

Bahya ibn Paquda: 'lo que la razón desea es algo para lo que no está capacitada'¹

Encarnación Ruiz Callejón
Universidad de Granada, España

Resumen

En este trabajo analizo el papel de la razón en *Los deberes de los corazones*. En la primera parte abordo el estatuto de la obra y la nueva ciencia que se reivindica. En la segunda y tercera, la relación entre razón y ley y la doble vertiente de los deberes del corazón y, finalmente, algunas patologías relacionadas con la razón.

Palabras clave

Ciencia del corazón - deberes de los corazones - filosofía judía medieval- pasiones

Abstract

In this article I analyze the role of reason in *The Duties of the Hearts*. In the first part I deal with the status of the work and the new science claimed. In the second and third, the relationship between reason and law and two aspects of the duties of the heart and eventually some pathologies related to the reason.

Keywords

Science of the heart - duties of the heart - medieval Jewish philosophy - passions

1 Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación financiado por el Ministerio español de Innovación y Ciencia: *Las pasiones y la naturaleza humana: razón, creencias y emociones en los conflictos de valores* (FFI2010-16650).

1. El Libro de la guía para los deberes de los corazones

1.1 El estatuto de la obra

Poseemos muy pocos datos sobre el judío Bahya ibn Yosef ibn Paquda¹. Todo apunta a que nació en Zaragoza y como fecha más probable de su muerte se ha señalado 1110. Sabemos que fue juez y también que fue conocido por los sobrenombres de ‘el anciano’² y ‘el moralista’. Descartada la autoría del tratado *Ideas sobre el alma*, fue autor de algunos poemas religiosos y del *Libro de la guía para los deberes de los corazones*, escrito probablemente entre 1080 y 1090 y muy bien acogido por las comunidades, por los emigrados de la Península y por los judíos conversos siendo muy pronto traducido e incorporado a la lectura piadosa³. *Los deberes de los corazones*, como es más conocida la obra, se divide en diez capítulos a los que antecede un Prefacio y acaba con los mencionados poemas. El capítulo primero, sobre la unidad y unicidad de Dios, es el primer deber y el eje sobre el que gira el resto de deberes: estudio del cosmos y del hombre al ser indicios para conocer a Dios; obligación de someterse y abandonarse a Dios tras reconocer todos los bienes gratuitos que ha creado; intención sincera en los actos hacia él; humildad; arrepentimiento; examen de conciencia; ascesis. El amor a Dios es el corolario del texto y el fin propio del hombre.

Una de las primeras cuestiones que suscita la obra es la de su estatuto. Se ha discutido si es una obra de mística o de teología ascética. Georges Vajda la calificó de esto último y señaló tres influencias: ‘la del *zuhd* [ascetismo] musulmán (con ciertos elementos de pensamiento mutázil), la de una filosofía platonizante, y la del judaísmo rabínico’⁴. Lomba Fuentes discrepa porque sólo uno de los capítulos se dedica a la ascética; el fin de la obra es el amor a Dios y la intención del autor es ‘ofrecernos una nueva forma de vivir la religión (...) desde lo más profundo de la conciencia’⁵. Pero también es cierto que Vajda afirmó, siguiendo a Guibbert⁶, que lo específico del ascetismo es la idea

¹ Tomo la información general sobre el autor y su obra del estudio de Lomba Fuentes a la traducción española y de C. Ramos Gil, “Algunos aspectos”, 129-180.

² ‘para distinguirlo de otro Bahya natural de la ciudad de Barcelona’ (C. Ramos Gil, “Algunos aspectos”, 130).

³ ‘...sigue siendo un libro de lectura piadosa para los creyentes (...) Fue una de las primeras obras que se tradujeron al castellano ladino y a las lenguas vulgares, tanto medievales como modernas, habladas por las comunidades judías’ (Ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*, LIV).

⁴ G. Vajda, *La teología ascética de Bahya ibn Paqūda*, 178.

⁵ Ibn Paquda, *Los deberes*, XLVII.

⁶ ‘*l'élément caractéristique de tout ascétisme est... l'idée méthodique, d'exercice portant aussi bien sur le développement des activités vertueuses que sur la répression des tendances désordonnées*’ (Vajda,

metódica de ejercicio y éste puede llevar a desarrollar actividades o a reprimir las tendencias desordenadas del espíritu. Ramos Gil suscribe esta idea y señala que 'lo que presta su unidad a los *Deberes de los corazones* es el plan ascético en que están encajados'⁷. Y sobre el estatuto del texto afirma: 'en una visión de conjunto podría llamarse *ascético*, pero, como tantas otras composiciones polifacéticas de los medievales, puede juzgarse desde el ángulo de la *moral, de la filosofía y de la teología* y, en cierto modo, hasta de la *mística*, sin contar su aspecto folklórico y científico'⁸.

Respecto a la etiqueta de "mística", Vajda subraya que la vía unitiva no se da⁹ y que a menos que entendamos la mística como 'un sentimiento de insuficiencia de la creencia común y una aspiración a una ciencia más amplia y más satisfactoria para el corazón humano', es más adecuado calificar el texto de doctrina ascética. Pero ese sentimiento sí está presente en el texto. Además, como señala Ramos Gil:

el sentimiento místico no es un dominio privado de ninguna religión positiva. Ésta puede ser solamente el punto de partida y la que imponga sus normas y restricciones en los estadios finales (...) La tendencia mística responde a la espontaneidad del sentimiento, a una aptitud especial del alma humana para anegarse amorosamente, en circunstancias especiales, en el mar de lo divino, mediante un conocimiento intuitivo. Y esta aspiración existe independientemente de los dogmas y motivos confesionales de una religión cualquiera (...). El sentimiento místico no tiene un contenido intelectual que le sea exclusivamente propio y ha de aliarse a los diversos sistemas filosóficos o teológicos en cuyo cuadro doctrinal puede encontrar refugio¹⁰.

Por otro lado, ibn Paquda considera los deberes de los corazones como 'peldaños', 'grados', 'gradas y moradas' hacia el amor a Dios y utiliza términos típicos de la vía mística. Respecto a la unión con Dios, encontramos sin embargo un término como *ittissāl*, utilizado entre los filósofos medievales árabes y judíos para señalar la unión con el intelecto agente y la unión intelectual. No es el término *ittihād*, propio del contexto místico sufi¹¹. Para Lomba, 'aunque no se esté hablando de mística en el libro que nos ocupa (...) se está abriendo históricamente las puertas a uno de los movimientos místicos más importantes'¹².

G., *La teología ascética*, Nota 5, 183).

⁷ C. Ramos Gil, "Algunos aspectos", 144.

⁸ C. Ramos Gil, "Algunos aspectos", 130.

⁹ 'Vía purgativa, hemos dicho, y vía iluminativa, ningún rasgo de vía unitiva' (G. Vajda, *La teología ascética...*, 183).

¹⁰ C. Ramos Gil, "Algunos aspectos", 148-149.

¹¹ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 307.

