

## Elementos griegos y helenísticos en *El collar de la paloma* de Ibn Hazm al-Andalusi

Jaime Sánchez Ratia

Traductor y arabista

*A Jordi Redondo*

### 1. Introducción.

Enfrentado desde hace más de tres años a la ardua tarea de realizar una edición crítica bilingüe del célebre tratado sobre el amor de Ibn Ḥazm al-Andalusí (994-1064) —esa obra que los árabes conocen como *Ṭawq al-ḥamāma*— no han dejado de sorprenderme —pese a mi deficiente formación clásica— la presencia de elementos griegos y helenísticos en el espléndido y complejo texto *hazmiano*. *El Collar de la Paloma*, quiero recordar, ya fue editado en español por Emilio García Gómez, en una elegante y seductora versión que sigue reimprimiéndose desde que salió a la luz, ahora hace ya más de 50 años (1952)<sup>1</sup>. Desde entonces, prácticamente no se ha vuelto en España a trabajar sobre ese texto<sup>2</sup>, lo que debo atribuir tanto a la apabullante unanimidad que recabó la calidad de dicha traducción como a la poderosa y compleja personalidad del Prof. García Gómez, hombre poco proclive a que otros estudiosos metieran la nariz en las materias y obras que él ya había trabajado o, por emplear un símil cinegético, pusieran su mira en aquellas piezas ya marcadas desde su estruendosa escopeta. Sin embargo, la obra ha sido vertida a otros idiomas europeos, como el inglés (en tres ocasiones, dos de ellas por un mismo arabista, A. J. Arberry<sup>3</sup>), el francés (en otras dos, la última en fecha relativamente reciente<sup>4</sup>), el italiano (en una espléndida versión de F. Gabrieli<sup>5</sup>), el alemán (una vez<sup>6</sup>), el ruso, e incluso el serbio y el holandés. Además, se han hecho en el mundo árabe más de una docena de

<sup>1</sup> *El Collar de la Paloma*. Tratado sobre el amor y los amantes. Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 1979.

<sup>2</sup> Con honrosas excepciones, como, sin ánimo de ser exhaustivos, los importantes ensayos de Joaquín Lomba Fuentes, o la admirable monografía de J.M. Puerta Vilchez (Akal, Madrid, 1977) sobre el pensamiento estético árabe, en el que dedica un largo capítulo a Ibn Hazm.

<sup>3</sup> *A book containing the risala known as the dove's neck ring, about love and lovers*; Translated by A.R. Nykl, Paris 1931; *The Ring of the dove, a treatise on the art and practice of arabe love*, Luzac, Londres, 1954.

<sup>4</sup> *Le collier du Pigeon*; trad. et édition de Leon Bercher, Argel, 1949; *De l'amour et des amants*, traduit de l'arabe et présenté par Gabriel Martínez Gros, Sindbad, Paris, 1992.

<sup>5</sup> *Il collare della colomba*; Laterza, Bari 1949.

<sup>6</sup> *Halsband der Taube*, Aus dem Arabischem übersetzt von Max Weisweiler, Leiden, 1942.

ediciones de la obra, la mayoría de ellas anotadas, y de una calidad desigual. Por lo que respecta a las traducciones, todas ellas tienen un denominador común: se trata de versiones de ambición literaria, en las que los traductores han tratado más de hacer gala de su dominio de los registros literarios de la propia lengua (de lucirse, vamos) que de aclarar las fuentes de que se sirvió Ibn Ḥazm para componerla. Por consiguiente, muchos editores y traductores han pasado de puntillas —por no decir a zancadas— sobre los aspectos que me propongo abordar en la presente comunicación. No todos: entre las ediciones árabes del *Ṭawq* hay una gran excepción, la que entregó el gigante Iḥsan ‘Abbās cuando editó, en cuatro volúmenes, la totalidad de las epístolas de Ibn Ḥazm (1987)<sup>7</sup>. En ella, con su apabullante conocimiento de los clásicos árabes, e incluso podríamos decir, de los *clásicos clásicos*, el Prof. ‘Abbās aclaró numerosas fuentes y explicó algunos sustratos, entre ellos los que corresponden a varios de los pasajes que repasaré en esta cata, necesariamente breve, que me propongo hacer en la exigua pero llamativa ladrillería helenística de esta apasionante edificación que es *El Collar*.

