanos cuyos actos siempre están sugeridos por motivos más o menos interesados, con mayor razón estamos obligados para con el Creador, porque si nos fueran negados los beneficios de Dios, nuestra miseria y abyección no tendrían igual.<sup>1</sup>

1. *Hidāya*, págs. 125 y ss.

Señalemos que utilizar el reconocimiento como base de la teoría

He aquí, pues, la conclusión a la cual nos conduce la razón. Pero, ¿es la razón capaz de ponerla en práctica?

Cuando el hombre viene al mundo, su razón no está todavía completamente desarrollada y, siempre, estará compensada por su rival, la concupiscencia. ¿Cómo se establecerá el equilibrio en el cuerpo humano?

Para sostener la razón, rival demasiado endeble de la concupiscencia, aislada en el mundo material, débil a causa del poco uso que de ella se hace, Dios envía en su socorro *la ley religiosa (šarī'a)*.<sup>2</sup> La obediencia

de los deberes religiosos es una idea mutázil, que de ninguna manera ha recibido en el Islam el apoyo de los teólogos ortodoxos y aš'aríes. Véase la crítica penetrante del *šukr mutázil* en AL-ŶUWAYNĪ (Imám al-Ḥaramayn), *Iršād*, ed. Luciani, págs. 154-157 (trad., páginas 241-244); cf. también SAḤUASTĀNĪ, *Nihāya*, ed. A. Guillaume, págs. 382-383. Sin embargo, los ortodoxos no quieren con ello abolir el reconocimiento; se contentan con señalar insistentemente que ninguna actitud humana pueda influir en los decretos soberanos de Dios.

Cf., a este respecto, un pasaje de la disertación judeo-árabe de inspiración mutázil (siglo XI?), publicada por GOLDZIEHER, *Festschrift Harhavy*, págs. 102 y ss. P. 103, 20-22: *annahu taḥaqqaga lahu-l-'ibāda fayastahiqqu-l-muḥallaṣṣin al-'ibāda biljuḍā' wa-l-juḍā' li'ḥam in'amih 'alayhim waḡastim iḥsanih ilayhim* «[a Dios], pertenece obligatoriamente la adoración y [los hombres] sujetos a los deberes religiosos se la deben en sumisión y en humildad a causa de los grandes beneficios y de la inmensa benevolencia que les prodiga».

2. Baḥya señala, y en esto está justamente en la línea del intelectualismo tan característico de la mentalidad judía, que la ley es necesaria incluso por el simple motivo de que su meditación interesa únicamente a la razón, con exclusión de toda operación corporal y concupiscible.



a la ley ayuda al creyente a remontarse a la obediencia racional, fin de la creación del género humano.

La obediencia, es decir, la sumisión de aquel que goza de un beneficio a su bienhechor, es, pues, de dos clases: la que nace del temor al castigo y del deseo de la recompensa (*tarhīb wa-targīb*), y aquella cuyo origen es el conocimiento racional de la majestad y del poder de su superior.

La primera clase de sumisión nos es inspirada por la advertencia de la ley; la segunda se deduce de la advertencia de la razón, sentimiento innato y casi natural al hombre desde el momento en que su alma ha sido unida a su cuerpo. Bajo una u otra forma, la sumisión es laudable y conduce a la beatitud eterna; pero la primera no es sino el grado preparatorio, y además indispensable, de la segunda.<sup>3</sup>

Fiel al procedimiento simétrico, tan del agrado de los autores medievales, Bahya resume en dos series de siete puntos las cualidades respectivas de las dos sumisiones, no sin antes subrayar, incluso por medio de las fórmulas que usa, la preeminencia de la sumisión basada en la razón.<sup>4</sup>

3. *Hidāya*, págs. 132-133.

4. Cf. pág. 133, 9-10: والخضوع الذي يكمن عن تنبيه العقل وطريق الاستدلال اقرب الى الله وارضى واحظى لسبعة وجوه  
واما فضائل الشريعة فقد ينبغي ان اشرح: 14-15: منها ما حضرني فاقول ان وجوه الضروريات الداعية الى  
التنبيه الشرعي ايضا سبعة.

α) La sumisión fundada en la ley puede ser sugerida únicamente por el amor a Dios, aunque también por la hipocresía y el deseo de ser alabado,<sup>5</sup> mientras que la sumisión basada en la convicción racional ha de ser sincera, puesto que excluye el temor y la esperanza.

β) La sumisión inspirada por la ley es el resultado del temor al castigo y de la esperanza en la recompensa. La sumisión sugerida por la razón es un efecto de la «generosidad del alma»,<sup>6</sup> que pone todo su empeño en obedecer a Dios, después de haber probado en sí misma todo el sabor de la recompensa que produce la satisfacción de Dios.<sup>7</sup>

γ) La sumisión inspirada por la ley se manifiesta principalmente en la observación de los preceptos externos, mientras que la provocada por la razón reside más bien en el pensamiento.

δ) La sumisión basada en la ley es, por decirlo así, una introducción a la que determina la razón. La sumisión racional es como la semilla, la ley como el cultivo de la tierra, y la asistencia divina (*ta'yid*) como la lluvia fecundante. Nada da mejor cosecha que la obediencia racional que no busca sino a Dios, sin deseo de recompensa, ni temor de castigo. Es el

5. Tema ya desarrollado en la *Ri'āya* de Muḥāsibī.

6. *Sajā' al-nafs*, expresión tomada de los místicos musulmanes.

7. Creo que la lectura وجدان es preferible a رُجْحَان, adoptada por Yahuda; cf. Dozy, II, págs. 782-783.

sentido de las palabras de los sabios (*Abõl* 1, 2): «No seáis como los criados que sirven a su señor sólo con vistas a un salario.»

e) El número de los preceptos de la ley está limitado a 613, mientras que los deberes de la razón son innumerables. A medida que el hombre comprende más y más los beneficios de Dios, su humildad se acrecienta. De algunos hombres piadosos se dice que diariamente hacían penitencia, por cuanto, cada día, apreciaban mejor la majestad de Dios y la insuficiencia de sus esfuerzos para obedecerle.

ζ) El hombre es capaz de cumplir los preceptos de la ley por sus propios medios, pero para poner en continuada práctica la obediencia racional no puede prescindir de la ayuda de lo alto.

η) Al obedecer la ley, siempre nos hallamos expuestos a sucumbir ante las tentaciones de la concupiscencia; pero la obediencia racional está exenta de ellas, puesto que no se alcanza sino después de la mortificación (*imāta*) total de los deseos. Así, pues, la obediencia fundada en la razón no está de ninguna manera sujeta al pecado.<sup>8</sup>

He aquí, por otra parte, los siete motivos por los cuales es necesaria la advertencia de la ley.

a) A consecuencia de su naturaleza compuesta, el hombre se inclina unas veces hacia los placeres, otras hacia la ascesis excesiva. La ley tiene por misión se-

8. *Hidāya*, págs. 133-135.

ñalarle la vía media que le preserve de todo exceso conducente a la destrucción del orden del mundo querido por Dios.

β) La ley complementa la advertencia de la razón, que no precisa algunas de nuestras obligaciones, como el ayuno, la limosna y la oración, de la misma manera que no fija con exactitud las sanciones que han de aplicarse a los contraventores.

γ) La advertencia de la razón no se dirige a todo el mundo, mientras que la de la ley alcanza a todos los creyentes, sin distinción de edad, ni de capacidad intelectual.

δ) Debemos obediencia a Dios en razón de los favores con que nos beneficia. En cada generación y en cada pueblo surgen nuevos favores, que comportan nuevas obligaciones para con el bienhechor. Sin embargo, la razón no basta para dar a conocer tales favores, ya que nuestro pueblo ha sido objeto de favores de un carácter particular (salida de Egipto, paso del mar Rojo, etc.). A cambio de tales favores, Dios nos ha impuesto obligaciones especiales y ha precisado su recompensa inmediata y futura. Pero todo esto sólo está explicado en la ley.

ε) La advertencia de la ley sirve de introducción a la de la razón, ya que el hombre necesita en su juventud una disciplina severa hasta que su inteligencia haya alcanzado su pleno desarrollo. El que cumple las prescripciones de la ley es un hombre piadoso que me-

rece la recompensa en este mundo y en el otro. Sin embargo, el que se eleva hasta la sumisión racional consigue el grado de los profetas y de los santos, la obediencia llega a ser para él deliciosa y su recompensa en el mundo futuro es la unión con la suprema luz.

ζ) La ley contiene preceptos cuya necesidad la razón no demuestra. En efecto, como quiera que el pueblo al cual fué dada la ley se encontraba en un estado moral por completo decadente, recibió a la vez las leyes racionales y las leyes impuestas por la autoridad del legislador. Aquellos cuya inteligencia no es lo bastante fuerte no las distinguirán y las practicarán conjuntamente; sólo los inteligentes sabrán discernir las dos clases de leyes, y someterse, racionalmente, a unas u otras.

η) La ley ha sido dada por mediación de un hombre, que ha justificado su misión por signos accesibles a la percepción sensible de todos los hombres sin distinción alguna. Hay en ello un complemento a la advertencia de la razón, puesto en el hombre desde su origen. Si el hombre que ha reconocido los beneficios de Dios extendiéndose a todas las criaturas, reconoce, en consecuencia, la necesidad de cumplir todas las obligaciones impuestas por la razón, el que ha reconocido los favores especiales de Dios para con su pueblo, aceptará igualmente las obligaciones especiales resultantes de tales favores (por ejemplo, la ley asigna a los sacerdotes 24 clases de dones, a los cuales corresponde

un número igual de obligaciones particulares). Cualquiera que falte a las obligaciones especiales para con su persona, no tardará en faltar a las de su grupo, y, finalmente, a toda la ley, incluso a las obligaciones racionales, y caerá en una condición más abyecta que el animal.<sup>9</sup>

Lo que a primera vista resalta de la comparación de las dos series de cualidades es la clara superioridad de la razón natural sobre la ley revelada. Al lado de la razón, la revelación parece quedar reducida, al principio, al papel de brillante segundo. Asiste a la razón, puntualiza sus exigencias precisándolas, la suple donde, por algún motivo, la razón no puede operar. No es menos cierto que, *hic et nunc*, las relaciones del hombre con Dios no pueden mantenerse en los cuadros de la razón. Si la razón fuera la única y exclusiva dueña de nuestra vida, prontamente, por su in-

9. *Hidāya*, págs. 138-140. La idea del papel pedagógico de la ley la debe Baḥya sin duda a Saadia (véase *Amanat*, págs. 24-26). Este último llega hasta el fin de su razonamiento, al afirmar que incluso antes de la revelación sináptica, Dios no dejó generación alguna sin una ley, justificada por signos accesibles a la inteligencia de todos. Baḥya no toma en consideración sino la ley de Israel, probablemente a causa de que la idea de una revelación dirigida, en cada generación, al conjunto de los hombres sería difícilmente concillable con su teoría del equilibrio entre los favores divinos y las obligaciones humanas.

Es preciso señalar que la idea de la ley que ayuda al alma no es completamente extraña al pensamiento musulmán. Tratando de demostrar la realidad de la palabra eterna de Dios, Šahrastāni, razonando en el sentido de los filósofos, dice que el alma racional yacente en el cuerpo carnal recibe instrucciones divinas, que son la orden y la prohibición, la promesa y la amenaza (*Nihāya*, pág. 277).

transigencia para con el cuerpo, destruiría el orden del mundo por Dios querido. Es un hecho evidente que la dualidad de la concupiscencia y la razón, que la oposición del orden complejo del mundo y el fin último puramente espiritual del alma humana conducen, en la mente de Bahya, a una contradicción inextricable. Pero hay todavía otra cosa, a saber, que nuestro autor apenas si notó tal contradicción.

En segundo lugar, la ley recobra una importancia capital al lado de la razón, gracias a lo cual es en Bahya, precisamente, junto con el sentimiento de la dualidad del hombre, el resorte más poderoso de la vida interior: el reconocimiento. Por cierto, no en el sentido de que el reconocimiento no esté basado en la razón; pero sus móviles son todos concretos o lo han sido. En otras palabras: el cabal ejercicio del reconocimiento no se contenta con inspirarse en los beneficios actuales, sino que implica la rememoración de los beneficios pasados. Por esto, en una conciencia colectiva y subsistente a través de los tiempos, como es una comunidad religiosa, el reconocimiento hallará sus motivos en la tradición histórica y se practicará en correlación con los beneficios de orden particular de que la comunidad ha sido objeto. La ley no es sólo un complemento de la razón, sino también, y sobre todo, la carta de la elección de Israel, especificando los favores especiales de Dios y las obligaciones especiales que de ellos se derivan para el beneficiario, la nación elegida.

## CAPÍTULO IV

### LA ADVERTENCIA

Habiendo determinado la importancia respectiva de las dos causas reguladoras de la vida religiosa, Bahya emprende la descripción de cómo operan en el hombre, es decir, el estudio, en primer lugar, de la advertencia de la ley; después, la de la razón.

La advertencia de la ley es una «revelación» (*wahy*), que va de Dios al individuo para hacerle saber cuáles de sus actos de obediencia son del agrado de Dios, a fin de recompensarle, por pura generosidad, en este mundo y en el otro.

La ley divide los actos humanos en «prescritos» (*amr*), «prohibidos» (*nahy*) y «lícitos» (*mubāh*); pero al considerar de cerca los actos lícitos, es decir, religiosamente indiferentes, vemos que acaban por integrarse en una de las dos primeras categorías, a pesar de que no se clasifican en ninguna de ellas.<sup>1</sup>

1. *Hidaya*, págs. 140-144. En esta clasificación Bahya se inspira con toda seguridad en un *coro* de la teología musulmana que divide los actos en cinco clases (*farḍ* o *wāyib*, *sunna* o *mandūb lahu* o *mustahabb*, *mubāh*, *makrūh*, *ḥarām*; véase a este propósito GOLDZIKER, *Die Zāhiriten*, págs. 66 y 67.; L. GAUTHIER, *La Théorie*



Las actitudes que los hombres (Bahya da claramente a entender que no piensa sino en los que se adhieren a su propia religión, *ahl al-šarī'a*, p. 146, 15) pueden

*d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, páginas 37 y ss.), pero él la simplifica no admitiendo más que tres clases. Es sorprendente ver el esfuerzo real que nuestro autor desarrolla para eliminar el *mubāh*. He aquí, resumida en algunas líneas, la laboriosa operación que con este fin realiza: El *mubāh* se subdivide en tres grupos: moderación (*qašd*), exceso (*sarāf*), defecto (*taqšir*), que se ejercen en las actividades humanas, es decir, en lo que concierne a la conservación del individuo, de la especie y de las relaciones sociales (nótese que se trata siempre de actos muy concretos; este pasaje en nada se parece a una discusión de manual sobre las virtudes tomadas en su abstracción). El primer grupo dice relación inmediata a las cosas prescritas: el más y el menos en lo lícito no son suficientes para constituir una clase aparte, puesto que el exceso conduce generalmente a franquear el límite de lo prohibido, y el defecto en materia de nutrición, relaciones sexuales, etc., será bueno si se ejerce en vistas a dominar el alma y aproximarla a Dios, mientras que la abstinencia interesada u ostentatoria es severamente condenada. Bahya subraya, además, que el uso moderado de los bienes de este mundo está ordenado expresamente por Dios; la abstinencia, en cambio, a pesar de su valor religioso, a condición de ser practicada con toda pureza de corazón, no tiene ningún interés primordial para la vida conforme a la ley. Estas consideraciones (págs. 142-143) preludian ya los desarrollos más extensos del capítulo IV de la *Hidāya*.

¿Acaso Bahya tuvo alguna razón especial para simplificar tan radicalmente la clasificación musulmana de los actos? Lo ignoro. Todo lo más me atrevería a conjeturar que al considerar la ley como un código prácticamente suficiente para regular los actos humanos, no quiere dejar ninguno de ellos sin alguna regla que los prescriba o los prohíba. Cf. también págs. 167-170, en donde el *mubāh* reaparece para ser eliminado seguidamente, puesto que según que el alma dé oídos a la razón o la pasión, los actos lícitos serán clasificados como buenos o malos. Es preciso recordar que para Saadia toda revelación se reduce al *amr* y al *nahy* (véase su gran *Prefacio a los Salmos*, editado por S. EPPENSTEIN, *Festschrift... Harkavy*, San Petersburgo, 1908, parte hebreaica, págs. 138 y ss.).

tomar con relación a la letra o al espíritu de la ley religiosa son distribuidas por el autor, siempre solícito de simetría, en dos series progresivas de diez términos.

En el grado más bajo de la clasificación se encuentran los «lectores» que se contentan con grabar en su memoria los textos sagrados, sin preocuparse de su sentido. No son superiores a un asno cargado de libros (Corán, LXII, 5). A continuación vienen los «puntuadores» y los masoretas; después, los gramáticos, algunos de los cuales se limitan al estudio morfológico de la lengua, mientras que otros se remontan hasta el análisis lexicológico, estilístico y retórico de los textos. En quinto lugar los exégetas, cuyo trabajo se reduce a un comentario casi literal del texto, sin valerse de la tradición (no creo que Yahuda tenga razón al suponer que el autor aluda en concreto a los Caraitas).<sup>2</sup> En los cinco grados superiores, la ley escrita se complementa con la tradición oral. Así, en sexto lugar están los que se contentan con el estudio de la Mišná; en séptimo, los que se aficianan al estudio del Talmud, sin molestarse en resolver las dificultades que encierra. En octavo, los que se sumen en la casuística, a fin de adquirir gloria y reputación, perdiendo de vista lo

2. Algunos lustros más tarde, Yéhudá ben Barzilay, de Barcelona, designará también con los términos *ba'alé miqrá* e incluso *qarā'im* a los exégetas que interpretan los libros sagrados sin recurrir a la tradición (cf. W. BACHER, *REJ*, xvii (1888), pág. 275); Naḥmanides da, aun más tarde, el nombre de *ba'alé miqrá* a los exégetas racionalistas, Ibn 'Ezra, etc. (*Comentario al Pentateuco, Gén.*, XLVI, 15).

esencial e indispensable: los deberes del corazón. En noveno lugar se hallan los autores de la *Gemārā*, los *Gaones* y sus semejantes, que se dedican tanto a los deberes del corazón como a los de los miembros, que captan a la vez el sentido literal y el esotérico de la Sagrada Escritura, que consolidan la tradición con pruebas sacadas de la Biblia y de la razón, que, por último, fijan las leyes según las necesidades de cada época y de cada país. La serie está coronada por quienes habiendo heredado de los profetas el conocimiento de la Sagrada Escritura y de su interpretación, han transmitido esta ciencia desde el final del período profético hasta R. Yěhudá ha-Nāši, redactor de la Mišnā.<sup>3</sup>

En la clasificación de las actitudes con relación al espíritu de la ley, el puesto más bajo de la escala está asignado a los que consideran la ley como un conjunto de reglas de gobierno, útiles para contener las pasiones del vulgo. Hay otros que no pueden por menos de reconocer los milagros de los profetas, pero no dejan de considerar que tales milagros han sido acordados a fin de dar mayor autoridad a una legislación que no juzgan de mejor manera que los precedentes. Bahya se toma la molestia de refutarlos.<sup>4</sup> El error de los que

3. *Hidāya*, págs. 144-146.

4. a) Es incompatible con la grandeza y la majestad de Dios el apoyar con milagros a un legislador que pretende falsamente haber recibido de Él las leyes que, en realidad, ha excogitado él mismo, aunque tales leyes fueran buenas y saludables.

b) Incluso concediendo que la ley en cuestión fuera de inven-

ocupan el tercer grado de la clasificación está basado en una falsa exégesis. Habiendo hallado en la Biblia la promesa de la recompensa terrenal, llegan a creer que la ley tiene por fin único y exclusivo conferir el bienestar en este mundo. Opinión errónea (que ya Saadia refutó en su comentario al Lev., xxvi, 30), que pierde de vista un gran número de textos escriturarios, que nos aseguran de la retribución de ultratumba.

Incluso admitiendo los milagros y la retribución en el más allá, hay muchos creyentes que acomodan la religión únicamente a sus intereses personales; la practican con la lengua, no con el corazón. Otros no apuntan sino a la recompensa de Dios y a la alabanza de los hombres, lo cual se llama propiamente hipocresía y «politeísmo clandestino» (*širk jaʿī*); otros, finalmente, desconociendo la verdadera naturaleza de la recompensa en el mundo futuro, adoran a Dios con sinceridad, pero sólo para obtener la recompensa de este mundo.

En el séptimo grado se hallan los que, al servir a Dios, apuntan únicamente a la recompensa, mientras que en el siguiente grado, es solamente el temor de castigo lo que rige la vida interior.

Los creyentes del grado noveno serían irreprochables si no cayeran alguna que otra vez en aquellos pecados

ción humana, el legislador debe ser obedecido, pues aquel para quien Dios se ha dignado hacer un milagro, merece, más que un soberano, que el mundo se le someta.

a los cuales los justos difícilmente escapan, sobre todo el pecado de soberbia.

El décimo grado, el de los profetas y santos, es el lugar de los creyentes cuya fe es absolutamente pura y cuya obediencia está basada en el reconocimiento, el respeto y el deseo de su Señor.

Esta clasificación, dice Bahya, abarca, sin ser completa, las actitudes religiosas de la mayoría de los fieles. Es útil para señalar a todo aquel que desea superarse en la vía de la obediencia el grado en que se encuentra, lo cual le permitirá remontar más alto todavía.<sup>5</sup>

Es evidente que un análisis literario, aunque fuera poco riguroso, hallaría bastantes puntos débiles en la estructura de las dos clasificaciones que hemos resumido.<sup>6</sup> Si en la primera se puede reconocer una existencia real al grupo de los «lectores» simples máquinas de registro que no se preocupan del sentido de los textos sabidos de memoria, difícilmente se podrán

5. *Hidāya*, págs. 146-150.

6. La idea primera de estas clasificaciones le ha sido tal vez sugerida a Bahya por una página de los «Hermanos de la pureza», en donde los auxiliares del legislador están clasificados en ocho clases: lectores de textos revelados, transmisores de tradiciones proféticas, maestros de derecho religioso, exégetas, héroes de la guerra santa, sucesores del legislador en el gobierno de la comunidad de ascetas y guías espirituales de la humanidad; finalmente, sabios que conocen el sentido esotérico de la ley. Nótese, sin embargo, que ni la inspiración general de este fragmento ni los detalles acusan ninguna semejanza con el desarrollo de Bahya, lo cual no excluye la posibilidad de un cierto atractivo de orden literario por parte del fragmento sobre Bahya.

admitir las clases tan rígidamente delimitadas de los masoretas, puntuadores, gramáticos, lexicógrafos, exégetas, transmisores de la Mišná sola o del Talmud, como el autor quiere hacer. Por otra parte, teniendo en cuenta la inspiración general del libro, los talmudistas-casuístas (muy semejantes a los *fuqahā' al-dunyā*, tan severamente juzgados por los escritores ascéticos del Islam) no pueden ser colocados, en buena lógica, en un grado más elevado en la escala del verdadero conocimiento de la ley que quienes los preceden.

Por lo demás, esta progresión no hace sino desarrollar la «bibliografía» de la introducción (p. 7 y ss.), donde se hallan los masoretas, los gramáticos, los lexicógrafos, los exégetas y los autores de recopilaciones de leyes o de consultas rabínicas, así como la condenación de los casuístas (p. 13-14).

Además, es conveniente observar que los autores de recopilaciones legislativas son juzgados aquí (p. 145) más favorablemente que al principio del libro. Allí, sus trabajos, aunque de una utilidad manifiesta, nada tienen que ver con los deberes del corazón (cf. p. 8, 2); aquí, la actividad del grupo noveno, aunque sólo se refiere a los *farā'id al-a'māl*, es objeto de una apreciación bastante lisonjera.

En el grado superior, cabría esperar un progreso hacia la «ciencia interior». La descripción comienza por una frase que recuerda un *hadit* usado frecuentemente en la literatura de *zuhd* musulmán (Bahya:

«de los que han heredado de los profetas la ciencia del libro de Dios»; cf. «los sabios son los herederos de los profetas» [*al-'ulamā' waratāt al-anbiyā'*]), pero cambia en seguida, puesto que no hace sino reproducir la cadena de transmisión de la tradición oral desde los profetas hasta la redacción de la Mišná (cf. *Abōt*, cap. 1).<sup>7</sup>

En cuanto a la segunda serie, si bien es verdad que la progresión es en ella manifiesta, la graduación es bastante arbitraria.

El primer grupo no se clasifica, hablando con toda propiedad, en el *ahl al-šarī'a*, toda vez que niega el origen divino de la ley y no ve en ella sino un medio cómodo de gobernar la multitud.<sup>8</sup>

El séptimo y octavo están disociados arbitraria-

7. Cf., en cambio, la actitud de un comentador místico del Corán como Sulamī, quien opone claramente la exégesis filológica y jurídica a la clara comprensión del texto sagrado *'alā lisān ahl al-ḥaqīqa* (véase *Textes inédits*, pág. 86).

8. En efecto, esta manera de concebir la ley religiosa es la que Algazel (*Tahāfut*, ed. Bouyges, pág. 5) atribuye a los «filósofos»; éstos consideran las leyes reveladas como *nawāmiṣ mu'allafā waḥīyāḥ muṣajrafa* «reglas compuestas [por los hombres] y artificios hábilmente presentados»; en el sexto grado de la enseñanza de la iniciación de los Ismaelíes se enseñaba al candidato que las leyes religiosas «han sido instituidas a la manera de enigmas, para bien del vulgo y para su buena organización, de manera que se apartara con ellas de toda querrela y se alejara del bandidaje. Es una sabiduría de los autores de legislaciones y una fuerza para la buena organización de sus sectarios y un apoyo para las instituciones que han dispuesto» (MAQRĪZĪ, *Jiḥāt*, I, pág. 394, traducido por P. CASANOVA, *B.I.F.A.O.*, XVIII, pág. 142). A mediados del siglo XI, el *pā'i* ismaelí Al-Mo'ayyad escribe, en su refutación del herético Ibn al-Rēwendī: «Incluso en el caso de que los profetas fueran tal como dicen los que los niegan, habría en ellos una utilidad manifiesta

mente. El décimo grupo está caracterizado en términos que recuerdan la descripción, hecha algunas páginas más arriba (p. 138), de los adoradores por sumisión sin temor, inspirados por la razón; son comparados a los profetas y a los santos. Además, Bahya especifica que no ha referido aquí estados raros o excepcionales, sino sólo actitudes ampliamente difundidas entre los creyentes. Por consiguiente, a pesar de que afirma la superioridad de la razón, Bahya pone al mismo nivel el grado superior de la «advertencia de la ley» y el de la «advertencia de la razón» sin considerar el primero como un estado raro y reservado a una minoría.

Observamos, pues, ante todo, que el autor es un poco víctima de sus procedimientos de composición: la búsqueda de la simetría le arrastra a una clasificación demasiado artificial, y la preocupación por la progresión lo lleva a confundir el aumento cuantitativo de la erudición con el perfeccionamiento del conocimiento religioso.

Estos defectos, de orden más bien literario, de los que los autores medievales raramente se ven libres, apenas si merecerían ser anotados, de no ir acompañados de un conflicto cuya agudeza descubrimos cada

en el gobierno de las gentes, al impedir toda efusión de sangre, en la defensa de la propiedad y en la protección del débil contra el poderoso...» (véase P. KRAUS, *Beiträge zur islamischen Kaisergeschichte*, RSO, XIV (1934), págs. 109, 118). Cf. también QIRGISĀNĪ, K. *al-anwār*, págs. 575 y ss., traducido por G. VAJDA, *Études sur Qirgisānī*, REJ, CVI (1941-5), págs. 89 y ss., y JUL. GUTTMANN, *Zur Kritik der Offenbarungsreligion in der isl. und jüd. Philosophie*, MGWJ, LXXVIII (1934), págs. 456-464, sobre todo la pág. 461.



vez más. Su inspiración a la vez mística y filosófica obliga a Bahya a poner como remate la obediencia fundada en la razón, no buscando otra recompensa que el ser supremo al cual ella apunta. La fidelidad a su religión no reconoce, por el contrario, perfección alguna que se halle fuera del alcance del más sencillo de los creyentes. Si toma como punto de partida la superioridad de la razón sobre la revelación, el autor de la *Hidāya* no sigue su pensamiento hasta el final, sino que restablece, aunque sea a expensas de la lógica, la religión revelada en sus derechos tradicionales.

Simétricamente a la advertencia de la ley, la advertencia de la razón se define como una «inspiración» (*ilhām*),<sup>9</sup> que va de Dios al hombre por intermedio de la razón, exhortándole a conocer a Dios y a discernir los vestigios de Su sabiduría.

9. En el uso corriente, en árabe, *ilhām* designa una especie de voz interior (Ibn Jaldūn la empleará casi en el sentido de instinto), mientras que *wahy* se dice de una revelación que el sujeto siente venir del exterior. La terminología de Bahya parece concordar mucho más con la de Ibn Miškawayh (*Tahdīb al-aqlāq*, El Cairo, 1306 h., pág. 24), en quien *ilhāmāt* se emplea hablando de la iluminación del filósofo (*ḥakīm*); *wahy*, en cambio, se reserva para el profeta (*nabī*). En cambio, la confrontación con Algazel muestra una gran diferencia entre este autor y el nuestro. Algazel considera (*Iḥyā'*, III, 16) *wahy* e *ilhām* como dos subdivisiones de la ciencia infusa: «... la luz del espejo de la eternidad viene a reflejarse en el espejo del alma. Esta reflexión se llama inspiración (*ilhām*) si el sujeto la recibe sin saber de dónde procede, talmente como acontece a los místicos y a los santos, y revelación (*al-wahy*), cuando tiene lugar en los profetas, quienes la reciben por mediación de los ángeles, a los cuales en realidad está hecha». (M. ASÍN PALACIOS, *La Mystique d'Al-Gazzālī*, MFOB (1904), pág. 100). No podemos

Esta inspiración se dirige a todo aquel que, habiéndose dejado guiar en un principio por la ley religiosa, tal como se la ha descrito, ha alcanzado la plenitud de su capacidad intelectual y está deseoso de lograr la satisfacción de Dios y la elevación a los grados más altos de la perfección, después de haberse apartado de los cuidados y de las preocupaciones del siglo.<sup>10</sup>

El punto de partida de la advertencia de la razón reside en las nociones morales primordiales que Dios ha puesto en cada razón individual (amar el bien, reprobado el mal, estar reconocido al bienhechor, retribuir todo acto según su naturaleza, etc.). Una vez estas nociones son reconocidas por la razón plenamente desarrollada, la inspiración divina muestra al hombre todo lo que se sigue para él de sus relaciones con Dios (y aquí Bahya vuelve a tratar el tema de los deberes de reconocimiento que ha expuesto ampliamente al principio del cap. III).<sup>11</sup> Ahora bien, como el hombre pronto se da cuenta de su

estudiar aquí el importante pasaje de la *Risāla Iaduniyya* (El Cairo, 1343 h., pág. 43); en un pasaje del *Tahāfut* (ed. Bouyges, pág. 240, 3). Algazel emplea los términos *wahy* e *ilhām* como sinónimos, oponiéndolos a *qiyās al-'aql*. Louis Gardet ha estudiado de una manera excelente las nociones avicenianas de *ilhām* y de *wahy* en la *Revue Thomiste*, 1939, págs. 714-715. De su exposición se deduce igualmente que Bahya sigue aquí a los filósofos y de ninguna manera a los místicos propiamente tales. Sobre *ilhām* y *wahy*, véanse los artículos respectivos de la *E.I.* (D. B. Macdonald, II, 496-497, A. J. Wensinck, IV, 1149-1152), que están lejos de presentar una historia completa de los dos términos.

10. *Hidāya*, pág. 150.

11. Págs. 125 y ss.

impotencia para cumplir integralmente su deber de reconocimiento hacia Dios, este sentimiento de impotencia levanta en él un debate interno que el autor simula por medio de un diálogo entre el alma y la razón.

El alma, en un principio enteramente ignorante, ha acabado por aprender, gracias a la ley y a la razón, su deber de reconocimiento hacia Dios, pero no puede cumplirlo, puesto que está enferma. Está enferma de concupiscencia, ya que está unida al cuerpo y está enferma «de ambición, de ostentación, de apego a sí misma, de orgullo, de jactancia y de desdén», vicios que ha contraído al frecuentar sus prójimos, en la sociedad. Estos males se curan mediante la eliminación de la causa de la enfermedad: lo superfluo en la vida material, así como en la vida social.<sup>12</sup> Remedio muy amargo que el alma difícilmente consiente en administrarse, después de haber considerado lo que le aguarda por una parte, en caso de curación y, por otra, en caso de prolongarse su estado vicioso: redención de las preocupaciones que la corroen o redoblamiento y agravación de ellas sin objeto alguno.<sup>13</sup>

Habiendo consentido en renunciar a lo que le im-

12. Muḥāsibī enseña que para que el alma reconozca su mala conducta, es preciso impedir, imponiéndole el silencio, que las conversaciones la distraigan de concentrar su atención en las advertencias que se le presentan (*K. bad' man anāba ilā Allāh*, págs. 10, 4 y ss.). Véase, también, el capítulo sobre el silencio (*ṣamt*), apud QUŠAYRĪ, *Risāla*, 68-70, y GOLDZIEHER, *R.H.R.*, xxxvii, 321 y ss.