¹² Ibn Paquda, *Los deberes*. L. Menahem Mansoor ha cuestionado también el misticismo de

Las fuentes filosóficas detectadas han sido muy variadas: el neoplatonismo y Aristóteles neoplatonizado, el estoicismo, los mutazilíes, la *Enciclopedia de los Hermanos de la pureza*, Saadia Gaón, ibn Gabirol, al-Farabi, Avicena... Y respecto a la influencia del texto¹³, se ha señalado Maimónides, la escolástica¹⁴, Spinoza, Hermann Cohen¹⁵... Pero se ha discutido si estamos ante un tratado filosófico. Para Lomba Fuentes, la argumentación filosófica sería un instrumento para la fundamentación religiosa que pretende el autor¹⁶. Y Ramos Gil sostiene que la obra ha de tener un componente filosófico-teológico para delimitar ‘las bases teológicas de que es necesario partir y que regularán luego la *via in Deum*’¹⁷.

En *Los deberes de los corazones* no encontramos enjundia argumentativa ni análisis conceptuales muy técnicos. Pero es que no se pretende nada de esto. Bahya afirma claramente: ‘me he guardado de usar (...) todo tipo de argumentos que van por el camino de las reglas de la lógica y de las matemáticas, salvo en el capítulo primero (...) por la sutileza de las cuestiones que planteo’¹⁸. Se decanta por un enfoque y una expresión accesibles: ‘he sacado (...) la mayor parte de mis demostraciones del simple uso de la razón, haciéndolas más asequibles a base de comparaciones sencillas’¹⁹. Y para rechazar el discurso filosófico técnico esgrime un oportuno argumento relacionado con la tradición aristotélica: ‘Como dice el Filósofo: no nos conviene demostrar todas las cuestiones con argumentos, pues no todos los problemas que se plantean a nuestra mente son puramente racionales. Del mismo modo, no podemos buscar en las matemáticas las argumentaciones

Bahya al no coincidir con ninguna de las dos grandes tendencias del misticismo judío señaladas por Jacques Maritain: la tendencia intelectual en el gnosticismo de la cábalá clásica y en el misticismo de Luria, y la tendencia que se muestra en la piedad y el carácter devocional del hasidismo, especialmente el de los siglos XVIII y XIX (Ibn Paquda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 7).

¹³ Se ha señalado también su influencia en la literatura castellana de sentencias y ejemplos, los sermones de los predicadores cristianos, la literatura del XIII y el XIV, y en Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Fray Luis de León. Queda aún mucho, sin embargo, que investigar sobre aspectos concretos de *Los deberes de los corazones*, sobre las fuentes y sobre éstas y otras influencias no siempre, por otra parte, directas.

¹⁴ Ramos Gil plantea la influencia de la reflexión ibn Paquda en la formulación de la segunda vía de Tomás de Aquino (C. Ramos Gil, “La demostración de la existencia divina en Bahya ibn Paquda”, 330-338).

¹⁵ Véase por ejemplo: F. Yardenit Albertini, “The Influences of Saadya Gaon and Bachya Ibn Paquda on the Cohenian Concept of God’s Uniqueness”, 183-198.

¹⁶ Ibn Paquda, *Los deberes*, XLVIII.

¹⁷ C. Ramos Gil, “Algunos aspectos”, 149.

¹⁸ Ibn Paquda, *Los deberes*, 19.

¹⁹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 19.

persuasivas, ni en la teología las imágenes y representaciones sensibles²⁰. Y entiende por argumentos persuasivos: 'esos argumentos de los que se fía el alma, de acuerdo con el método de la teología'. Desecha una actitud beligerante: su discurso es pedagógico, orientado a la comunicación. Recurre a materiales de distintos saberes y también de las tres grandes culturas monoteístas. Ilustra su argumentación con citas religiosas, incluidos los evangelios. Hay parábolas, narraciones y ejemplos basados en las relaciones humanas. Excepto las citas de los textos religiosos judíos y los poemas finales, la obra está escrita en árabe. Al utilizar terminología árabe, como por ejemplo *tawhīd* para referirse a la unidad y a la unidad de Dios, su recepción tuvo que ser más amplia y positiva, y no sólo religiosa, pues afirma: 'he dotado a mi escrito de las citas (...) de los varones virtuosos y sabios de cualquier tipo que fueran de los que tenemos noticias'²¹.

Volviendo a la pregunta por el estatuto de la obra, la conclusión del profesor Lomba creo que es acertada:

una obra unitaria a la cual, por su complejidad, resulta imposible etiquetar (...) En el fondo de esta polivalencia del pensamiento de ibn Paqūda, puede latir un concepto de filosofía muy específico, que tal vez escape a la categorización occidentalizada de la misma. Según esta última, se suele entender por filosofía un saber estrictamente racional sobre verdades rigurosamente racionales, demostrables, dejando así de lado y fuera de consideración otras dimensiones extrarracionales y prácticas que escapan o a la pura teoría científica o a la estricta demostración. Sin embargo, en el concepto más rancio de *sabiduría*, tanto judía como musulmana (*hokmá* para el judaísmo y *hikma* para el islam), en el cual se subsumió la *falsafa* o *filosofía griega*, entraba todo tipo de reflexión consciente sobre cualquier realidad vivida por el hombre, incluida la sobrenatural, la religiosa, la material, la científica, la teórica y la práctica²².

²⁰ Ibn Paquda, *Los deberes*, 19.

²¹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 19.

²² Ibn Paquda, *Los deberes*, XLVIII-XLIX. En esta reflexión del profesor Lomba reaparece la cuestión del estatuto de la filosofía medieval, un tema que también se aborda en: A. Martínez Lorca, *Introducción a la filosofía medieval*. Está presente la crítica a un modelo en gran medida excluyente pero también más ideal que existente: 'Europa, Occidente, se erigirá como portadora de la gran verdad conseguida solamente con la razón filosófica (...). Pondrá como modelo a una Grecia en la cual se operó, dicen, el «milagro» de saltar del mito (y se identificará mito con religión) a la razón, cuando, en realidad, se trata también de una visión distorsionada del pensamiento, sabiduría y filosofía griegas. Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, la Stoa, el Pitagorismo, el Neoplatonismo, no son tan inventores y portadores de ese racionalismo puro sino que están cruzados también de arriba abajo de razón y metarrazón, de ciencia y de intuición, de mito y de pensamiento racional, como muy bien está mostrando gran parte de la moderna investigación' (J. Lomba, "El pensamiento como lugar de convivencia en el pasado", 302). Es necesaria una historia comparada de la filosofía que se haga cargo de su pluralidad constitutiva y sea más sensible a su dimensión intercultural: 'que

1. 2. Una ‘ciencia oculta’, un ‘tesoro’, una ‘lámpara’

La cuestión central del texto, por más que el primer capítulo sea el punto de partida y anuncie el de llegada, se encuentra en el Prefacio. Aquí se reclama un nuevo campo de investigación. Las ciencias son puertas dispuestas por Dios para los seres dotados de razón. A la ciencia natural sigue la matemática y luego la teología, pero las dos primeras no son meros peldaños, pues enseñan los secretos de este mundo y la utilidad y provecho que nosotros podemos sacar de él. Ibn Paquda sitúa su obra en el ámbito de la ‘ciencia teológica.’ Ésta se ocupa de Dios, de su Libro, del resto de las cosas inteligibles como el alma o el entendimiento y, especialmente, de la comprensión de la religión. La teología se divide en la ‘ciencia de los deberes de los miembros corporales’ o ciencia exterior y la ‘ciencia de los deberes de los corazones’ o ciencia interior. Y los deberes, en mandatos y prohibiciones. Los mandatos y prohibiciones externos son los 613 preceptos.