Al haber llegado a nosotros el texto del Collar en un manuscrito *unicum*, conservado en Leiden, muy deficiente y mutilado por un copista tan industrioso como ignaro, la mayoría de la notable producción investigadora que ha generado el *Collar*, en forma de artículos y de recensiones (que ha hecho que se haya llegado a acuñar el término *tawquinista*, para referirse al estudioso de esta obra), se ha centrado en la fijación del texto, y no tanto en los aspectos más o menos exegéticos de los materiales variopintos con el que aquel está construido. Es este un aspecto que intentaré, en la medida en que así lo permita mi enciclopédica ignorancia, subsanar en mi edición<sup>8</sup>, que verá la luz, si las fuerzas no me abandonan, antes de que expire el año.

Recientemente se ha suscitado en medios culturales francófonos el debate sobre la aportación de la cultura árabe a la preservación del legado clásico, y específicamente griego, en Europa. Detonante de este debate ha sido la publicación del estudio del medievalista francés Sylvain Gougenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel* (2008)<sup>9</sup>, obra que todavía, si no me engaño, carece de edición española. Dicho ensayo viene a afirmar que la supervivencia de la filosofía y la

---

<sup>7</sup> *Rasā'il Ibn Ḥazm al-andalusī*. Ed. de Ihsan Abbas, Beirut, 1987.

<sup>8</sup> Su aparición está prevista para finales del año en curso, en Ediciones Hiperión.

<sup>9</sup> *Editions du Seuil*, marzo de 2008.

literatura griegas en Europa debe más a la presencia de monjes conocedores del griego, venidos en ocasiones del mundo bizantino, que a la aportación de los traductores árabes, especialmente cristianos, durante los siglos X-XII, en entornos como la Escuela de Traductores de Toledo, la corte del Bagdad abbasí o contextos más volátiles, como los reinos de Taifas andalusíes, en donde también se traducían abundantemente. Se trata de una obra que pretende erigirse —salvando las distancias de calidad y de rigor— en una contrapartida del apabullante y todavía no superado estudio de Juan Vernet *Lo que Europa debe al Islam de España* (1974)<sup>10</sup>. Personalmente, quien esto escribe ha encontrado el libro objeto de la polémica bastante flojo, por presentar como novedades cosas ya sabidas y por incluir incluso una referencia a Popper y a su *sociedad abierta*<sup>11</sup>, que delata la adscripción del autor a corrientes de pensamiento cuya aplicación con carácter retroactivo parece sospechosa desde el punto de vista historiográfico. Sin embargo, he querido consignar aquí esta circunstancia por ser el contexto que me sugirió la posibilidad de hacer una experiencia con el texto de Ibn Ḥazm, de —si se me permite el chusco símil— hacerle *la prueba del algodón helenístico* a una obra como *El Collar de la Paloma*, aparentemente anclada con firmeza en un medio cultural árabe a machamartillo. Mi intención no es otra que averiguar hasta qué punto una epístola en árabe de principios del siglo XI (compuesta, más exactamente, entre 1016 y 1022), y pensada para un público exclusivamente árabe, podría conservar trazas del maravilloso chapapote generado por el naufragio de ese inmenso paquebote que fue la cultura griega, un rico magma de platonismo, neoplatonismo, neopitagorismo y aristotelismo, embozado en ocasiones de hermetismo, que impregnó de cultura helenística las orillas del Mediterráneo hasta los albores de la baja Edad Media, y aun después.

## 2. La concepción del amor.

Dejando aparte la evidente influencia clásica que transpira el capítulo inicial, en el que Ibn Ḥazm expone su plan de la obra, según un esquema no demasiado árabe (apreciable en el emparejamiento lógico de los capítulos por contrarios, que deviene en un cierto desbarajuste, del que el autor sale con gracia invocando la ayuda divina) y probablemente influido por el *Kitāb az-ẓahra* de Ibn Dāwūd, que cuenta con un capítulo inicial similar (según ha señalado certeramente Iḥsān ʿAbbās en el prólogo a su edición del *Collar*) y que a su vez bebe, según veremos,

<sup>10</sup> La última edición es de El Acanalado: Barcelona, 2006.