13. *Hidāya*, págs. 150-153.

pide servir a Dios, el alma desea saber de qué manera ha de dar cumplimiento a este servicio.

Al trazar las grandes líneas de la vida obediencial del alma, Bahya vuelve a poner a contribución dos de sus procedimientos predilectos: la comparación de las relaciones del hombre con Dios con las relaciones entre los humanos, y la llamada al reconocimiento.

El principio del servicio de Dios es hacer para el superior lo que se exige de un inferior.<sup>14</sup>

Los actos de obediencia deben guardar proporción con los beneficios. Así, pues, los beneficios que Dios prodiga a los hombres son de cuatro clases:

1. Unos se extienden a todos los humanos, como la creación y los favores consiguientes. A cambio de estas bondades, todos los hombres deben someterse a la ley natural (Bahya dice «racional»), como lo hicieron Adán, Enoc, Noé y Job. Por haberla practicado integralmente, Abraham fué objeto de beneficios especiales, mientras que los que la infringen caen en el grado de las bestias y se exponen en el otro mundo a un castigo terrible.

2. Beneficios concernientes a una tribu o a una

14. Cf. págs. 125 y ss., 184-185, 186, 188, 189, 197, 221, 269, 303, y en el *Bāb al-muḥāsaba*, págs. 308 y ss., *passim*. El procedimiento no es nuevo; hay antecedentes talmúdicos, y también los musulmanes lo utilizan. Véase, por ejemplo, *YUWAYNĪ, Iršād*, págs. 216-217 (trad., pág. 324) (cf. igualmente un pasaje de *IBN AL-'ARĪF*, escrito un siglo después, *Mahāsīn al-ma'yālīs*, ed. Asín, pág. 99; trad., pág. 64).

nación, como son la salida de Egipto y el establecimiento en Canaán para el pueblo de Israel. Estos favores obligan a la observación de la ley revelada, además de la natural. Todo aquel que observa la ley revelada pensando únicamente en Dios, se ve rodeado de nuevos favores, que comportan nuevas obligaciones particulares. Es el caso de los Levitas y de Aarón. Los transgresores de la ley se apartan, por el contrario, de este grado y del precedente para sufrir el castigo en este mundo y en el otro.<sup>15</sup>

15. Véase nuestro artículo *Le dialogue de l'âme et de la raison*, *REJ*, CII (1937), págs. 93-104, donde remitimos a un texto paralelo de los «Hermanos de la pureza» (IV, 239). Es preciso añadir que esta concepción de la caída se inspira también en la sabiduría helénica, cf. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 2, 1253 a, 29 y ss. : *ὡσπερ γὰρ καὶ τελειῶν βέλτιστον τῶν ζῴων ἀνθρώπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων* «de la misma manera que el hombre cuando ha alcanzado la perfección es el animal más perfecto, es el peor de ellos cuando vive al margen de la ley y de la justicia».

Recuerdo, también, un bello texto de Boecio, que da a esta idea un particular relieve, *De Cons. phil.*, IV, 14-25 : «Vide autem ex adversa parte bonorum, quae improbos paena comitetur; omne namque quod sit, unum esse ipsumque unum bonum esse paulo ante didicisti... quicquid a bono deficit esse desistit. Quo fit ut mali desinant esse, quod fuerant; sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat; quare versi in malitiam humanam quoque amisere naturam... quos ab humana conditione deiecit, infra hominis meritum detrudit improbitas; evenit igitur, ut, quem transformatum vitii videas hominem aestimare non possis [siguen algunos paralelos entre algunos vicios y ciertos animales] 25. Ita fit ut, qui probitate deserta homo esse desierit, cum individuum conditionem transire non possit, vertatur in beluam». Cf. anteriormente, pág. 47, y ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 7, 1149 b, 24-1150 a 8. Este texto se halla citado (en la traducción de 'Isà b. Zar'a) en las *Muqābasāt*, de Abū Hayyān al-Tawhīdī, pág. 32, líneas 4-7 de la litografía de Bombay.

3. Puede suceder que el objeto de los favores sea un grupo en el interior de la nación, como los sacerdotes, los Levitas o los miembros de la dinastía. Su distinción crea para ellos obligaciones suplementarias, y si las satisfacen por amor a Dios, tienen acceso al grado de «profeta elegido», como por ejemplo Fineas, mientras que el rebelde, como Coré y sus compañeros, se aleja de su condición y sufre un espantoso castigo.

4. Los favores especiales, implicando obligaciones del mismo tipo, pueden, finalmente, concederse a un individuo (profeta, jefe o sabio) cuya recompensa, aunque también la responsabilidad, se hallan acrecentadas proporcionalmente.

Siendo, pues, la obediencia que se exige proporcional a los beneficios recibidos, se comprende por qué los antiguos justos aceptaban no sin aprensión los beneficios de Dios. Temían, en efecto, no poder hacerse dignos de ellos con su obediencia y su gratitud, de manera que el beneficio recibido en este mundo fuera para daño en el otro; por otra parte, temían que la recompensa concedida en este mundo no disminuyera en igual cantidad su parte de dicha en la eternidad.<sup>16</sup>

16. *Hidāya*, págs. 155-159. Esta idea se encuentra en la *Haggadā, Gen. R. Lek leka*, § 44: «Abraham se inquietaba y decía: "Yo descendí al horno ardiente y fui salvado; iba a combatir contra los reyes y fui salvado. ¿No significará esto que ya he recibido mi paga en este mundo y que nada me será dado en el otro?" Pero Dios le saca de dudas» (cf. *Qidd.*, 40 b). La idea tampoco es extraña a los árabes: *R.I.Š.* (B), II, 294-295; (C) II, 387-388. En Al-

Es indudable que en esta exposición, la exégesis de Bahya es muy arbitraria. Pero es precisamente la divergencia entre sus tesis y su justificación escrituraria la que hace ver muy claramente hasta qué punto su principio de equilibrio entre los beneficios y la obligación podría ser peligroso desde el punto de vista de una religión positiva.

Los beneficios relativos al conjunto del género humano no implican otras obligaciones que las impuestas por la razón. Este punto no se presta a objeción alguna.

En cambio, el distinguir una nación, lo que se traduce por beneficios de orden político, no dice relación exclusiva al ejemplo que Bahya presenta. Sería también un argumento a favor del Islam el cual, podría decirse, fué impuesto a los árabes a cambio de las conquistas que Dios les facilitó cuando escucharon la predicación de Mahoma.

Evidentemente Bahya se hallaba ante un dilema. Siguiendo la inclinación de su racionalismo, estaba fatalmente obligado a edificar una progresión de beneficios que no tenía en sí misma nada especialmente religioso, ni tampoco nada propio del judaísmo; si

gazel incluso se presenta de una manera exagerada, *Ihyā'*, III, 191: «Quienquiera que haya gozado en este mundo, tan sólo sea en el canto de un pájaro, en la visión de un prado verdeante o en un trago de agua, verá disminuída su felicidad eterna en un múltiplo de este gozo». Claramente, Bahya se mantiene aquí dentro de los cuadros de la doctrina judía auténtica, en la que solamente los beneficios otorgados por Dios son considerados como un anticipo *eventual* en el otro mundo.

cedía a su inspiración religiosa, se encerraba en un círculo vicioso, puesto que para la piedad judía importa menos el éxito político y militar de la nueva nación que la revelación de la Torá, que constituye la elección de Israel. Así, pues, ¿cómo identificar, en buena lógica, el beneficio con la obligación que necesariamente implica? Se nota, una vez más, la lucha que libran, en el espíritu de nuestro autor, su racionalismo y su sentimiento religioso. No es de extrañar, por tanto, que al admitir la división de las leyes contenidas en los libros sagrados, en racionales y en impuestas únicamente por la revelación, y al emprender al mismo tiempo la justificación racional de estas últimas, Bahya no haya tenido éxito allí donde tantos otros, antes y después de él, fracasaron.

Además de esta contradicción, inherente al fondo mismo del pensamiento de Bahya, la teoría del equilibrio de los beneficios y de las obligaciones reduce singularmente el alcance de la obediencia por amor a la cual el autor atribuía, algunas páginas más arriba, la virtud de colocar el simple creyente en la categoría de los profetas, mientras que aquí el grado profético presupone o la obediencia de calidad superior en un grupo ya distinguido en medio de la nación elegida, o beneficios completamente particulares para ciertos individuos. Y sin embargo, en el desarrollo precedente, el autor ha especificado que los estados que enumera nada tienen de raros o de especiales.



En resumen, todas estas dificultades descansan, por una parte, en la misma incompatibilidad entre estados de vida interior que, considerados en su abstracción, no son propios de ninguna religión determinada, y por otra, en su dependencia respecto de un sistema que históricamente es independiente por completo.

Sin embargo, la vida interior jamás se deja encerrar en los cuadros de una lógica rígida; cada uno intenta, como mejor puede, combinar los elementos de procedencia distinta y a menudo contradictorios, y la manera como lo hace imprime sello a su personalidad religiosa. A ésta, jamás llega a abarcarla el método analítico, por más necesaria que sea su aplicación desde un buen principio.

Poco importa si la inspiración no se presenta a los ojos del crítico como uniforme y consistente; en una vida interior animada por una fe profunda, las contradicciones se allanan y no impiden el progreso en el camino de la perfección. En el curso de este estudio tendremos ocasión repetidas veces de comprobar la exactitud de esta aseveración.

Frente a los beneficios progresivos y a las obligaciones que de ellos se desprenden, el alma queda desconcertada. ¿Cómo cumplirá sus obligaciones más generales, sin hablar de las demás, cuando al cumplir un deber o al dar gracias por un beneficio, jamás es sincera, puesto que obra siempre con una intención oculta, en

el sentido de que goza por anticipado de un favor ulterior?

Esta imperfección, replica la razón, depende de tres defectos: en primer lugar, el alma tiene un apego exagerado a sí misma, de manera que su sumisión y su gratitud apuntan únicamente hacia lo que le procura bienestar. El segundo defecto es el conocer mal a su bienhechor y creer que los favores de los cuales se beneficia le alcanzan exclusivamente porque ella los desea. En realidad, Dios otorga sus favores como quiere y nada depende del deseo del alma. Por último, el alma no se conoce a sí misma: cree que sus méritos son ilimitados y jamás considera que ha sido bastante colmada de favores, pero cuando se trata de servir a Dios, a cada acto de obediencia imagina haber hecho muchísimo más de lo que debe.

Es necesario, por tanto, eliminar estos defectos, antes de practicar el *mínimum* de obediencia necesario para que los beneficios permanezcan.<sup>17</sup>

Si el alma sabe, en este momento, qué actitud debe adoptar frente a Dios, puede no estar advertida de

17. *Hidāya*, págs. 159-160. Este *mínimum* de obediencia que asegura la constancia de los favores se resume en diez puntos (páginas 160-161):

1.º Los favores divinos no deben ser instrumentos de desobediencia;

2.º Dar gracias a Dios y alabarle continuamente en el corazón y con la lengua (cf. estas palabras dirigidas, según se pretende, a Moisés, *R.I.S.*, I, 2, 100: «que tu lengua no deje de ser húmeda para invocarme, que tu corazón no deje de temerme, que tu cuerpo

una cuestión esencial: ¿Está en condiciones de aceptar esta obediencia cuya necesidad Dios le ha demostrado? ¿Es capaz de escoger libremente su línea de conducta? Limitándonos al testimonio de la Sagrada Escritura, se podrían alegar tantas pruebas en apoyo de la libertad como en favor del determinismo.

El problema es efectivamente espinoso y ha suscitado numerosas controversias. Incluso la razón se abstiene de proponer una solución precisa. Se contenta con insistir en la justicia de Dios que no puede ser sino

no deje de ocuparse en mi servicio; no te consideres fuera del alcance de mi astucia antes de ver tus pies en el paraíso»);

3.º No renegar estos favores o aminorar su importancia;

4.º No atribuirlos, caso de que se reciban por un intermediario, sino a Dios (véase más adelante, cap. v);

5.º No atribuirlos a su propia fuerza o mérito (cf. págs. 225, 251, 253, 20 y ss.);

6.º No hacer depender su constancia de su propia fuerza o mérito;

7.º No menospreciar a los que no son recompensados con ello (cf. págs. 252-253, 256 y ss.);

8.º Ya que los favores no intensifican el reconocimiento, al menos que no lo disminuyan.

9.º Mirar hacia lo alto y no hacia lo bajo, en lo que concierne a los favores, hacia lo alto y no hacia lo bajo, en cuanto a la obediencia (lugar común en las obras de *zuhd*: en opinión de Muḥāsibī, esta actitud engendra la humildad, *Masā'il fi-l-zuhd*, 8<sup>r</sup>; los «Hermanos de la pureza» citan este precepto, I, 2, 99, a nombre del profeta, quien lo habría sacado de los *ṣuḥuf Ibrāhīm wa Mūsā*; la *Hilya* atribuye algunas variantes al profeta (v, 60), a 'Abdallāh ben 'Omar (I, 306), a Abū Ḥāzīm (III, 243), a Ibrāhīm ben Ādam (VIII, 40); cf. también IBN HAZM, *Los caracteres y la conducta*, trad. Asín Palacios, pág. 20; *Iḥyā'*, III, 210).

10.º No dejarse engañar por la longanimidad de Dios. Si estas condiciones se observan, los favores no son suprimidos, sino como expiación de un pecado cometido anteriormente o en previsión de un más amplio bien en el más allá.

perfecta, a la cual, por consiguiente, es preciso remitirse, obrando como si se fuera libre, pero confiándose en Dios como si todo dependiera de Él.<sup>18</sup>

Está claro, por lo demás, que renunciando a conciliar en el plan teórico el libre albedrío con el determinismo, Bahya otorga a ambos un lugar en la vida humana. Todo lo que es exterior al hombre, e incluso la ejecución material de sus actos, depende de una manera absoluta de la voluntad de Dios. En contraposición, el pensamiento, la intención son libres.<sup>19</sup>

La libertad, concebida así, contribuirá al esclarecimiento de otro gran problema de la vida espiritual: la finalidad de la existencia del hombre.

Desarrollando más ampliamente su respuesta apuntada anteriormente, el autor hace decir aquí a la razón (que esta vez, observémoslo, se sitúa deliberadamente fuera del compuesto humano) que el alma, como fin, está colocada en medio del mundo y del cuerpo. Sin embargo, el fin del alma es elevarse al grado de los

18. Posición intermedia bastante aceptada en la teología musulmana. Cf. ST. GUYARD, *'Abd ar-Razzāq* (J.A., VII, 1, febrero-marzo 1873, pág. 188); WENSINCK, *The Muslim Creed*, págs. 156 y ss., 212 y ss.; igualmente en los místicos, cf. HUŶWIRĪ, pág. 17: «... the assertor of Unification ought to hold the doctrine of predestination but to act as though he believed in free will, taking a middle course between free will and predestination». Esta será precisamente la enseñanza del gran místico Yelāl el-Dīn Rāmi, cf. el *Comentario* de Nicholson sobre el *Maṭnawī* (Gibb Memorial series, N.S., IV, 7), pág. 45.

19. *Hidāya*, págs. 161-165; cf. págs. 209-210; 250-251. Véase también 191, 3 y ss.

elegidos de Dios que están próximos a Su luz. Esta elevación, imposible en el estado original del alma, exige poner en práctica tres medios: la instrucción, tendiendo a disipar la ignorancia del alma; la prueba del uso que hace de su libertad en obedecer o desobedecer a Dios, y la prueba de la paciencia que manifiesta al servir a su Dueño en este mundo.<sup>20</sup>

Estas enseñanzas de la razón están seguidas de algunas precisiones, de importancia secundaria, acerca de cómo el alma debe hacer uso del mundo que Dios ha puesto a su disposición. Conforme a los procedimientos de vulgarización, bien conocidos por los tratados de los «Hermanos de la pureza» (cf. también las alegorías de Avicena cuyo estilo y tendencias se apartan demasiado, sin embargo, de los del autor para que se pueda vislumbrar alguna relación), Bahya representa las facultades corporales y psíquicas como colaboradores de diferente categoría al servicio de una gran casa y cuya inactividad, momentánea o duradera, paraliza el funcionamiento del conjunto. Esto acaece si el hombre da oídos a la pasión y hace un uso inadecuado de los recursos de que dispone. Esta idea se combina con la de los dos «escribas», uno de los cuales anota las buenas acciones y el otro las malas. Los *ἀδιάρρητα* quedan eliminados, como hemos señalado anteriormente, al afectarles una intención dirigida sea hacia el bien, sea hacia el mal. Finalmente, las tendencias

20. *Hidāya*, págs. 165-171.

contrarias del hombre (como alegría y tristeza, valor y cobardía, etc.) pueden hallar aplicación ajustada al bien en diferentes circunstancias de la vida del creyente.<sup>21</sup>

De este modo, el alma sabe ya a qué atenerse. Está debidamente advertida de que, al morir el cuerpo, volverá a su principio, y le será presentado el registro de sus acciones, y según sea buena o mala la mayoría de ellas, recibirá la recompensa o sufrirá el castigo.<sup>22</sup>

El diálogo del alma y la razón ha tenido la suerte de dar con un excelente comentador en la persona de Isaac Heinemann.<sup>23</sup>

Este autor cree que el fragmento es de inspiración hermética, según lo prueba la forma dialogada, los personajes del diálogo que son el alma y la razón, no solamente individual, sino también el *Noûs* universal, la noción de la «advertencia» (*tanbih*), el misterio acerca del cual la razón ilumina el alma. La tercera condición para la salvación del alma sería sufrir en este mundo, idea bastante sorprendente, por cuanto no es ni explícitamente hermética ni judía.

21. Cf., a este propósito, ŠAHRASŪĀNĪ, *Milal*, ed. Cureton, pág. 208.

22. *Ibid.*, págs. 171-174.

23. *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter*, Breslau, 1926, págs. 37-48. Sobre el género literario de la *Mu'atabat al-nafs* al que pertenece nuestro fragmento, véase el artículo de GOLDZIHUR, *Die Zurechtweisung der Seele* (Studies in Jewish Literature issued in Honor of Professor Kaufmann Kohler, Berlín, 1913, págs. 128-133).

A pesar de la verdad de muchas observaciones y el acierto de numerosas comparaciones, no creo que esta interpretación pueda ser mantenida tal cual.<sup>24</sup> Casi ninguno de los argumentos de Heinemann escapa a objeciones, de fuerza ciertamente desigual; pero con suficiente base para invalidar la tesis de la inspiración hermética *directa* de Bahya: casi nada se puede deducir de la forma dialogada, menos rara de lo que cree Heinemann; la razón desempeña en Muhāsibī un papel análogo al que tiene en Bahya. En cuanto al *tambih*, es de uso tan corriente en árabe, que es difícil reconocerle una connotación específicamente hermética; el tema del misterio que envuelve el origen del alma no es extraño a la literatura no-hermética. Finalmente, por lo que se refiere al sufrimiento, condición previa de la salvación, no debe esta idea su existencia sino a la traducción errónea de la palabra *riyāda*, que significa «entrenamiento» y de ningún modo «castigo» o «mortificación».

Por otra parte, quisiera saber si la exégesis de Heinemann no peca de insuficiente. Al leer de cerca nuestro fragmento nos damos cuenta, en efecto, que la razón no da una solución muy coherente del «misterio» del alma. Sobre todo, no se ve cuál sea esta «ignorancia» de la que el alma no puede ser curada sino encarnándose en un cuerpo. Me parece que no es temerario concluir

24. Comparto en este punto las reservas de D. Z. Baneth (*Qiryat Séfer*, III, pág. 136); lo que aquí se expone es el resumen de un examen detallado de la tesis de Heinemann, en *REJ*, 1937, págs. 98-103.

que su ignorancia es relativa al mundo material (o cuando menos a la materia). Si esta suposición fuera exacta, se seguiría que Bahya conocía los mitos, más o menos inspirados directamente de Platón, que enseñaban la caída del alma, pero que, contrariamente a muchos pensadores musulmanes y judíos, los ha eliminado conscientemente de su exposición.<sup>15</sup>

25. Véase el citado artículo de la *REJ*. Por lo demás, incluso haciendo abstracción de toda contextura mítica, Bahya ha transformado profundamente — «teologizado» si se permite la palabra — esta idea de la caída del alma. Si consideramos, por ejemplo, un texto importante de la «Teología de Aristóteles» (pág. 76 del texto árabe = PLOTINO, *Ennéadas*, IV, VIII, 5, 24 y ss.), que Bahya podía conocer, veremos fácilmente que el autor judío no ha dejado subsistir ninguna traza del papel ordenador universal del alma; sin embargo, ha guardado, *mutatis mutandis*, el motivo del conocimiento (... οὐδὲν βέλτιον γινώσκων κακοῦ προσλαβοῦσα καὶ φύσιν κακίας γινώσκει... *innahā istafādat min hādā-l-'ālam ma'rifat al-šarr* [el texto, erróneamente, lleva *al-šay'*] *wā 'alimat ṭabi'atahu*); desde luego, el mundo corporal no es para Bahya tan acusadamente malo como para el pensador neoplatónico. Cf. también *Enn.*, V, 1, 1, 22-29 (trad. Bréhier, págs. 15-16): «C'est pourquoi, il faut deux raisonnements pour s'adresser à ceux qui sont en cette disposition si l'on veut qu'ils retournent, en sens contraire, vers les êtres primitifs, et qu'ils soient ramenés jusqu'au terme suprême, l'Un et le Premier. Que sont ces deux discussions? L'une montre l'infamie de ce que l'âme honore maintenant (et nous la développerons davantage ailleurs); la seconde instruit l'âme et lui rappelle en quelque sorte sa race et sa dignité; elle vient avant l'autre, et ce sujet, une fois éclairci, illuminera l'autre».

A las referencias que se dan en *REJ*, pág. 100, n. 17, añádase el resumen de la sedicente doctrina de los harraníes (en realidad del médico Rāzī), dada por Fajreddīn Rāzī (cf. *Razis Opera philosophica*, ed. P. Kraus, t. 1, págs. 203 y ss.); nótese, sobre todo, que según este texto, es la *razón* ('*aql*) que Dios hace emanar sobre el alma, con la misión de recordar a ésta su origen y la imposibilidad de estar libre de los sufrimientos mientras permanezca en el

Universidad de Zaragoza  
Facultad de Filosofía y Letras  
Dpt.º de Lengua y L. Árabe



Creo, pues, en definitiva, que el diálogo del alma y la razón, considerado históricamente, no se halla de una manera particular en la estela marcada por el hermetismo, sino que Bahya combina en él elementos de resabio platónico con ideas musulmanas, sin perder, no obstante, el dominio de sus materiales que sabe adaptar bastante hábilmente a una ideología aceptable, incluso por el judaísmo rabínico.

mundo de la materia. Esto no impide que Dios considere saludable (*ašlah*) para el alma el conocer por experiencia los males que de su unión con la materia se derivan; de esta manera el alma se abstendrá de mezclarse con ella. Además, esta unión procura al alma algunas ventajas intelectuales que sin tal unión jamás habría podido adquirir. El texto, impreso por P. Kraus primeramente en *Orientalia* (cf. *REJ*, *ibíd.*), está reproducido en *Op. phil.*, págs. 308-310.

En lo concerniente a la imagen del despertar del alma, véase la nota dedicada a este tema por STEINSCHNEIDER, *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, 1892, págs. 258-260.

## CAPÍTULO V

### EL ABANDONO

Hasta aquí, la exposición de Bahya no tenía, por decirlo así, sino un carácter propedéutico. Era necesario mostrar al hombre su verdadera situación en el universo, y al mismo tiempo su posición frente al Dueño del mundo, para convencerle acto seguido de la necesidad de someterse a este dueño, obligación que, a su vez, no podía ser impuesta al hombre sin que antes fuera instruído acerca de las dificultades de su tarea, inherentes al carácter compuesto de su ser, y acerca de sus auxiliares, la ley y la razón.

Habiendo terminado la instrucción preparatoria, el camino queda abierto a un progreso cuyo término final es el amor puro de Dios, fin que sin embargo no se puede alcanzar con el reducido bagaje de las enseñanzas excesivamente generales hasta aquí recibidas.

La vida interior conforme a la voluntad de Dios exige el ejercicio constante de virtudes de práctica delicada: vigilancia permanente de las relaciones entre los actos soberanos de Dios y los actos libres del hombre, ante el temor de verlas interceptadas por la falsa

aparición de los actos humanos intermediarios y sujetos a Su voluntad suprema; control asiduo de la sinceridad y de la humildad que debemos a nuestro Señor, mediante el examen de conciencia y la penitencia; finalmente, abandono de lo superfluo y de las vanidades de este mundo, abandono mantenido, no obstante, en límites razonables, sin modificar el orden del mundo que Dios ha querido.

A la organización de la vida interna, entendida de esta manera, consagra Bahya la segunda parte de su libro.

Queda explícito que, al hacer esto, construye una especie de ética, que presentará forzosamente numerosas analogías con cualquier sistema de moral, sea puramente racional o religiosa. Pero precisa subrayar, una vez más, que la ética propiamente dicha no desempeña aquí sino un papel de segunda línea, lo mismo que, en la primera parte, la metafísica y la psicología. El itinerario del alma a Dios atraviesa el mundo de las criaturas y la sociedad humana. Al hombre que busca a Dios, le es necesario, *hic et nunc*, un *modus vivendi* con lo que le rodea. Sin embargo, estas regulaciones, concebidas en vista a una permanencia efímera en una morada perecedera, no son sino accesorios. Por esto considero inútil insistir en estos elementos, cuya importancia, por otra parte, no paso por alto en el análisis de la teología ascética de Bahya, aunque cuantitativamente ocupan un lugar considerable en su voluminosa exposición.

Sabemos ya que, sin intentar resolver filosóficamente el problema de la libertad, Bahya establece, con suficiente nitidez, la separación entre el acto humano que está limitado a decidir entre la obediencia y la desobediencia, y el acto divino del cual procede el resto, incluso la exteriorización del acto humano.

Así, pues, si negamos toda iniciativa y eficacia a la actividad física del hombre, la única actitud a la vez razonable y conforme al respeto debido a la omnipotencia de Dios será la de abandonarse enteramente a Él, tenerle una confianza absoluta y no atribuir nada a nuestras propias fuerzas ni a la de los agentes que parecen interponerse eficazmente entre Dios y nosotros.

Esta actitud de confiado abandono es la que el ascetismo musulmán, seguido por Bahya, designa bajo el nombre de *tawakkul*.

La cuestión de la repartición de los actos entre Dios y el hombre presenta tanta mayor gravedad cuanto el campo de la actividad humana libre se halla más restringido. Si el hombre nada puede por su propia fuerza, si todo le viene por decreto preeterno de una voluntad única frente a la cual incluso las potencias consideradas más poderosas y eficaces se reducen exactamente a la nada, aunque sirven algunas veces de instrumento y de intermediario a la única voluntad soberana, no es solamente inútil, sino incluso criminal, que la voluntad del hombre intente interferirse con el designio de Dios. Por lo tanto, ninguna

iniciativa es lícita, nada está permitido si, incluso en apariencia, apunta a modificar, apresurándolo o retardándolo, el destino decretado por Dios. Loco es el que quiere proveer a su subsistencia «fijada — dice Hasan al-Basri — diez mil años antes de la creación del mundo».<sup>1</sup>

Inútil decir que, incluso en el Islam, pocos han llevado hasta este punto lo que, en buena lógica, es una consecuencia ineludible del determinismo integral. Pero como el Islam, en su forma ortodoxa, no era bastante poderoso (aunque sólo fuera por resistir al mutazilismo) para aplacar el rigor de este determinismo, el *tawakkul*, a pesar de la crítica francamente acerba que ha merecido de los doctores más severos (como Ibn al-*Yawzi* en su *Talbis Iblis*), había seguido siendo un ideal que se intentaba conciliar, a veces a costa de sutiles distingos, con las actividades necesarias para mantener la *'imāra*, el orden del mundo, establecido por Dios.

Si abrimos, por ejemplo, el *Qūt al-qulūb* que, sin ser un libro completamente ortodoxo, traduce bastante fielmente la actitud del sunismo simpatizante con la mística, podremos estudiar cómodamente las fluctuaciones y las sacudidas que el equilibrio mal asegurado de la iniciativa humana y del determinismo no ha cesado de provocar.

1. *Qūt*, III, 21.

La subsistencia (*rizq*), leemos en él, está tan definitivamente predeterminada como la salvación y la condenación; una y otra están escritas en la «tabla bien guardada».<sup>2</sup>

«La subsistencia alcanza al hombre, tal y como le alcanza el término de su vida.» «El hombre no puede escapar a su subsistencia, como tampoco a su muerte.»<sup>3</sup>

El profeta habría dicho a Ibn 'Abbās: «Si todas las criaturas se esforzaran en beneficiarte en lo que Dios no ha fijado, de ninguna manera lo conseguirían; si se esforzaran en dañarte en lo que Dios no ha fijado para ti, no lo lograrían; las hojas están dobladas, las plumas secas.»<sup>4</sup>

Se pone en boca del sabio Loqmān: «Lo que Dios quiere, te lo concede; lo que no quiere, te lo niega; tu habilidad no añade ni quita nada a la suerte que Dios te ha concedido. La estructura de tu cuerpo sírvate de ejemplo para tu subsistencia. Si, por tu habilidad, puedes añadir algo a tu estructura corporal, podrás entonces añadir a tu subsistencia; si no, has de saber que es Dios quien ha dado la forma conveniente a tu cuerpo y que es Él quien otorga la subsistencia; nada puedes añadir ni a lo uno ni a lo otro.»<sup>5</sup>

2. *Qat*, III, 6-7. Véase, también, *Luma'*, pág. 225.

3. *Qat*, *ibid.*; cf. IV, 89.

4. *Ibid.*, III, 16. Cf. *Hilya*, III, págs. 237 y ss. (< Salama b. Dinār Abū Ḥazim).

5. *Qat*, *ibid.*

Este pensamiento, tan desleído en la sentencia puesta en boca del sabio mítico, es el mismo que el del gran místico Šaqīq al-Baljī († 189/809), aunque expresado con amarga precisión: «De la misma manera que eres incapaz de añadir nada a tu naturaleza o a tu vida, también eres incapaz de añadir nada a tu provecho diario; deja pues de fatigarte en perseguirle».<sup>6</sup>

Si, en este mundo, el sabio se halla con frecuencia en la necesidad, mientras que el necio vive en el seno de la abundancia, es a fin de que nadie crea que la subsistencia depende de la inteligencia y no de la decisión de Dios.<sup>7</sup> Según Sahl al-Tustarī, Dios sume a sus mejores servidores en la miseria y cierra para ellos el corazón de sus prójimos a fin de conducirles a Él, dóciles, después de haber renunciado a toda ayuda humana.<sup>8</sup>

No solamente es inútil pretender la subsistencia, sino también, según algunas opiniones extremas, casi criminal. «Si siendo el cielo de cobre y la tierra de

6. Trad. de MASSIGNON, *Essai*, pág. 228; texto apud *Textes inédits*, pág. 10.

7. *Qūt*, III, 16.

8. *Ibid.*, III, 28. Este mismo místico distinguía dos clases de pruebas (*balwà*), impuestas por Dios al hombre: pruebas de misericordia (*balwà rahma*, término que recuerda un poco los *yissarīn mē-ahabá* de los rabinos), y pruebas de castigo (*balwà 'uqūba*). Las primeras conducen al hombre a manifestar su dependencia respecto a Dios y a renunciar a su propia actividad (*tadbīr*), mientras que las segundas le incitan a escoger y a obrar por sí mismo (*Hilya*, x, página 211). Según un *ḥadīṯ* de Ibn Abbās (*Luma'*, pág. 136), Dios «prueba a los servidores por medio de la pobreza por el deseo de ser invocado por ellos».

plomo, me preocupara de mi subsistencia, creería que soy politeísta» (Wuhayb b. al-Ward al-Makki).<sup>9</sup>

Es vituperable inquietarse por el sustento del mañana, así como el acumular reservas.<sup>10</sup>

La conclusión lógica de semejantes tendencias es el abandono enteramente pasivo y el renunciamiento a toda iniciativa. Šaqīq al-Balji considera todo esfuerzo que mira a una «ganancia» (*kasb*) como un acto de rebelión (*ma'šiyya*) contra Dios.<sup>11</sup> Se podrían aportar aquí páginas enteras del *Talbīs Iblīs*, donde Ibn al-Ŷawzī, adversario encarnizado de los sufíes, relata extraños casos de *tawakkul* a ultranza.

El peligro social (e incluso religioso, por cuanto muchísimas prescripciones y recomendaciones del Islam son impracticables en el abandono total) de esta posición radical no ha podido escapar incluso a los medios simpatizantes con el sufismo.

Por esto, el *Qūt al-qulūb* se esfuerza en asignar su parte en la vida humana al *tawakkul* y a la iniciativa personal.