En la cultura semítica el corazón es el núcleo de la vida moral, religiosa, mental, emocional e íntima del hombre. Es la ‘sede de la vida intelectual, de la cual surgen las ideas, la fe, las dudas, la obcecación, la necedad o la sabiduría.’ Y la dimensión oculta del hombre que solo Dios conoce totalmente²³. Ibn Paquda reivindica una ciencia que analice los deberes del corazón²⁴, pues al igual que

de una visión más amplia del fenómeno ‘pensar’ y de la historia del mismo. Una interpretación más ancha de la actividad pensante (...). Vallin afirma sin titubeos: ‘La filosofía comparada, verdadera ascesis encaminada a librar al pensador occidental de su inatención e imperialismo cultural, puede abocar no solamente a un ensanchamiento indispensable del horizonte intelectual del historiador de la filosofía, sino a una verdadera transmutación del pensamiento mismo del filósofo. Ella podría conducir al pensador [...] a una verdadera ‘revolución cultural’. De ahí saldría un nuevo concepto de ‘filosofía’ y de ‘sabiduría’, puesto que el antiguo ya no sirve y el actual sospecho que ni existe (...)’ (J. Lomba, “El pensamiento como lugar de convivencia en el pasado”, 305-306). Por su parte, Seyyed Hossein Nasr subraya que en los orígenes de la filosofía occidental encontramos la profecía, el conocimiento esotérico y la poesía. Y el profeta sería, siguiendo a Peter Kingsley: ‘someone whose job is to speak on behalf of a great power, of someone or something else’. En este sentido, subyace profecía a la filosofía, la poesía, la sanación, el conocimiento esotérico para iniciados, la legislación... Y una concepción más amplia de la filosofía en realidad no sería sino un retorno a la designación pitagórica (*sophia*) o platónica (preparación para la muerte) o, si queremos, una consideración más ajustada a la práctica filosófica real (S.H. Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, 1-9).

²³ Ibn Paquda, *Los deberes*, 4. También está presente la concepción del corazón como ‘sede natural del calor natural y la fuente de la vida’ (Ibn Paquda, *Los deberes*, 74) por lo que no se puede descartar un enfoque naturalista en su estudio y en esa nueva ciencia que el autor reivindica.

²⁴ La distinción entre la norma interna y la externa ‘la encontramos ya, por ejemplo, en el cuerpo talmúdico, expuesta por el rabino Šammay, y se la ve sustentada por el famoso egipcio Sa’adya. Lo que la [sic.] da un rasgo peculiar en Baḥya es su intento de transportar esta diversificación entre lo interno racional y lo externo imperado, a todas las partes de la temática teológico-jurídica; su filosofía de la norma jurídica gira en torno a la distinción entre lo racional y lo imperado, a perfilar

hay preceptos externos que obligan a los miembros del cuerpo, es necesario que los haya internos referidos a 'nuestras partes más nobles', y porque en el corazón, tal como proclama el *Shemá Israel*²⁵, 'culmina el servicio divino y logra su plenitud el culto religioso'²⁶. Es una ciencia sin embargo oculta porque remite a la interioridad²⁷, porque los deberes no son evidentes, porque ha sido ignorada y está descuidada y sin desarrollar. Abundan estudios de muchos tipos (filológicos, comentarios, apologías, compendios, demostraciones, refutaciones, casuística inútil), pero apenas nadie ha planteado la necesidad de esta ciencia²⁸. Los deberes del corazón son como un tesoro que hay que sacar a la luz y mostrar su incalculable valor: sin ellos 'desaparece también la obligatoriedad de los deberes de los miembros externos'²⁹. La intención es lo fundamental en la acción y su ciencia 'ha de ser anterior y más antigua que la ciencia de los deberes externos'³⁰.

La ciencia del corazón apunta a la antropología, un objeto de estudio entre la ciencia natural y la teología, pues la primera se dedica al estudio de los cuerpos y sus accidentes, y entre los objetos de la última figuran el alma y el entendimiento. Bahya define la filosofía como 'ciencia del hombre mismo'³¹. Pero ¿qué son los deberes de los corazones? Son los principios del judaísmo 'insitos en toda sana razón', 'encerrados en nuestras almas'³². No son dogmas ni explicaciones de los preceptos. Son principios innatos, teóricos y prácticos, a los que el individuo no puede dejar de asentir tras reconocerlos con la razón. Son deberes porque 'nos obligan siempre (...) sin interrupción y sin que nada nos exima de su obligatoriedad (...), mientras tengamos uso de razón'³³.

lo racional en un sentido peculiar, a referir tal dicotomía desde la gnoseología hasta la axiología de los preceptos que obligan a las criaturas racionales' (F. Elías de Tejada, "Las doctrinas políticas de Bahya ben Josef ibn Paquda", 36).

²⁵ 'Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas' (*Deuteronomio*, 6, 4-6). El traductor español se refiere también a la dimensión del corazón en el islam. Por ejemplo señala que Dios se reveló al corazón del Profeta; recuerda las referencias a los 'corazones enfermos', a la "pureza de los corazones", a la 'conciliación de los corazones'. El corazón también está muy presente en la mística o en la *Enciclopedia de los hermanos de la pureza* (Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, XXXVII).

²⁶ Ibn Paquda, *Los deberes*, 8.

²⁷ 'He decidido entrar en el interior de mis alcobas, examinar mi secreta intimidad' (Ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*. Súplica, 335).

²⁸ En esta línea irían Saadia Gaón (a quien Paquda cita como un autor a seguir) e ibn Gabirol.

²⁹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 7.

³⁰ Ibn Paquda, *Los deberes*, 9.

³¹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 71.

³² Ibn Paquda, *Los deberes*, 21.

³³ Ibn Paquda, *Los deberes*, 9.

Bahya presenta su obra como el resultado de su experiencia personal y quiere movilizar con ella a otros. ‘Guía clara’; ‘indicador del camino’; ‘hacer tomar conciencia y guiar’; ‘directorio para la ejecución de las buenas obras’; ‘incentivo para la educación’; ‘un tratado que incitase a salir de la indolencia’; ‘una guía para los que comienzan y una culminación para quienes se hallan en la cima’, son algunas de las denominaciones con las que se refiere al texto. Para unos será medicina del alma; para otros, una ‘lámpara’ que ilumina y guía y que amplía o perfecciona conocimientos, incluso para quienes ‘siguen a otros maestros’, un rasgo éste que apunta de nuevo a la concepción abierta e intercultural del saber en ibn Paquda. Es un libro vivo: un modelo a mano para poner en práctica y volver a él con frecuencia pero también para reescribir, pues abre un nuevo campo de estudio, no recoge todos los posibles deberes y el autor anima a estudiar también lo no mencionado.