<sup>11</sup> Pág. 73.

de fuentes clásicas, la influencia helénica empieza a ser palpable cuando Ibn Ḥazm entra de lleno a tratar de aclarar al lector su concepto del amor, en una sección independiente (la única que no constituye un capítulo propio) titulada “Discurso sobre la esencia del amor”, donde ya escuchamos algunos ecos de su bagaje helenístico (a veces inconsciente). En efecto, tras advertirnos Ibn Ḥazm de que “*son sus conceptos (del amor) tan sutiles que se resisten a cualquier descripción, pues su realidad no se capta sino con gran denuedo*”<sup>12</sup>, la voz que utiliza Ibn Ḥazm para referirse a esa *esencia* del amor no es la habitual en él, es decir *dāt*, sino *māhiya*, que es el término acuñado por los traductores al árabe de la obra de Aristóteles, que emplearían para verter la espesa, casi *heideggeriana*, locución aristotélica *to ti en einai* (*tØ tí Æn eĒnai*) (profusamente utilizada en *La Metafísica*), es decir, la *esencia*, concepto que posteriormente los escolásticos traducirían al latín recurriendo a otro término no más misericorde, a saber, *quidditas*<sup>13</sup>, o *quiddidad* (“lo que es”), opuesto a *substantia*. Pero *māhiya* también es, según veremos, el término con el que se introducen cada uno de los capítulos que componen las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* (*Rasā’il ijwān al-Ṣafā’*), la obra enciclopédica compuesta por ismailíes anónimos en época abbasí (primera mitad del siglo X) para iniciar a los discípulos de esta secta *shīi* en el conocimiento de las ciencias exactas y humanísticas, de marcado carácter neopitagórico, en lo que respecta a las ciencias, y de tendencias neopláticas por su orientación filosófica. Sobre estas epístolas, que considero el eslabón perdido entre algunos elementos griegos de *El Collar de la Paloma* y sus fuentes helénicas, volveremos más adelante.

Si avanzamos en nuestra lectura del *Collar* llegamos, tras unos párrafos en los que el autor ejemplifica el carácter lícito y natural del amor recurriendo a personalidades árabes que debían ser bien conocidas de su potencial lector, a un pasaje en el que Ibn Ḥazm explica lo que para él constituye la verdadera esencia del amor<sup>14</sup>:

*“Las gentes discrepan sobre la esencia del amor, asunto sobre el que se ha hablado y porfiado sin fin. Yo me inclino a pensar que se trata de una unión*

---

<sup>12</sup> [Las citas del *Collar* corresponden a mi traducción, pero por ser ésta inédita todavía, remiten a la edición de Emilio García Gómez] *Collar*, 99.

<sup>13</sup> Sobre este punto, Valentín García Yebra, autor de nuestra mejor traducción al castellano de la *Metafísica*, tendría algunas matizaciones que hacer, tal como expuso en la introducción a su edición (Gredos, Madrid, 1998), pp. XXXII-XXXIX.

<sup>14</sup> Todas las traducciones del árabe son, obviamente, mías.

*entre almas separadas en este mundo que, en el origen elevado de su esencia, andaban unidas, pero no como afirma, tomándolo de algún filósofo, Ibn Dawud<sup>15</sup> –Dios lo haya perdonado– cuando dice que las almas son esferas demediadas, no, [sino separadas más bien], por estar privadas de la correlación de fuerzas que las unía en la morada que habitaban en su mundo superior y de la similitud con que estaban internamente engarzadas.*”<sup>16</sup>

Inmediatamente después, Ibn Ḥazm añade:

*“Sabemos ya que el secreto de que las criaturas se entremezclen o de que pugnen por distanciarse no es otro que la atracción y el repelo, porque una forma siempre llama a su forma, y lo parejo sólo se aquieta en lo que le es afín. Y si esta afinidad tiene una acción que se siente y un efecto apreciable, y la forma en que se repelen los contrarios y el concierto que existe entre los iguales –como la pugna que hay entre las cosas parejas– es algo que se da entre nosotros, los seres de carne, ¿cómo no en el alma, siendo su mundo puro y etéreo, que tira a lo supremo, al equilibrio, y cuya genuina esencia está preparada para avenirse al concierto y a la inclinación, a la pasión y la aversión, al amor y al desamor? Todo esto es de natural sabido de los estados en que el ser humano se desenvuelve y en los que busca sosiego.”*<sup>17</sup>