Hay, enseña al-Makki, dos clases de actividad humana: *tadbīr* y *tašarruf*. La segunda, permitida, con-

9. *Qūt*, III, 13. Cf. una sentencia análoga de Sufyān al-Zawrī (*Hilya*, VII, pág. 65): «Si, habiendo rehusado el cielo la lluvia y la tierra sus beneficios, llegara a preocuparme profundamente por mi subsistencia, pensaría que soy un infiel».

10. *Qūt*, *ibid.*; cf. los *hadīḡ* que condonan el *iddijār* de los cuales hallamos una serie apud *Luma'*, págs. 96 y ss.

11. *Textes inédits*, *ibid.*; opinión severamente criticada por MUḤĀSIBĪ, *Makāsib*, fols. 37 y ss.



siste en ocuparse de las obras propias del hombre y lícitas. La primera, reprobada, comprende no actos efectivos, sino deseos (*amānī*) indiscretos, mediante los cuales el hombre expresa su descontento por los decretos de la voluntad divina o la veleidad de sustituirla por la suya propia («¿por qué se produce esto?», «¡si esto fuera así!»; «¿por qué no será así?», etc.).<sup>12</sup>

A esta distinción de escuela, sutil y poco satisfactoria por todos conceptos, se opone un texto que hace ver, bastante más lealmente, cómo la antinomia subsiste en el espíritu del creyente, sin que se pretenda eliminarla por medio de una solución puramente verbal. Sahl al-Tustarī decía: «Todo aquel que fustiga el esfuerzo por adquirir el provecho, fustiga la *Sunna*; quienquiera que censure la renuncia al provecho, censura la creencia en la unidad de Dios.»<sup>13</sup>

Nada autoriza, pues, a abolir el trabajo en la vida de un musulmán; pero esto equivale casi a la negación del principio más esencial de la fe: el criticar el renunciamiento total a toda ocupación profana.

12. *Qat*, III, 8-9. Cf. *Luma'*, pág. 175; *Tafsir al-Tustarī*, página 38.

13. *Qat*, *ibid.* Cf. IV, 23 (anónimo), *Luma'*, pág. 195; *Hilya*, X, pág. 195; QUŠAYRĪ, *Ris.*, pág. 92. Cf. también la siguiente sentencia de Muṣṭafā b. Yaṣār (*Hilya*, II, pág. 292): «Obra como si solamente tu acción pudiera salvarte; practica el *tawakkul*, como si nada te ocurriera que antes no haya sido escrito por Dios» [Sahl (o al menos el místico que se sirve de su nombre) coordinaba también en el pecado de Adán el decreto divino con la responsabilidad humana; *Tafsir*, V, 11-12.]

Se hace decir al Profeta: «Lo que el hombre consume más lícitamente es el beneficio de su mano o la renta de toda transacción honesta.» Por esto las primeras generaciones musulmanas creían superior el artesano al mercader y el mercader al que no hacía nada (*battāl*). En cambio, el que es capaz de renunciar a ganarse la vida porque no mira sino hacia Aquel en quien pone su confianza, tiene menos camino por recorrer que el trabajador; y por el contrario, todo aquel que abandona el trabajo, pero espera que sus prójimos le mantengan, está por completo fuera del verdadero camino.

«Que uno de vosotros; dice otro *ḥadīṭ*, tome su hacha y su cuerda, vaya a la montaña, corte madera, coma y dé limosna; esto vale más que ir solicitando de las gentes que se la concedan o que se la nieguen.»<sup>14</sup>

Hay, sin embargo, un grado de *tawakkul* todavía más elevado: renunciar, para uno mismo, a las ocupaciones profanas, pero reemprenderlas para subvenir a las necesidades ajenas e incluso de su propia familia, para la cual cada uno es el agente de la subsistencia decretada por Dios. Asimismo, está permitido atesorar para la familia.<sup>15</sup>

La enfermedad también es enviada por Dios. ¿Está, pues, permitido recurrir, para curarla, a una intervención humana?

14. *Qat*, III, 22-23.

15. *Ibid.*, III, 24 y ss., 29.

Hay argumentos en pro y en contra, y el *Qūt al-qulūb* llega a la conclusión de que no está prohibido curarse, pero que es preciso no olvidar que la curación viene de Dios, no de los médicos ni de los medicamentos, y que renunciar a la medicación es un grado superior del *tawakkul*.<sup>16</sup>

Quejarse de una enfermedad es un acto de rebeldía contra Dios. Lejos de ser un mal, es descable, e incluso esperada por los hombres piadosos; su ausencia se considera como signo de mal agüero y se puede dudar de la salvación del que jamás la ha experimentado.<sup>17</sup>

Estos extractos, si bien no dan una imagen bastante matizada del *tawakkul*, proporcionan cuando menos algunos puntos de referencia bastante claros y precisos para que podamos analizar de una manera útil la teoría de Bahya.<sup>18</sup>

Nuestro autor da una definición bastante compleja del *tawakkul*. El fundamento indispensable de esta actitud es la confianza de que Aquel a quien nosotros nos abandonamos, no solamente cumplirá lo prome-

16. *Qūt*, III, 30. Cf. JARRĀZ, *Ṣiḍq*, 37-38.

17. *Ibid.*, III, 41-42; III, 34 y ss., 38. Cf. Luma', págs. 193-195; *Qūṣ.*, *Ris.*, pág. 149, 15-16.

18. No es inútil señalar aquí que, a causa de los ataques a los cuales algunas doctrinas extremas del *tawakkul* han expuesto a los sufíes, un autor como Kalābādī, ocupado en demostrar la perfecta ortodoxia de las doctrinas místicas, no hace de la doctrina del *hasb* sino una exposición seca, breve y visiblemente enredada (véase *The doctrine of the Sufis*, trad. A. J. Arberry, págs. 73-74).

tido, sino que incluso hará por generosidad y benevolencia aquello a lo cual no se había comprometido. De esta confianza nacerá la tranquilidad de espíritu y la seguridad de que el objeto de nuestra confianza no hará sino lo que él sabe es lo más saludable para nosotros.<sup>19</sup>

Esta definición puede ser ilustrada con paralelos musulmanes, sobre todo: a) por dos breves sentencias de Ibn 'Atā; b) por un texto más amplio de Jaḥrāz; c) por una definición del *tawakkul* legada por Quṣayrī.

a) Massignon, en *Textes inédits*, p. 57, da las dos primeras sentencias: «Estar satisfecho de Dios, es descansar el corazón en la elección preeterna hecha por el Señor para su servidor, puesto que Él le ha escogido la mejor parte» (trad. Massignon, *Passion*, p. 618). «El que conoce a Dios se abstiene (de preocuparse) por sus necesidades (y se remite) a Él, sabiendo que Dios conoce su situación.»

b) Jaḥrāz, *Sidq*, p. 35:

«He aquí lo que es en sí mismo el abandono (*tawakkul*) y en su manifestarse al corazón: reconocer

19. *Hidāya*, pág. 182: فاما ماهية التوكل فهو سكون نفيس المتوكل واعتماد قلبه على المتوكل عليه ان يفعل به الاصلح والافق له في المعنى الذي يتوكل فيه عليه حسب طاقته وعلمه بما يوافقها واما الاصل الذي يكون عنه التوكل من المتوكل واذا فقد لم يكن التوكل موجودا فهو الثقة بالمتوكل عليه انه يقى بما قال ويفعل ما ضمن مع حسن الظن فيما لم يشترط ولم يضمن فعله انه فاعله تفضلا واحسانا.

que Dios es verídico, apoyarse y descansar en Él, estar seguro de todo lo que ha prometido, expulsar del corazón la inquietud relativa a los asuntos mundanales y la subsistencia, así como a toda cosa que Él haya avalado. Es preciso saber (además) que todas las necesidades del servidor, tanto en el orden temporal como en el orden espiritual, tienen a Dios por dueño y que es Él quien las toma a su cuidado; nadie, excepto Él, puede concederlas ni negarlas al servidor. (Es necesario también) que el corazón (del servidor) se halle libre de todo temor, deseo o aprensión hacia todo lo que no es Dios; debe fiarse de Él, (saber) con conciencia exenta (de duda) y (creer con) convicción inquebrantable que la mano de Dios está tendida hacia él, que le concede plenamente todo lo que ha pedido; nada bueno le acaece si no es a consecuencia de Su orden y ningún mal le alcanza si no es con Su permiso.»

c) Quşayrī (*Risāla*, 91, 4 de abajo) inserta la siguiente sentencia atribuída a Abū 'Alī al-Daqqāq:

«El *tawakkul* comporta tres grados: *tawakkul* (propiamente dicho), *taslīm* y *tafwīd*. El que está en el primero, descansa en la promesa de Dios; en el grado del *taslīm*, se contenta con la ciencia de Dios (renunciando a hacer uso de la suya propia); en el grado del *tafwīd*, acepta Su decisión.»

Las relaciones terminológicas son numerosas y significativas: *sukūn*, *i'timād* por parte del hombre; *da-*

*mina*,<sup>20</sup> *wafā* por parte de Dios.<sup>21</sup> El hecho de que Dios sea en realidad la fuente única de todo aquello que al hombre le alcanza en bien o en mal, es la esencia misma de la teoría del abandono en Bahya. Las sentencias de Ibn 'Atā y de Abū 'Alī encierran, por otra parte, la idea de que Dios sabe mejor que nosotros lo que nos conviene.

A pesar de estas afinidades patentes, el conjunto de la definición del autor judío no puede referirse a una fuente determinada. Por consiguiente, es necesario admitir, hasta que poseamos una información más amplia, que también aquí Bahya ha meditado profundamente las referencias que sus lecturas le han suministrado y que ha formado una construcción que le es muy propia.

Si examinamos las razones que podrían ser susceptibles de obligar a entregarnos enteramente a una criatura, hallaremos que serían precisas una ternura,

20. La idea de garantía como factor del *tawakkul* interviene también en Aḥmad b. 'Aṣim al-Anṭākī: *anfa' al-tawakkul mā walaqta biḍamānihi* (*Hilya*, IX, pág. 283). En su exposición del *tawakkul*, Algazello considerará igualmente como un elemento esencial de esta «morada» de la vida interior (*Iḥyā'*, IV, pág. 210 arriba).

21. Nótese también que *ḥusn al-ẓann* es una de las tres cualidades que, según Muḥāsibī, «fortalecen el *mutawakkil*» (*Hilya*, X, pág. 104).

*Ḍamīna* y *ḥusn al-ẓann* figuran conjuntamente en una sentencia de un cierto 'Ubaydallāh al-'Umari (*Hilya*, X, pág. 226): *hamā aḥsantum al-ẓann bimā lam yaḍman ja'ahsinā-l-ẓann bimā qad ḍamin*. Cf. también *ibid.*, pág. 386 (Ibn Jalīf): *al-tawakkul ikhīfā' biḍamānih wa isqāt al-tuhma 'an qaḍā'ih*.

una solicitud, una vigilancia tan constantes, un poder tan grande y una generosidad tan espléndida, que ninguna criatura podría satisfacer tales condiciones. Sin embargo, la razón demuestra, y con una evidencia tal que no es preciso traer a colación los testimonios escriturarios sino para recuerdo (*li-l-tadakkur*), que todas estas condiciones se hallan reunidas en Dios.<sup>22</sup>

El *tawakkul* no puede, pues, tener otro objeto que Dios. Pero para que devenga efectivo, para que no sea ni fingido ni incompleto, se exigen al creyente cierto número de convicciones.

En primer lugar, es preciso admitir que en Dios se encuentran reunidas todas las condiciones requeridas para que sea investido del grado de acreedor de nuestra confianza (*wakīl*).

Estas condiciones son las que acabamos de considerar. No obstante, Bahya pasa aquí, bastante bruscamente y no sin perjuicio de la claridad de su exposición, del plano humano al plano metafísico. La primera condición *sine qua non* del *tawakkul* integral implica no solamente la convicción de que todas las disposiciones y actitudes exigibles del *wakīl* tienen su

22. *Hidāya*, págs. 182-185. Cf. el razonamiento análogo por el que Bahya ha demostrado que solamente Dios merecía nuestro entero y cabal reconocimiento (principios del cap. III, págs. 125-129). Algazel hace uso de una dialéctica completamente similar, para probar que Dios es el único objeto digno del amor (*Iḥyā'*, IV, páginas 258-263); otra prueba de que hay entre estos dos autores afinidad metodológica, pero de ninguna manera literaria.

eficacia total en Dios, sino también la de que toda cosa creada siendo compuesta de substancia y accidente es limitada, y sus límites, fijados por Dios, son inalterables.<sup>23</sup>

En segundo lugar, la convicción que tenemos de la omnisciencia de Dios, informado de todo acto y de todo pensamiento, impedirá que el *tawakkul* sea fingido.

23. He aquí un análisis más preciso del fragmento. En el párrafo 2 del capítulo (págs. 182-185), Bahya enumeraba las condiciones de las cuales depende la confianza absoluta puesta en un ser. Presentaba siete condiciones: 1.ª, misericordia; 2.ª, interés permanente hacia el *mutawakkil*; 3.ª, potencia; 4.ª, conocimiento de las necesidades del *mutawakkil*; 5.ª, exclusividad de los cuidados dados al *mutawakkil* durante toda su vida; 6.ª, dependencia total del *mutawakkil* con relación al objeto de su confianza; 7.ª, generosidad sin consideración de mérito. En el párrafo 3 se consideran de nuevo estas condiciones (págs. 185-187), con algunas modificaciones. A propósito de la segunda, el autor insiste particularmente en el conocimiento de las necesidades del *mutawakkil*; la quinta y la sexta están reunidas en una sola, dominando la sexta. De esta manera, la condición sexta del párrafo 3 (186, 17 y ss.) corresponde a la séptima del párrafo 2 (págs. 183, 23-184, 2) y aparece una condición séptima que no se halla en el párrafo precedente. En este séptimo punto no se trata ya de demostrar que los móviles del *tawakkul* alcanzan el máximo de su fuerza en Dios, y en Dios sólo, sino que en el sistema cerrado del universo creado hay causas que, consideradas en sí mismas, son inconmensurables con los efectos que están votados a producir: un solo grano de trigo produce trescientas espigas; una gota de esperma, un huevo minúsculo, se desarrollan para producir un hombre o un pez. Es, por consiguiente, irracional pretender modificar por su propia iniciativa algo de lo que hay en este mundo compuesto de substancias y de accidentes, en donde todo está rigurosamente determinado en el orden cualitativo, cuantitativo, espacial y temporal, con una organización que en vano intentaríamos penetrar todos sus misterios. En lugar de intentar tomar parte inútilmente en la serie de causas, busquemos nuestros medios de existencia en una vida conforme a los mandamientos



En tercer lugar, la necesidad de hacer de Dios el fin único del *tawakkul*, considerando que investir simultáneamente a varias personas con una sola e idéntica misión es jurídicamente imposible.

Es preciso reconocer, acto seguido, que las relaciones de confianza son imposibles, si una de las partes no satisface sus obligaciones. En consecuencia, el *tawakkul* es imposible sin la observancia estricta de los mandamientos de Dios.

Finalmente, quinta condición, es necesario estar convencido de que las cosas que se producen después de la creación pueden resultar de dos causas: de la voluntad de Dios que las educe de la nada y de causas e intermediarios diversos, sea inmediatos o lejanos, sea latentes o manifiestos. Por ejemplo, el funcionamiento de una rueda de irrigación presupone muchos intermediarios entre los movimientos propios de esta máquina y la voluntad del cultivador que ejecuta una serie de operaciones para regar su campo.

Cuando cada término de la serie cumple su propia de Dios y en la observación de Su ley. En suma, la manifiesta ruptura de equilibrio en la exposición de Bahya viene del hecho que se ha puesto algo prematuramente a presentar su teoría de los *asbāb*, desarrollada un poco más lejos con detalle, a causa de la necesidad de hacer de Dios el solo y único objeto verdadero del *tawakkul*.

Algazel explica también el *tawakkul* partiendo de las condiciones que debe presentar un *wakil* absolutamente digno de confianza, pero, en detalle, estos desarrollos no ofrecen la más mínima semejanza con los de Bahya (cf. *Ihyā'*, IV, págs. 223 y ss.); cf. también para el método de demostración *Ihyā'*, IV, pág. 258 (las razones que hacen florecer el amor a Dios en el corazón humano).

función, la acción a que el hombre apunta se efectúa sin dificultad; en caso contrario, la dificultad crece proporcionalmente al número de intermediarios que responden mal. Si alguien recibe su alimento ya preparado, no tiene otro trabajo que el de consumirlo; pero los intermediarios gracias a los cuales estará en condiciones de hacerlo, pueden faltar de manera que se halle obligado a enajenar su trabajo o vender todo lo que posee a fin de procurarse de qué comer.<sup>24</sup> Estas perturbaciones aparentes en la coordinación de los intermediarios tienen una doble finalidad: probar mediante la indigencia al hombre en tanto que es libre, e impedir que, embriagado por una vida fácil y sin preocupaciones, se deje llevar por el orgullo y la presunción. Además, las preocupaciones cotidianas distraerán al hombre de ocuparse en lo que está por encima de él y en nada le atañe, a saber: el origen y el fin de la creación. Si el creyente no se deja vencer en su obediencia ni por las dificultades de la vida, ni por la seducción de los placeres y del éxito, los motivos de la prueba desaparecerán, los intermediarios funcionarán sin estorbo y jamás le faltará lo suficiente.<sup>25</sup>

24. *Hidāya*, págs. 185-191.

25. *Ibid.*, págs. 191-192. El *K. al-dalā'il* del Pseudo Yāḥyá (págs. 63-64) hace valer algunas consideraciones que presentan cierta analogía con las de Bahya: la Providencia ha impuesto al hombre el trabajo para su subsistencia, ante el temor de que la ociosidad le condujera a la presunción y a la arrogancia. Pero este

Pero, podría objetar alguien, la realidad es muy distinta; con frecuencia los justos experimentan necesidades mientras que los malos prosperan. Bahya no puede dejar de reconocer que al problema de la teodicea, planteado ya en la Biblia, los profetas no han aportado solución alguna, puesto que los sufrimientos de cada justo constituyen tantos casos especiales que reclaman una explicación distinta.

Bahya propone, sin embargo, una solución que es la reproducción de ideas desde largo tiempo aceptadas por el judaísmo rabínico.<sup>26</sup> Toda esta digresión concerniente a la teodicea es, en suma, una especie de paréntesis y no desempeña, podemos decir, ningún papel en la marcha de la exposición.<sup>27</sup>

escrito no relaciona de ninguna manera esta enseñanza con la teoría de los *asbāb*, y la idea de que la ausencia de las preocupaciones materiales puede conducir a la indiscreción metafísica, tampoco se halla en él.

26. El justo es puesto a prueba, sea a causa de un pecado antecedente que Dios castiga en este mundo, para no empequeñecer la recompensa integral en el otro, sea para que sirva de ejemplo, sea a causa de su poco celo hacia Dios. El malo prospera, sea a causa de una buena acción antecedente, sea como depositario de los bienes destinados a un hijo piadoso que va a nacerle, sea también para causar su ruina o para darle el tiempo necesario para hacer penitencia, o, finalmente, para poner a prueba los malos que, animados por la prosperidad de su congénere, se arrojarán en la impiedad.

27. *Hidāya*, págs. 192-194. Todo este fragmento hace ver, una vez más, que a pesar de todas sus afinidades con los místicos musulmanes, Bahya guarda casi intacta su mentalidad judía. Después de haber construido una teoría del *tawakkul* con materiales musulmanes, no puede dar otra respuesta a la cuestión del sufrimiento de los justos que la tradicional judía. Por el contrario, cuando un místico musulmán como Jarráz (*Sidq*, pág. 40) se halla frente al

Resulta que el hombre no puede renunciar a los intermediarios. Cada uno debe ejercer el oficio al cual le conduce su inclinación natural y contribuir por su parte a la prosperidad del mundo. Pero el fin de la actividad no debe ser el intermediario cuyo uso nos es imprescindible, sino única y exclusivamente la satisfacción de Dios.<sup>28</sup>

Comparada con las doctrinas musulmanas, incluso moderadas, del *tawakkul*, se ve que la exposición de Bahya diverge en un punto esencial.

Los *asbāb*, los intermediarios entre la voluntad soberana de Dios y las necesidades, así como también la voluntad, en realidad impotente, del hombre, son, podemos decir, la pesadilla de los místicos musulmanes. Atribuir una eficacia cualquiera a los *asbāb* y a los *wasā'it*, es propio del «politeísmo clandestino» (*širk jafī*, *Qūt*, III, 19).<sup>29</sup> Cuanto más consecuente es el determinismo, tanto más los intermediarios entre el Creador omnipotente y la criatura desprovista de todo

mismo problema, no busca ninguna solución pseudorracional, sino que enseña que el *tawakkul* consiste precisamente en no prestar atención a esta discordancia entre la conducta del hombre y su éxito en el mundo. Para Jarrāz, el *tawakkul* no es una garantía contra las dificultades de la vida, sino la cotización de la tranquilidad del alma, un medio que permite pasar por alto las contingencias del momento. El místico da siempre su consentimiento al decreto de Dios, sea el que sea, y considera la prueba penible como una ventaja (*ibid.*, págs. 78 y 88.).

28. *Hidāya*, págs. 194-195.

29. Idea análoga en «Pitágoras», según dice ŠAHRĀSTĀNĪ, *Milal*, ed. Cureton; pág. 278.

recurso personal desaparecen. Aunque este rigor esté prácticamente mitigado por consideraciones de otro orden, que se plasman en exhortaciones al trabajo y en admoniciones contra el parasitismo profesional, no cambia nada el fondo de las cosas, y la ortodoxia musulmana se negará siempre a especular racionalmente sobre una verdad de fe cuyo dominio está estrictamente prohibido a la razón.

Mientras que no se trata sino del determinismo, podemos decir, físico, el pensamiento de Bahya no diverge fundamentalmente del pensamiento musulmán. La separación deviene infranqueable cuando se pasa al plano moral. En el Islam ortodoxo, el determinismo se extiende al destino final del hombre, de manera que incluso una vida irreprochable puede acabar en el pecado y en la impenitencia final, puesto que, desde toda la eternidad, el individuo ha sido votado a la condenación, y viceversa. Así, pues, si las dificultades de la existencia tienen una finalidad, ésta no puede ser la de probar la libertad mediante la reacción con la cual les responde, toda vez que esta libertad no existe, sino únicamente, como nos lo ha mostrado un texto citado más arriba, la abolición de toda esperanza puesta en los intermediarios creados. El mismo Bahya admite la libertad de escoger entre la obediencia y la desobediencia, aunque no para la exteriorización de los actos. Y así, habiendo admitido la libertad, todo el problema del *tawakkul* se transforma,

No podemos, es verdad, obtener nada de los *asbāb* que están exclusivamente en manos de Dios, pero no debemos eliminarlos, toda vez que, en un mundo perfectamente ordenado, llenan un cometido que les es propio y cuya necesidad es indudable.<sup>30</sup>

Si, como Bahya quiere hacernos creer, el alma ha venido a este mundo para ser puesta a prueba, es preciso que el mundo esté provisto de instrumentos apropiados para esta prueba. Son precisamente éstas las dificultades que se derivan de los *asbāb*, las cuales, subsidiariamente, sirven también para contener las tendencias del hombre hacia el orgullo<sup>31</sup> y su gusto desmedido por la especulación. En cambio, cuando se han sostenido victoriosamente tales pruebas, cesan las dificultades y los *asbāb* ya no causan molestias. Así, la atención que se les presta queda subordinada a una inquietud de perfeccionamiento moral que apunta tan sólo a Dios, de manera que en el plano espiritual son sobrepujados, sin ser eliminados en la realidad, en detrimento del orden del mundo.

30. Nótese, sin embargo, que el místico Aḥmad b. 'Aṣim al-Anṭākī († 220/835) parece haber reconocido el carácter indispensable de los *asbāb*; véase *Textes inéd.*, pág. 13, *Essai*, pág. 202 (*Hilya*, IX, pág. 287).

31. La idea de que las dificultades de la vida contribuyen al perfeccionamiento moral y religioso del creyente, no es ajena a la literatura rabínica. Cf. *Séder Eliyahu Zuṭa*, ed. Friedmann, página 181 (desarrollando *Hagiga* 9 b: Dios ha considerado todas las buenas cualidades que podría dar a Israel y no ha hallado nada mejor que la pobreza; cf. los pasajes midrášicos citados apud LEVY, *Wörterbuch*, III, pág. 169). Bahya no hace alusión a estos textos.

Bahya sigue, pues, lógicamente, la línea de su pensamiento: su concepción del *tawakkul* encuadra perfectamente con su teoría del alma y de la libertad. El hecho de que al postular la libertad se haya encontrado frente a la teodicea a la cual no puede ofrecer sino una solución tradicional, bastante banal y evidentemente débil, no podía en modo alguno evitarse y, por otra parte, bien poco nos interesa aquí.

Después de haber trazado las líneas generales del *tawakkul*, Bahya estudia sus aplicaciones tanto en la vida material como en la vida espiritual. Lo que en estos dos planos diferencia el *tawakkul* es, una vez más, la libertad humana, la cual comporta únicamente poder escoger entre los actos de obediencia y de desobediencia, sin poder nada en su ejecución material.

Así, pues, el *tawakkul* será integral en lo que concierne al bienestar corporal, sin que por ello sea legítimo rehuir el trabajo que asegura la subsistencia o lanzarse a peligros que comprometen la vida. Está prohibido tentar a Dios o destruir voluntariamente nuestro cuerpo, al abandonar, por decirlo así, el lugar que nuestro Señor nos ha asignado. Para restablecer la salud del cuerpo no debe pasarse por alto ninguno de los recursos usuales, aunque sólo de Dios, y de Él sólo, depende la curación. La profesión ejercida por cada uno procede de una elección personal, dirigida por la inclinación individual. Sin embargo, el beneficio resultante viene determinado exclusivamente por Dios.

La abundancia de bienes que Dios concede a ciertos personajes situados en lo alto de la escala social para hacer partícipes de tal abundancia a otros, es una de las pruebas más difíciles, tanto para el hombre encargado de dispensar tales bienes como para los beneficiarios. Si falta el *tawakkul*, el primero llegará a creerse fuente primitiva y auténtica de los bienes cuya administración le ha sido momentáneamente confiada (con frecuencia en vistas a un heredero que no ha previsto, ni ha deseado); por consiguiente, hará mal uso de ellos o hará valer, con un orgullo impropio, su mal llamada generosidad hacia aquellos de los que, en realidad, no es sino un agente puramente pasivo de la subsistencia predeterminada.

En cuanto a los beneficiarios, podrían ser impelidos a buscar la fortuna, a causa de la consideración que el vulgo acuerda a los ricos, y a poner su confianza en los intermediarios en lugar de ponerla en el único verdadero dispensador de los bienes. Errores deplorables, cuya consecuencia no puede ser otra que el fracaso en este mundo y la ruina en el otro.

Por el contrario, el hombre inteligente está «más seguro de lo que, en cuanto a su subsistencia y a su beneficio, está entre las manos de Dios que de aquello que tiene en sus propias manos».<sup>32</sup> No se turbará si su subsistencia le llega con menor rapidez o menor abun-

32. Cf. JARRAZ, *Ṣidq.*, pág. 36; *Qat*, II, pág. 195; III, pág. 10; *Luma'*, pág. 70; *Hilya*, VIII, págs. 59, 61 y 62.



dancia o por distinto camino del que esperaba, pues sabe que Dios conoce sus necesidades mejor que él mismo.<sup>33</sup>

Las enseñanzas de Bahya que acabamos de resumir tienen un sello musulmán muy característico. Envanecerse por su generosidad hacia los que son objeto de ella es una actitud que el código de honor beduino ya ha reprobado severamente y ha dado una denominación especial: *mann*. Al igual que el Corán (II, 161 [264] y ss.) y la Tradición (*Hilya*, III, 307; VII, 130), el *zuhd* renueva esta condena al considerar el rico como «servidor o esclavo» del pobre a cuyo mantenimiento está destinado.<sup>34</sup>

La manía de acumular bienes, de los cuales se aprovechará un heredero indiferente, un desconocido o un enemigo, es un lugar común cuya historia podría remontarse hasta la Biblia (*Eclesiastés*); pero está tan extendida en la literatura ascética o simplemente gnómica de los musulmanes, que al hacer uso de él Bahya debía tener presente en el espíritu sus lecturas árabes.

Es preciso notar que la idea de la determinación de la subsistencia no es ajena a los rabinos del Talmud. Sin embargo, Bahya no cita tampoco como punto de apoyo el texto más importante que testimonia esta manera de ver,<sup>35</sup> nueva prueba de su es-

33. *Hidaya*, págs. 200-204.

34. *Qat*, III, págs. 6-7, 12, 158. Cf. *Huṣwīrī*, pág. 106.

35. Véase *Yōma* 38 a-b (cf. *Bēša*, 16 a): «es por tu nombre que

trecha dependencia respecto de las fuentes musulmanas.

Como miembro de la sociedad, el hombre vive en ella ya solo, sin relaciones, ya en el interior de un pequeño grupo que tiene a su cargo. En el primer caso, su situación es análoga a la del alma en este mundo y a la de todos los hombres con relación a Dios, frente al cual todos nosotros somos «extranjeros y metecos» (Lev., xxv, 23). El aislamiento le libra de las preocupaciones familiares y le pone en condiciones de consagrar íntegramente sus fuerzas al culto de Dios, como lo hacen los ascetas y los profetas.

Sin embargo, si tiene familia a su cargo, es preciso que cumpla fielmente sus deberes para con ella, procurando no anular su esfuerzo al obrar movido por un beneficio profano o por los honores y recompensas.

Sus prójimos, de quienes podría tener necesidad para asegurar su existencia, no son sino causas intermediarias; si les es debido agradecimiento por los servicios que han prestado, la alabanza por los beneficios obtenidos conviene en justicia sólo a Dios; si sus em-

se te llama, en tu lugar se te coloca, se te da de tu bien, nadie se atreve a tocar lo que está preparado para su prójimo y ninguna autoridad no avanza en el dominio de otra, ni en la anchura de un cabello».

Es significativo que un autor tardío, como Mošé Ḥayyim Luzzatto, haya construido una doctrina del *biḥdūn* semejante a la de Baḥya (quien es una de sus fuentes de inspiración), con sólo algunos fragmentos de textos rabínicos (véase *Mesillat Yešarim*, cap. xxi final, ed. M. Kaplan, 1936, págs. 190-192).

presas fracasan, no es a sus auxiliares humanos a quienes debe culpar.

Encargado de una tarea, debe llevarla a cabo escrupulosamente, sin tener derecho a gloriarse por su éxito; si éste no corona su obra, debe excusarse ante sus prójimos, pero no tiene nada que reprocharse a sí mismo.<sup>36</sup>

Las preocupaciones y sufrimientos que las relaciones sociales traen consigo se nos imponen como penitencia por nuestros pecados anteriores. Pero tales incomodidades no cesarán respondiendo con el mal a nuestros enemigos y a quienes nos envidian, sino colmándolos de beneficios y suprimiendo, mediante la penitencia, el pecado, fuente de tales molestias.

En la vida religiosa, no somos dueños de la ejecución material de las obligaciones que la ley nos impone, sino solamente de la intención buena o mala que tenemos antes de llevarlos a cabo. Únicamente la intención cuenta y sólo ella es objeto de retribución.<sup>37</sup>

36. Estas consideraciones son completamente conformes a la mentalidad de los ascetas musulmanes. Muḥammad b. Wāsi' va a pedir a uno un favor para una tercera persona, y le dice: «He venido hasta ti para presentarte un asunto que ya he presentado antes a Dios. Si Dios permite que se arregle favorablemente, me darás satisfacción y serás alabado; si no, no lo harás y por ello serás excusado» (*Hilya*, II, pág. 354). Una tradición, calificada de *garīb*, hace decir al profeta: «es una muestra de la debilidad del *yaqīn*... alabar las gentes a causa de la subsistencia dada por Dios y vituperarlas por lo que Dios no te ha concedido» (*Hilya*, V, página 106). Cf. otro *ḥadīṭ garīb*, *ibid.*, VII, pág. 130.

37. En este punto, la expresión e incluso el espíritu de la doc-

Como sea que la única intención correcta es la que apunta a Dios, con exclusión de cualquier otra, estamos más seguros de la conducta a seguir en la vida religiosa que en la vida práctica, donde podemos titubear en la elección de nuestros medios y donde, por lo demás, un medio condenado puede devenir alguna vez laudable e inversamente.

El *tawakkul* en la sumisión a la ley consistirá, por tanto, en esperar que Dios fortalezca nuestras buenas intercesiones, liberándonos de las ocupaciones de este mundo, y que haga nuestros cuerpos capaces de ejecutar su voluntad.