2. La convicción por la Ley y la convicción por la razón

La pregunta por el estatuto filosófico de *Los deberes de los corazones* nos lleva a la pregunta por el papel asignado a la razón en el proyecto de ibn Paquda. Es patente en éste una ‘tendencia racionalista’ y su ‘insatisfacción con los simples datos revelados (...)’³⁴. La certeza por la razón y la consiguiente sumisión por ésta es el medio por el que hombre ‘llega a darse cuenta de aquellas cosas que Dios grabó en los intelectos humanos’³⁵, entre las que se encuentran los principios de una moral innata. Así, la sumisión a Dios y la relación con la divinidad que se deriva es, en el fondo, sumisión a las certezas. La investigación de ibn Paquda y la perspectiva desde la que habla de los deberes del corazón recuerda, en cierto modo, al ámbito de la trascendencia kantiana.

Sin embargo, es necesaria la sumisión por la Ley ‘transmitida oralmente y que el Profeta encomendó a los hombres’³⁶. El ser humano no nace en pleno uso y dominio de su razón y precisa del ‘gobierno, dirección y sometimiento de sus pasiones, hasta que la razón madura y funciona correctamente’³⁷. Esta sumisión es condición de posibilidad para la convicción por la razón. La Ley también modera y ajusta dos tendencias innatas muy fuertes, destructivas si se absolutizan: abandonarse al mundo por las pasiones y abandonar éste por

³⁴ Aunque creo que es discutible que para ibn Paquda la creencia y la fe sean simultáneas y que ‘el examen de la fe suponga ya el acatamiento sumiso a los datos revelados’ (C. Ramos Gil, “La demostración de la existencia divina en Bahya ibn Paquda”, 306).

³⁵ Ibn Paquda, *Los deberes*, 109.

³⁶ Ibn Paquda, *Los deberes*, 92.

³⁷ Ibn Paquda, *Los deberes*, 98.

la razón. La primera 'aboca a la destrucción del orden mundano'; la segunda 'a la aniquilación del estatuto del hombre, tanto en este mundo como en el otro'³⁸. La Ley también es necesaria porque la razón no especifica obligaciones ni castigos concretos³⁹, mientras que la tradición es la depositaria de la memoria de los dones recibidos por los pueblos⁴⁰ y los individuos, y se ha ido ajustando a ello. La razón tampoco encuentra siempre la justificación de los preceptos y nada aclara sobre los bienes de la otra vida. La tradición define 'el cómo, el cuándo, el dónde y otros accidentes de la Ley'⁴¹, y explica 'la manera de leer el Libro, su lengua, la forma de entenderlo y de explicarlo'⁴². Y el propio Libro nos remite a ella para entender un caso especialmente difícil.

Todos los individuos tampoco tienen la misma capacidad. En otros casos, la autoridad de la Ley es lo único al alcance de grupos como las mujeres, los niños⁴³ y los débiles mentales. En los niños, la incapacidad es, evidentemente, transitoria. Las mujeres, sin embargo, no son en absoluto un sujeto al que Ibn Paquda dirija su obra. Pero no quedan excluidas del plan divino, ya que Dios asegura a todos –por diferentes medios– el conocimiento de lo necesario para su salvación⁴⁴. El medio para ellas es la obediencia.

A menos que sea 'imposible dilucidar un problema por vía de la razón'⁴⁵, el que esté capacitado para reflexionar debe aplicarse a ello: 'la especulación racional y la demostración por el método argumental y demostrativo es obligatoria'⁴⁶. Es la preferida por Dios porque el discernimiento, la comprensión y la ciencia son los dones más nobles que ha otorgado al hombre⁴⁷. La convicción por la razón no se basa ni en intereses ni en miedo: no alberga hipocresía. Apela al corazón,

³⁸ Ibn Paquda, *Los deberes*, 96.

³⁹ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 97.

⁴⁰ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 97. El autor se refiere especialmente al judío.

⁴¹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 184.

⁴² Ibn Paquda, *Los deberes*, 184.

⁴³ 'que les gobierne algo (...) que puedan soportarlo bien y que no les sea imposible conocerlo' (Ibn Paquda, *Los deberes*, 98).

⁴⁴ También es invisible el cuerpo femenino cuando el autor propone que se ha de empezar conociendo lo más cercano: el propio cuerpo. El modelo es el cuerpo masculino. La desgracia del género humano es –se repite en varias ocasiones– haber nacido de mujer. Este es el símbolo extremo de lo finito y de lo miserable. Sin embargo, cuando hace referencia a la división de los hombres según sus cualidades anímicas, señala que incluso la superioridad de las mujeres no estriba en su belleza corporal sino en sus cualidades espirituales (Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 278). Si esto último es así, podemos pensar que nada las incapacitaría para el estudio de los deberes de los corazones.

⁴⁵ Ibn Paquda, *Los deberes*, 12.

⁴⁶ Ibn Paquda, *Los deberes*, 14.

⁴⁷ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 3.

a lo más profundo. Y quien sigue a su razón habría triunfado sobre las pasiones. Sin embargo, la Ley es vinculante para todos: el sabio está obligado a obedecerla por la tradición y la razón; mientras que el resto, solo por la autoridad.

Pero se vislumbran algunos problemas de fondo en la posición de ibn Paquda respecto a la razón de los sabios. Los únicos que entienden el sentido de las palabras “creador” y “criatura” y las condiciones de la verdadera unidad, son el Profeta (por sus dotes naturales) y el filósofo (por la ciencia que profesa). El resto únicamente adora algo que realmente no es Dios⁴⁸. Y de los dos, sólo en el filósofo se daría la deseada correspondencia entre los deberes internos y externos, porque discurre según prefiere de Dios: con su razón. De hecho, el estudio del cosmos y del hombre es uno de los deberes del corazón. Más aún: según la cantidad de razón y discernimiento del hombre, así será el juicio que Dios haga de él⁴⁹. Sin embargo, la sumisión por la razón necesita del concurso divino. Paquda suscribe que los conocimientos que alcanza el sabio son una especie de profecía, una inspiración de Dios al hombre a través de su razón y con ciertas condiciones: el sabio ha aceptado la Ley y ha desarrollado al máximo su razón⁵⁰.

El lenguaje religioso refleja la ‘pobreza de ideas que tiene el hombre que cualifica a Dios’⁵¹. Pero es necesario para fijar en él cierta idea de Dios con expresiones al alcance de su comprensión, pedagógicas⁵². Si el Libro solo hablase a los más capaces, ‘la mayoría de los hombres se quedaría sin religión ni Ley’⁵³. Pero, ¿qué conocimientos tiene el sabio sobre Dios y cómo es su lenguaje? Aparte de ser muy abstracto, los atributos esenciales o fijos de Dios (existe, uno, eterno) tienen una finalidad explicativa y pedagógica muy limitada: negar sus contrarios y expresar que no hay nada semejante a Él, pero no definir su esencia. En cuanto a los atributos operativos, son cualidades que asignamos a Dios. Pero ambas atribuciones se basan o en nuestras formas corporales o en nuestros movimientos y acciones y en un argumento de origen aristotélico: conocemos nuestro interior mediante

⁴⁸ Ibn Paquda, *Los deberes*, 29.