Es obvio que Ibn Ḥazm bebe aquí de fuentes platónicas, por más que atribuya su origen a “algún filósofo”. Por un lado, explica la querencia de las almas por el hecho de reconocerse entre sí en este mundo (esa voz árabe *dunya*, que quiere decir *mundo* pero también “lo más bajo”, y que en mi traducción en ocasiones he optado por verter como “este bajo mundo”, por oposición al mundo superior, que los árabes designarían tradicionalmente como “el otro”) y de *caer en la cuenta* de su unicidad de antaño, tras haber formado parte de un mismo todo en un anterior mundo perfecto y superior, antecedente del mundo supralunar aristotélico (que los árabes llegaron a confundir y mezclar, en ese *totumrevolutum* magmático que es tan característico de la herencia helenística, sobre todo en tierras árabes), y que

---

<sup>15</sup> Famoso autor del *Libro de la Flor* (que algunos titulan, erróneamente, el *Libro de Venus* (por ejemplo, en el, por demás, extraordinario libro de Huari Touati, *L'armoire à sagesse*, Aubier, 2003, cap. II), por la similitud en árabe de “flor” y “Venus”. Su nombre completo era Muḥammad ibn Dāwūd ad-Dāhīrī (m. en 910 AD), y era alfaquí, poeta y literato brillante y genial. Sobre la influencia del *Libro de la flor* sobre *El collar de la paloma* hay abundante literatura. Véase el artículo de EGG en AlAnd XVI, “Un precedente y una consecuencia del “Collar de la Paloma”, pp. 309-330. También Maḥmūd Ismā’īl, “*Al ḥubb ‘inda Ibn Ḥazm al ‘andalusī wa Ibn Dāwūd al ‘isfahānī, hal iqtabasa al-’awwal min-aṭ-ṭānī?*” (El amor en Ibn Ḥazm Alandalusí e Ibn Dawud el de Isfahán: ¿Tomó acaso el primero del segundo?, libro éste furibundamente anti Ibn Ḥazm). La mejor aproximación a la cuestión es la de IA en el prólogo de su edición de las epístolas de Ibn Ḥazm (*rasā’il*, I, 46 et ss.)

<sup>16</sup> *Collar*, 101.

<sup>17</sup> *Ibid*, 101.

tendría su correlato posteriormente en el Uno, la suprema hipóstasis plotiniana<sup>18</sup>. Aquellas almas que eran parte de un mismo todo en ese mundo anterior se unen aquí abajo y es entonces cuando surge el amor, como recuerdo anamnésico de la unidad esencial que constituían anteriormente. De lo contrario, cuando las almas no son partes de una misma unidad primigenia, su atracción deviene para Ibn Ḥazm mera lujuria y despreciable deseo carnal:

*“Por lo que hace a la explicación de que el amor se dé siempre, o en la mayoría de los casos, en razón de la bella figura corporal, es evidente que, siendo el alma bella, aspira a todo lo que es bello y se inclina hacia las imágenes perfectas. El alma, si ve alguna de estas bellas figuras, queda fija en ella. Si tras esa figura distingue algo que le es afín, entra en unión y se hace cierto el amor verdadero. Pero si no distingue tras la apariencia afinidad alguna, el amor no trasciende la mera forma, y deviene pura concupiscencia carnal.”*<sup>19</sup>

La influencia plotiniana es aquí más que patente. La atracción del alma por lo bello es aspiración a reunirse con la belleza absoluta, el supremo bien, que es en Plotino el supremo ente, carente de esencia, más allá de la forma y del pensamiento, que sólo puede manifestarse por medio de la luz. Por otra parte, Ibn Ḥazm, al rechazar la adscripción de Ibn Dāwūd al principio del origen esférico de las almas<sup>20</sup>, prefiere explicar el amor en razón de la correlación de fuerzas entre aquellas, y del equilibrio exacto de potencialidades y cualidades que les permitían estar unidas en ese mundo superior (Ibn Ḥazm introduce a continuación un ejemplo, más bien abstruso, sobre el imán y el hierro para explicar su idea sobre este mecanismo amoroso, en la creencia de que el hierro era el que atraía al imán y no al revés). Es evidente que el texto de Ibn Dāwūd se inspira directamente en el célebre discurso de Aristófanes que figura en *El Banquete*<sup>21</sup> platónico y, por supuesto, en lo que respecta a la idea del mundo que transpira (“en la morada que habitaban en su mundo superior...”), en el Timeo y su poderosa concepción del

<sup>18</sup> Véase a este respecto el capítulo dedicado al amor en el estupendo ensayo de Pierre Hadot sobre Plotino: *Plotin, ou la simplicité du regard*, Folio, Gallimard, 1997, pp. 73 et ss.