Además de las obligaciones religiosas individuales, estamos obligados a deberes religiosos de orden social (limosna, enseñanza, respeto hacia los padres, buenos consejos, promover el bien e impedir el mal). Lo que cuenta en estas obras es también la intención y la diligencia puesta en su ejecución. Dado que el éxito no depende en absoluto de nosotros, estas obras pierden su valor si al llevarlas a cabo nos apartamos de la discreción y de la modestia más absolutas para caer en la búsqueda de alabanzas y honores y en la propia estimación.<sup>38</sup>

La recompensa no debería faltar a nuestras buenas obras, y la revelación se pronuncia claramente en

trina de Bahya llevan el sello de la teoría musulmana de la *niyya*, único criterio interno de la validez de un acto religioso.

38. *Hidāya*, págs. 205-212.

este punto. Sin embargo, insiste más en los castigos que en las recompensas y guarda un silencio total sobre la retribución eterna, actitud que Bahya sabe justificar mediante múltiples razones. En todo caso, el *tawakkul* en cuanto a la recompensa, se basará en la creencia de que Dios retribuirá a cada uno según sus obras. Con todo, la ejecución de buenas obras no debe ser para el creyente un motivo de orgullo, sino un móvil de reconocimiento y un estimulante para superarse. En efecto, sea cual fuere nuestro celo, sería presunción intolerable creer haber merecido la recompensa. Si Dios nos somete a un examen, por poco riguroso que sea, la insuficiencia de nuestros actos se manifestará con toda evidencia.<sup>39</sup>

Nuestra salvación depende, pues, en última ins-

39. Por la forma con que Bahya se expresa, la idea de la insuficiencia del esfuerzo humano para asegurar la salvación es completamente musulmana. Se puede hallar en Hasan al-Baṣrī (véanse los textos reunidos por H. RITTER, *Der Islam*, 1933, pág. 16, 43); Muṭarrif enseña: «No hay nadie que, en sus relaciones con Dios, no sea inferior a su tarea» (*Hilya*, II, pág. 201); si, según Malik ben Dīnār, el hombre se halla ante la alternativa de la obediencia o del fuego del infierno, Muḥammad ben Wāsi' no admite más que la del perdón de Dios o del fuego (*ibid.*, pág. 343; cf. también 'Iqd, ed. de 1293 h., I, pág. 369); se atribuye a Sufyān b. 'Uyayna la sentencia siguiente: «No hay un solo servidor contra quien Dios no tenga razón, sea a causa del pecado, sea por no haber cumplido su deber de reconocimiento por algún favor» (*Hilya*, VII, página 285); Muḥāsibī no es menos preciso: un examen de conciencia serio demostraría que jamás estamos sin reproche; al contrario, aumentamos cada día el número de nuestras transgresiones y las cuentas que Dios nos pedirá por ellas serán más y más severas (*Ri'āya*, fol. 8 a-b, idea análoga en *Bad' man anāba*, 19, 4 y ss.

tancia, únicamente de la gracia de Dios, en la cual, y no en nuestros méritos, debemos poner toda nuestra confianza.

Sin embargo, el esfuerzo personal sigue siendo indispensable y debe progresar en proporción directa con la esperanza que ponemos en la generosidad de Dios, el cual no concede las gracias reservadas a los profetas y a los santos sino a cambio de la ascesis y de la abnegación. El grado superior de proximidad a Dios se manifiesta por el celo con que el elegido guía a sus prójimos por el camino de Dios, así como por el espíritu de sacrificio que le hace aceptar fácilmente todos los sufrimientos por su fe.<sup>40</sup>

No contento con exponer las modalidades del *ta-wakkul* en todas y cada una de las grandes divisiones de la actividad profana y religiosa, Baḥya reemprende el tema de una manera inversa, explicando la diferencia entre el *mutawakkil* y el que no lo es. Esta diferencia se manifiesta en la actitud diversa que adop-

*Mā'iyvat al-'aql*, fol. 110 b; cf. igualmente *Luma'*, págs. 86-88; IBN SĪNĀ, *Risālat al-qadar*, ed. Mehren, pág. 20 del texto árabe). Según un procedimiento favorito del *ḥaflī* apócrifo, se pone la declaración de la impotencia del hombre para cumplir con su deber de reconocimiento a Dios en boca de Moisés y de David (*Hilya*, VI, pág. 56). Esta cuestión fué también objeto de discusiones de escuela: a pesar de admitir la incapacidad profunda del hombre para merecer la recompensa, las escuelas del kalām discutían acerca de cómo Dios, generosamente, sin embargo, la acuerda (véanse los textos reunidos por IBN ABĪ-L-ḤADĪD, *Sarḥ nahy al-balāga*, I, págs. 332 y ss.).

\* 40. *Hidāya*, págs. 212-217. Cf. págs. 244-282.

tarán uno y otro ante las vicisitudes de la existencia humana. Nada perturba la calma y la confianza del *mutawakkil*, mientras que quien no mira hacia el Autor de todas las cosas fluctuará entre el orgullo en caso de éxito y las invectivas contra Dios y sus prójimos en caso de adversidad.<sup>41</sup>

Este fragmento es interesante, sobre todo porque

41. *Hidāya*, págs. 217-220. Conforme a su método, Bahya clasifica estas diferencias en siete apartados. La importancia de este texto justifica su traducción, aunque sea muy resumida:

1.º «El que se abandona a Dios (*al-mutawakkil 'alā Allāh*) se somete a su decreto en toda circunstancia y le agradece tanto su prosperidad como su adversidad...; el que no se entrega a Dios se congratula por la prosperidad, pero vitupera a su Señor por la adversidad...»;

2.º «Sabiendo que las decisiones de Dios son para su mayor bien, tanto en los asuntos de este mundo como en los del otro, el *mutawakkil* tiene su alma tranquila..., mientras que quien no lo es se debate en una inquietud, una preocupación continuada y una tristeza que no desaparece ni en la prosperidad ni en la adversidad; ni en la prosperidad, puesto que jamás está suficientemente satisfecho de su suerte...; ni en la adversidad, puesto que desespera y no se acostumbra a su desdicha...»;

3.º «Si el *mutawakkil* se ocupa de los medios de subsistencia (*asbāb*), no es porque se base en ellos..., sino por la obediencia a Dios que quiere... la conservación del mundo... Si saca provecho de ellos, alaba a Dios y ya no codicia más los *asbāb* ni en ellos descansa. Si de ellos no saca ningún provecho, sabe que su subsistencia le llegará cuando y de donde Dios quiera, y su falta de éxito no le hará desistir de ocuparse de los *asbāb* conforme a la voluntad de Dios. El que no se entrega a Dios espera sacar provecho y protección de los medios intermediarios de los que se ocupa. En caso de éxito a ellos se dirige su gratitud, se congratula del esfuerzo que había realizado para obtenerlos... y les desea (aun más)...; en caso contrario, a ellos se dirige su vituperio...»;

4.º «El *mutawakkil* utiliza generosamente lo superfluo en lo que a Dios gusta; el que no lo es ni con el mundo entero tiene suf...

nos enseña, aun mejor que el precedente, lo profundo de la influencia musulmana en el vocabulario de Bahya y en el giro que da a sus ideas. De nuevo encontramos aquí el concepto señalado más arriba, al esbozar

ciente: ahorra su bien a expensas de lo que es debido a Dios y a los hombres, hasta que (todo) lo pierde...»;

5.º «El que se abandona a Dios no recurre a los medios de subsistencia más que para obtener *provisiones de viaje para el mundo futuro...* y (se limita) a lo que le es útil en el orden espiritual y temporal; se abstiene de todo lo que podría corromper su vida espiritual o dar lugar a la desobediencia respecto a Dios... El que no se abandona a Dios, descansa en los *asbāb* y hace uso de ellos sin distinguir lo bueno de lo malo...»;

6.º «El *mutawakkil* es el amigo de todo el mundo..., puesto que nadie tiene nada que temer de él... Se siente seguro frente a todos, puesto que sabe que su ventaja y su detrimento no están entre las manos de una criatura... El que no se entrega a Dios, no tiene amigo alguno..., envidia a todo el mundo; se considera privado personalmente de todo favor que a otros beneficia; la subsistencia de los demás (cree) es un pedazo de subsistencia arrancado a la suya...; les considera como causa de todo accidente... que le alcanza, pero les atribuye también el poder de defenderle contra todo mal y todo perjuicio. Al razonar de esta manera, está obligado a odiarles y a ultrajarles... Es menospreciado y engañado en este mundo y en el otro...»;

7.º «El *mutawakkil* no se entristece por haber perdido lo que buscaba ni lo que amaba; no atesora nada, su preocupación no va más allá de la *nutrición del día*; no se pregunta por lo que ocurrirá mañana, puesto que ignora cuándo el término de su vida va a expirar... Lo que le preocupa y entristece es el no haber satisfecho todas sus obligaciones...; como teme la muerte, busca con mayor celo *abastecerse con provisiones para su vida futura...* El que no se entrega a Dios, está siempre en la tristeza, puesto que las adversidades del mundo no dejan de afectarlo... Se provee de bienes de este mundo como si no tuviera que temer la muerte... y como si su vida no debiera tener fin... Su seguridad en permanecer largo tiempo en este mundo es causa de la *grandeza de su esperanza* concerniente a los asuntos de este mundo y de la *pequeñez de su esperanza* en lo que concierne a su vida en el más allá...».



la teoría musulmana del *tawakkul*, de que es incompatible con el abandono el reclamar algo más que el alimento del día, así como otro lugar común del *zuhd*, la condenación del *tūl al-amal*, es decir, el prever y formar proyectos para el futuro, cuando nada nos asegura que podamos sobrevivir al momento presente.<sup>42</sup>

Se oye decir alguna vez: «Yo me consagraré a satisfacer los derechos de Dios (otra vez una expresión típica musulmana) y a preparar mis provisiones para el día del juicio, cuando haya asegurado lo necesario a quienes están a mi cuidado.» Una actitud similar es opuesta al *tawakkul*, y Bahya la compara a la ma-

42. Este motivo aparece desde Hasan (véase RITTER, *loc. cit.*, págs. 22-23; cf. *Kuschairi's Darstellung*, pág. 28). Un *hadit garib* hace resumir por el profeta el ideal del *qisur al-amal* en estos términos: «Al cerrar mis ojos, jamás he pensado (*ʔunantu*, connota la pretensión) que mis pupilas se cerraran antes de que se me apartara de este mundo; al levantar la mirada, jamás he pensado que la descendiera antes de ser apartado de este mundo; al tragar un bocado, jamás he pensado que pasara por mi garganta sin ser detenido por la muerte» (*Hilya*, VI, pág. 91). En un *hadit* transmitido por Šalih al-Murri, Yazid al-Raqqāši, Anas b. Malik enumera (*ibid.*, pág. 175), cuatro signos de reprobación: avidez del ojo, dureza del corazón, codicia y «largueza de la esperanza». Según Sufyān al-Tawri (*ibid.*, pág. 386), el *zuhd* no consiste en comer alimentos groseros y en vestir hábitos de igual índole, sino únicamente en la «brevedad de la esperanza». (Cf. también *Hilya*, IX, págs. 288-289, Aḥmad b. ʿAšim al-Antākī, IX, pág. 323, Al-Qāsim b. Oṭmān.)

Es característico que al inspirarse ampliamente en la literatura musulmana, Bahya deje de lado un texto rabínico, fácil de conocer y que contiene lo esencial de la idea que aquí desarrolla. *Mehilla Bešallah*, cap. III: «Todo aquel que, disponiendo de la nutrición del día, dice: "¿Qué comeré mañana?", carece de fe...».

nera de obrar de un mercader cauteloso que no cede su mercancía a crédito, sino contra fianza.

A estos «tomadores de fianza» hay siete objeciones que poner, que, en el fondo, se reducen a dos: sólo se exige fianza cuando se desconfía del deudor; no se tiene derecho a exigirla sino en caso de que nos hallemos en condiciones de entregar lo que el deudor pide. Ahora bien, Dios es digno de toda confianza, mientras que nosotros, ya lo hemos visto, somos absolutamente incapaces de servirle hasta el extremo de tener derechos sobre Él.<sup>43</sup>

Según su costumbre de sistematizar, el autor resume finalmente en diez puntos la progresión del *tawakkul*, que está en relación directa con el ahondar en el conocimiento de Dios y la certeza de que su providencia nos basta y se ejerce en bien de nuestros intereses. Al llegar a su cima el abandono se pierde en el amor a Dios (*mahabba*). El creyente conoce su fin; sabe con qué finalidad ha sido colocado en «esta morada perecedera, discierne la superioridad de la otra morada, impercedera». Por esto se aparta del mundo, para pensar, sea en la soledad o en la sociedad, únicamente en Dios, y la alegría que experimenta al pensar en hallarle le hace desinteresarse no solamente de este mundo, sino también del otro.<sup>44</sup>

Para inclinar al estudio del *tawakkul*, Bahya ha

43. *Hidāya*, págs. 220-224.

44. *Ibíd.*, págs. 224-227.

resumido anticipadamente sus resultados, señalando cuáles son, para el creyente, los frutos de abandonarse plenamente a la voluntad de su Señor. No es sólo la vida interior la que sufre sus beneficiosas consecuencias, sino también el comportamiento del creyente en la vida práctica, ya que, libre de toda aspiración hacia las ventajas del siglo, tiene la valentía de enfrentarse con los poderosos, de amonestarles, de fustigar sus abusos. Su independencia es integral, sus necesidades nulas y las preocupaciones que agobian a los hombres se desvanecen para él.<sup>45</sup>

45. *Hidāya*, págs. 175-182. En el último capítulo de los *Amānāt* (12.º principio de la vida), Saadia se refiere también a la doctrina del *tawakkul*, de la cual no hace sino una exposición y una crítica igualmente superficiales. Si constata la existencia de los *asbāb*, no es para sacar de tal constatación una doctrina espiritual de la conducta humana, sino para subrayar la obligación de servirse de ellos, repugnando todo quietismo pasivo.

## CAPÍTULO VI

### LA SINCERIDAD

El estudio del *tawakkul* ha demostrado que la actividad humana no podría ser ni verdaderamente fructífera ni saludable, si no se superara a sí misma al considerar por encima de los intermediarios y de las causas segundas al dueño y señor de toda causalidad y al dispensador soberano de toda subsistencia.

Así, pues, si las criaturas no desempeñan en la economía de la actividad humana más que un papel de subordinado, confiado por Dios, papel que por lo demás es temporal y transitorio, es evidente que ningún acto tiene valor sino cuando apunta a Dios y a Su beneplácito, con exclusión de toda criatura.<sup>1</sup> Este exclusivismo en la orientación de nuestros actos, internos y externos, esta «purificación de la intención»,<sup>2</sup> es lo que Bahya denomina, con un término tomado del vocabulario

1. *Hidāya*, pág. 228: *wa-ammā-l-ijlās ft-l-'amal lillāh [ahuwā-l-qaṣḍ bi-l-ṣāhir wa-l-bāṭin ft-l-'amal biṭā'at allāh liwaḡhik ibtig'a riḍāhu faqat dāna-l-majlūḡim.*

2. «Intention droite» (*Essai*, pág. 191). La interpretación del término ha provocado una controversia entre H. Cohen y W. Bacher (véase *MGWJ*, LIV (1910), pp. 348-351; 481-490; 730-746. Cf. tam-

religioso musulmán, *ijlās*, vocablo que se traduce habitualmente por «sinceridad».

Resalta de la definición que la «sinceridad» se practicará en todas las divisiones de la vida espiritual examinadas hasta ahora, a saber: en la unificación de Dios, en la consideración de sus beneficios, en la obediencia y en el abandono. Como quiera que las criaturas no son nada, la sinceridad estará condicionada, además, por la convicción de que el éxito o fracaso humano dependen únicamente de Dios, por la indiferencia tanto al vituperio como a la alabanza de los humanos, hacia

bién M. SISTER, *Bachja-Studien*, págs. 36-44.) Ciertas definiciones musulmanas del *ijlās* se relacionan con la de Bahya en cuanto al fondo, sin concordancia en los términos: TUSTARĪ, *Tafsīr*, pág. 80: «Los hombres perspicaces han examinado la noción del *ijlās* y no han hallado mejor definición que ésta: la acción y la inacción en la conciencia íntima como al exterior deben ser en vistas a Dios, sin que la pasión y el alma se mezclen en ella».

QUŠAYRĪ, *Risāla*, pág. 113: «*Ijlās* significa "aislar a Dios en la obediencia" (*ifrād al-ḥaqq fi-l-tā'a bi-l-qaṣd*), es decir, apuntar por la obediencia a aproximarse a Dios, sin, de ninguna manera, intentar prepararse una actitud que guste a una criatura, o bien captarse la aprobación de los hombres, u obrar por amor a la alabanza de las criaturas...». «Se puede decir también: *ijlās* consiste en purificar el acto de toda mirada dirigida hacia las criaturas.» Otras definiciones citadas por Qušayrī (*ibid.*, cf. *Kuschairi's Darstellung*, pág. 15 y ss., y Sarrāf (*Luma'*, pág. 218; cf. págs. 421 y ss.), ponen más o menos explícitamente el aniquilamiento de la personalidad humana como condición del *ijlās*, y no concuerdan, por tanto, con el pensamiento de Bahya. Véase también, en cuanto al concepto de *ijlās*, WENSINCK, *Verlagen... Amsterdam*, 5<sup>a</sup> R., d. IV, 1920, págs. 126-131. Según Wensinck, *ijlās* ha sido expresado en hebreo por *yihūd*, ordinariamente equivalente de *tawhīd*, faltando un término más apropiado. La observación es inexacta, puesto que no es *yihūd* sólo, sino el complejo *yihūd ha-ma'asé* que traduce *ijlās*.

los cuales ninguna lisonja estará, por tanto, permitida; en fin, por el apartamiento de toda obra profana.

Al practicar el *ijlāṣ*, el creyente no tiene ante los ojos sino a Dios; su imperfección, frente a la majestad y a la omnisciencia de su Señor, debe suscitar en él sentimientos de perpetua precaución (*murāqaba*) y de pudor (*ḥayā'*). Sin embargo, la sinceridad es una virtud difícil de conservar; está constantemente expuesta a los pérfidos ataques de la pasión, hasta tal punto, que el creyente debe recurrir sin cesar a la razón para combatir las sugerencias de la parte inferior de su alma. He aquí los cuadros según los cuales Baḥya desarrolla su doctrina del *ijlāṣ*.<sup>3</sup>

Esta doctrina es sobre todo negativa. En efecto, la sinceridad, más que un acto es un modo según el cual los elementos ya conocidos de la vida religiosa deben ser puestos en práctica. Por eso el autor se contenta con indicar brevemente que el *ijlāṣ* es indispensable no sólo en los actos externos que, conocidos de los hombres, encierran la posibilidad de una hipocresía, sino también en los actos internos que, fuera de la atención humana, no son justiciables sino por parte de la omnisciencia divina y excluyen, de esta suerte, la hipocresía. Dejando, pues, de lado el preámbulo y esta observación, por lo demás bastante general, Baḥya estudia solamente las causas que vician la sinceridad, así como los medios de protegerla.

3. *Hidāya*, págs. 228-229.

El *ijlās* no es posible cuando se desconoce a Dios y sus beneficios, puesto que entonces se le substituirá forzosamente por sus criaturas, que es precisamente el caso de los idólatras. No obstante, la conducta de los hipócritas que pecan a sabiendas y ocultan sus verdaderos sentimientos, es todavía más detestable, toda vez que los idólatras tienen cuando menos la excusa de su ignorancia. Siendo la sinceridad la perfección de toda ley, no puede existir cuando ésta es ignorada.

Finalmente, tercera causa de corrupción y la más grave: la sinceridad es derrotada por la pasión que incita al creyente a poner en duda la verdad religiosa y trata, por otra parte, de desviarle del esfuerzo hecho con miras a Dios y de inclinarle hacia las obras de este mundo.<sup>4</sup>

La pasión es un implacable enemigo de la vida interna conforme a Dios. Aunque sólo fuera por su obstinación que le hace levantar la cabeza, aunque haya sido derrotada cien veces, es mucho más perniciosa que cualquier otro adversario del que, después de dos o tres victorias, se queda libre definitivamente. Por esto la guerra contra la pasión es una de las luchas más penosas.<sup>5</sup>

A pesar de algunos puntos de apoyo bíblicos y tradicionales, el pensamiento de Bahya se modela de nuevo,

4. *Hidāya*, págs. 229-231.

5. *Ibid.*, págs. 231-232.

aquí, tanto en el fondo como en la forma, sobre el pensamiento musulmán. Comparar el combate contra el alma o la pasión con la guerra, más exactamente con la guerra santa (*ḡihād*), es muy frecuente en la literatura del *zuhd*.<sup>6</sup> Hemos visto, por otra parte, que Muḡāsibī consideraba incesante la lucha del alma con el creyente, asistido de la razón, y la separación de los dos adversarios era para él imposible.

Esta actividad deletérea de la pasión se extiende a toda la vida religiosa.<sup>7</sup>

Aunque se trate de los grandes principios de la fe: la creación del mundo, la unidad de Dios, la obediencia que Le es debida, la revelación, la ley, la profecía, la tradición, la inmortalidad del alma, la teodicea o bien la retribución futura, la pasión trata de inducir al hombre a errar en todos y cada uno de estos puntos y de hacerle adoptar opiniones heréticas.

6. Véase YAHUDA, *Introduction*, pág. 95 (la sentencia de Sufyān b. 'Uyayna, citada en la nota 2, está registrada ya por *Ḥilya*, VII, pág. 284); *Qat al-qulūb*, II, pág. 77; HUḡWIRĪ, pág. 200; cf. *Ḥilya*, II, pág. 363 (MĀLIK b. DĪNĀR): «Se dice "a la guerra santa"». — «Yo, es a causa de mi alma, que estoy en guerra santa». Cf. todavía *Ḥilya*, VIII, pág. 18 (Ibrāhīm b. Aḡam); IX, págs. 283 y 289 (Aḡmad b. 'Asim al-Anṡākī). *Tajstr*, de Tustarī, pág. 43: «Todos los actos de obediencia respecto a Dios son actos de guerra santa respecto al alma. No hay *ḡihād* más fácil que el de la espada, ni más difícil que imponerse al alma.» Véase también AL-TAWḡĪDĪ, *Muḡābāsāt*, lit. Bombay, pág. 80; *R.I.S.* (C), I, págs. 288 y ss.

7. JARRĀZ (*Ṣiḡq*, págs. 14-16) consagra un párrafo al «conocimiento del enemigo» (Iblīs), en donde enseña que el diablo no se separa del creyente en circunstancia alguna; en los detalles, sin embargo, no hay concordancia con las ideas desarrolladas por Bahya.



Si puede, subtrae al hombre de las obras de obediencia, inclinándole hacia las delicias de este mundo y recomendándole el cultivo de las ciencias y de las artes que le procuran el favor de los poderosos.

Si no llega a distraerle completamente de servir a Dios, pone todo su empeño en hacer vanas las buenas acciones intercalando en ellas el afán de buscar la complacencia de los hombres y sus alabanzas o al menos la búsqueda de la recompensa del otro mundo, actitud que el autor califica de «politeísmo clandestino», puesto que interpone un deseo entre el creyente y el único objeto legítimo de su *ijlās*.

La pasión conturba la plegaria y la meditación al suscitar en el hombre pensamientos profanos, precisamente en aquellos momentos en que podría conversar a solas con su Señor.

Ante la severidad de las costumbres y el retiro, blande el espantajo de la hipocresía cuyo temor atormenta tan frecuentemente a quienes, con vistas a su perfeccionamiento ascético, rompen con la rutina del medio social. De esta suerte, obliga al creyente a participar en todas las ligerezas de sus contemporáneos e incluso a disimular su identidad espiritual bajo exteriorizaciones frívolas o chocantes.

La pasión insinúa al hombre una falsa concepción de la libertad al hacerle creer que, esclavo en la vida espiritual, sólo es libre en sus actos externos; si el éxito le acompaña en sus empresas, la pasión le invita a

atribuirse todo el mérito; si fracasa, su enemigo acusará la devoción que le ha impedido dedicar la atención suficiente a sus asuntos. La pasión no hará ver sino los inconvenientes de la obediencia a Dios; pero esconderá cuidadosamente todos los males que resultan de la desobediencia. Obra de tal modo, que de un acto de obediencia sólo experimentemos pena y sentimiento, pero nos llena de alegría cuando hemos desobedecido a Dios, y si queremos hacer penitencia, nos sugiere que la aplacemos hasta el último día de nuestra vida.

Si vivimos según la voluntad de Dios, la pasión nos sugiere invectivas contra aquellos de nuestros semejantes que no lo hacen, cuando nada nos autoriza a juzgar la conducta ajena.

Preocupada en romper el impulso que nos lleva a profundizar en el estudio de las ciencias religiosas, nos desvía hacia conocimientos que supone más útiles o nos persuade a limitarnos a la aceptación servil (*taqlīd*) de opiniones recibidas.

Si a pesar de sus estratagemas hemos adquirido ciencia o practicamos con celo las obras de obediencia, trata de hacer vanos nuestros esfuerzos inspirándonos envidia hacia aquellos que nos son superiores en ciencia o en obras.

A estos múltiples intentos de destruir nuestra vida interior, es preciso oponer medios adecuados de defensa. Cuando la pasión, haciéndose dialéctica, atenta contra las bases de nuestra fe, debemos proteger la fe con

los argumentos expuestos en el primer capítulo de la obra.<sup>8</sup>

Estamos a dos dedos del punto de inserción de la dogmática en la ascética, y con ello comprendemos la razón de ser de la parte propiamente «teológica» de la *Hidāya*: está aquí para defender la integridad de nuestra vida espiritual contra los disimulados ataques de un cnemigo pérfido.<sup>9</sup>

Al hacer de la pasión una fautora de herejías, Bahya toma a préstamo una idea musulmana.

En las profundas páginas que consagra al discernimiento de los espíritus, Muhāsibī expone que las herejías proceden de la *jatra*, de la sugestión de Satanás o del alma. También son obra de la *jatra* las innovaciones (*bid'a*), y entre ellas el autor cuenta también las doctrinas y las actitudes místicas demasiado radicales. Cada una de estas herejías es defendida por sus partidarios mediante textos escriturarios, tradiciones y razonamientos analógicos.<sup>10</sup>

8. *Hidāya*, págs. 233-257.

9. Esto viene a completar, más bien que a contradecir, la opinión sostenida por David Kaufmann, según la cual Bahya debió empezar su obra que trata «de la purificación y de la santificación de nuestros pensamientos y de los medios que a ello conducen» por «una exposición de nuestra relación con el Absoluto y de la imposibilidad que existe para nuestro pensamiento de concebirlo» (*Gesamm. Schriften*, II, pág. 26). No creemos, sin embargo, que la relación entre la dogmática y la ascética de Bahya sea simplemente la que existe entre «Weltanschauung» y «Ethik» (*ibid.*, pág. 25).

10. *Ri'āya* 22 b y ss. Véase, sobre todo, 23 b y ss. Salih al-Tustarī consideraba también la *zandaqa*, la asociación de un ser a

Al condenar Bahya las innovaciones,<sup>11</sup> lo hace con un espíritu y con unos términos que dicen relación estrecha con los textos musulmanes relativos al mismo tema: todo lo saludable y útil ha sido descubierto por

Dios, la increencia y la heterodoxia (*bid'a*) como incompatibles con el *ijlās* (*Hilya*, X, págs. 202-203). Según Abū Oṭmān al-Ḥirī, cuando la pasión domina a alguien, éste profesa opiniones heterodoxas (*ibid.*, pág. 244). Por otra parte, *ahl al-hawā* es un término corriente en el árabe teológico para designar los «sectarios», pero este uso de *hawā* no tiene nada que ver con la teoría de 'aql—*hawā*, potencias psíquicas opuestas.

Al hacer de la pasión fuente inspiradora de herejías, Bahya sigue pues a Muḥāsibī o una fuente análoga, y se aparta de los filósofos. Avicena enseña, en efecto, que las sugerencias que invitan a negar lo que es inaccesible a los sentidos, la resurrección, la retribución, el ser primero, así como la invitación a adorar los seres naturales o los objetos fabricados, vienen de la *facultad imaginativa* (*Ḥayy ben Yaḡzān*, apud MEHREN, *Traitées Mystiques*, I, págs. 16-17 del texto árabe).

En cambio, el médico Rāzī (*Opera Philosophica*, ed. P. Kraus, t. I, págs. 88 y ss.), opone completamente *hawā* a 'aql, y describe las astucias de la pasión. Según él, la pasión intenta llegar a sus fines engañando a la razón: ésta razona, pero se traiciona a sí misma, puesto que razona mal. Pero es evidente que, a pesar de este parentesco de la terminología, no se puede hacer ninguna aproximación válida entre Rāzī y Bahya; en el primero, la pasión no es de ninguna manera un agente corruptor de la vida espiritual; la ética de Rāzī está basada en la concepción socrática e intelectualista de la virtud, y su actitud ante la religión positiva y la vida interior que ella condiciona es puramente negativa.

El hanbalita Ibn al-Qayyim al-Āuẓiyya, sin ser un adepto del sufismo (aunque utilice algunos textos místicos), atribuye a la *nafs ammāra* (opuesta a la *nafs muṭma'inna*) sugerencias corruptoras de la vida moral y religiosa que tienen mucha analogía, en el fondo más que en los términos, con lo que los místicos musulmanes y Bahya atribuyen a la pasión: *Kitāb al-raḥ*, Hyderabad, 1357 h., págs. 278 y ss.

11. *Hidāya*, pág. 241.

los antiguos; al pretender completar o corregir lo que de ellos hemos recibido, no se hace sino estropear las cosas.<sup>12</sup>

La repugnancia a mantener cualquier clase de relación con el gobierno (*sultān*), ya sea aceptando gratificaciones, ya asumiendo una función pública, es un hecho universalmente difundido en la ascesis musulmana.

La reprobación de ciertas ciencias, poco importantes, inútiles o incluso nocivas desde el punto de vista religioso, pero que se cultivan porque ayudan a obtener ciertas ventajas mundanas, es igualmente un lugar común del *zuhd*. Sin embargo, una comparación más exacta muestra que al adoptar el fondo de la idea, Bahya la ha modificado bastante.<sup>13</sup>

12. Véase, por ejemplo, MALATĪ, *Tanbih*, ed. S. DEDERING, pág. 9, 107-108; cf. GOLDZIHNER, *Vorlesungen*, cap. VI. Por parte de Al-Awzā'i se hace decir a 'Omar ben 'Abd al-'Azīz: «Adoptad la advertencia expresada por vuestros antecesores y no aceptéis lo que la contradice, puesto que aquéllos fueron mejores que vosotros y más sabios.» Gulām Jalīl califica de heréticos a los que pretenden que algo puede añadirse a las enseñanzas de los Compañeros de Mahoma (*Textes inéd.*, pág. 213). Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī considera necesario hacer figurar esta idea en su exposición elemental de la religión musulmana (véase *Risāla*, ed. y trad. por L. Bercher, Argel, 1945, págs. 26-27). Algazel hará suya la doctrina de la superioridad del *salaf* (véase *Iljām*, El Cairo, 1309 h., págs. 23 y ss.).

13. Bahya aborda este tema en dos ocasiones: págs. 236-237, nombra las actividades intelectuales siguientes como confiriendo ventajas profanas: «las curiosidades lexicológicas, la prosodia, los principios de la gramática y de la poética, las historias y los proverbios elegantes y raros, las tradiciones aisladas, el frecuentar los

Bahya considera una sugestión perversa de la pasión esconder el rigor de la ascesis y la profundidad de la vida interior bajo una apariencia frívola e incluso chocante. Se trata de una concepción del ascetismo sobre la cual los místicos musulmanes tenían ideas más matizadas. «No temer en Dios el vituperio (*malāma*) de los hombres», antes al contrario, provocarlo deliberadamente a fin de ahogar en germen todo orgullo o presunción, es una gran virtud sufi, aunque pueda resultar fuente de mal o servir de máscara a la hipocresía.<sup>14</sup> Uno puede darse perfecta cuenta, por la actitud entera-

maestros de la elocuencia, el estudio del *kalām* con toda clase de gentes, la enseñanza de la astrología judiciaria, tanto a la masa como a la *élite*; págs. 255, 15 y ss.: la pasión quiere persuadir al creyente a dedicarse únicamente a las ciencias que le honran a los ojos de los hombres, «poética y prosodia, curiosidades lexicológicas, tradiciones aisladas, proverbios corrientes», y a descuidar las ciencias religiosas, «cuestiones de derecho y controversias de los sabios acerca de ellas...», principios de la demostración, elementos de la dialéctica, clases de los razonamientos (o silogismos), clases de las pruebas, manera de enlazar la causa al efecto, *concordancia de la ciencia exterior con la ciencia interior*».

Es evidente que Bahya ha copiado alguna fuente musulmana (una expresión como *ḥadīṡ ṣādd* no tiene ningún sentido en boca de un escritor judío). Pero en el conjunto no imita servilmente, puesto que mantiene con firmeza el razonamiento en los cuadros de la ciencia religiosa, mientras que el *zuhd*, en general, le es hostil. Así, Al-Makkī pone en el número de las cinco ciencias «innovadas», y al lado de la gramática, la prosodia y la crítica del *ḥadīṡ*, también la casuística y la dialéctica (*Qūl*, II, pág. 47), mientras que nuestro autor no condena más que la divulgación imprudente.