⁴⁹ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 76.

⁵⁰ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 109.

⁵¹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 49.

⁵² ‘...es necesario que la palabra y el concepto se acomoden a la capacidad de comprensión del que oye, poniéndolos en su mente en el mismo estado corporal en que se encuentra el propio oyente y haciéndolas entender, primeramente con expresiones corporizadas. Luego vendrá el afinarlas y el saber que esto no son sino aproximaciones y expresiones que ofrece el Libro, cuyo verdadero contenido, en el fondo sutil de su significado, es más fino, sublime y noble y lejano de lo que entendemos de ellas a primera vista’ (Ibn Paquda, *Los deberes*, 50-51).

⁵³ Ibn Paquda, *Los deberes*, 30. ‘No se puede dejar sin religión al hombre, mientras espera que su razón madure’ (Ibn Paquda, *Los deberes*, 92).

sus actos⁵⁴. El lenguaje del sabio es ininteligible para el ignorante. Y el religioso, un lenguaje abocado a ser literario y en definitiva artístico, beneficia al ignorante porque le inculca las ideas básicas que ha de creer, y es estimulante, creativo y pedagógico para el capaz, el individuo más racional. Mientras que para el que se aferra a literalismo, es 'como el silbido que se da a las bestias para llamarlas a beber, el cual es más eficaz para ponerlas en movimiento que un discurso hecho con el mejor estilo y con las más bellas palabras'⁵⁵. El problema específico de los sabios es que su noción de Dios, el fundamento al que deben adherirse, acaba siendo bien distinto a lo que cree el hombre sencillo y muy distinto al del Profeta. Procede del estudio, de la reflexión, de la interpretación personal e incluso de los sabios de otras culturas. Sin embargo, según nuestro autor sus conocimientos los ha inspirado Dios. Es desolador el concepto de Dios que suscribe el propio Bahya: 'la pura soledad separada de todo; la individualidad que excluye completamente todo parecido y comunión con otros seres; toda multiplicidad, todo número y composición de unas cosas o separación de otras'⁵⁶. Teniendo en cuenta todo ello, y aunque la expresión exterior de la fe sea igual en el sabio y en el ignorante, la vivencia religiosa y el saber al respecto serán forzosamente distintos. Y así parece reconocerlo el autor. Los textos religiosos indican ideas que sólo son comprendidas por los más dotados, y entre estos hay diversidad de opiniones incluso en lo fundamental: la esencia de Dios; las compensas y castigos en la otra vida, e incluso la explicación de la ciencia interior⁵⁷. Y sin embargo, siempre que el sabio no atente contra los fundamentos de la fe puede profundizar sin límites en el conocimiento⁵⁸. Más aún: el sabio está obligado a estimular a otros, a enseñar y a aunar pareceres. Tiene una obligación social. Y así interpreta el pasaje del *Eclesiastés*, 12,11: sus palabras, como un aguijón, exhortan e incitan. Y como clavos firmes, son capaces de 'agarrar, reunir y juntar, a fin de que también se asienten las ideas en los corazones y se ordenen en las almas todas las formas de sabiduría'⁵⁹. Como clavos firmes también 'nunca

⁵⁴ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 55.

⁵⁵ Ibn Paquda, *Los deberes*, 57.

⁵⁶ Ibn Paquda, *Los deberes*, 41. 'Dios es para nosotros y por su misma esencia lo más oculto de lo oculto y lo más lejano que pueda haber (...). Si se pretende llegar a su esencia o compararla con algo de lo creado su existencia se nos desvanecerá' (Ibn Paquda, *Los deberes*, 57). '*Despite his Neoplatonic concept of the unity of God (...) Bahya did not attempt to bridge the gap between God and reason by means of ascetic contemplation. Nor did accept a sphere of psychic intermediaries between God and man*' (Ibn Paquda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 8).

⁵⁷ Ibn Paquda, *Los deberes*, 51.

⁵⁸ Ibn Paquda no suscribe las reservas por ejemplo de Maimónides respecto a la enseñanza de la física y la metafísica.

⁵⁹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 63.

se agota la utilidad de los libros compuestos o coleccionados que tratan de las distintas clases de sabiduría⁶⁰.

3. La dimensión ética y social de la “ciencia del corazón”

Un aspecto muy importante del discurso de ibn Paquda es el doble planteamiento de los deberes que analiza. El primero es religioso. En este sentido la ciencia de los deberes de los corazones es una fundamentación más que de la ética judía, pues el autor no explica la racionalidad de los preceptos, de los principios más generales de la ética monoteísta, si bien insiste en que el reconocimiento de la sabiduría y del conocimiento del pueblo judío por otros pueblos no se logrará ‘si no exponemos con argumentos demostrativos y si no declaramos racionalmente la evidencia de nuestro Libro y de nuestra fe’⁶¹. Sin embargo, al explicar cada deber, el autor se centra en poner de relieve su valor para la perfección individual y para las relaciones sociales. Así, el proceso que va desde el reconocimiento de la unidad y unicidad de Dios hasta el amor a éste es, paralelamente, una reflexión ética y política, y reglas de sabiduría no necesariamente religiosas, especialmente útiles para una comunidad que vive en la diáspora.

Destaca en primer lugar su posición ante el tema de la libertad. Sólo el individuo libre es sujeto de deberes, pero los filósofos no han conseguido determinar si somos o no libres. Y los textos religiosos contienen pasajes que afirman la libertad y otros que la niegan. Ibn Paquda propone al respecto un planteamiento pragmático: hay que apartar las disquisiciones especulativas, considerar la libertad y la determinación como hipótesis y actuar como si fuésemos libres y a la vez determinados. ¿Por qué? Porque al considerarnos responsables nos obligaremos a no descuidarnos. Y al considerarnos determinados, nos reconciliaremos con nuestra condición frágil y finita. La combinación de ambos planteamientos nos impide tanto ser ilusos como caer en la indiferencia o en la desesperación.

¿Cuáles son esos deberes que tienen un valor individual y social más allá de la religión? Uno es la humildad, muy vinculada al abandono en Dios. El humilde es ‘uno que supera su temperamento natural’⁶², un ‘espíritu quebrantado’⁶³. Nada tiene que ver con la debilidad de espíritu, ni con la impotencia, pues soportar todo

⁶⁰ Ibn Paquda, *Los deberes*, 63.

⁶¹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 31.

⁶² Ibn Paquda, *Los deberes*, 213.

⁶³ Esta es la definición más propia de ‘sacrificio’. Los actos del hombre humilde son los que acepta Dios no las ofrendas y los actos externos. ‘Sacrificio para Dios es un espíritu quebrantado’ (Ibn Paquda, *Los deberes*, 222).

es propio de débiles, serviles o ignorantes. Quien es humilde simplemente tiene un profundo y ajustado conocimiento de sí y de lo que le rodea. Es más consciente de sus limitaciones y fortalezas y de su dependencia de la totalidad. Es menos iluso. Ha dejado de apoyar todo su corazón en las cosas, en el mundo en general. Utiliza todos los bienes como si fuesen un depósito que se le ha confiado para que haga de él un buen uso, pero durante un tiempo y en unos asuntos concretos⁶⁴. En ellos no cifra su felicidad. La desgracia y los infortunios no lo hundan. Ha desterrado la angustia y asume conscientemente (y no simplemente aguanta) su situación y su condición. No se entristece cuando se le escapa o pierde lo que ama y tampoco por el futuro: 'un mundo que no es tuyo', recuerda el *Eclesiastés*. La evocación misma de la muerte es para él como un termostato que regula, relativiza, su percepción del mundo y de sí mismo, y favorece su autonomía. Pero también es un hombre reconciliado con lo que la vida puede ofrecer, pues cuando todas las esperanzas están puestas en las cosas es inevitable la inquietud y hasta la frustración – 'el habitar en tus tristezas', dice Paquda-, al ir comprobando, no sin dolor, que lo que se espera del mundo jamás está a nuestro alcance y que el cumplimiento de todos los deseos es simplemente imposible.

La humildad tampoco puede ser confundida con la renuncia al mundo, con su condena, con la inacción o con la mera espera. Hay hombres que practican el abandono máximo: el del individuo que no quiere sino lo que Dios quiere. Este sería el verdadero amor a Dios, el monoteísmo cumplido. Pero quien no vive así, que es casi la totalidad de los mortales, debe abandonarse a Dios de otro modo: cumpliendo sus obligaciones terrenales con diligencia y buen ánimo. Y no sin cierta alegría, pues una de nuestras potencias anímicas más características es el olvido y éste nos permite dejar atrás los reveses y disfrutar la alegría de este mundo⁶⁵. El que así se abandona en Dios hace uso de los bienes y actúa, pero con la mirada puesta en él. Y en cierta medida puede suscribir: 'yo duermo, pero mi corazón vela'⁶⁶.

La humildad y el abandono tienen una importante dimensión social. Los demás aceptan de buen grado al humilde porque convive con facilidad. Transmite solidez, coherencia, fiabilidad, veracidad. El humilde vive más libre entre los hombres y frente al poder: no tiene miedo a las opiniones y reacciones. Y no busca adular: nada tiene en juego y nada quiere obtener. Al conocer el mundo y la naturaleza humana, tiene mayor disposición para la tolerancia, la indulgencia, la magnanimidad, el perdón. Por otro lado, como la intención

⁶⁴ Ibn Paquda, *Los deberes*, 137.

⁶⁵ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 76.

⁶⁶ Ibn Paquda, *Los deberes*, 168.

está oculta en el interior, nunca estaremos en disposición de juzgar a los demás adecuadamente⁶⁷. De hecho, Bahya cuestiona los correctivos que recoge la tradición y en varias ocasiones rechaza cualquier exceso: 'No te dediques a oprimir a los demás'⁶⁸.

El ser humano es ontológicamente un compuesto inestable y un campo de batalla de fuerzas contrarias. La humildad, al darnos la medida de lo que somos y de lo que podemos, es la condición de posibilidad de todas las virtudes⁶⁹. Esta suerte de estoicismo, fortalece, temple y serena. Si su ejercicio es continuado, se convierte en hábito y nos dota de una segunda naturaleza. Es la conquista de la autonomía desde la heteronomía y otra forma de denominar lo que hoy llamaríamos la conciencia de nuestra finitud. La humildad es también condición de posibilidad de otro de los deberes: el arrepentimiento. El arrepentimiento es para nuestro autor la posibilidad de recuperar el rumbo y enderezarlo en la dirección deseada. Lo asocia al examen de conciencia, entendido éste como el análisis del hombre 'ventilándolo entre sí y su razón'⁷⁰. Varias de las formas del examen de conciencia que enumera el autor consisten en la capacidad de analizar y cuestionar las ideas en las que un individuo ha sido educado, incluidas las religiosas⁷¹. La reflexión constante sobre nuestros conocimientos, valores, creencias, ha de ser una tarea individual en diálogo con los sabios de la época (no necesariamente hombres de fe) y sin miedo a cambiar de ideas:

Debes examinar y revisar cada una de las ideas que habitualmente tienes (...). Conforme madura el hombre la facultad de pensar, también aumenta la percepción de la verdad de las cosas. (...) Debes indagar cada vez más, como si fueras un principiante (...) Y si tienes dudas sobre algo, pregúntalo a los sabios de tu época (...). No te dejes llevar por la vanidad pensando que tu capacidad de discernimiento no ha aumentado (...) y que lo que (...) aprendiste no debe cambiar (...)⁷².

⁶⁷ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 267. Casi al final del texto vuelve sobre la cuestión y repite su necesidad aludiendo incluso a distintas formas señaladas por la tradición: 'hasta los golpes', 'hasta la maldición' (Ibn Paquda, *Los deberes*, 319).

⁶⁸ Ibn Paquda, *Los deberes*, 328 y 162.

⁶⁹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 219.

⁷⁰ Ibn Paquda, *Los deberes*, 247.

⁷¹ '¿Cómo puedes permitirte, hermano mío, dejar todo esto y conformarte con el primer sentido que te ofrece la Escritura, que es el más inmediato y el más claro, dejando todo lo que hay de más profundo?' (Ibn Paquda, *Los deberes*, 251).

⁷² 'En lo relativo a los temas oscuros y que exigen una profunda interpretación, no te quedes en lo que aprendiste en la enseñanza primaria. (...) Conviene que te pongas a considerar el Libro de Dios y de los Profetas, como si anteriormente no hubieras leído ni una sola letra de los mismos. Decídete a explicar y aclarar todas estas cosas y a estudiar las expresiones y las palabras, así como el sentido que albergan, el significado que está establecido y el que todavía es ambiguo, lo que es

Una de las formas del examen de conciencia es la ascesis. Decíamos al principio que la obra ha sido calificada, entre otras cosas, de ascética. A las razones aludidas en contra hay que añadir que ibn Paquda rechaza explícitamente las prácticas ascéticas excesivas. Pero sí está muy presente la ascética como ejercicio y disciplina del alma y del cuerpo: 'el sometimiento de las pasiones del alma y el soportar pacientemente el que nos privemos de algo que tenemos ocasión y poder de hacer, y ello por un motivo que nos obliga. Suele decirse que asceta es aquel que puede pero que renuncia'⁷³. Se practica por razones de salud mental e incluso de supervivencia. No hacemos todo lo que podríamos o lo que desearíamos, porque esto nos conduciría a la destrucción personal y social. La ascesis es 'uno de los pilares del mundo del que los hombres precisan tanto como de las demás ciencias y artes (...)'⁷⁴. Es la educación de todas nuestras fuerzas. Cada uno ha de practicarla según sus características y situación. En la parte final del texto de nuevo hay una llamada a la moderación y a la adaptación, pues el camino para conseguir las virtudes se ha de tomar con calma, gradualmente aunque sin pausa, y siempre de acuerdo con la situación concreta y personal, sin imitar, sin atajos y sin excesos: 'No exageres siguiendo el camino de los santos ascetas (...) pues te sentirás triste y abandonado'⁷⁵. Quien aplasta su cuerpo también agota su alma. El modelo para Bahya es el del exiliado o el del extranjero.