14. Véase ya *Ri'āya*, pág. 56<sup>r</sup> (el asceta que finge ser un tra-gantón para escapar a la visita de un rey). Huṡwiri (págs. 62-69) expone la cuestión bajo diversos aspectos. Véase también (*ibid.*) los pasajes señalados en el índice. Un estudio de conjunto, R. HART-

mente negativa que Bahya adopta en este punto, que, pese a sus afinidades con el espíritu de la ascesis islámica, tenía poca comprensión para las sutilidades en las cuales ésta se complace tan a menudo, hecho que cada cual juzgará afortunado o lo lamentará según sea su posición personal tocante a los matices delicados y a los primores de la vida interior.

La pasión, ha dicho Bahya,<sup>15</sup> aparta al creyente del ayuno haciéndole creer que caerá enfermo, aparta de dar limosna, blandiendo ante él el espectro de la pobreza; también aquí nuestro autor trata un tema ya desarrollado por Muḥāsibī.<sup>16</sup>

Las insinuaciones refinadas a las que la vida espiritual está expuesta por parte de las potencias que la quieren corromper, reclaman una selección muy atenta y vigilante de los pensamientos que surgen en nosotros, y de los actos en los cuales se especifican.

Para esta delicada operación, este «discernimiento de los espíritus», Bahya da dos reglas sencillas, seguramente tomadas de los musulmanes (Muḥāsibī ya las

MANN, *As-Sulamī's Risālat al-Malāmātīja*, en *Der Islam*, VIII (1918), págs. 157-203. Es curioso señalar que Ibn Ḥazm tiene a este respecto la misma opinión que Bahya; cf. *Los caracteres y la Conducta* (obra que sólo he podido consultar en la traducción española de M. ASÍN PALACIOS, Madrid, 1916), pág. 8: «Hasta en el odio contra la devoción fingida, encuentra el diablo medios para tender lazos a las almas, pues algunos se abstienen de obrar el bien, sólo por temor de que las gentes sospechen que sus buenas obras son simuladas».

15. *Hidāya*, pág. 254.

16. *Bad' man anāba*, págs. 9, 9 y ss.

conoce): un acto es bueno *a)* si sólo se espera la recompensa de Dios; *b)*, si se está dispuesto a ejecutarlo, incluso cuando nadie lo sabe.<sup>17</sup>

Por lo demás, Bahya tiende a eliminar la recompensa del horizonte del asceta perfecto de tal modo que casi se contradice a sí mismo. En las páginas que estamos comentando, considera la esperanza de recompensa, de cualquier clase que sea, como una sugestión a desechar y que conduce al «politelismo clandestino»,<sup>18</sup> cuando anteriormente sólo juzgaba con tal rigor la esperanza de la recompensa y de los honores profanos y, conforme a la doctrina ascética musulmana moderada,<sup>19</sup> colocaba en un grado bastante elevado, aunque inferior a la perfección, a los creyentes cuya obediencia estaba dirigida por el temor y la esperanza.<sup>20</sup>

17. *Hidāya*, págs. 249-250. La teología musulmana ha establecido otras reglas más sutiles (indicadas, por ejemplo, en *K. al-rāḥ*, pág. 313), que Bahya no tiene en cuenta.

18. En lo tocante a este término, véanse las referencias reunidas por YAHUDA, *Introduction*, pág. 85. La opinión de Bahya concuerda aquí con la expuesta por Luma', pág. 83 (cf. *Qūt*, III, págs. 82 y ss.); inclinarse a los actos de obediencia y buscar la recompensa es *širk jafī*, puesto que la experiencia mística ha demostrado que fuera de Dios nada daña, nada es útil, nada se acuerda ni nada se rehúsa (cf. igualmente *ibid.*, págs. 34, 9-15).

19. Así, *Qūt*, III, pág. 55 (cf. IV, pág. 22), no niega el valor religioso del *lawakkul* basado en el deseo de la recompensa en el otro mundo; esta actitud no otorga, sin embargo, el «verdadero *ijlās*, el *ijlās* de los amantes» (cf. también Huḡwiri, págs. 102-103).

20. Comparar *Hidāya*, págs. 133 y ss.; pág. 148 con pág. 250. Señalemos, de paso, que los «Hermanos de la pureza» dan al *ijlās* una interpretación completamente diferente. Servir a Dios con *ijlās* significa servirle «sin reclamar recompensa alguna». Esta



Dado que el valor de los actos viene condicionado por la pureza del pensamiento, Bahya termina su estudio del *ijlās* con algunas breves indicaciones sobre la *murāqaba*, la vigilancia de los pensamientos.<sup>21</sup> Volveremos sobre esta actitud espiritual cuando Bahya la analice más ampliamente en un ulterior capítulo de su libro.

actitud está fundada, sin embargo, no en el amor, sino en la resignación, puesto que es comparable al desinterés de los padres que se desviven por sus hijos, porque saben que lo que hacen es naturalmente necesario, y a la sumisión de los esclavos que obedecen noble y desinteresadamente, porque están convencidos de que su servitud está contenida en el orden de las cosas (*R.I.S.*, iv, pág. 144).

21. *Hidāya*, pág. 257. Las variaciones de Ibn Tibbon, en cuanto a su manera de traducir *murāqaba* en hebreo y los términos conexos, son muy característicos. En el pasaje al cual nos hemos referido (pág. 257, l. 7) traduce *al-murāqaba bi-l-wahm* por הַזְהָירוֹת בְּמַחְשְׁבָה; en la misma línea *allā tagfula 'an murāqabati wahmika* שלא תתעלם שִׁירָה מִהַזְהָירוֹת; al principio del libro v (pág. 228, 10) el término viene parafraseado por שִׁירָה נֹדֶה. Para expresar el matiz de temor que este término lleva consigo, el traductor ha debido contentarse con las raíces hebraicas פָּחַד y יָרָא, que, evidentemente no reflejan el original en toda su plenitud, pág. 6, l. 11, *wa-l-murāqaba lahu*: וַיִּפְחַד; pág. 320, l. 3, *fayakūnu minhu 'alā raqaba*: וַיִּירָאוּ; (reminiscencia de *Prov.*, xxviii, pág. 14: אֲשֶׁר יִירָאוּ אֱלֹהִים); *ibid.*, l. 21 *murāqabat Allāh*: הִירָאָה כִּי־שֶׁקֶפֶת הַבּוֹרָא; en la misma página, l. 4, *fayartaqibu ḥarakātaḥu* (sujeto: un hombre) se traduce por וַיִּשְׁוֹבְרוּ תְנוּעוֹתָיו; l. 5 *al-murtaqib* (igual sujeto) está omitido en la traducción; pág. 117, l. 8, *wa-l-raqla lahu*: וַתִּירָא; pág. 229, l. 7, *murāqabat Allāh*: שִׁירָא מֵאֱלֹהִים; pág. 285, l. 19, *wa-rtaqab al-jāliqa*: וַיִּירָא אֶת בּוֹרָאוֹ; pág. 330, l. 15, *taqd al-murāqaba lillāh*: הֶעֱדָר יִרְאֵת הָאֱלֹהִים; pág. 351, l. 19, *al-jawf wa-l-murāqaba wa-l-ḥayā*: חִמּוּרָא וְהַפְחָד וְהַבּוֹשָׁת.

## CAPÍTULO VII

### LA HUMILDAD

Sólo la sinceridad da valor a nuestra vida religiosa, pero ya hemos visto a cuántos ataques disimulados está expuesta. Aunque los hubiéramos rechazado todos, faltaría aún pasar el escollo más temible en la vida espiritual, la propia estimación (*'u'ÿb*); el remedio contra este vicio es la humildad (*tawādu'*).<sup>1</sup>

La humildad es incluso algo más que un remedio contra la propia estimación. Ella da acceso a las otras virtudes, está en la base de esta modalidad superior de la unificación de Dios que no se contenta con excluir de Él toda pluralidad, sino que incluso despoja al creyente de todo atributo que no conviene sino a Dios. Al hombre, esclavo, pertenece la humildad; orgulloso, usurpa una *şifa* que importa exclusivamente a su Señor.<sup>2</sup>

1. Aquí, Bahya parece apartarse de la doctrina corriente del *taşawwuf* (cf. *Kuschairi's Darstellung*, págs. 23-24; *Ris.*, pág. 81).

2. *Hidāya*, págs. 259, 277-278. Cf. YAHUDA, *Introduction*, págs. 82-83; *Ri'āya*, 105 a; *Masā'il ft-l-zuhd*, 6 a-b; HU'YWRĪ, páginas 141-142, una variante R.I.Ş. (C) 1, 276. Cf. QUSAYRĪ, *Ris.*, págs. 109, 8 y ss.: «Abū 'Alī al-Daqqāq» decía: «De igual manera

La humildad, que se define como el rebajamiento del alma y la poca estima que se le concede, se manifiesta exteriormente por la dulzura de palabra, la voz baja, el dominio de sí mismo en la cólera, el renunciar a la venganza, incluso cuando fuera posible llevarla a cabo.<sup>3</sup>

Lo que se suele llamar humildad puede ser, sin embargo, el fruto de diversas causas: incapacidad de rechazar un mal que no es en sí mismo invencible, en cuyo caso la humildad nace de la debilidad y de la ignorancia; dependencia en que nos hallamos en relación con ciertos hombres, y entonces la humildad tiene un valor muy relativo, toda vez que no se practica ni con relación a todas las criaturas ni sobrevive a la dependencia que nos constriñe. La verdadera humildad no puede ser sino aquella que se ejerce en todas partes y siempre con relación a todos los hombres.<sup>4</sup>

Seguidamente Bahya analiza esta humildad entendida de una manera que yo gustosamente denominaría escolástica, e incluso escolar, con muchas subdivisiones artificiales, en un orden un poco desconcertante, sin gran profundidad, repitiendo lugares comunes del *zuhd* musulmán, y también con gran acopio de textos bíblicos y rabínicos. Bien es verdad que el material

que la majestad (*rubabiyya*) es un epíteto permanente de Dios, así también la servitud es una cualidad inseparable del hombre... (Véase también *Hilya*, x, pág. 197 (Sahl al-Tustari.)

3. *Hidāya*, pág. 260.

4. *Ibid.*, págs. 260-262.

de este capítulo ha servido, en su mayor parte, o servirá ulteriormente, para desarrollos más coherentes. Por esto no daré sino una visión sumaria de esta parte de la exposición.

El autor comienza por enumerar una decena de móviles de la humildad: son las diferentes desgracias y adversidades que pueden sorprender al hombre; después, el sentimiento de su culpabilidad ante Dios, procedente del examen de conciencia; por último, la reprimenda de Dios y la proximidad de la muerte. La humildad se practicará en las relaciones sociales, en la prosperidad, en la lectura de los libros sagrados, al dar cumplimiento a una obra pía. Se adquiere al dirigir el pensamiento sobre la fragilidad y la inconsistencia moral y religiosa del hombre.<sup>5</sup>

Las virtudes cuya práctica es sugerida por la humildad propiamente nada tienen de ascético; se dejan reducir fácilmente a los cuadros de la piedad bíblica y rabínica, apenas decorada, aquí y allí, con algunos elementos de ascendencia musulmana, de un carácter más pronunciado.<sup>6</sup>

El análisis de la humildad trae naturalmente consigo el del vicio que se le opone: la propia estimación. Ésta es reprobada cuando se refiere a las cualidades corporales; en el mundo espiritual, es incompatible con la humildad cuando conduce al orgullo, al desdén y a

5. *Hidāya*, págs. 262-269.

6. *Ibid.*, págs. 269-275.

criticar los sabios de la época. Sin embargo, es admisible si se limita a una apreciación sana de nuestro nivel espiritual y constituye, en este sentido, un estímulo al perfeccionamiento.<sup>7</sup>

El creyente que ha llegado a la humildad obtiene de ella muchas ventajas, tanto de orden profano como de orden religioso: el contento, la paciencia en la adversidad, la amistad de sus prójimos, la facilidad de aprender y obedecer y, finalmente, la satisfacción de Dios.<sup>8</sup>

7. *Hidāya*, págs. 277-278.

8. *Ibid.*, págs. 278-281. Idea similar en MUḤĀSĪBĪ, *Masā'il fi-l-zuhd*, 7 b, pero expuesto de una manera más concisa y divergente en cuanto al detalle.

## CAPÍTULO VIII

### LA PENITENCIA

El hombre, ser compuesto de elementos dispares,<sup>1</sup> es incapaz de cumplir todos los deberes para con Dios; por consiguiente, sus actos serán necesariamente de un valor desigual.<sup>2</sup> La bondad divina le proporciona, sin embargo, un medio de reparar sus faltas: es la penitencia (*tawba*), a la cual Dios nos invita por medio de sus profetas, prometiéndonos perdonar la desobediencia, incluso si es reiterada. Hay, es cierto, en cada

1. *Hidāya*, págs. 130-132, 231 y ss.

2. El *Qūl* (II, pág. 86) atribuye también el frecuente retorno de la tentación al carácter compuesto del hombre: «estos pecados penetran en el alma por causas concernientes a sus atributos, sus propiedades innatas y su composición primitiva de las plantas de la tierra, así como a la formación, por actos creadores sucesivos, del embrión en los distintos grados de su desarrollo, a la mezcla finalmente del esperma masculino y femenino..., por esto Dios ha prohibido llamar pura al alma nacida de la tierra, compuesta gracias a la mezcla de los espermias en la matriz». Lo que distingue, sin embargo, esta teoría de la de Bahya, es la ausencia del motivo platonizante del alma extranjera en el mundo. El *K. al-dalā'il* del pseudo-Ŷahiz (pág. 61), admite también que Dios acepta la penitencia «en consideración a la debilidad de la substancia» del hombre (لمعرفته بضعف جوهره).

generación algunos justos que jamás han pecado; pero su número es ínfimo.<sup>3</sup>

La penitencia es «la reparación» (*inṣilāh*) de [la infracción cometida contra] la obediencia debida a Dios en la cual el pecador ha caído bien por ignorancia, bien vencido por la pasión, por negligencia o seducido por las malas compañías, etc.

El pecado es de dos clases: transgresión de una prohibición o no ejecución de un mandamiento. La reparación de la falta se hará habida cuenta de las precisiones que se darán más adelante mediante el método alopático, es decir, practicando asiduamente la virtud o la buena acción opuesta al pecado por el que se hace penitencia.<sup>4</sup>

El movimiento de regreso a la obediencia no tiene lugar con la misma sinceridad e idéntico éxito en todos los hombres. Hay pecadores que sólo permanecen en el buen camino cuando no tienen ocasión de pecar, pero sucumben, sin resistencia, a la primera tentación.<sup>5</sup>

3. *Hidāya*, págs. 282-283.

4. Maimónides aplica también, como se sabe, este principio terapéutico, que remonta a Galeno, a la moral (*Tamāniyat fuṣūl*, cap. iv); no hay una dependencia respecto a Bahya, sino que tanto el uno como el otro han tomado esta idea de una fuente que no puedo precisar; Al-Fārābī expone ampliamente el procedimiento en cuestión (*Al-tanbih ilā salīl al-sa'āda*, ed. Hyderabad, págs. 13-14); no creo, sin embargo, que sea la fuente directa de ninguno de los dos autores judíos. Este método es aplicado también a la curación moral en *R.I.S.*, iv, págs. 305, 306, pero no hay concordancia de detalle con Bahya.

5. *Hidāya*, págs. 284-285.

Otros se arrepienten sinceramente, pero sus malas inclinaciones no dejan de molestarles: es una lucha continua en la que cada adversario consigue, alternativamente, victorias y sufre derrotas. Sólo es perfecta la penitencia de aquellos cuya razón siempre queda victoriosa de la pasión, y que observan sin desfallecer las condiciones que ella exige.<sup>6</sup>

Esta división se relaciona con la establecida en un orden inverso por Muḥāsibī:<sup>7</sup> 1.º aquel que, bueno por naturaleza, sólo es culpable de algunas ligerezas de las cuales ni siquiera los profetas ni los santos<sup>8</sup> están exentos: el arrepentimiento de éste no será turbado por tentación alguna; 2.º quien, habiéndose arrepentido, sostiene un enérgico combate contra sus pasiones que tratan de dominarle de nuevo: su esfuerzo se verá pronto secundado por Dios; 3.º el que persiste en sus pecados, al mismo tiempo que sigue teniendo fe en el juicio de Dios, y en la retribución que de él se sigue: para éste, no hay otro medio sino el temor y la esperanza para sustraerle de los pecados a los cuales le encadena su hábito.

En el *Qūt* (II, 85-86) se expone una división cuatripartita en la que tres de sus clases responden más o menos a la clasificación de Muḥāsibī, mientras que la cuarta es la de los pecadores empedernidos.

La clasificación de Bahya es una combinación de

6. *Hidāya*, pág. 285.

7. *Ri'āya*, fols. 11<sup>v</sup>.-12<sup>v</sup>.

8. *Ṣiddiqān*, Cf. *ḤU'YWĪRĪ*, pág. 31, n. 1.



estos dos tipos de clasificación. La combinación es poco afortunada, puesto que para él, y también para Muhāsibī, se trata de clasificar a los creyentes que tratan de enmendarse sinceramente, mientras que, siendo para al-Makki todos los creyentes pecadores, y por tanto ligados a la *tawba*, la división debería comprender aquellos cuya actitud es puramente negativa frente a ella.

Las condiciones preliminares, las modalidades y las causas corruptoras de la *tawba* están largamente expuestas por Bahya, y como siempre, con bastantes subdivisiones. Sin embargo, esta vez será provechoso seguirle de cerca, puesto que el modo de articular su doctrina nos permitirá situar mejor su pensamiento en relación con sus modelos musulmanes.

Para que el retorno a Dios pueda hacerse con provecho es indispensable saber previamente que se ha pecado y de qué manera; que los actos de todos están registrados y serán retribuidos; que la penitencia es el remedio adecuado para el mal que sufrimos. Un examen de conciencia permanente debe confrontar, por una parte, los favores de Dios con la desobediencia del hombre, y comparar, por otra, el placer que el pecado procura con el castigo que trae consigo, así como la recompensa presente y futura de la obediencia con las incomodidades que ocasiona. Finalmente, es preciso una decisión firme de separarse totalmente de las malas costumbres arraigadas en el alma.<sup>9</sup>

9. *Hidāya*, págs. 286-287.

Habiendo adquirido la inclinación a la penitencia por alguno de estos cuatro medios: la razón que hace comprender al penitente los favores de Dios y su propia ingratitud; la advertencia de Dios que no puede dejar de llegarle, puesto que en cada época hay un profeta o alguien que advierte; el ver los castigos que otros experimentan, y, finalmente, los castigos que alcanzan a uno mismo, quedan todavía para perfeccionarla, cuatro pasos por realizar: la contrición (*nadam*), renunciar al pecado (*tark wa iqlā'*), la excusa (*istigfār*) y la promesa de no recaer en él (*al-ḍamān an lā ya'ūd*).<sup>10</sup>

Al adoptar estos cuatro «términos» (*ḥudūd*) de la penitencia, Bahya sigue un tópico muy antiguo de la teología moral del Islam. Se atribuyen estos *ḥudūd* a Hasan al-Baṣrī (*Qūt*, II, 65); Muḥāsibī también hace alusión a ellos.<sup>11</sup> A pesar de todo, no es imposible que la fuente directa de Bahya sea aquí Saadia (*Amānāt*, 177) aunque me parece seguro, dado su amplio conocimiento

10. *Hidāya*, págs. 287-288; 292-293.

11. *Ri'āya*, 54 b (si falta el *tark*, es debido a que en el contexto no se trata de un acto reprehensible en sí mismo, sino de un acto meritorio, cuyo cumplimiento apunta, sin embargo, a la alabanza de los hombres y no a la de Dios). Quṣayrī (*Risāla*, pág. 54) no tiene en cuenta más que tres condiciones (*nadam*, *tark*, *'azm*), omitiendo el *istigfār* del que trata aparte (págs. 56-57). (Nótese todavía un pasaje de JARRĀZ; *Ṣiḍq*, 10-11, del que hablaremos más tarde). Massignon ha resumido los datos musulmanes de la cuestión (*Passion*, págs. 664-667); de esta exposición resulta que Bahya se halla, en el problema del arrepentimiento, en la línea de los mutáziles y de Muḥāsibī, cosa reiteradamente observada a lo largo de nuestro estudio.

de la literatura del *zuhd*, que con frecuencia ha dado con este lugar común en el decurso de sus lecturas.<sup>12</sup>

Entre las numerosas condiciones en que se basan

12. Por otra parte, Saadia se refiere a las cuatro condiciones de la *tawba* como a una noción común. (Cf. también su definición de *tawba naṣṣḥ* en el comentario a los *Proverbios*, *Obras completas*, vol. VI, 19, pág. 25: *al-damān allā yu'āwid al-jaṭa'*.) Los contactos de su rápido examen de la cuestión con el análisis profundo de Bahya proceden de la naturaleza del tema y del recurso común e inevitable de la Biblia. No hay entre ambos ningún parentesco profundo.

Posteriormente a Saadia y antes de Bahya, dos autores judeoárabes abordaron la cuestión de la penitencia. El *K. iṣlāḥ al-aṣlāq*, atribuido a Sélomó ibn Gabirol, ve el estadio final de la penitencia en la contrición (*nadam*), siempre y cuando se cumplan las otras tres condiciones; para sostener esta doctrina invoca expresamente la autoridad de «nuestro maestro Saadia al-Fayyūmī» (ed. S. S. Wise, pág. 35).

Más importante es la manera de considerar la cuestión en el original árabe del *Hibbār Yāṣīf*, es decir, en el *K. al-farāy ba'd al-šidda* de Ibn Šāhin (ed. J. Obermann, New Haven, 1933, págs. 144-153.) A diferencia de Bahya, este autor pone la *tawba* en relación con la libertad humana. Dios sabe que muchos hombres escogen el pecado; en consecuencia, ha puesto la penitencia, como «refugio» (144, 1-2: *wa-lī-'ilm Allāh bi-šār ba'd al-nās li-rtikāb al-ma'āṣī ḡa'ala lahum al-tawba maḡyā'a man iltayā'a ilayhā*). Señala las mismas condiciones de la *tawba* que Bahya (en un orden distinto: *tark*, *nadam*, *damān annahu lā yu'āwid*, *istigfār*). En cuanto al detalle de la exposición, no hay casi nada en común con Bahya, excepto dos o tres citas bíblicas impuestas por la naturaleza del tema. Ibn Šāhin hace un muy amplio uso de los textos bíblicos y rabínicos (incluso, cosa curiosa, del Nuevo Testamento, aunque, quizá, algo inconscientemente): es sabido que la intención fundamental de su obra es precisamente substituir parte de los materiales de las obras de *farāy ba'd al-šidda* por elementos judaicos. Estas páginas, pues, de una inspiración tan distinta a la de Bahya, suministran un excelente punto de referencia — del lado judío esta vez — para apreciar el carácter particular de la teología ascética del autor de la *Hidāya*.

estas cuatro vías, Bahya dice que va a escoger veinte de ellas, repartidas a razón de cinco por vía.<sup>13</sup>

Renunciar al pecado implica no solamente el abandono del pecado propiamente dicho, sino también de los actos lícitos que a él pueden conducir: combinación de una idea rabínica con una idea musulmana;<sup>14</sup> abandono, seguidamente, de los actos de desobediencia que podemos cometer, por temor a Dios y por vergüenza de Él, y no de los hombres. Finalmente, el abandono debe ser definitivo y sin la menor intención de recaer.

Excusarse por los pecados significa confesarlos, significa que están constantemente ante nuestros ojos, que nos imponemos ayunos y vigiliias, que pedimos perdón a Dios constantemente por ellos, que se pone al creyente en guardia contra ellos mediante un llamamiento incesante a la penitencia.

La promesa de no recaer está basada en la comparación de las fugaces delicias de este mundo con los goces eternos del otro, y de los sufrimientos efímeros de aquí con los tormentos eternos del más allá; en el temor de la muerte que podría llegar al pecador en un momento en que su Señor estuviera irritado contra él; en la consideración del tiempo que hemos pasado en estado de desobediencia hacia Dios, quien, no obstante, no deja de colmar a los hombres con sus beneficios; es necesario,

13. *Hidaya*, págs. 289-291.

14. Cf. YAHUDA, *Introduction*, pág. 85; *Qat*, IV, 231; JARRÁZ, *Šidq*, págs. 16-17.

además, restituir lo que se ha tomado injustamente a los otros y no volverles a causar daño alguno; pensaremos, finalmente, en la grandeza de Dios, contra quien nos hemos rebelado.<sup>15</sup>

Esta enumeración, no solamente artificial, sino incluso algo confusa, tiene al menos, como hemos dicho, la ventaja de que nos suministra numerosos puntos de referencia en vistas a una comparación con el *zuhd* musulmán.

El *Qūt al-qulūb* (II, 66-67) da una lista de las obligaciones que incumben al penitente. En la mayor parte de los puntos concuerda con Bahya. Sin embargo, el autor judío parece ignorar dos de ellos: el penitente ha de creer que su pecado resulta de un decreto justo de Dios, y que se puede borrar una mala acción por medio de una buena acción consecutiva.<sup>16</sup>

La primera de estas condiciones, que hace depender el pecado de la voluntad de Dios, es manifiestamente incompatible con la concepción que Bahya se ha forjado de la libertad humana. Admite que el pecado sea casi inevitable, pero lo atribuye a la presencia en el hombre de elementos dispares, teoría que, como hemos visto, el autor del *Qūt* presenta igualmente, aunque no concuerde con el determinismo peculiar que él profesa.

15. Saadia alega también, muy brevemente, algunas de estas consideraciones (*Amānāt*, pág. 179).

16. Punto de vista coránico: xxviii, 54 (véase *Qūt*, II, pág. 79). Algazel admitirá también esta especie de reparación: *Ihyā'*, IV, pág. 9.

En cuanto a la reparación de una falta mediante una buena acción, la manera en que al-Makki desarrolla esta idea es totalmente extraña a la piedad de Bahya.

En efecto, la expiación del pecado presenta en el Islam, a primera vista al menos, el aspecto de una rendición de cuentas. Según que en el día del juicio dominan los pecados o las buenas acciones, el creyente se salvará o se condenará. Sean cuales fueren las modificaciones que las diversas corrientes del pensamiento musulmán hayan aportado a esta noción, el juicio mantiene el carácter esencial de una rendición de cuentas (*ḥisāb*).<sup>17</sup> Esta manera de pensar se hace explícita alguna vez en todo un cálculo piadoso, sea que uno evalúe numéricamente los méritos o deméritos ligados a tal acto, sea que se establezcan verdaderas recetas de buenas obras, consistentes principalmente en la repetición múltiple de gestos litúrgicos o en la recitación, ampliamente reiterada, de textos coránicos u oraciones.

Una receta de esta clase es la que el *Qūt* propone (II, 8<sub>1</sub>) para expiar un pecado recientemente cometido.

Nada más alejado del pensamiento de Bahya que un procedimiento de expiación tan mecánico. El no

17. Que la fe no quiere, y la lógica no puede conciliar con el determinismo. Por lo demás, Bahya admite la idea del *ḥisāb*, con los dos ángeles anotando los actos, al mismo tiempo que descarta, de una manera algo paliada pero no menos claramente, la idea de la resurrección del cuerpo, después de haber eliminado el mito platónico de la caída del alma (pág. 171); otro ejemplo de la inconsistencia especulativa de la obra.

reconoce, de conformidad con la doctrina rabínica claramente expuesta en las más antiguas fuentes, sino la penitencia acompañada de la reparación de la injusticia, si la mala acción ha causado algún perjuicio al prójimo.

Solamente en caso de que esta reparación fuera materialmente imposible, el pecador sinceramente arrepentido puede esperar la asistencia divina, gracias a la cual estará en condiciones de adquirir los méritos necesarios para borrar su falta.<sup>18</sup>

Sin embargo, sería injusto olvidar que al lado del procedimiento mecánico y casi mágico de la extinción del pecado, el Islam deja, con todo, muy amplio margen a la reparación efectiva de la injusticia cometida.

A este respecto, es preciso citar, en primer lugar, el escrúpulo, a veces excesivo, que los ascetas musulmanes ponen en discernir la procedencia de los bienes (*māl al-halāl — māl al-ḥarām*).<sup>19</sup>

La restitución de los bienes injustamente adquiridos (*adā' al-mazālim*) es asimismo un factor importante de la penitencia; y de esta manera, según Muhāsibī (*Ri'āya*, 17 b), Dios concede al pecador arrepentido la fuerza necesaria para disculparse de todo pecado que es capaz de recordar y de toda infracción cometida en detri-

18. *Hidāya*, págs. 297-301.

19. Cf., por ejemplo, MUHĀSIBĪ, *Muhāsib*, 41 b y ss., *Qal*, iv, pág. 180; pesos y medidas, *ibid.*, pág. 190; las *Vidas* de los sufíes rebosan de anécdotas que hacen referencia a este tema.

mento de un prójimo (*tadyī' al-haqq*) conocida de él; se sentirá en condiciones de restituir el bien arrebatado injustamente a sus propietarios legítimos, y de humillarse ante ellos en este mundo, en espera de que (a su vez) será honrado en el otro, libre ya de quienes podrían acusarle ante el Juez.<sup>20</sup>

Sin embargo, este modo de concebir la penitencia tiene por su parte relaciones con el judaísmo, puesto

20. La cuestión fué ampliamente tratada, tanto por los místicos propiamente dichos como por los teólogos. He aquí algunos ejemplos que no pretenden de ninguna manera ser exhaustivos: Muḥasibī expuso también las modalidades de la separación: *Makāsib*, 44 a; para Yunayd, *al-sa'y fī adū al-mazālim* es, con *nadam* y *tark*, una de las tres condiciones esenciales de la penitencia, Qušayrī, *Risāla*, páginas 55, 13 desde abajo); Jarrāz enseña (*Sidq*, págs. 10-11): «*Tawba* significa ante todo arrepentirse (*nadam*) de haber faltado a lo que Dios ha ordenado o (transgredido) lo que Él ha prohibido; (después) el propósito firme (*azīma*) de no volver a lo que Dios desaprueba, (a continuación) implorar constantemente el perdón (*istiḡfār*), reparar toda injusticia (*radd hull mazlama*) cometida en los bienes o en el honor de los servidores, afligirse (finalmente) día y noche por temor a que (tu penitencia) no sea considerada como insincera; (teme aún) que Dios no te deteste, habiéndote visto en un estado que Él desaprueba. [A continuación, Jarrāz subraya la absoluta necesidad de dejar de frecuentar lo que es causa del pecado]; en *Hilya*, VII, pág. 10, Sufyān al-Ṭawrī ordena la devolución de los bienes mal adquiridos antes de que se trate de las buenas acciones destinadas a contrabalancear las malas (véase aún, en lo tocante a *adū al-mazālim*, la misma obra, VI, pág. 116; IX, págs. 263-264; *irdā fuṣūmihi* como condición preliminar de la penitencia: *Kuschairi's Darstellung*, pág. 107; en *Qāl*, II, págs. 66 y ss., *islāḥ mā afsada fī ayyāmi baḥālatihi*, parece tratarse más bien de la reparación por las buenas acciones en general (cf. la discusión detallada de Algazel, *Ihyā'*, IV, págs. 325 y ss.).

Entre los *murābi'ā*, el problema del perdón concedido por Dios a un pecado cometido contra el prójimo ha sido también planteado



que se oye en el *Qūt* (II, 184,<sup>21</sup> IV, 19c) un eco muy distinto de la doctrina expresada en forma lapidaria por la *Mišná* (*Yōma*, VIII, 9): «los pecados entre un hombre y su prójimo no se expían en *Yom Kippur*, si antes el culpable no ha dado satisfacción a su prójimo».

Hay todavía una idea, referente a la expiación, en la que el espíritu del *zuhd* está en oposición irreducible con el de Bahya.

El *Qūt al-qulūb* insiste con manifiesta complacencia<sup>22</sup> en una tradición cuyas diversas variantes vienen a decir: «La preocupación por el sostén diario y la inquietud a propósito de la familia expían incluso numerosos pecados imperdonables por otro medio.» Esta sentencia pertenece, en realidad, en cuanto a su forma, al cuadro de estos numerosos hadizes que elevan al rango de medios propiciatorios toda clase de molestias y especialmente las enfermedades.

pero bajo un aspecto completamente distinto; la cuestión es solamente saber si Dios perdona ya aquí, en este mundo, o solamente en el día del juicio (cf. Aṣ'ARĪ, *Maqālāt*, págs. 152, 155 y ss.).

Ciertos mutázilēs, sin embargo, han enseñado que Dios no puede conceder la remisión de las injusticias cometidas a otro sin que la víctima haya perdonado de antemano (*ibíd.*, págs. 275, 9-10). Yuwaynī profesa claramente que el arrepentimiento no es válido, estando en posesión de los bienes usurpados (*gaṣb*) (*Iršād*, ed. Luciani, pág. 228 del texto, 340 de la traducción).

21. Este texto se halla también en el *Nahy al-balāga*. Cf. IBN ABĪ-L-ḤADĪD, *Sarḥ nahy al-balāga*, II, pág. 515; en la *Ihyā'* (IV, págs. 14-15), Algazel copia, como ocurre con frecuencia, el *Qūt al-qulūb*.