La ascética religiosa es la que tiene sus miras puestas en la salud de las almas de cara a la otra vida. Y aquí también rechaza los radicalismos, tanto de los que viven apartados y en condiciones absolutamente precarias, pues Ley no ordena 'que se abandone totalmente la vida social'⁷⁶, como de los que viven en comunidades religiosas, apartados de la sociedad⁷⁷. El perfil más bajo es el de los que abandonan el mundo en su interior, pero conviven con los demás con sus cuerpos en todo lo necesario: 'en las cosas imprescindibles de esta vida pon en juego tu cuerpo, no tu corazón y libertad'⁷⁸. Siempre hay un límite: '...que tu vida ascética no impida a tu corazón el ocuparte de las cosas del mundo, puesto que en él vas a servir a Dios'⁷⁹. Esta forma de ascesis religiosa coincide

evidente y aquello que ocultan las palabras tras de sí, lo que es susceptible de ser razonado y lo que no (...) Después actúa igual con las noticias que hemos recibido de la antigüedad y con lo que nos ha legado la Tradición (...) No te fíes de lo que viste claro al comienzo de tus estudios' (Ibn Paquda, *Los deberes*, 274).

⁷³ Ibn Paquda, *Los deberes*, 286.

⁷⁴ Ibn Paquda, *Los deberes*, 287.

⁷⁵ Ibn Paquda, *Los deberes*, 275.

⁷⁶ Ibn Paquda, *Los deberes*, 291.

⁷⁷ Ibn Paquda, *Los deberes*, 291.

⁷⁸ Ibn Paquda, *Los deberes*, 323.

⁷⁹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 296.

con la no religiosa. Habría, sin embargo, necesidad de ascetas radicales, pero solo en épocas de crisis de valores. En estos periodos hacen falta modelos como terapeutas o revulsivos: ‘para que tomen ejemplo de ellos todo tipo de hombres y practiquen la ascesis, de acuerdo con sus necesidades, forma de vida y caracteres. Ayudarán a restablecer el equilibrio perdido y ‘serían así como los médicos de la vida religiosa y de las almas’⁸⁰. Pero su generalización no es deseable: acabaría con la civilización y con la especie⁸¹.

La dimensión social del texto también se muestra en las críticas del autor a la erudición y a la especulación vacías, al legalismo, y a la búsqueda de prestigio por parte de los sabios judíos. Frente a estos males, Bahya propone volver al ejemplo de los antepasados, quienes para dirimir sobre un caso profundizaban en sus propias acciones, se basaban siempre en principios y se pronunciaban individualmente. Y ante la ausencia de consenso, se seguía la opinión de la mayoría⁸². No hay que olvidar al respecto que el autor era juez, lo cual da a estas palabras una significación adicional. Y al utilizar terminología familiar a un lector musulmán, como son dos términos propios de la jurisprudencia musulmana, uno referido a la opinión o parecer personal y otro al silogismo por analogía⁸³, quizá también su posición pueda ser entendida como una velada crítica y una apuesta por la reflexión y por la argumentación personal frente a la mera imitación del pasado. A ello hay que añadir otro aspecto que el autor señala, en este caso en relación a la interpretación del Libro: la necesidad de la ciencia de la Historia⁸⁴.

4. Las pasiones y la tragedia de la razón

Otro de los aspectos más significativos de la obra es la reflexión sobre las pasiones, la gran amenaza -junto con la ignorancia de Dios- para los deberes de los corazones. Ibn Paquda suscribe la concepción tradicional al respecto: las pasiones apartan al hombre del camino hacia Dios⁸⁵, alimentan su parte animal y, en fin, malogran la perfección individual y la vida en sociedad. Tendrían que ser eliminadas o, al menos, combatidas y dominadas para que la razón se imponga como guía.

⁸⁰ Ibn Paquda, *Los deberes*, 289.

⁸¹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 287.

⁸² Ibn Paquda, *Los deberes*, 14.

⁸³ *Ra’y y qiyás*. Ibn Paquda, *Los deberes*, 14.

⁸⁴ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 23.

⁸⁵ Confróntese Ibn Paquda, *Los deberes*, 9 y 61.

Pero su reflexión al respecto no se queda aquí. La pasión, a diferencia de la razón que ha 'sido sacada del mundo superior espiritual', 'consiste en una composición de fuerzas naturales y en una combinación de elementos materiales que tienen su origen y sede fundamental en este mundo corporal'⁸⁶. Está íntimamente unida a nosotros y no puede extirparse. No es una parte aislada en nosotros: está 'entreverada con las potencias del alma e imbricada en las fibras de tu espíritu'⁸⁷. Dios puso en manos del ser humano la pasión, a fin de que ésta le moviera a todos los placeres gracias a los cuales se conservaría bien su cuerpo. Y 'puso el mundo en su corazón'⁸⁸ para que se vinculase a él con lo más hondo de su ser. La pasión no nos es extraña. Y por otro lado, entrena y purifica al alma y sirve para probarla⁸⁹.

La naturaleza de la pasión es transformarse y adaptarse. De ahí que el autor se refiera a 'tu pasión', pues es individual y se apodera de los medios con los que cada cual establece o sostiene sus principios, creencias, decisiones, elecciones:

se confabula con las fuerzas que gobiernan los sentidos; tanto corporales como espirituales; es la señora de los secretos de tu alma y de cuando se oculta en tu interior, es la que dirige todos los movimientos exteriores e interiores que emanan de tu voluntad (...) Ella ni duerme ni se olvida de ti (...). Se te acerca revestida (...) del amor y (...) del cariño hacia ti (...). Se lanza enseguida a darte lo que te conviene, según su punto de vista y opinión superficiales⁹⁰.

La pasión es la causa de dos enfermedades. Una lleva al individuo a dudar de sus creencias y de los principios de su acción. Aquí la pasión pone en juego fuerzas reactivas, desordenadas, de la razón. Frente a ella nada ni nadie están a salvo. La segunda enfermedad es mucho más peligrosa porque provoca algo más que la duda o la incredulidad: una especie de hipertrofia de la razón, como una fuerza corrosiva en forma de objeción constante que mina cualquier principio, verdad, acción o decisión. El grado más álgido de la enfermedad se da en el hombre más capaz: la pasión 'te abordará por el flanco de la ciencia y se las habrá contigo por la vía de las esas demostraciones en las cuales confía tu razón. Una vez que la pasión haya engañado a tu intelecto, se aliará con él y le pedirá ayuda contra ti (...) y tu intelecto será, a la postre, la causa de tu ruina'⁹¹. La sabiduría se convierte así 'en una enfermedad que lo invade todo

⁸⁶ Ibn Paquda, *Los deberes*, 93.

⁸⁷ Ibn Paquda, *Los deberes*, 180.

⁸⁸ Ibn Paquda, *Los deberes*, 180.

⁸⁹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 286.

⁹⁰ Ibn Paquda, *Los deberes*, 180.

⁹¹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 188.

contra la que no hay ya ni solución ni cura⁹². Y la enfermedad es devastadora porque lleva al colapso a la razón teórica y práctica. Desorienta, desalienta y desarma. Conduce a la frustración. La enfermedad a la que ibn Paquda hace referencia es lo que hoy llamaríamos “nihilismo” y podríamos tener en el autor un precedente medieval.

La medicina que propone no es reprimir ni suprimir las pasiones, algo por otro lado imposible, sino desmontar sus manipulaciones especulativas. Para la primera enfermedad: acudir a las argumentaciones de su libro. Para la segunda enfermedad, que es más peligrosa y afecta al sabio, dominar la filosofía, en concreto, la lógica en sentido amplio: ‘si dominas la ciencia de la demostración y de los métodos de defenderte de las discusiones y disputas, entonces verás claros los distintos pasos que da la pasión en sus demostraciones y argumentos’⁹³. Y describe la terapia como una batalla interior. Es muy significativo que se refiera a ello como el *jihād*, la guerra, más importante:

Se cuenta de un santo que se encontró con unos que venían de guerrear contra un cierto enemigo, trayendo el botín que habían conseguido tras una intensa batalla. Y les dijo: Venís, gracias Dios, de una pequeñísima guerra, trayéndoos un botín. Pero preparaos para otra guerra mayor’. Y le preguntaron cuál era aquella guerra mayor. Y él respondió: La guerra de la pasión y de sus ejércitos⁹⁴.

Sin embargo, la pasión no es como un enemigo vencido que acaba retirándose, sino que siempre está en guerra. Jamás se da por vencida. Hay además en el texto una pasión de la razón implícita y muy singular. Pero es la más importante. Se trata del amor a Dios, el amor total que expresa el *Shemá*, el que escenificó Abraham, el ideal de perfección máximo. Pero es un deseo imposible y una especie de enfermedad. En primer lugar, porque la razón misma no es ni puede ser soberana. Hemos visto la necesidad de la convicción por la Ley. Hay, además, un límite infranqueable: ‘no se puede conocer a Dios racionalmente ni se le puede imaginar en la mente’⁹⁵. El Dios de Bahya se confunde, además, con la soledad del Uno que nos condena al silencio y del que nos separa un abismo infinito. El único conocimiento es siempre aproximado, mediado por las tradiciones culturales y limitado por el lenguaje, autorreferencial⁹⁶.

⁹² ‘Suele decirse que la sabiduría, para el prudente que camina por sus senderos, es remedio de todos sus males, pero para quien se sale de ellos se convierte en una enfermedad que invade todo contra la que no hay ya ni solución ni cura’ (Ibn Paquda, *Los deberes*, 188).

⁹³ Ibn Paquda, *Los deberes*, 184.

⁹⁴ Ibn Paquda, *Los deberes*, 181.

⁹⁵ Ibn Paquda, *Los deberes*, 52.

⁹⁶ Ibn Paquda, *Los deberes*, 52.

Lo conocido por sus huellas, 'no tiene absolutamente nada que ver con su verdadera sabiduría y poder'⁹⁷. Por otra parte, somos un compuesto inestable y un campo de batalla de tendencias opuestas. Acabamos de ver que las pasiones nos pertenecen y son necesarias, ambivalentes y personales. La salud completa, el individuo que sigue sólo a su razón, es un ideal imposible. Y cabe incluso preguntarse respecto a la medicina que propone el autor contra las enfermedades que provoca la pasión, si creer que a un enemigo así se le vence encontrando los mejores y más fuertes argumentos no es también un síntoma de la misma pasión o de la propia enfermedad. Es decir, no está dicho que el nihilismo sea sólo una cuestión de falta de argumentos.

El amor absoluto a Dios 'está por encima de las fuerzas humanas porque es contrario y opuesto a su naturaleza'⁹⁸. La razón, nos dirá Kant mucho después, 'tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades'. Ibn Paquda afirma ya esa condición trágica de la razón: 'lo que la razón desea es algo para lo que no está capacitada'⁹⁹, pero no sólo respecto al conocimiento de Dios, pues la razón desea también un individuo contrario y extraño a su naturaleza. La incredulidad, el nihilismo, y este deseo imposible, son tres de las enfermedades provocadas por las pasiones de la razón. Pero la pasión por Dios, ese deseo imposible, es la cifra que engloba a las otras dos, la tragedia congénita de una razón que se niega a escuchar las advertencias: 'No son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni mis caminos vuestros caminos'.

Y sin embargo, el amor a Dios, el abandono en él, acaba siendo también un ejercicio de una amplia y profunda sabiduría, *hikma*, cuyos "clavos" son firmes: el conocimiento fenoménico y compartido del universo y del ser humano y una ética y una política basadas en el reconocimiento de la finitud e inspiradas en los atributos de acción, es decir, en aquello que la humanidad ha venido considerando sus utopías, sus grandes ideales de perfección condensados como un mandato divino y que ibn Paquda expresa sintéticamente: 'dedicarse a las ocupaciones de esta vida para que el mundo fuese más perfecto y bello'¹⁰⁰.

⁹⁷ Ibn Paquda, *Los deberes*, 85.

⁹⁸ Ibn Paquda, *Los deberes*, 314.

⁹⁹ Ibn Paquda, *Los deberes*, 56.

¹⁰⁰ Ibn Paquda, *Los deberes*, 168.

Bibliografía

Ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1994.

Ibn Paquda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart (from the original Arabic version of Bahya Ben Joseph Ibn Paquda's al-Hidāya ilā Farā'id al-Qulūb)*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973.

Albertini, Francesca Yardenit, "The Influences of Saadya Gaon and Bachya Ibn Paquda on the Cohenian Concept of God's Uniqueness", en Gianna Gigliotti, Irene Kajon and Andrea Poma (eds.), *Man and God in Hermann Cohen's Philosophy*, Padova, CEDAM. Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 2003, 183-198.

Elías de Tejada, F., "Las doctrinas políticas de Bahya ben Josef ibn Paquda", *Sefarad* 8:1 (1948), 23-47.

Faur, José, "La doctrina de la ley natural en el pensamiento judío del medioevo". *Sefarad*, 27: 2 (1967), 239-268.

Lomba Fuentes, Joaquín, "La ciencia musulmana y judía en el Valle del Ebro medieval", *Aragón en la Edad Media*, 16 (2000), 477-492.

Lomba Fuentes, Joaquín, "El perfil del intelectual en el Aragón musulmán y judío". *Aragón en la Edad Media*, 20 (2008), 457-466.

Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Philosophy from Its origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, New York, State University of New York Press, 2006.

Ramos Gil, Carlos, "Algunos aspectos de la personalidad y de la obra del judío zaragozano Bahya Ben Yosef Ibn Paquda", *Archivo de Filología Aragonesa*, III (1950), 129-180.

Ramos Gil, Carlos, "La demostración de la existencia divina en Bahya ibn Paquda". *Sefarad* 11:2 (1951), 305-338.

Ramos Gil, Carlos, "La patria de Bahya Ibn Paquda", *Sefarad*, 11: 1 (1951), 103-105.

Ramos Gil, Carlos, "El problema de los atributos divinos. Paquda y la filosofía hebreo-medieval", *MEAH*, XXIX (1980), 47-80.

Vajda, Georges, *La teología ascética de Bahya ibn Paqūda*, Madrid-Barcelona, CSIC, Instituto Arias Montano, 1950.