22. Véase IV, págs. 163, 181. Cf. II, 176, y *Hilya*, VI, pág. 235 (tradición de Abū Hurayra, divulgada por Mālik b. Anas).

Sin embargo, es innegable que hay ahí un fondo de ascesis cristiana, quizá incluso búdica o maniquea, que desaconseja el matrimonio y la procreación, y que se encuentra alguna que otra vez en el *zuhd*.<sup>23</sup>

En Bahya, una idea de este tipo no se tiene en cuenta; al contrario, enseña que la ascesis no debe conducir al creyente a apartarse de las obligaciones que Dios le ha impuesto, tales como la procreación (*piryā wē-rivyā*).<sup>24</sup>

Cuando Bahya enseña que el penitente debe tener

23. Véase *Luma'*, págs. 199-200, especialmente estas palabras de Ibrāhīm ibn Ādam (pág. 199 abajo): «El pobre (*faqir*, por consiguiente, el místico que ha hecho voto de pobreza) que toma mujer es semejante al que se embarca en un navío; si le nace un hijo, es semejante a un naufrago.» Abū Sulaymān al-Dārānī condenaba el casarse como algo incompatible con el *tawakkul* (*Qūt*, II, pág. 33): «Todo aquel que se casa o escribe el *hadī* o se entrega a la búsqueda de un medio de vida, se apoya en el mundo»; *Hilya*, IX, 260: «Las cargas de la familia debilitan la certeza (*yagin*) del místico (*al-rayūl*); puesto que, si estando solo sufre hambre, continúa contento; si tiene familia a su cargo, se ve obligado a pedir por ella, y cuando se pide, se debilita la certeza (quizá deba leerse *وإذا جاء الطلب*). *Ibid.*, pág. 264, el mismo místico insiste en los inconvenientes de tener hijos, tanto en el orden temporal como en el orden espiritual (véase también pág. 269). Cf., sobre la misma cuestión, HUṢWĪRĪ, págs. 363 y ss.; QUSAYRĪ, *Risāla*, págs. 79 abajo, 110, 21 y ss.; *Hilya*, X, pág. 7, l. 5. Sin embargo, no faltan tampoco indicaciones para lo contrario (véase *Ihyā'*, II, págs. 20-22; AMEDROZ, *J.R.A.S.*, 1912, págs. 557-559). Ibrāhīm b. Ādam reconoce, aunque él personalmente practique el celibato, que su estado es inferior al del padre de familia oprimido por las preocupaciones (*Hilya*, VIII, pág. 21). Cf. aún GOLDZIEHER, *R.H.R.*, XXXVII (1898), páginas 314-315.

24. *Hidāya*, págs. 371, 11-12. Un siglo y medio más tarde, Abraham Maimónides creará ver en el matrimonio y en las preocupaciones familiares un obstáculo al *zuhd*; los textos talmúdicos que en su apoyo alega no son adecuados a su finalidad: no se trata

su pecado constantemente ante sus ojos, se define en una conocida discusión de la literatura mística musulmana. ¿La verdadera *tawba* consiste en tener el pecado constantemente ante los ojos o en olvidarlo?<sup>25</sup>

Muhāsibī ya se había ocupado de esta cuestión y la había resuelto en el mismo sentido que Bahya, al referirse al siguiente *ḥadīṭ*: «El profeta dijo: "Puede ocurrir que el servidor cometa un pecado que le haga entrar en el paraíso." Uno le preguntó: "Enviado de Allāh, ¿cómo es que su pecado le ha hecho entrar en el paraíso?" R.: "Como sea que el pecado permanece constantemente ante sus ojos, el pecador se arrepiente y huye de él, de manera que su pecado (acaba por) hacerle entrar en el paraíso."»<sup>26</sup>

Sin embargo, las fuentes suelen hacer remontar esta discusión a místicos algo posteriores a Muhāsibī. Para Sahl b. 'Abdallāh al-Tustarī *tawba* significa no olvidar el pecado, mientras que, para Yunayd, indica lo contrario.<sup>27</sup> Según un procedimiento familiar a los teóricos de la mística, Sarrāy y al-Makkī (este último recor-

de entregarse a la ascēsis, sino de consagrarse exclusivamente al estudio de la Torá. Cf. ROSENBLATT, *The Highways to Perfection of Abraham Maimonides*, II, pág. 264.

25. *Qat*, II, pág. 70.

26. *Ri'āya*, 12 a; este *ḥadīṭ* está citado también, bajo distinta forma, en *Hilya*, VI, pág. 176. Al mismo tiempo o algo antes que Muhāsibī, Ahmad b. Asim al-Antākī se pronunció en el mismo sentido, *Hilya*, IX, pág. 284 (= *Textes inéd.*, pág. 12, trad. *Essai*, pág. 202).

27. *Luma*<sup>s</sup>, pág. 43.

dando dos opiniones anónimas) consideran la primera definición apta para la *taḥba* de los novicios, la segunda a la de los místicos avanzados, mientras que Huḡwīrī aventura una explicación más sutil.<sup>28</sup>

Baḥya señala brevemente, entre las actitudes que preservan al pecador de la recaída, la comparación de las delicias y los sufrimientos, ambos efímeros, de este mundo con los eternos del otro.<sup>29</sup> Esta brevedad no solamente es debida al lugar forzosamente limitado que esta indicación debe ocupar en la estructura del capítulo sobre la penitencia, sino también a la tendencia general del autor a usar muy sobriamente de imágenes escatológicas de las que tan ávidos son los autores musulmanes, incluso cuando, por encima de ella, hacen entrever horizontes más puros, como en el caso de Muḥāsibī quien, precisamente a propósito de la penitencia, da un desarrollo mucho más importante al tema de meditación esbozado, y solamente esbozado, por Baḥya.<sup>30</sup>

Entre los motivos que predisponen al pecador a la penitencia, Baḥya señala la advertencia que en cada época Dios hace llegar a los hombres. Los términos

28. *Luma'*, *ibid.*; *Qūt*, *ibid.*; Huḡwīrī, pág. 296. Cf. también QUŠAYRĪ, *Risāla*, pág. 55, hacia el final. Véase aún KALĀBĀDĪ, págs. 82-83. En cuanto a Jarrāz, parece recomendar que se borre de la mente el pecado cometido anteriormente (*Sīdq*, pág. 11). Al-gazel admitirá también (*Iḥyā'*, iv, págs. 37-38) que el recuerdo o el olvido del pecado puede ser saludable según el grado de perfección alcanzado por el penitente.

29. Cf. *Hidāya*, págs. 301-302.

30. *Ri'āya*, fol. 14.

en que el autor describe los transmisores periódicos de este mensaje tienen un sello muy poco judío y hacen pensar en los santos escondidos (*abdāl*) de quienes los místicos musulmanes pueblan el mundo.<sup>31</sup>

Como todos los estados espirituales, la penitencia está sujeta a la acción deletérea de numerosos agentes de corrupción, entre los cuales conviene mencionar, sobre todo, la persistencia en el pecado, el aplazamiento de la penitencia, la recaída en el pecado y la penitencia incompleta. El peligro es tanto mayor cuanto la penitencia empuja los grandes pecados, pues la gravedad de los pecados incluso veniales se acrecienta constantemente si no hay enmienda alguna.<sup>32</sup>

Bahya sigue aquí, una vez más, las huellas de los autores musulmanes, que nos ponen en guardia sobre todo contra el aplazamiento de la penitencia (*taswīf*) (lo

31. Sobre esta concepción de GOLDZIEHER, cf. *Der Islam*, VIII (1918), págs. 210 y ss. Quizá no sea necesario ir hasta los *abdāl*: Abu Nu'aym hace observar en la *Hilya* (VI, págs. 148-149) que Dios suscita santos provistos de poderes milagrosos, «a fin de estimular a los que marchan, despertar a los que duermen, para que, en cada siglo, los senderos de la verdad sean practicables, para que los argumentos y las pruebas no sean abandonados». Todavía más estrecho es el parentesco existente entre el pasaje en cuestión de Bahya (págs. 292, 16-18) y una descripción de los «elegidos» de Dios (*jāliṣa*) según Dū-l-Nūn (*Hilya*, IX, 34 en la parte inferior de la página); en el capítulo XI tendremos ocasión de presentar algunos préstamos mucho más largos y mucho más importantes que nuestro autor hace a los discursos de Dū-l-Nūn. Es preciso tener en cuenta también, en este orden de ideas, la descripción dada por Yunayd de los *awliyā'* y *aḥibbā'*, que Dios pone constantemente sobre la tierra (*Hilya*, X, pág. 250).

32. *Hidāya*, págs. 294-295.

que, por otra parte, el Talmud no hace con menos insistencia), como Muhāsibī, quien se extiende también acerca de la obstinación en el pecado y la penitencia incompleta, aunque tales desarrollos ocupan en el plan de la *Ri'āya* un lugar muy distinto al que tienen en Bahya.<sup>33</sup>

Si se observan fielmente las condiciones de la penitencia, no hay ningún pecado, por grave que sea, que no pueda ser reparado.<sup>34</sup> Haciendo uso de una sentencia talmúdica (*Bērajot*, 34 a: «los penitentes pueden mantenerse donde los justos perfectos son incapaces de mantenerse»), Bahya quiere incluso demostrar que el penitente arrepentido de un pecado venial<sup>35</sup> posee una cierta superioridad sobre quien jamás ha pecado.<sup>36</sup>

33. Véase *Ri'āya*, 32 b, 33 d, 34 b y ss.; Sahl al-Tustarī decía: «La penitencia es renunciar al *taswif* (QUŠAYRĪ, *Risāla*, pág. 55, l. 13 de abajo. Cf. también *Hilya*, vi, págs. 54-55; ix, pág. 288; x, pág. 200; *tawba* incompleta, *Qūt*, ii, pág. 83). El mismo Bahya ha insistido en el peligro del *taswif* en materia de *tawakkul* (véase más arriba).

34. Esta actitud no corresponde exactamente ni al Talmud ni a la enseñanza musulmana; a los heréticos, a los *zanādiqa* no se les admite a la penitencia y al perdón (véase, por ejemplo, *Tafsir al-Tustarī*, pág. 37, II por abajo y sobre la cuestión de *istitābat al-zindāq*, las referencias reunidas en *R.S.O.*, xvii (1937), pág. 184, n. 2); pero Bahya no quiere hacer *fiqh* aquí. Entonces, ¿hay razones suficientes para estrujar su texto en demasía?

35. Conforme a la terminología musulmana (que ha influido ya en la de Saadia, cf. su introducción a Job, *Obras completas*, v, páginas 4 y ss.), Bahya distingue entre pecados «pequeños» y «grandes» (*ṣagā'ir—kabā'ir*), al mismo tiempo que se refiere a la terminología talmúdica, inspirada en otros principios.

36. *Hidāya*, págs. 296-297. Cf. YAHUDA, *Introduction*, página 84, n. 1 (pero será útil hacer constar que Bahya utiliza aquí

De todas formas, no hay que desesperar jamás del perdón;<sup>37</sup> por eso el estudio de la *tawba* se termina con un patético llamamiento a la razón, invitándola a trabajar sin descanso para mantener el equilibrio entre la voluntad de Dios y la voluntad propia del hombre.<sup>38</sup>

un apotegma musulmán para ilustrar una distinción de la teología moral de los talmudistas). Véase también *Hilya*, II, pág. 230, en donde se trata, sin embargo, de una *isrā'iliyya*, tomada claramente de alguna *Haggadā* judía. (Anoto aquí que la célebre sentencia *במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גבורים יכולין לעמוד* está traducida de la siguiente manera en una *isrā'iliyya*, en *Ihyā'*, III, pág. 91 : *inna-l-tā'ib 'ind Allāh bimahān laysa aḥad al-nās bi-mahānih.*) En *Qūt*, II, pág. 81, Sahl al-Tustari explica que la penitencia es el punto de partida de una ascensión que va muy lejos en la escala mística; nada semejante en Bahya. Por otra parte, Al-Makkī discute (*ibíd.*, págs. 70-71; cf. *Textes inédits*, pág. 9) la cuestión de si hay que considerar superior el arrepentido que no está ya atormentado por el recuerdo de su pecado, a aquel que, molesto por el pensamiento del delito, permanece firme en el buen camino. Bahya no se ocupa de este detalle, pero se mantiene en el terreno de un problema que la simple meditación de los textos talmúdicos (*Ber.*, 34 a; *Yōma*, 84 a-b) bastaba para que quedara planteado formalmente.

37. Esta confianza absoluta en la virtud de la *tawba* sincera no es nada general en el Islam. Cf. el texto, antes traducido, de JARRĀZ, *Šidq*, pág. 10. La expresión de Bahya, por otra parte, es demasiado imprecisa, para que se pueda afirmar que ha tomado posición en la cuestión largamente discutida entre mutáziles y ortodoxos, de si Dios está obligado a aceptar la *tawba* (véase, por ejemplo, *ΥΩΥΑΥΝΓ*, *Iršād*, págs. 227-228, trad. pág. 339). Me inclino a creer que no lo ha hecho, aunque el fondo de su pensamiento esté bastante teñido de mutazilismo. Nótese que Algazel (*Ihyā'*, IV, págs. 11-14) será un partidario convencido de la eficacia de la penitencia; de todas maneras, no deja de subrayar que no sigue a los mutáziles, y admite que la duda puede subsistir en el espíritu del penitente.

38. *Hidāya*, págs. 300-305.

## CAPÍTULO IX

### EL EXAMEN DE CONCIENCIA

Con el examen de conciencia (*muhāsaba*)<sup>1</sup> llegamos al último factor importante de la organización de la vida espiritual, después de lo cual no faltará sino establecer qué género de vida encarna mejor la espiritualidad conforme a la ley judía y definir la naturaleza de la perfección que podemos alcanzar después de haber puesto en práctica la doctrina expuesta en este libro.

El examen de conciencia es, por decirlo así, «el último toque» (*taḥṣīl*) dado en común por el hombre y su razón, teniendo por finalidad esclarecer su situación religiosa y social para conocer con ello sus derechos y sus deberes.<sup>2</sup>

La manera en que esta operación debe ser efectuada varía según el grado de inteligencia del individuo y los favores que Dios le ha concedido. Es, pues, necesario que el creyente compare cuidadosamente sus obliga-

1. Cf. GOLDZIMER, *Die Zurichtweisung der Seele* (en *Studien in Jewish Literatur...* en honor of... K. Kohler, Berlín, 1913), páginas 132-133.

2. *Hidāya*, pág. 306.



ciones para con Dios con los medios de que dispone para llevarlas a cabo. Es preciso que haga todo aquello de que es capaz; que aspire sinceramente a poder cumplir aquello que sabe es su obligación, pero que sobrepasa sus medios.

En esta delimitación de la capacidad individual conviene hacer uso de la mayor prudencia a fin de no extender indebidamente el radio de su impotencia, por temor a verse confundido «en el día de la gran rendición de cuentas».<sup>3</sup> Bajo esta reserva, el examen de conciencia debe hacerse constantemente.<sup>4</sup>

Bahya intenta hacer una clasificación sistemática de los posibles objetos de un examen de conciencia. Lo hace ampliamente, en treinta puntos, insistiendo unas veces en la grandeza, el poder y la misericordia de Dios; otras, en la debilidad e impotencia del hombre. En su exposición hace frecuente uso de este razonamiento *a fortiori*, cuyo empleo hemos señalado repetidas veces; el autor parte del comportamiento del sujeto hacia su soberano para deducir las obligaciones de la criatura hacia su Creador.<sup>5</sup>

Sólo examinaré aquí algunos de los detalles de estos desarrollos, especialmente los de más destacado interés.

Mediante el examen de conciencia debemos darnos

3. *Hidya*, pág. 307.

4. *Ibid.*, págs. 351-352.

5. *Ibid.*, págs. 348-349.

cuenta de si hemos puesto el esfuerzo y la atención necesarios para cumplir los deberes que Dios nos impone. Estos deberes, según hemos señalado antes, son de tres clases: los que únicamente interesan al corazón, o solamente a los miembros, o a ambos a la vez. El cumplimiento de los deberes de la primera y de la tercera clase no es válido sino acompañado de la intención orientada exclusivamente hacia Dios, sin interferencia de ningún otro pensamiento, mientras que la ejecución de las obligaciones corporales puede acompañarse de pensamientos extraños al acto cumplido. Y es así como Bahya interpreta la discusión talmúdica sobre el problema de saber si la ejecución de los mandamientos exige o no la concentración del pensamiento en la obra que como obligación se realiza.<sup>6</sup> Pero bajo la influencia muy manifiesta de la piedad musulmana, el autor modifica esta doctrina: incluso el cumplimiento de un acto religioso puramente material exige una intención previa; «el principio del acto debe ser un (movimiento) de obediencia al mandato de Dios, por respeto,

6. Véase, a este propósito, el interesante estudio de H. G. ENBLOW, «Kawwana. The struggle for inwardness in Judaism» (*Studies in Jewish Literature issued in honor of Prof. K. Kohler*, Berlín, 1913, págs. 82-107; reimpresso en *Selected Works*, 1935, volumen IV, págs. 252-288), y B. HELLER, *HUCA*, IV, págs. 365-367. Para el concepto musulmán de la *niyya*, consúltese el profundo estudio de A. J. WENSINK, «De intentie in recht, ethiek en mystiek der semietische volken» (*Verlagen... Amsterdam*, 5<sup>a</sup> R., d. IV, 1920), que trata también de los antecedentes judíos de esta noción y de la influencia que ha ejercido a su vez sobre la mística judía y siríaca.

veneración, gratitud y acción de gracias por sus grandes favores y su generosidad sobreabundante».<sup>7</sup>

Al terminar el estudio de la sinceridad, Bahya indicó brevemente la necesidad de vigilar asiduamente nuestros pensamientos (*murāqaba*) que están bajo el control incesante de la omnisciencia de Dios. Aquí recoge esta idea para tratarla con alguna amplitud, y explica que la conciencia de saberse bajo el control permanente de Dios engendra, en primer lugar, el *temor* y la *reverencia* que Dios *apacigua* en seguida para iniciar a su servidor en los secretos de su providencia y substraerle a sus propias fuerzas. Entonces, el servidor alcanza el grado de los *elegidos* y de los *puros*, se ve beneficiado con el conocimiento intuitivo sin el concurso de los sentidos y logra renunciar a su propio gusto y predilección, que Dios substituye por los suyos.<sup>8</sup>

No hay duda de que esta descripción de la *murāqaba* sigue muy de cerca algún modelo musulmán. En efecto, hay un pasaje del *Qūt al-qulūb*<sup>9</sup> que puede relacionarse

7. *Hidāya*, págs. 315-319; la cita, págs. 319, 12-13.

8. En este fragmento se halla la comparación de la oración hecha sin concentración de pensamiento con un cuerpo sin alma, comparación que cristalizó más tarde en la muy popular sentencia תפלה בלא כוונה כגוף בלי נשמה. Todavía no se ha hallado el exacto correspondiente en la literatura musulmana (cf. ENLOW, *loc. cit.*, pág. 277, n. 59), pero se conoce la imagen, aplicada a la sinceridad o a la relación entre la teoría y la práctica (cf. HUṢWĪRĪ, págs. 89-90, 95). (*Hidāya*, págs. 320-321; cf. págs. 378, 383.)

9. *Qūt*, I, pág. 120.

con el texto de Bahya: el examen de conciencia conduce a la *murāqaba*, la cual a su vez, pasando por dos grados de ciencia mística (*'ilm al-yaqīn, ma'rifā*), alcanza la «contemplación» (*mušāhada*), que se identifica con la «proximidad» (*qurb*), estado en el que las operaciones cognoscitivas se efectúan no por las facultades propias del hombre, sino por Dios y en Dios; el alcanzar este grado viene condicionado por el perfeccionamiento moral y religioso.

Ignoro si este fragmento puede ser considerado como fuente directa de Bahya. De todas formas, éste pasa bastante bruscamente de la vigilancia continua de los pensamientos, actitud bastante banal en una vida espiritual bien organizada, a los favores sobrenaturales que de ella derivan. Esto prueba que ha simplificado los datos, más complejos, de sus fuentes, procedimiento que usa a menudo al adaptar a sus fines las doctrinas místicas musulmanas.

Hemos visto que, según Bahya, el alma es extranjera en el mundo. De aquí que también el hombre, como alma, se halle en la misma situación. Al introducir este tema entre los motivos del examen de conciencia, Bahya le hace experimentar, sin embargo, cierto desvío. El hombre es extranjero, puesto que está totalmente entregado a la omnipotencia divina, ante la cual es tan débil, tan privado de todo sostén como una persona que ha abandonado su patria para residir en otro país. Esta idea recibe inmediatamente una

aplicación moral: el hombre, extranjero, debe solidarizarse con todos aquellos que comparten su condición, es decir, en resumen, con todos los mortales, y serles caritativo.<sup>10</sup>

Las treinta consideraciones que el autor ha propuesto al examen de conciencia no son, según dice él mismo, sino breves indicaciones, destinadas a suministrar materia a meditaciones asiduas y profundas. Cuando estas consideraciones están bien comprendidas, el alma recibe la iluminación de «la luz de la certeza» (*nūr al-yaqīn*) que disipa «las tinieblas de la duda» (*zulmat al-šakk*),<sup>11</sup> y obtiene acceso a un alto grado de comprensión de las realidades espirituales.

El cómo de esta comprensión, Bahya lo representa mediante el símbolo de una imagen, inaccesible a la visión directa, pero que puede contemplarse con ayuda de un espejo.<sup>12</sup>

10. *Hidāya*, págs. 346-348.

11. Aplicar las nociones de luz y de tinieblas a la certeza religiosa y a la duda, es un lugar común musulmán bastante antiguo; he dicho algo acerca de ello en otro lugar (véase *R.S.O.*, xvii (1937), págs. 227 y ss.).

12. Las comparaciones en las que el espejo es uno de los términos, son frecuentes en la literatura filosófica de la Edad Media, tanto entre los árabes como entre los judíos (cf. M. ASÍN PALACIOS, *La Espiritualidad de Algazel*, II, 1935, págs. 18-20; III, 1940, págs. 236, 251 y siguientes). Me contentaré con señalar dos ejemplos que presentan también un cierto parentesco con el fondo del pensamiento de Bahya: 1.º, el espejo es la Razón, hacia la cual el alma debe mirar para contemplar su esencia y conocer el verdadero ser de las cosas existentes (*R.I.S.*, II, pág. 270, [C] II, pág. 351); 2.º, el espejo, según su configuración, presenta fielmente los objetos o los deforma; cubierto

En el espejo que es el alma humana, bruñida por la ascesis (*riyāda*), purificada por el examen de conciencia, el hombre contempla la sabiduría del Creador, su poder y el mundo superior; por consiguiente, son la ascesis, el renunciamiento, el sentimiento de nuestra dependencia con respecto a Dios, lo que nos hace comprender, en la medida que está permitido a la debilidad humana, la sabiduría providencial de Dios y la causalidad misteriosa de su omnipotencia, así como el destino que aguarda al alma, parte duradera de nuestro ser, la única parte que tiene acceso al mundo superior.<sup>13</sup>

Illuminada de esta suerte, elevada al rango de los puros, el alma se desinteresa de las vanidades de este mundo, para disfrutar del verdadero conocimiento del mundo inferior y superior. Quien llega a este grado supremo del conocimiento de Dios, cumplirá fácilmente y de buena gana todos los mandamientos divinos.<sup>14</sup>

de manchas y de suciedades, no puede reflejar nada. De la misma manera, el alma pura y recta es capaz del conocimiento, base de su salvación; impura o deformada por opiniones erróneas, permanece en la ignorancia, arrastrando con ello su condenación (*ibid.*, IV, páginas 98-99, [C] IV, pág. 74). (Cf. AL-FĀRĀBĪ, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, § 39, ed. Dieterici, pág. 75). La originalidad de Baḥya está en haber combinado estas ideas con el examen de conciencia.

13. *Hidāya*, págs. 349-351.

14. *Ibid.*, págs. 352-353.

## CAPÍTULO X

### LA ASCESIS

El estudio del examen de conciencia señala el fin de esta preparación de segundo grado, valga la palabra, que enseña al creyente la manera de organizar su vida espiritual conforme a la voluntad de Dios y al destino de lo mejor de su propio ser.

Esta vida se compone, lo sabemos desde hace tiempo, de adhesión a los valores espirituales y de renuncia a los bienes percederos de este mundo; está orientada exclusivamente hacia Dios, sin olvidar, sin embargo, que el orden del mundo tal y como Dios lo quiere no es compatible con una ruptura demasiado brusca con las ocupaciones profanas.

El vocablo árabe que designa esta actitud de renunciamiento y separación es *zuhd*, cuyo sentido fundamental es «abstinencia», pero que yo tomaré en su sentido más amplio de «ascesis». El cuadro que Bahya traza del régimen de vida conforme a la ley judía, en relación naturalmente con los resultados ya obtenidos en el curso de la exposición, está resumido en el análisis del

concepto de *zuhd*, propósito del penúltimo capítulo de los «Deberes de los Corazones».

*Zuhd*, dice Baḥya, es una palabra que implica muchos sentidos. Según su definición etimológica, es la sumisión de las pasiones del alma, la abstención voluntaria del objeto de la ascesis. En este sentido se ha dicho: «Asceta es aquel que pudiendo hacer una cosa, la abandona».<sup>1</sup>

Los hombres se imponen la abstención de ciertas cosas por dos motivos: el primero, común a todos los hombres e incluso a la mayoría de los animales, es la conveniencia. Nos abstenemos de las cosas nocivas a la salud y al buen orden de la sociedad.

La ascesis es practicada, además, por los creyentes, porque la ley y la razón se la recomiendan para mayor bien de sus almas en el mundo futuro.

La primera clase de ascesis puede denominarse «ascesis general» (*zuhd 'āmm*), la otra, «ascesis especial» (*zuhd jāṣṣ*).

La necesidad de la ascesis general resulta de la posición respectiva del alma y del cuerpo. La concupiscencia y la pasión permiten al cuerpo sustentarse y reproducirse. Pero si la pasión supera a la razón, el cuerpo peligra. Por este motivo el hombre necesita

<sup>1</sup> Cf. YAHUDA, *Introduction*, pág. 107. Esta actitud es tan extremada en algunos místicos musulmanes, que pretenden renunciar a los poderes milagrosos con los cuales se sienten investidos; cf., por ejemplo, *Qūt*, II, pág. 188.



de la virtud de la abstinencia a fin de mantener en equilibrio estable las diversas partes de su ser. Así, pues, para dar ejemplo de esta ascesis general, hay en el mundo ascetas cabales que cada uno de nosotros puede imitar según su capacidad y sus necesidades. En efecto, no es preciso que todo el mundo practique la ascesis en su grado superior, puesto que entonces el concepto de civilización se tergiversaría; no todos pueden ejercer la misma profesión y vivir de la misma manera.<sup>2</sup>

Entre las numerosas definiciones que los sabios han dado de la ascesis especial,<sup>3</sup> el autor adopta como la más conforme a la religión judía la que designa esta actitud espiritual como la abstinencia de todo goce

2. *Hidāya*, págs. 354-356. La ascesis musulmana no ha dejado de ver la oposición del renunciamiento total del mundo con la 'imāra por Dios querida. «¿Acaso sabes tú, dijo Dios a David, por qué he probado a Adán con la comida del fruto del árbol? Es que yo he hecho de su desobediencia la razón de la cultura del mundo.» «Este texto prueba — añade el autor del *Qūt* — que la obediencia, es decir, el renunciamiento (*zuhd*) del mundo, causaría su destrucción..., de manera que (el *zuhd*) no conviene al vulgo de una manera general (*'amma*), puesto que es a él a quien incumbe [el mantener] la civilización; sin embargo, es bueno para una selección poco numerosa (*naṣar min al-jāṣṣa*), puesto que si se resta su número del conjunto, la cultura del mundo no sufre consecuencia alguna» (*Qūt*, II, pág. 176).

En la literatura rabínica se reconoce la necesidad del *yāqer harā'*, «la mala inclinación», principalmente el apetito sexual, para la conservación del mundo (cf. *Gen. Rabba*, cap. X). Bahya no se refiere a esta enseñanza. En su comentario al *Séfer Yeséira*, que Bahya seguramente no conoció, Sabbatay Donnolo insiste también en la misión indispensable de la mala inclinación (ed. Castelli, págs. 17-19).

3. Para las fuentes, véase YAHUDA, *Introduction*, págs. 104 y ss.

corporal no exigido por la naturaleza y la eliminación del alma de todo deseo que no sea de absoluta necesidad.<sup>4</sup>

Tomando a la inversa su exposición anterior, Baḥya insiste ahora en la verdad de que la victoria de la pasión sobre la razón destruye el orden moral y deja campo libre a todos los desórdenes. Así, pues, para refrenar la pasión, el mundo necesita de los ascetas que dan el buen ejemplo a los creyentes, que levantan a los culpables de su caída, que son, en una palabra, «los médicos de la religión y de las almas».<sup>5</sup>

Por consiguiente, vemos que la ascesis propiamente dicha tiene dos tareas que cumplir: sirve, por decirlo así, de «depósito»<sup>6</sup> a los hombres que, en vistas a su bienestar temporal, se ven obligados a imponerse restric-

4. Cf. QUŠAYRĪ, *Risāla*, pág. 67 (< Aḥmad b. Ḥanbal); *Kuschairi's Darstellung*, pág. 43. Al-Makkī distingue (*Qūt*, II, pág. 192) *zuhd muštaraḍ* = *zud* en cuanto a *hawā madmūn*, y *zuhd muštadāḍ* = *zuhd* en cuanto a *mubāḥ*, es decir, *fuḍūl al-ḥāya*; el segundo corresponde en rigor al *zuhd jāšš* de Baḥya, mientras que el primero no corresponde de ninguna manera al *zuhd 'amm*. La posición de Baḥya en esta cuestión sigue en lo esencial la doctrina muy moderada de Saadia (*Amānāt*, pág. 315), si bien en Baḥya llega a ser más matizada y más «interiorizada».

5. *Hidāya*, págs. 356-360. Cf. págs. 374-377. *Hidāya*, páginas 359, 10-360, 4, se inspira seguramente en una descripción de los *abdāl*, atribuida a Qāṭil-Nān, de la que la *Hidāya* ha conservado una versión mucho más extensa (I, pág. 12; IX, págs. 337-338; cf. también *Textes inéd.*, págs. 21, 8 y ss.). La curación espiritual es un lugar común, frecuentemente explotado por los «Hermanos de la pureza»: II, págs. 94, 210, 289, 317; IV, págs. 61-62, 106, 205.

6. *Yastamīddu minhu*, *Hidāya*, págs. 356, 8; literalmente «todas las clases de gentes beben en ella».

ciones; en segundo lugar, reprime los excesos que se producen a causa de la superioridad de la pasión sobre la razón.

Parece, pues, que con todo y asignar a la ascesis una función religiosa y social tan útil como importante, Bahya la cree únicamente un medio y nada nos indica que tenga, en la mente del autor, un valor propio.

Aun menos considera la ascesis como un procedimiento útil para el aniquilamiento de los atributos humanos, no dejando subsistir sino los que son de Dios, en espera de que a su vez estos últimos desaparezcan en la unión mística integral.

Como todos los estados espirituales, la ascesis puede ser sincera o insincera, es decir, practicada sea para lograr la confianza de los hombres, sea para esconder la avaricia o paliar la penuria.

En cuanto a los ascetas sinceros, Bahya los clasifica según la mayor o menor conformidad de su manera de vivir con la ley judía. Los anacoretas que rehuyen la sociedad son los que están más alejados de la «moderación de la ley» (*al-i'tidāl al-šarī'i*). Los que renuncian a todo lo superfluo, tanto material como intelectual, sin apartarse, no obstante, de la sociedad, están menos alejados de ella. Los que están más cerca del espíritu de la ley son los que llevan la ascesis y el apartamiento en el corazón, pero que no se distinguen exteriormente de los demás mortales. De sobras saben que el hombre no es sino un peregrino en este mundo; de ahí que

siempre estén prestos a salir de él y no carecen jamás de las provisiones para el viaje.<sup>7</sup>

Para distinguir los verdaderos ascetas de los falsos, no hace falta sino observar si satisfacen las condiciones de la ascesis: benevolencia, discreción, humildad, asistencia a los medios piadosos.<sup>8</sup> Esta descripción está tomada de una o más fuentes musulmanas. Sin embargo, Bahya trata de ser más original al trazar el cuadro de la ascesis conforme a la ley judía.

El asceta, según la ley judía, debe mostrarse, en el trato con todas las personas, humilde, afable y complaciente. Vigila todos sus miembros, empezando por la lengua, la que puede hacer más daño, y los disciplina hasta tal punto, que ni desean hacer las cosas agradables pero prohibidas, ni las prohibidas no por la ley, sino rechazadas por un natural desagrado.

La ascesis no ha de ser exagerada. El ejemplo de nuestros antepasados nos enseña que es posible conciliar una vida contemplativa con las ocupaciones que trae consigo la subsistencia.<sup>9</sup> No debemos ser una carga para la sociedad.

7. *Hidāya*, págs. 360-364.

8. Para las fuentes musulmanas de este fragmento, cf. YAHUDA, *Introduction*, págs. 93-94. Importancia de las buenas frecuentaciones, *Kuschairi's Darstellung*, págs. 113-116. Mientras Bahya utiliza copiosamente la literatura de *zuhd*, su cuadro no se corresponde sino en generalidades vagas con la representación correspondiente de la mística filosófica. Cf. las características del *'arif*, en IBN SĪNĀ, *Traité mystiques*, II, págs. 19-21 del texto árabe.

9. Véase *Hidāya*, pág. 366. En cuanto a las grandes figuras

El renunciamiento interior a los bienes de este mundo no debe conocer exceso alguno, ni salirse de los límites de la ley hasta el punto de aminorar con el ayuno la celebración alegre de los sábados y demás fiestas o conducir a la supresión de la vida conyugal y de la procreación.

La verdadera ascesis interior consiste más bien en un examen de conciencia ininterrumpido y en la sumisión a la voluntad de Dios,<sup>10</sup>

bíblicas (Enoc, Abraham, Isaac, Jacob, Job, etc.), Bahya cree que su razón dominaba de tal manera a la pasión, que no tenían necesidad de la ascesis que excede los límites de la moderación querida por la ley. La pasión habría dominado durante la estancia de Israel en Egipto, lo cual justificaría algunas medidas enérgicas (nazareato, género de vida de los *béne ha-nébbim*). Como sea que esta situación se renueva en cada época, la ascesis es indispensable a la salud moral de la sociedad.

10. *Hidāya*, págs. 364-371; selección de testimonios escriturarios y rabínicos, págs. 371-374. Cf., sobre este pasaje, nuestras observaciones REJ, CIV (1938), págs. 117 y ss.

## CAPÍTULO XI

### EL AMOR A DIOS

El amor a Dios es el más alto grado de perfección religiosa, al que las etapas de la vida interior, hasta aquí estudiadas, no sirven más que de introducción.

Si la creencia en la unidad de Dios es el fundamento de la religión, el amor a Dios es lo que da remate al edificio; por eso la revelación une la proclamación de la unidad con el llamamiento al amor: «Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón,<sup>1</sup> con toda tu alma y con toda tu fuerza» (Deuteronomio, VI, 4-5).<sup>2</sup>

1. La literatura musulmana conoce también la expresión «amar con todo su corazón» (*bikulli qalbihi*). El profeta, hablando de Salim, *mawlâ* de Abû Hudayfa, habría dicho: *man arâda an yanzura ilâ raḡulin yuhibbu-l-lâha bikulli qalbihi falyanzur ilâ Salim* (*Qâi*, III, pág. 75); Algazel dirá también (*Ihyâ'*, IV, pág. 271): *kamâl al-hubb fi an yuhibba-l-lâha... bikulli qalbih*. Pero Bahya no traduce ni los versículos que comenta: aquí se mantiene exclusivamente en el plano de la tradición rabínica.

2. *Hidâya*, págs. 378-379. Algazel define en análogos términos la relación del amor a Dios con los otros grados de la vida religiosa (*Ihyâ'*, IV, pág. 271): la terminología y el esquema de los

El amor a Dios es el impulso que lleva el alma a tender por su misma esencia exclusivamente hacia Dios, a fin de unirse a Su luz suprema.

En efecto, el alma es — Bahya vuelve a insistir en esta idea fundamental — una substancia simple, espiritual, que tiende hacia lo que se le asemeja. Encarcelada en el cuerpo para ser probada, primero sólo se preocupa del bienestar de su compañero e ignora lo que realmente debe amar. Pero cuando la luz de la razón le revela su verdadera naturaleza y la incompatibilidad de su estado presente con esta naturaleza, se desprende del cuerpo para entregarse a la ascesis, gracias a la cual su amor hacia Dios se purifica y llega a ser tan vivo y firme, que incluso las adversidades no hacen sino aumentar su intensidad.<sup>3</sup>

La intensidad del amor a Dios está determinada por los motivos que obligan al creyente. El servidor ama a su dueño, sea por los beneficios que éste le dispensa, sea a causa de la indulgencia con que perdona sus faltas, sea, en fin, razón más desinteresada, a causa de la veneración respetuosa que siente hacia la persona de su dueño, actitud inspirada no por el temor, sino por el natural apego. Los mismos motivos determinan en la criatura el amor hacia el Creador, siendo el tercero el más sublime, según testimonio del Deute-

grados preparatorios al amor a Dios no acusan ninguna semejanza particular con lo que se puede leer en Bahya.

3. *Hidāya*, págs. 379-381.

ronomio, VI, 5).<sup>4</sup> Teniendo en cuenta la interpretación talmúdica de este versículo (*Yōma*, 82 b), Bahya explica que hay tres clases de amigos: aquellos que no sacrifican por sus amigos sino sus propios bienes; los que sacrifican también sus cuerpos, y, finalmente, quienes entregan bienes, cuerpo y alma. Amar a Dios significa consumirse enteramente en el amor hacia Él sin participación de otra persona.<sup>5</sup>

Sin embargo, no se podría alcanzar el amor a Dios sin haber satisfecho muchas condiciones preliminares, a saber: doble sinceridad, doble humildad, doble examen de conciencia y doble «consideración» (*ibḏratāni*), es decir, sinceridad de los sentimientos religiosos y de la práctica, humildad frente a Dios y a sus elegidos, examen de conciencia, por una parte, referido a las obligaciones que los incesantes beneficios de Dios nos imponen, por otra, a la longanimidad y misericordia de Dios, consideración de los favores de Dios, otor-

4. Es interesante constatar que este mismo lugar común de la teología es desarrollado por Makki en un sentido opuesto (*Q&I*, III, págs. 76 y ss.): el autor musulmán diserta sobre los grados de intensidad del amor, no del hombre hacia Dios, sino de Dios hacia el hombre. Semejantemente, Aḥmed b. Abi-l-Hawārī ha enseñado que la iniciativa del amor (*ḥubb*) corresponde a Dios (*Hilya*, X, pág. 7). Por lo demás, es una doctrina corriente en la mística musulmana. Cf. *Mathnewi* de Yelāl el-Dīn Rāmi, I, pág. 31, prefacio en prosa del libro II y el comentario de Nicholson (*Gibb Memorial*, N. S., IV, págs. 7, 14, 229); véase también *Huḡwiri*, pág. 310.

5. *Hidāya*, págs. 381-382.



gados a nuestros antepasados o que se manifiestan actualmente entre nosotros.

Una vez adquiridas estas disposiciones y convertidas en objeto de constante meditación, el creyente debe renunciar a las delicias de este mundo y reconocer su propia fragilidad, comparada con la omnipotencia temible de Dios.<sup>6</sup>

Sin embargo, el amor a Dios en su grado supremo no es accesible a todos los creyentes, puesto que exige el abandono no sólo de los bienes materiales, sino también del cuerpo y del alma. La Biblia y la tradición conocen algunos ejemplos de una entrega tan completa de la propia personalidad: Abraham, Daniel, Job, y ciertos mártires; pero cualquiera no podría alcanzar una entrega total sin la ayuda especial de Dios.<sup>7</sup>

Suponiendo, sin embargo, que el creyente haya cumplido todas las condiciones que le capacitan para recibir la asistencia especial necesaria para alcanzar la cima del amor, ¿cuáles son las señales que indican su presencia en el corazón del creyente?

En primer lugar, el renunciar a todo lo superfluo, susceptible de apartarnos de la sumisión a Dios.<sup>8</sup> Después, el temor reverencial de Dios, sin temor de nada más, y la indiferencia por la alabanza o el vituperio.<sup>9</sup>

6. *Hidāya*, págs. 382-384.

7. *Ibid.*, págs. 384-386.

8. Cf. *Qat.*, III, 78, en cuyo contexto, es verdad, el menosprecio del mundo no desempeña sino un papel secundario.

9. Cf. *Qat.*, III, 79.

Este temor reverencial se manifestará, por otra parte, en la asiduidad en glorificar a Dios,<sup>10</sup> absteniéndose de juramentos<sup>11</sup> y blasfemias, usando constantemente la fórmula «si Dios quiere» cuando se anuncia que se va a emprender algo.

Es necesario, además, no contentarse con cultivar la propia vida interior; hay que guiar también a los demás y exhortarles a la obediencia.<sup>12</sup>

Es preciso manifestar alegría, sin dejarla degenerar en orgullo por las buenas acciones que uno pueda realizar; por los pecados, es preciso experimentar tristeza y contrición.<sup>13</sup>

En el grado de la vida espiritual de que tratamos, no son suficientes las obligaciones que a todos incumben; cuando se ha pasado el nivel general de la obediencia, es conveniente hacer ayunos y plegarias supererogatorias, especialmente nocturnas,<sup>14</sup> cuando las preocupaciones profanas son menos molestas para la devoción. Con miras a estos ejercicios piadosos, el autor ha compuesto dos poesías: una *tokehá* y una *baqqāšá*, como apéndice a su obra; propone, además,

10. Cf. *Qat*, III, 80 (bastante vago) y 82 arriba.

11. Cf. *Hidāya*, pág. 330, 11, y YAHUDA, *Introduction*, páginas 78-79.

12. Cf. un texto de Hasan, en YAHIZ, *Bayān* (El Cairo, 1927/1345), III, 78, 3 y ss.; MUHĀSIBI, *Bad' man anāba*, págs. 16 y ss.

13. Cf. *Bayān*, *ibid.*, página siguiente.

14. Consejo de Hasan, RITTER, *Der Islam*, 1933, pág. 27 (según IBN AL-ŶAWZI, *Adāb al-Hasan*, El Cairo, 1931, págs. 17, 17-23); cf. *Qat*, III, 80-81, con reservas.

una especie de liturgia o método de oración, sin querer, no obstante, imponerlo.

Finalmente, el amor a Dios implica «el gozo y el júbilo en Dios y en su conocimiento, el deseo de satisfacerle, la dicha de amarle, la adhesión a Su ley, la vigilante atención con que se debe rodear a sus elegidos».<sup>15</sup>

Bahya agrupa estas indicaciones, bastante incoherentes, bajo la rúbrica de «pruebas del amor a Dios», sin que se pueda discernir bien las razones que obligan al autor a exponerlas aquí en vez de desarrollarlas en el párrafo final del libro, que trata de la «manera de vivir de los que aman a Dios».

Los que aman a Dios renuncian a practicar su libre albedrío para fijar su propia elección únicamente en lo que a Dios place. Si tienen la fuerza necesaria para cumplir los mandamientos de Dios, a Él deben agradecérselo; si son incapaces de hacer algo que Dios nos exige, deben excusarse humildemente.

Su deseo supremo es vivir según la voluntad de Dios; se apartan del mundo, hasta el extremo de que «sus cuerpos son de este mundo, pero sus corazones son celestes». El fuego de la pasión está apagado en sus corazones a causa de la luz de la obediencia que

15. *Hidāya*, págs. 387-391 (para la 390, l. 17: *'inda jalā hull ḥabīb biḥabībih*, cf. *Qaṭi*, I, 57, l. 12, en donde esta expresión [entre otras que no aparecen en Bahya] se refiere igualmente a las devociones nocturnas de los amantes de Dios).

los llena; sin embargo, no dejan de temblar ante Dios y manifiestan su humildad en todas las circunstancias.

Toda la sociedad se aprovecha de sus méritos. No se consideran exentos de cumplir todos los mandamientos, pero rinden a Dios un culto puro y sincero en su corazón y en su razón.

El que quiera tomarlos por modelo debe renunciar a toda ocupación superflua en los asuntos de este mundo y consagrarse con celo a las obras espirituales. Debe trabajar sin descanso, puesto que sin esfuerzo y sin meditaciones prolongadas no se pueden alcanzar jamás las cimas de la vida interior. La meditación de este libro le será de gran utilidad; para hacer más fácil todavía su uso, el autor resume su contenido en diez versos hebraicos.<sup>16</sup>

El análisis literario del capítulo final de la *Hidāya* revela mejor que las otras partes del libro los defectos de composición que casi desde el principio se advierten. Al plan, aparentemente tan claro, expuesto al comienzo del capítulo (sentido del término «amor a Dios», sus aspectos, medios de llegar a él, posibilidad de realización, causas que lo corrompen, sus señales, modo de vivir de los amantes), se oponen, en el cuerpo de la exposición, clasificaciones arbitrarias, con frecuencia torpes repeticiones y una sorprendente falta de claridad en la disposición del cuadro que Bahya traza de los amantes. Este cuadro se compone de

16. *Hidāya*, págs. 392-397.

piezas y fragmentos mediocrementemente escogidos, tomados del conjunto de lugares comunes de la ascética musulmana. Para colmo, muchas consideraciones que tenían un lugar natural en ciertos capítulos anteriores, sobre todo en el estudio del abandono, de la sinceridad, de la penitencia y del examen de conciencia, reaparecen aquí sin que su reaparición corresponda a un verdadero progreso en la vida espiritual.

Antes de intentar la explicación de esta ruptura de la marcha general de la obra, tratemos de establecer un sucinto inventario de los préstamos musulmanes del capítulo.

Sarrāy distingue tres clases de amor a Dios: el del vulgo, inspirado por los beneficios de Dios; el que los místicos experimentan hacia Su majestad, Su omnipotencia y Su omnisciencia, y, finalmente, el de los místicos perfectos que conocen el amor preeterno y sin causa de Dios hacia las criaturas, al que corresponden amándole también sin causa.<sup>17</sup> El grado más elevado del amor a Dios, según Bahya, se corresponde evidentemente con el segundo grado del autor musulmán, mientras que el tercer grado de este último es completamente ajeno al espíritu de Bahya. Las condiciones preliminares que es preciso satisfacer a fin de llegar al amor a Dios no presentan ninguna novedad en relación con las enseñanzas de los capítulos precedentes. Sin embargo, hay un rasgo que sor-

17. *Luma'*, págs. 58-59.

prende en este desarrollo. La humildad respecto a los «elegidos» de Dios choca un poco en boca de un autor judío. Si se tratara de los grandes personajes de la historia religiosa de Israel, la recomendación estaría fuera de lugar, puesto que no se alcanza a ver cómo la veneración de personajes desaparecidos mucho tiempo atrás puede constituir una condición actual de la humildad. Por otra parte, es imposible que Bahya designe como *awliyā'* a algunos de sus contemporáneos. Es preciso, pues, admitir, hasta que no se pruebe lo contrario, que nos hallamos ante un texto musulmán que nuestro autor ha copiado sin haber sabido incorporarlo a su exposición.

Bahya enumera, algo confusamente, las señales (*dalā'il*) del amor en el corazón del creyente. El procedimiento está tomado de los musulmanes, aunque la lista de Bahya no se ajusta exactamente, en lo que he podido comprobar, con los *dalā'il* establecidos por ellos.<sup>18</sup>

Ser indiferente a la alabanza y al vituperio de las criaturas (*istiwā'*)<sup>19</sup> es un rasgo esencial de la piedad ascética musulmana.<sup>20</sup> La recomendación de expresar antes de emprender cualquier acción la reserva «si

18. Véase *Qūt*, III, 92-93.

19. Bahya insiste en la importancia de esta actitud en el capítulo sobre la «sinceridad», págs. 229 y 246.

20. A las referencias dadas por YAHUDA (*Introduction*, páginas 102-103), pueden añadirse *Qūt*, II, 196-199; QUŠAYRĪ, *Risāla*, pág. 23, 4-5; 113, 15 desde abajo y siguiente; en un texto de MŪHĀ-

Dios quiere» (*istiṭnā'*) es también una regla que la tradición musulmana gusta recordar.<sup>21</sup>

La idea de que las devociones supererogatorias ayudan a obtener el amor de Dios (es decir, el de Dios hacia Sus criaturas) también es musulmana; incluso se la presenta bajo forma de un *ḥadīṭ qudsī*.<sup>22</sup>

La descripción de los amantes está compuesta por entero de elementos musulmanes; Baḥya sobre todo copia literalmente fragmentos de dos discursos atribuidos a *Dū-l-Nūn al-Miṣrī* (muerto en 245/859). Será instructivo confrontar, *in extenso*, dichos textos. Las páginas de Baḥya no presentan mucha dificultad; los fragmentos de *Dū-l-Nūn*, «escritor un poco demasiado consciente de sus medios» (Massignon, *Textes inéd.*, página 15), presentan a veces serios obstáculos para el traductor o el comentarista.

SIBĪ (*Ri'āya*, 78<sup>v</sup>-79<sup>r</sup>), *istiṭwā* se refiere a la convicción de que la alabanza y el vituperio de un hombre *lā yamliku naṣ'an walā ḡarran*. Cf. también una sentencia de Fuḍayl b. 'Iyād, según la cual el hombre llega a la cima del amor a Dios (*yantahī fī ḥubb Allāh*) cuando le es indiferente que Dios le conceda o le niegue; esto se aparta del concepto de que habla Baḥya, puesto que aquí no se trata de la actitud del místico respecto a sus prójimos, sino respecto a Dios.

21. Cf. Corán, XVIII, 23-24; *Ḥilya*, x, 201, y especialmente *Passion*, 583-587.

22. Véase *Luma'*, pág. 383; JARRĀZ, *Ṣiḡa*, pág. 49; QUṢAYRĪ, *Risāla*, pág. 49 abajo, 169 abajo. Cf. *Essai*, pág. 106. Nótese, sin embargo, que Algazel considerará las obras supererogatorias como una especie de imitación de Dios (*munāsaba*); cf. *Iḥyā'*, IV, 163.

• *Hidāya*, 392, 2 - 393, 16

«En cuanto a las actitudes propias de quienes aman a Dios,<sup>23</sup> son demasiado numerosas para ser expuestas íntegramente. Enumeraré lo que tengo presente en mi mente. Ellos han conocido su Señor y han visto la intención que tiene hacia ellos, la dirección que les impone, el modo de gobernarlos, el cuidado que tiene de ellos;<sup>24</sup> (han sabido) que a Él pertenece y en su poder está incluido todo aquello cuyo uso y libre disposición les ha concedido, cosas de la vida religiosa y cosas de la vida profana. Para ellos, Dios es seguro y tienen bien arraigada la "convicción"<sup>25</sup> de que sus asuntos y sus movimientos siguen el curso prescrito por los decretos de Dios y Su voluntad. Entonces, han renunciado a preferir uno de sus estados a otro, confiando (*tawakkulan*) plenamente en Dios, quien escogerá el más saludable y el mejor para ellos. Cuando han comprendido en el libro de Dios que Él anima (a entregarse) a los asuntos de la religión e incita a escoger la sumisión en Dios, pero impide escoger los placeres del cuerpo e incluso les prohíbe, han elegido lo que Él les ha fijado, es decir, la fidelidad absoluta hacia Él, la aspiración, por medio de los pensamientos y de las intenciones, de satisfacerle. (En cambio) se han apartado de desear el mundo y sus seducciones, en sus corazones y en

23. Bahya dice: *al-muhibbīn li-llāh* «que aman en Dios».

24. Ideas análogas, *Hilya*, IX, 352 (un místico conversando con *Da-l-Nān*), especialmente que sabiendo los místicos que están bajo la *siyāsa* y el *taḍlīl* de Dios, renuncian a su propia *siyāsa* y *taḍlīl*; pero esto no prueba un préstamo directo, en especial si tenemos en cuenta que el tono general, excesivamente místico, del fragmento no contenía nada para ser del gusto de Bahya.

25. *Yaqīn*, aun otra palabra predilecta del lenguaje musulmán.





sus preocupaciones. Esperan de Dios el socorro y la asistencia para realizar los actos de obediencia que quieren (llevar a cabo) y para ejecutar, tal como han escogido, las acciones (conformes a Sus preceptos). Dan gracias a su Señor y Le glorifican por lo que han podido realizar; Él mismo les agradece su esfuerzo y su elección. (En cambio,) si les es imposible, por debilidad, ejecutar su designio en cualquier cosa, se excusan ante Dios y toman la decisión de llevarlo a cabo apenas puedan; esperan el momento en que Dios, mediante su asistencia y concurso, les otorgará tal posibilidad. Solicitan humildemente de Dios poder hacerlo, con pureza de alma y sincera intención. Es la esperanza suprema y el colmo de los deseos que tienen ante Dios, según dijo el Salmista (CXIX, 5): "¡Ah! ¡sean rectos mis caminos para observar Tus leyes!" Dios les agradece la elección que han hecho de obedecerLe, incluso si la ejecución de la obra pía topa con una dificultad, según dijo a David (I Reyes, VIII, 18): "Has tenido la intención de construir una casa a mi nombre; tu intención ha sido excelente."

Se desinteresan de sus asuntos profanos, del régimen de sus cuerpos, de sus corazones y de sus pensamientos. Remiten el cuidado de servirles, cuando es indispensable, a sus sentidos corporales, puesto que menosprecian y desdeñan los goces que de ello resultan. Han vaciado sus almas y sus corazones de todo lo que no atañe a su religión y a la obediencia hacia su Señor, por respeto, veneración y deseo de respetar Su orden y de Su prohibición. *Sus cuerpos son de este mundo, sus almas celestes, espirituales. El conocimiento de Dios que sus corazones encierra hace que Le sirvan, por decirlo así, con los ángeles santos en las bóvedas celestes.*<sup>26</sup> Los

26. He aquí algunas referencias para esta idea; *Luma'*, pág. 300: «(los místicos) en cuanto a su interior están con Dios, en cuanto a su exterior con las criaturas; *Qaf*, II, 33, cf. 181 (*ḥadīṯ* célebre y frecuen-

anhelos han penetrado en sus corazones, el deseo de los goces les ha sido arrebatado por el deseo que se ha infiltrado en ellos de servir a Dios y por el amor a Dios que les ha penetrado. El fuego de la pasión se ha extinguido en sus corazones, su calor ha cesado en sus pensamientos a causa de la gran luz de la obediencia que les ha envuelto. Así ocurre con la antorcha cuando, en pleno día, luce el sol. *Se humillan por temor reverencial de su Señor, reconocen su insuficiencia, se someten a Su obediencia, poco les importa la indigencia. Cuando alguien se relaciona con ellos, se portan como si fueran hermanos de la modestia; cuando se les habla se muestran prudentes, sabios cuando se les pregunta, pacientes cuando se les maltrata. La luz ilumina sus caras.*<sup>27</sup> (Si

temente citado de 'Iyād b. Ganm: «... los mejores de mi comunidad... sus pies en la tierra, sus corazones en el cielo, sus espíritus en este mundo, sus inteligencias en el otro...»; *Hilya*, I, 306 ('Abdallāh ibn 'Omar): «en lo tocante al cuerpo únete al mundo, pero apártate de él en lo tocante a tu corazón y a tu preocupación» (casi en los mismos términos, *ibid.*, II, 141, en un discurso de Ḥasan al-Baṣrī); *ibid.*, 313: «Sé en el mundo como un extranjero o un pasajero»; *ibid.*, II, 37 (Ḥasan b. 'Alī): «Sé en este mundo en lo tocante al cuerpo, en el otro en lo tocante a tu corazón.» Cf. también las palabras de Bistāmī citadas en *Der Islam*, VIII, 179, y *Taḍkiratu-l-Awliyā'*, ed. Nicholson, I, 168, 17-20; *Hilya*, IX, 285 (Aḥmed b. 'Aṣim al-Anṭāki), *ibid.*, 337 y 386 (Dū-l-Nūn), X, 389. Los «Hermanos de la pureza» ponen en boca de 'Alī los siguientes versos a propósito de los *awliyā'*: *Ṣaḥīḥ-l-dunyā biabdānin arwāḥubā | mu'allaga bilmulā'i-lā'la* (R.I.Š. [B] I, 2, 95, [C] I, 298; [C] IV, 63, expresa la misma idea en prosa). Nótese que Maimónides reserva este estado únicamente a Moisés y a los patriarcas: *Gulā*, III, 51, págs. 116 b-127 del texto árabe.

27. El uso del término «luz» para traducir la penetración de la personalidad por una actitud religiosa como la obediencia o la certeza, es muy frecuente en el Islam. He aquí algunos ejemplos, la mayor parte de Muḥāsibī: *nūr al-'ilm*, *Ki'āya*, 53<sup>b</sup>; *nūr al-ijlāṣ*, *ibid.*, 79<sup>a</sup>; *nūr al-tā'a*, *K. bad' man anāba*, págs. 11, 16 y 20; *nūr al-'aql*, R.I.Š., *passim*; *nūr al-ijlāṣ* en una oración de Dū-l-Nūn, *Hilya*, IX, 332.

alguien pudiera) poner al desnudo los corazones, verlas los suyos rendidos ante Dios, vivificados por Su conversación, libres de las ocupaciones del mundo. El amor a Dios ha llenado sus corazones; no hallan ningún placer en hablar con las criaturas, ni delicia alguna en su conversación.

Han abandonado la vía de los peligros y seguido el mejor de los caminos. Gracias a ellos se aleja todo castigo; se forman las nubes y los hombres y los países reciben la lluvia.<sup>28</sup> Es que han apartado sus cuerpos de lo prohibido, alejado sus manos de las distintas clases de alimentos, salvado su alma de los pecados. De entre los varios caminos han marchado por el recto y han preparado el cauce de la rectitud. Han alcanzado la más excelente morada al precio de una paciencia de pocos días; han ganado las dos moradas, reunido los dos bienes, adquirido la plenitud de las dos excelencias, según dice (el Salmista, CXII, 1): "Bienaventurado el hombre que

28. La idea de que la Tierra recibe la lluvia gracias al mérito de los justos, se halla también, es sabido, en los más antiguos documentos rabínicos (véase ahora R. PATAI, *Control of Rain in Ancient Palestine*, HUCA, XIV (1939), especialmente las págs. 281-286). En un texto más reciente (*Séder Eliyáhu Rabba*, ed. Friedmann, pág. 8) hallamos la misma idea bajo una forma bastante aproximada a la que tiene aquí, salvo que allí el mérito que se recompensa es el estudio de la Torá. Una vez más se puede ver palpablemente como Bahya copia a los musulmanes incluso para tomarles a préstamo lo que, en principio, podía hallar en los textos judíos.

La concepción según la cual los justos preservan de toda calamidad al país en que residen, es también muy corriente en los textos musulmanes; pueden hallarse algunos especímenes en R. I. S., (C) 1, 299-300. En el prefacio de su opúsculo *al-qawd'id al-'asara* (El Calvo, 1353/1934, pág. 106), Algazel cita algunos versos (¿de quién?) que describen a los místicos perfectos. El penúltimo dice: *yadhumu-l-haqqu yubāhi bihim | bihim 'an al-jalqi yarūlu-l-'adābu*, «la Verdad (Dios) los ve, de ellos saca gloria, gracias a ellos el castigo se aparta de las criaturas». Cf., en general, la noción de los siete *abdāl*, cada uno de los cuales se halla al frente de uno de los siete climas: funciones descritas, por ejemplo, por IBN AL-'ARABĪ, *Futūḥāt*, II, 8.

teme a Dios, que experimenta un gran deseo hacia Sus mandamientos".»

*Hilya*, IX, 337, 15

«Dios tiene servidores que Le han servido preservando por Él la pureza de su conciencia íntima de todo pensamiento extraño; les ha distinguido con su *reconocimiento*. Son aquellos cuyas hojas atraviesan vacías las categorías angélicas; cuando llegan a Él, Les colma de los secretos que ellos Le han comunicado. *Sus cuerpos son de este mundo; sus almas celestes.*<sup>29</sup> *Sus corazones encierran tanto conocimiento como si Le sirvieran con los ángeles*, en los espacios de allá arriba y en las bóvedas celestes. No se toman el descanso en los pastos primaverales de lo falso ni se alimentan en los pastos otoñales de los pecados. Han juzgado a Dios demasiado puro para que les vea precipitarse en las redes de Su astucia. Su temor reverencial y su respeto hacia Dios les impide que Él los vea vender sus virtudes por una cosa que apenas dura y por un placer exiguo de la vida...»

*Hilya*, IX, 338, 6

«Porque Te aman sus corazones descendieron al mar de Su amor<sup>30</sup> para beber en él una bebida refrigerante. Bebieron de ella con peligro de sus corazones (?). ¡Fuéles fácil soportar todos los accidentes que acaecieron a estos corazones al

29. Cf., también, *Hilya*, IX, 360; X, 180-181 (siempre en un texto transmitido a partir de *Ḍā-l-Nān*).

30. Los dos afljos positivos no concuerdan; incluso si se tradujera *biḥubbihi* por «puesto que Él les ama», la discordancia no desaparecería.

precio de unirse al Amado. Sus cuerpos fueron constantemente acuciados, sus miembros familiares de esta aquiescencia, ellos mismos (los corazones) rehenes de la aplicación a las obras. La aquiescencia a lo que les fué impuesto de tomar (sobre sí), les ha apartado violentamente de gozar de aquello que nada les importaba abandonar. Sus almas adquirieron la quietud, estuvieron contentos en la pobreza y en el sufrimiento. Sus miembros hallaron la tranquilidad al esforzarse por obedecer a Dios mediante sus movimientos. Sus deseos se alejaron mucho de los alimentos y de los anhelos fervientes; profundamente turbados por el pensamiento, se afirmaron gracias a la paciencia, adoptaron el contento, se desinteresaron del mundo, hicieron profesión de servir al Rey, al Juez, prefiriéndole a todo pariente y hermano...

*Se humillan por temor reverencial de su Señor, reconocen Su insuficiencia, se someten a Su obediencia, poco les importa la indigencia. Cuando están solos, lloran lo menos posible (¿laguna?). Cuando alguien se relaciona con ellos, se portan como si fueran hermanos de la modestia; cuando se les habla, se muestran prudentes, sabios cuando se les pregunta, pacientes cuando se les maltrata. Si tú los vieras, dirías "vírgenes en sus íntimas moradas"; los corazones sienten amor por ellos a causa de estas figuras que la luz ilumina. (Si alguien pudiera) poner al desnudo los corazones, verías los suyos tiernos, rendidos, iluminados por el "recuerdo",<sup>31</sup> vivificados por la conversación con Él. No llenan sus corazones sino con Él, no tienden hacia nada fuera de Él, el amor a Dios ha llenado sus corazones, no hallan ningún placer al hablar con las criaturas, ni delicia alguna sin el Compañero y la conversación con Dios. Hermanos en sinceridad, compañeros en modestia, en fidelidad, en temor (de Dios), en reverencia, en fe, en sabiduría y en religión. Han cruzado los valles sin tener refugio, han*

31. Alusión al *dhikr* de los místicos musulmanes.

estimado en poco su fidelidad en la unión perseverante con la Verdad. Han invocado la ayuda de la verdad contra lo falso y ella les ha aclarado el argumento y les ha guiado hacia el camino real. *Han abandonado la vía de los peligros y seguido el mejor de los caminos.* Son los pilares (*awlād*) gracias a los cuales los dones son otorgados, las puertas se abren, *se forman las nubes, se aleja el castigo, los hombres y los países reciben la lluvia.»*

Como muchísimas veces hemos constatado, aun siguiendo de cerca los modelos musulmanes, Bahya guarda suficiente libertad, en cuanto a la forma y al fondo, para no caer en la copia servil. Los préstamos literarios que hace a los tratados de *Dū-l-Nūn* están engarzados, no sin cierta pericia, entre fragmentos de indudable origen musulmán, pero totalmente extraños al místico egipcio. Asimismo, es difícil dejar de reconocer una deliberada selección en lo que toma de este último. Ha prescindido de las frases de factura demasiado sabia (*no toman ... pecados*; principio del segundo fragmento de *Dū-l-Nūn*) y principalmente de todo aquello que no convenía a su propia religiosidad, moderada, hostil a todo sentimiento demasiado violento, poco dispuesta a adornarse con el aparato mitológico de la fe popular, respetuosa, en fin, con el inconmensurable intervalo que separa el Creador de la criatura. Bahya no hace que sus «amantes» comuniquen con Dios, por encima del mundo angélico; no habla de la «astucia» (*makr*) de Dios, tema tan del

gusto de los místicos musulmanes; no adapta los giros que insisten demasiado en las relaciones del amante y del Amado; hostil a la ruptura de los lazos con la sociedad, no representa jamás a los amantes errando a la ventura, sin refugio; suprime, en fin, el término *awtād*, demasiado suffi.

Todas estas observaciones nos llevan a la conclusión de que el amor a Dios no es, en Bahya, un estado interno que se destaca vigorosamente por encima de otros estados, inferiores y preparatorios con respecto a él. Representa la suma de estos estados, pero no contiene nada más, ni marca ningún progreso espiritual notable. Hablando en términos de mística cristiana, Bahya ha trazado, a su manera y con más o menos éxito, las etapas de la vía purgativa y de la vía iluminativa, pero se detiene deliberadamente en el dintel de la vía unitiva. Cuanto más titubea en el límite que no quiere franquear, tanto más pierde el dominio de los materiales que le han proporcionado sus lecturas musulmanas; de ahí el desorden y la incoherencia de su último capítulo. Por esto se conoce mejor su posición doctrinal por sus omisiones y reticencias que por lo que dice abiertamente. Su «enamorado» se mantiene a una distancia respetuosa del objeto de su amor. Este amor se compone, como es justo, no tanto de deseo y de transportes apasionados, como de temor y de veneración. Desconoce en absoluto las delicias de una intimidad inefable con su

objeto, pero, en cambio, ignora también las penas del alejamiento, los sufrimientos de la aridez espiritual y aquel terror casi patológico, frecuente entre los místicos musulmanes, que compromete la salud no sólo moral, sino también física del amante.<sup>32</sup> Desprovisto de la frascología musulmana y de algunos préstamos, bastante superficiales, de ideas, el capítulo acerca del amor a Dios no es más que un comentario, no sin cierta profundidad, pero de espíritu totalmente rabínico, del célebre versículo del Deuteronomio.<sup>33</sup>

32. Cf., por ejemplo, MUḤĀSIBĪ, *Bad' man anāba*, pág. 15; *Qūt*, II, 151-152. QUŠĀYRĪ, *Risāla*, págs., 73, 6 abajo.

33. Que de esta manera encuadra todo el libro, puesto que al principio mismo del capítulo sobre la unidad de Dios, Baḥya comenta este versículo, subrayando su importancia y remitiendo precisamente a nuestro capítulo (*Hiḍāya*, págs. 35-37).



## CONCLUSIÓN

Al estudiar la doctrina ascética de Bahya, hemos advertido en ella la presencia de tres (en rigor, incluso cuatro) inspiraciones distintas : la del *zuhd* musulmán (con ciertos elementos de pensamiento mutázil), la de una filosofía platonizante, y la del judaísmo rabínico.

La primera le ha suministrado, ante todo, los cuadros y el título de su obra. Los cuadros, al sugerirle agrupar sus enseñanzas alrededor de puntos de cristalización, que presentan una similitud más o menos real con los grados de la escala mística en muchos autores musulmanes. El título, por la división de los actos en actos de los miembros y en actos del corazón, recayendo la primacía en estos últimos.

Además de los perfiles externos de su libro, Bahya es también tributario de los musulmanes por su lengua, su estilo y su terminología. Gracias a sus lecturas musulmanas, que debieron ser bastante extensas, se ha formado no solamente un vocabulario rico y matizado, sino también, lo cual no es corriente en un filósofo

judío, el sentimiento del ritmo de la frase árabe. Sin embargo, es preciso añadir que, pese a su gran capacidad de asimilación, Baḥya es algo más que un *pasticheur* o un hábil refundidor. Generalmente, por no decir siempre, no se deja desbordar por su documentación. Sabe acomodarla a sus fines y extraer de ella los elementos útiles en un libro relativamente corto como es el suyo. Al seleccionar las parábolas e insertarlas en su trabajo, hace gala de una gran habilidad de composición (sin perjuicio de que, por otras razones, no siga siempre su plan con suficiente rigor) y de un gusto literario digno de nota.

Sin considerar de nuevo uno por uno los préstamos de detalle que Baḥya ha hecho a los musulmanes, haré constar solamente lo mucho que se aproxima a su teología en la cuestión de la libertad y, por consiguiente, también del *tawakkul*, sabiendo sin embargo detenerse en el punto en que la doctrina del Islam se aparta demasiado de las creencias admitidas por el judaísmo. Lo mismo sucede con la sinceridad, la humildad, la penitencia y el examen de conciencia, mientras que es mucho más reservado en lo que concierne a la ascesis y al amor a Dios. Por otra parte, la gran importancia que Baḥya asigna al reconocimiento puede indicar una influencia mutázil.

Es difícil, con frecuencia, separar de la inspiración musulmana de Baḥya su inspiración filosófica. En efecto, la naturaleza misma de sus fuentes inclina a

creer que en la mayoría de los casos ha recibido una y otra simultáneamente.

La doctrina de Dios, el Uno absoluto, su cosmología, así como su análisis de la personalidad humana, los debe principalmente a esta filosofía neoplatónica, contaminada de peripatetismo que dominaba en los siglos X y XI, antes de que Avicena hiciera triunfar su propio aristotelismo en las escuelas musulmanas.

Contrariamente a algunos autores musulmanes, sobre todo al autor del *Qūt al-qulūb*, Bahya concede un amplio papel a la razón en la economía de la vida interior. Sin embargo, su intelectualismo es muy temperado y recibe una coloración espiritualista por el simple hecho de que la razón no es para él únicamente una facultad que reside en el hombre; es sobre todo el heraldo del mundo espiritual, el guía del alma hacia sus verdaderos destinos. En este punto, sin hablar de Saadia, que concede también un lugar importante a la razón, la influencia propiamente filosófica, la ideología mutázil y ciertas influencias de la mística musulmana apenas pueden separarse.

Por otra parte, hemos visto que incluso frente a la filosofía Bahya sabe guardar su independencia; y de este modo, tiende a eliminar, sin conseguirlo por completo, el mito de la caída del alma.

Sin embargo, la especulación teológica no es su especialidad, y a menudo hemos tenido ocasión de señalar a este respecto numerosas deficiencias en su obra.

Los hechos derivados de los análisis aquí presentados invitan a plantear la siguiente cuestión: ¿Es Bahya un místico? Las precisiones obtenidas con su método de utilizar los materiales judíos y musulmanes para la constitución de su doctrina de la vida interior obligan a considerar el problema de sus fuentes bajo el punto de vista psicológico: por qué causa Bahya ha recurrido en tan gran medida a la enseñanza ascético-mística de los musulmanes, cuando le hubiera sido posible fundamentar y revestir su doctrina con la sola ayuda de la Biblia y de la literatura rabínica.

El primer problema se reduce, evidentemente, en parte, a una cuestión de definición. Se calificará o no tal autor o tal personalidad religiosa como «místico» según el sentido que se dé a los términos «mística» y «misticismo». Pero es más difícil ponerse de acuerdo en una definición aceptable por todos, por cuanto para un buen número de pensadores y sabios que han estudiado muy hondamente estos problemas, el «místico auténtico» no existe sino en función de su fe, la fe católica, posición que hace estéril toda discusión entre ellos y los investigadores que no comparten sus creencias.<sup>1</sup>

Sea lo que fuere a este respecto, es preciso conceder a

1. Véase especialmente JACQUES MARITAIN, *Trois Réformateurs, Le Roseau d'Or*, 1925, nota 45, págs. 275-278, sobre todo pág. 276, y del mismo autor *Les Degrés du Savoir*, 1940<sup>o</sup>, págs. 532 y ss. La posición del Padre Joseph Maréchal y la de Louis Massignon, aunque menos intransigente en apariencia, parece ser idéntica.

los amantes de fórmulas claras y precisas que se ha hecho un abuso escandaloso de los términos en cuestión. La imprecisión y la confusión que les caracterizan se hacen sentir particularmente en el dominio del pensamiento judío. ¿Con qué derecho, por ejemplo, se reduce a un común denominador a Bahya y a los Cabalistas?<sup>2</sup>

Evidentemente, si adoptamos una definición prudente, y por ello demasiado vaga, del misticismo, como es la que le limita a un «sentimiento de insuficiencia de la creencia común y una aspiración a una ciencia más amplia y más satisfactoria para el corazón humano»,<sup>3</sup> no habrá ningún inconveniente en calificar a Bahya de «místico». E incluso, si la recomendación de practicar el apartamiento del corazón hasta el punto de absterse de toda cosa perecedera; señala el paso del ascetismo a la mística,<sup>4</sup> la doctrina de Bahya comportará sin duda alguna una nota de misticismo.

«Ciencia interior», itinerario del alma hacia Dios, tan característicos del misticismo en general y de la mística musulmana en particular, todo esto se halla en nuestro autor. Además, hay, junto a elementos de muy claro préstamo literario (planteando un problema

2. ¿Acaso se puede usar legítimamente dentro de la Cábala el mismo vocablo «misticismo» (que quizá valdría más suprimir la mayor parte de las veces y emplear en su lugar la denominación de «gnosticismo») para caracterizar, por ejemplo, el *Zôhar* y la cosmología del *Séfer Yesrá*?

3. P. JANET, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, pág. 406.

4. Cf. L. MASSIGNON, *E.I.*, vol. IV, pág. 1310.

que nos queda por tratar), notas místicas insertas en la contextura misma de su doctrina: el alma ama la recompensa, su fin es elevarse a la categoría de los elegidos que están próximos a la *luz* de Dios (la expresión encierra, notémoslo, un matiz de mística filosófica más que meramente religiosa).

No obstante, si el éxtasis, la unión con Dios, el aniquilamiento de la personalidad fueran considerados como características necesarias del auténtico misticismo, con conciencia tranquila se podría negar a Bahya el título de místico. Vía purgativa, hemos dicho, y vía iluminativa, ningún rasgo de vía unitiva.

En resumen, creemos que sería infinitamente más prudente y menos alejado de la verdad, en relación con la cual nuestras apreciaciones no son sino aproximaciones más o menos groseras, no hablar en el caso de Bahya sino de doctrina ascética<sup>5</sup> y no de doctrina mística, a no ser en un sentido amplio y muy mitigado. Los principales elementos de esta ascética, su carácter moderado en comparación con la ascesis musulmana, han sido puestos de relieve suficientemente en las páginas precedentes.

5. Gustosamente diríamos con el Padre DE GUIBERT (*Dictionnaire de Spiritualité*, art. *Ascèse, ascétisme*; col. 938) que «l'élément caractéristique de tout ascétisme est... l'idée d'effort méthodique, d'exercice portant aussi bien sur le développement des activités vertueuses que sur la répression des tendances désordonnées». Es el sentido exacto de la línea fundamental de la doctrina espiritual de Bahya: la lucha entre la razón y la pasión.

Sin ir, pues, hasta el extremo límite del itinerario místico, la doctrina espiritual de Bahya no escapa a esta «paradoja esencial» de la mística que un filósofo francés contemporáneo expone en un pasaje muy claro, cuyas afirmaciones más destacadas creemos muy conveniente copiar a continuación:

«La materia del sentimiento místico siempre y en todas las religiones está suministrada por la tradición exterior e histórica. Por un lado, el esfuerzo de la conciencia mística tiene siempre por punto de partida la excitación proporcionada por las prácticas, las imágenes, etc., de la religión común... Por otra parte, el término, el objeto de la búsqueda mística le está indicado igualmente por la creencia religiosa recibida de la tradición...; por lo tanto, el misticismo no es religioso, sino por la "interpretación" que da de ciertos estados internos, por una construcción cuyos datos le proporciona la tradición. La unión de estos dos elementos, un estado interno por sí mismo muy indeterminado y subjetivo, y los datos externos que es imposible atribuir a una revelación subjetiva y que, por otra parte, varían de un medio ambiente a otro, éste es el problema psicológico, digamos la paradoja esencial de la mística.»<sup>6</sup>

En efecto, la regla de vida interior enseñada por Bahya está concebida en función de la religión judía, y está destinada únicamente al creyente hebreo.

6. G. Belot, en DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, vol. VI, págs. 245 y ss.

Hemos visto, además, cuán estrecha y rigurosa era la conexión que nuestro autor establecía entre la elección de Israel y los más altos deberes de la espiritualidad.

Pero la paradoja habitual se complica aquí, puesto que una buena parte de la «materia del sentimiento místico» le está suministrada a Bahya (quien en el fondo no es menos particularista que los teólogos pertenecientes a una confesión determinada) no por la tradición judía, sino sacada de un contexto religioso no propio.

Esta amplia acogida dada a los elementos musulmanes es inexplicable en la medida en que la vida afectiva, la más pura expresión de la personalidad incommunicable, se muestra rebelde a toda tentativa de penetración exterior. Ciertamente, puede decirse que una simpatía profunda, una «afinidad electiva» que escapa a toda motivación racional empujaba a Bahya hacia el misticismo musulmán, contra cuya acometida, visiblemente, a menudo le cuesta defenderse. Pero esto no es sino un simple hecho que podría tomarse como una negativa de explicación.

Es difícil admitir que su «sincretismo»<sup>7</sup> (término que no debe tomarse aquí en todo su rigor) apuntara a

7. No es en sí mismo particularmente significativo el hecho de que el punto de partida de toda la exposición de Bahya sea la distinción de origen musulmán entre deberes de los miembros y del corazón. Esta distinción puede ser solamente un artificio cómodo de exposición, por otra parte nada incompatible con la letra y el espíritu de los datos bíblicos, y no debería tener como consecuencia obligada la preponderancia de los elementos islámicos que de hecho se constatan en la obra.



acomodarle al gusto de sus contemporáneos. Él mismo se queja de la indiferencia de éstos con relación a toda enseñanza espiritual. Es precisamente el despecho experimentado por semejante aversión lo que le obliga a abandonar por un instante su acostumbrada discreción para relatar un incidente de tipo personal, y si el resentimiento pudiera alguna vez ser productivo, tal vez podría explicar, en parte, que, habiendo sufrido el menosprecio por parte de la ciencia «oficial» de su propia comunidad, Bahya hubiera llevado su atención, y poco después su predilección, hacia los autores místicos musulmanes. Pero no creemos que una explicación de esta naturaleza sea suficiente.

Por lo demás, si Bahya hubiera notado en su ambiente judío un interés por la mística musulmana, ¿no habría buscado ante todo la manera de frenar esta inclinación que podría conducir a la apostasía? Así lo había hecho, algunos lustros antes, en Kairuán, el autor del *Hibbūr Yāfé me-ha-yešū'á*, quien compuso una obra modelada sobre el género literario de las «Consolaciones» de los árabes, pero engarzada sobre todo con materiales rabínicos, a fin de derivar la exagerada admiración de sus contemporáneos judíos hacia un género de obras que no tenía ni siquiera un carácter absoluto y exclusivamente religioso.

Bahya no procede de esta manera, ya que deja de lado materiales rabínicos perfectamente accesibles y aptos para su finalidad. Hablando literariamente, ape-

nas si trata de «naturalizar» los elementos de origen árabe: se limita a suprimir los nombres propios y a expurgar lo que, en sus fuentes, es demasiado específicamente musulmán.

En una palabra, sea cual fuere el punto de vista desde el cual se considere el problema, se choca siempre con el secreto de la personalidad de Bahya. El historiador se dolerá de ello, pero al lector que sólo busca en la *Hidāya* una doctrina espiritual, le preocupará bastante menos. *Ne quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende.*

Influencias musulmanas e influencias filosóficas han podido colorear, moldear incluso, hasta cierto punto, el pensamiento de Bahya. Sin embargo, no han podido, y es ésta la última y no menos importante paradoja que se presenta a quien lo estudia, alterar su fondo, que permanece judío. A pesar del papel que concede a la razón, da, aunque sea a expensas de la lógica, una categoría al menos igual a la Ley. Ésta es para Bahya lo que siempre ha sido en la conciencia judía: la carta de la elección de Israel, fuente de favores, pero, al mismo tiempo, de obligaciones especiales. La Ley es la suprema regla de vida y la ascesis no es buena sino cuando está de acuerdo con la moderación querida por Ella.

Esta moderación ignora la violencia de los sentimientos que inclinan la criatura hacia el Creador. Prescribe amar a Dios, pero este amor es respeto,

deseo de satisfacer al amado, abnegación y entrega de sí mismo, nada más. Por esto, Bahya queda desconcertado ante el amor místico cuyos distintos aspectos ha podido estudiar en los escritos musulmanes. En el fondo, los rechaza todos, aunque los préstamos que hace a los textos sean numerosos, y su doctrina del amor a Dios se limita en definitiva a un comedido desarrollo de un pasaje bíblico que es precisamente la antigua profesión de fe de Israel.

## APÉNDICE

### *Bahya y Rāgib al-Iṣṣahānī*

Hay un moralista musulmán, casi contemporáneo de Bahya, algunas de cuyas enseñanzas, especialmente las que conciernen a las relaciones entre la razón y la pasión, y también entre la ley revelada y la razón, muestran algunas semejanzas con las ideas que se expresan en la *Hidāya*. Se trata de Al-Rāgib al-Iṣṣahānī, muerto en 502/1108.<sup>1</sup>

Aunque parece excluirse toda idea de relación literaria directa entre Bahya y este autor musulmán, el interés que al mismo tiempo han concedido a los mismos problemas justifica suficientemente la confrontación de sus respectivas ideas.

Para ello hemos utilizados dos opúsculos de Rāgib: *K. al-darī'a ilā makārim al-ṣarī'a* (D), El Cairo, 1324 h., y *K. taṣṣīl al-naṣ'atayn wa-taḥṣīl al-sa'adatayn* (T), *ibid.*, s. a.

La idea central de la moral de Rāgib es que el hombre es el «vicario de Dios» (*jalīfat Allāh*) sobre la

1. Véase BROCKELMANN, *G.A.L.*, 1, 288, Suplemento 1, 505-506. Fué L. Massignon quien llamó mi atención sobre este autor.

tierra; debe, por tanto, ajustar su conducta a esta dignidad eminente. Bahya desconoce esta idea.

El carácter literario de los opúsculos de Rāgib no recuerda casi en nada la *Hidāya*. Ésta imita las obras de *zuhd*, su exposición está organizada alrededor de las grandes etapas de la vida interior; *D* y *T* se aproximan mucho, en cuanto a su composición y estilo, a las obras de *adab*. En cuanto a su estructura, nada tiene de rígida; los puntos de referencia que orientan la exposición son, aparte la idea fundamental del vicariato, las facultades humanas. El autor se inspira en la tricotomía platónica: racional, concupiscible, irascible, al lado de la distinción tradicional, en el pensamiento propiamente musulmán, de *'aql* y *hawā* (*šahwa*). Por la forma está muy estrechamente emparentada con el tipo corriente del *adab*: uso frecuente de la poesía profana, de sentencias de origen helénico, siguiendo de cerca a hadizes de mayor o menor autenticidad, definiciones filológicas muy matizadas de los términos acerca de los cuales se discute.

Confrontemos, sin volver a nuestros anteriores análisis, las tesis de ambos autores en aquellas cuestiones que los dos han estudiado.

La idea de que el hombre es un microcosmo, resumen del gran libro del universo, es uno de los conceptos en los que Rāgib se complace en insistir (*D* 12, 14-15, 72-73; *T*, 16-18).

Enseña también que el hombre reúne en sí mismo

las principales características de todos los elementos que constituyen el mundo material y espiritual, a fin de que el conocimiento del pequeño mundo le ilustre sobre el grande, de manera que, al conocerse a sí mismo, conozca a su Señor, puesto que el hombre no conoce a Dios sino por su obra (*ibid.*). Por esto el hombre es el centro del mundo, su «flor y nata», y el fin de la creación; no en vano es el lugarteniente de Dios sobre la tierra (*D*, 16; *T*, 16-18, 32-34, 38).

En estos tres lugares comunes (ya ampliamente desarrollados por los «Hermanos de la pureza»), el hombre microcosmo, valor didáctico de su constitución, antropocentrismo, Rāgib coincide con Bahya (*Hidāya*, pp. 45-46, 100, 103 y ss., 105 y ss., cf. p. 233). La semejanza entre ambos autores, por lo demás, se limita a algunas generalidades, y sus tendencias respectivas no concuerdan sino parcialmente: si ambos tienen en común la convicción de que el hombre mediante la contemplación de su propio organismo conoce a su Creador, la idea del vicariato de Dios es extraña al autor judío. Esto equivale a decir que la concordancia de los dos autores solamente se da en un conjunto de lugares comunes de uso corriente en su época, mientras que la única idea desarrollada por Rāgib de una manera personal,<sup>2</sup> no tiene su paralelo en Bahya.

Muchos textos de Rāgib tratan de la relación entre

2. Esta idea es coránica: II, 30 (28); XXIV, 55 (54), etc. Sobre las especulaciones inherentes al concepto del vicariato del hombre

la razón y la revelación, o, como alguna vez él mismo dice, entre la razón y el profeta.

**D** 73: «La misión de los profetas es de una necesidad absoluta y obligada; y ello porque la mayoría de los hombres están desprovistos del conocimiento de lo que les es útil o dañino para su salvación eterna, tanto en lo general como en lo particular. Si algunos de ellos tienen la posibilidad de poseer en lo tocante a estas cosas una idea general y de conocer sus principios, son incapaces aún de conocer sus detalles; no pueden saber cómo hay que proceder, en qué momento y cuál es la medida (de lo que hay que proveer). Pero como sea que estos deberes han sido impuestos por Dios a todos sus servidores, a los elegidos y al vulgo, les ha enviado apóstoles, escogidos en su seno, que les recitaban sus versículos, les purificaban, les enseñaban el libro y la sabiduría, a fin de que, si ellos las aceptaban, su vida futura y presente fuera dichosa y tuvieran una fácil percepción (de las leyes). De esta manera Dios ha suprimido la enfermedad con la misión de los profetas; por esto nos dice «nosotros no hemos castigado (nunca) sin antes haber enviado apóstoles» (Corán, XVII, 15, 16).

*Ibidem*, 74-75: «Dios dispone de dos apóstoles en sus criaturas, uno en el interior, la razón; el otro al exterior, el apóstol (humano). Nadie puede benefi-

en la gnosis y en el platonismo musulmán, cf. H. S. NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn Al-'Arabi*, 1919, págs. 103 y ss.

ciarse del apóstol exterior si antes no se ha beneficiado del apóstol interior. Este último es el que conoce la verdad de la pretensión del primero. Sin él, el argumento no se impondría. Por ello Dios remite a la razón al que duda de su unidad o duda de la verdad de la profecía de sus profetas; el incrédulo es invitado a recurrir a la razón para conocer la verdad de la profecía. La razón es guía y la religión se halla consolidada. Sin la razón, la religión no podría subsistir; sin la religión, la razón estaría perpleja. Su unión es, como Dios ha dicho (Corán, XXIV, 35), «luz sobre luz.»

Después (p. 75) Rāgib explica que el comprender las verdades de la razón es una condición previa para entender las enseñanzas proféticas. Las primeras son como los remedios; las últimas, como los alimentos destinados a los sanos. Todo aquel que tenga el alma enferma debe ser curado con esta medicina intelectual antes de pasar al régimen de los sanos que es la doctrina religiosa.

En *T* (pp. 59-63) Rāgib nos dice: «La razón sólo podría ser guiada por la ley religiosa; ésta a su vez no se esclarece sino por la razón. La razón es como el fundamento; la ley, el edificio. El fundamento no sirve para nada si no hay edificio; el edificio no podría sostenerse si no hubiera fundamento. La razón es como el ojo y la ley como el rayo luminoso...; la razón es la lámpara; la ley, el aceite...»

«La ley es como una razón al exterior; la razón,



como una ley al interior. Ambas se prestan mutuo socorro, incluso están unidas. Dado que la ley es una razón al exterior, Dios ha denegado al incrédulo el nombre de "razón" en más de un pasaje del Corán...; como, por otra parte, la razón es una ley al interior, Dios ha dicho al describir la razón "según la manera con que Dios ha formado a los hombres, ninguna interversión en la creación de Dios: ésta es la religión inmutable" (Corán, xxx, 30 [29]), y ha llamado a la razón "religión". De ella ha dicho "luz sobre luz" (Corán, xxiv, 35), es decir, luz de la ley y luz de la razón; luego dijo "Dios guía por medio de Su luz a quien quiere", no hablando sino de una sola luz...»

«Has de saber que la razón no tiene un campo extenso de actividad; sólo puede llegar a lo general, de ninguna manera a lo particular. Así, sabe, en general, que es bueno creer lo verdadero, hablar con franqueza, prestarse servicios mutuos, practicar la justicia, entregarse al pudor, etc., sin que sepa de qué manera (hay que practicar estas virtudes) en cada caso particular. La ley conoce lo particular (literalmente lo *general*) en las cosas; explica lo que hay que creer de cada cosa y lo que es justo. Por ejemplo, la razón no nos hace saber que la carne de cerdo, la sangre y el vino están prohibidos, que es preciso dejar de alimentarse en determinada época del año, que está prohibido casar con parientes próximos, que está prohibido tener comercio carnal con una mujer en período de

menstruación. Sólo pueden conocerse tales cosas por medio de la ley. Ésta es la regla de la creencia sana y de las acciones rectas. Ella es la que guía hacia lo que es saludable en este mundo y en el otro; todo aquel que de ella se aparta, se extravía del camino recto.»

Sigüen algunas citas del Corán (xviii, 15 [16]; xx, 134), mostrando que Dios no castiga sin antes haber enviado apóstoles.

Un poco más lejos, el autor explica (pp. 64-68) que si el hombre deja de observar la ley de Dios, para cuya observancia ha sido creado (Bahya profesa la misma opinión, *Hid.*, 132, 16-19), se aparta de su dignidad humana y cae en una condición más baja que la bestia, idea que hemos señalado en los «Hermanos de la pureza».

La comparación de las enseñanzas de Rāgib y de Bahya sobre las relaciones entre la razón y la ley nos lleva, creo, a formular la siguiente conclusión: Bahya tiende claramente a poner la razón por encima de la ley, hasta tal punto, que le es muy difícil restablecer el equilibrio entre estos dos factores de la vida religiosa; no lo logra sino invocando motivos particulares, sacados de la historia de Israel. Rāgib, en cambio, no duda en otorgar el primer lugar al *ʿaql*; la razón, por muy importante que sea en el compuesto humano, no vale sino en su calidad de auxiliar de la ley. Las semejanzas superficiales de lenguaje y la presencia simultánea de este lugar común no deben inducirnos a error: en el

tema discutido los dos autores, judío y musulmán, divergen ampliamente.

Rāgib diserta, con frecuencia y abundancia, en sus dos opúsculos, sobre la razón y la pasión y la actividad de ambas en el hombre. He aquí los textos más importantes, *in extenso* o resumidos:

T 18-21. En la evolución progresiva del hombre a partir del estado de masa inerte (*ḡamād* «mineral»), la razón le llega en último término; es ella precisamente la que hace de esta masa inerte un hombre en el sentido propio de la palabra.

«El alma del hombre se debate entre dos fuerzas, la de la concupiscencia y la de la razón. Con la primera, ansía obtener los placeres corporales, animales, como la alimentación, la unión carnal y la superioridad física sobre el adversario, así como los demás placeres de este mundo. Por medio de la segunda, ansía obtener la ciencia, las buenas acciones y las cosas laudables cuyo (fruto) queda para el mundo futuro.»

El hombre está inclinado naturalmente hacia los placeres, que pueden ser sensuales o intelectuales. Los placeres sensuales tienen sobre nosotros más poder que los otros, puesto que les son anteriores en el tiempo, están en nosotros antes de que nazcamos, y (los deseos a los cuales corresponden) exigen una satisfacción inmediata. (Esto presenta cierta analogía con lo que se expone en la *Hidāya*, pp. 132-133.) Por esto los hombres se oponen generalmente a las advertencias

de la razón, de manera que es preciso constreñirles cuando se empieza su educación. Por esto el Profeta ha dicho: «Cosa realmente curiosa son estos hombres que deben ser arrastrados al paraíso cargados de cadenas.»

«El alma tiene dos miradas: mirada hacia lo alto, en la dirección de la razón, de donde el alma saca los conocimientos y (gracias a la cual) discrimina entre las acciones buenas y las malas, aprende a practicar las primeras y a evitar las últimas; mirada hacia lo bajo, en la dirección de la pasión, que le hace olvidar las verdades, la habitúa a las bajezas, e incluso a las impurezas. Si el alma es noble, constantemente mira hacia lo alto, y solamente en caso de necesidad hacia lo bajo, usando de los placeres corporales sólo en la medida prescrita por la razón, la cual, a su vez, toma (su inspiración) de la ley religiosa. Si el alma es vil, se inclina servilmente ante las concupiscencias corporales, por lo cual las obedece y se deja llevar por ellas, de manera que la pasión la reduce a esclavitud...»

D 25. La razón tiene en cuenta las consecuencias, aunque con ello haga sufrir al alma en el momento presente; la pasión se entrega enteramente a las delicias del momento actual, sin fijarse en las consecuencias.

D 26 y ss. La razón es clarividente, discierne el pro y el contra; la pasión es ciega. Por esto el hombre inteligente debe desconfiar de su propia opinión acerca de las cosas que le parecen favorables; cuando haya

oportunidad de escoger, hay que preferir lo menos agradable.

Por otra parte, las decisiones de la razón derivan siempre de la virtud, de los buenos sentimientos; las de la pasión, de lo contrario. La primera fundamenta sus opiniones sobre motivos graves, la segunda no obedece más que a los impulsos de la concupiscencia. La pasión se esfuerza en engañar a la razón. Para que ésta triunfe, es preciso que la hegemonía, la *quwwa mudabbira* (nótese el uso de este término de origen, en última instancia, estoico) esté de parte de Dios, puesto que si se alía con Satanás, la pasión triunfará.

*D 27.* «¿Cuál es la diferencia entre la concupiscencia (*šahwa*) y la pasión (*hawā*)? Hay dos clases de concupiscencia: la primera laudable; la segunda, vituperable. La primera es un acto de Dios, es una fuerza puesta en el hombre para que el alma se dedique, gracias a ella, a obtener lo que cree ser saludable al cuerpo; la segunda es un acto humano que se produce cuando el alma responde al llamamiento de los deseos corporales. La pasión es (precisamente) esta concupiscencia triunfante, arrastrando tras sí la reflexión (*fikra*). La reflexión ocupa una posición intermedia entre la razón y la concupiscencia: está por debajo de aquélla y por encima de ésta. Cuando la reflexión se eleva y se inclina hacia la razón, se ennoblece y produce actos buenos; cuando se rebaja y se inclina a la pasión y la concupiscencia, se envilece y produce actos des-

preciables. El alma desea las cosas unas veces por consejo de la razón; otras, por el de la pasión: por esto la pasión es llamada también voluntad.»<sup>3</sup>

Seguidamente (pp. 27-28), Rāgib analiza brevemente el proceso de formación de la intención y de la decisión, diciendo también algo acerca de las distintas clases de sugestión o, más exactamente, de los pensamientos angélicos y satánicos (*sāniḥ*, *jāṭir*, *hāyis*) que se presentan al espíritu. Finalmente (pp. 28-29) da algunas breves indicaciones sobre «la modificación de las cualidades morales», en especial sobre el mejor partido que hay que sacar de las tres fuerzas psíquicas.<sup>4</sup>

Todavía pueden hacerse otras comparaciones en realidad, bastante vagas, entre Bahya y Rāgib.

Al igual que en el autor de la *Hidāya* (pp. 140-144), hay en Rāgib algunas consideraciones sobre la clasificación de los actos humanos; ambos autores no siguen, sin embargo, el mismo camino; nótese solamente que según Rāgib, también el acto simplemente lícito (*mubāḥ*) ejecutado con honradez y corazón puro, debe considerarse un acto meritorio (*T* 68-70).

Rāgib condena severamente, asimilándolo al mani-

3. En *T* 8 el autor insiste en el carácter fundamentalmente malhechor de la pasión.

4. Poca cosa de nuevo en las págs. 26-31 de *T*, donde el autor acumula trabajosas comparaciones entre la administración de un estado y el gobierno de la personalidad humana: la razón, estando «iluminada por la luz de la ley», debe dominar lo concupiscible y lo irascible; a ella le incumbe dar satisfacción a las diversas necesidades del cuerpo, dominar la pasión, etc.

queísmo y al «monaquismo», el *zuhd* que no sería sino mortificación y negativa a colaborar en la civilización del mundo querido por Dios. El verdadero *zuhd* se compone «de paciencia y generosidad»; implica no solamente el conocimiento del mundo venidero, sino también del mundo presente, con todas sus imperfecciones (D 130).

En lo tocante a la *tawba*, sólo tenemos un pasaje poco extenso (D 140-141); no hay en él ningún punto de contacto con Bahya; Rāgib otorga preferencia al pecador arrepentido sobre el que jamás ha pecado.

Se puede subrayar, todavía, el pasaje (D 158 y ss.), donde Rāgib muestra que la sabiduría divina mezcla tan sabiamente la libertad al constreñimiento, que ningún oficio llega a carecer de artesanos. Aquí se presenta una analogía bastante lejana con un pasaje de Bahya (*Hid.*, 194-195, en el capítulo sobre el *tawakkul*), que, según hemos ya señalado, se inserta en un contexto completamente distinto.

## INDICE .

	<u>Páginas</u>
Dedicatoria . . . . .	V
Nota preliminar . . . . .	VII
Principales obras citadas . . . . .	1
Introducción . . . . .	3
Capítulo I : Tema, plan y finalidad de los «Deberes de los corazones» . . . . .	13
Capítulo II : Posición del hombre en el Universo. — Estructura de la personalidad humana . . . . .	27
Capítulo III : La sumisión . . . . .	40
Capítulo IV : La advertencia . . . . .	49
Capítulo V : El abandono. . . . .	75
Capítulo VI : La sinceridad . . . . .	109
Capítulo VII : La humildad . . . . .	123
Capítulo VIII : La penitencia . . . . .	127
Capítulo IX : El examen de conciencia. . . . .	145
Capítulo X : La ascesis . . . . .	152
Capítulo XI : El amor a Dios . . . . .	159
Conclusión . . . . .	178
Apéndice : Bahya y Rāgib al-Iṣfahānī . . . . .	189