<sup>19</sup> *Collar*, 105.

<sup>20</sup> Quizás Ibn Ḥazm creía, al contrario que Ibn Dāwūd, que las almas no eran medias esferas, sino que dichas esferas estaban divididas en varias partes.

<sup>21</sup> “...En segundo lugar, todos los hombres tenían formas redondas, la espalda y los costados colocados en círculo, cuatro brazos, cuatro piernas, dos fisonomías, unidas a un cuello circular y perfectamente semejantes, una sola cabeza, que reunía estos dos semblantes opuestos entre sí, dos orejas, dos órganos de la generación, y todo lo demás en esta misma proporción...” (...)El sol produce el sexo masculino, la tierra el femenino, y la luna el compuesto de ambos, que participa de la tierra y del sol. De estos principios recibieron su forma y su manera de moverse, que es esférica.” (*Banquete*, §190 et ss).

mundo físico. También se aprecian ecos de las Enéadas de Plotino, apodado éste último por los árabes el *jeque griego* (*al shayj al-yunānī*) y en ocasiones confundido con Aristóteles. Es de señalar igualmente, en un inciso, que el carácter vagamente jocoso de la intervención de Aristófanes no fue captado totalmente ni por Ibn Dāwūd ni por Ibn Ḥazm, que tomaron la disparatada teoría del comediógrafo griego al pie de la letra. Ahora bien, si aceptamos que Ibn Ḥazm —quien parece desconocer la procedencia original de su material, atribuyéndolo al propio Ibn Dāwūd<sup>22</sup>— tuvo conocimiento de esa noción del amor a través de éste último, ¿por qué medios pudo Ibn Dāwūd tener acceso al famoso pasaje?

[Aquí nos adentramos en uno de los enigmas más apasionantes —a mi juicio— de la transmisión de la filosofía antigua: el que plantea la circulación y difusión de los diálogos platónicos por la Europa cristiana, el mundo árabe y, en general, la cuenca del Mediterráneo, una historia en la que todavía quedan muchos cabos por atar. Se acepta en general que el occidente cristiano medieval sólo conoció, gracias a sendas traducciones latinas de Cicerón, el Protágoras y el Timeo, y especialmente éste último. Sin embargo, ignoramos hasta qué punto el mundo bizantino, albacea espiritual de la cultura griega y, por ende, de la tradición platónica —y fuente también de una tradición manuscrita inagotable, pues no en vano gracias a Bizancio se pudo conservar la casi totalidad de la obra de Platón hasta que, en 1483, en los balbucesos del Renacimiento, Marsilio Ficino realizara la primera traducción directa del griego, impresa en el taller del célebre Aldo Manucio— era permeable para los intelectuales árabes de la época. Las pruebas dispersas que encontramos salpicando, bajo diversos ropajes, a veces irreconocibles, multitud de obras, opúsculos y tratados árabes del florecimiento bagdadí de los siglos IX y X (incluida una muy leída imitación del *Fedón* de Platón, el *Kitāb at-tuffāḥa*, o *Libro de la Manzana*, traducido al latín como *Liber de pomo* y citado por en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, que se atribuyó alternativamente a Aristóteles y a Sócrates, y donde se narran en clave testamentaria los últimos momentos de Aristóteles) permiten aventurar que los contactos árabes con la cultura *rumí* (pues así es como los árabes seguían

---

<sup>22</sup> Este es el fragmento del Libro *de la Flor* que Iḥsān ‘Abbās aduce para explicar la cita de Ibn Ḥazm (la traducción es mía): “*Suponen algunos filósofos que Dios —ensalzada sea su alabanza— crease a cada alma redondeada, según la forma de una esfera, y que luego la cortase por medio y que hiciera de cada media un cuerpo y que cada cuerpo que se encontrase con la otra mitad, a la que estuviera unido, quedase prendado de esa mitad, en razón de la antigua unidad que formaban*”.

llamando a los bizantinos: *romanos*) fueron, independientemente de las rivalidades políticas, algo habitual. Tanto así que esta superabundancia de lo heleno en la cultura árabe llegó a provocar en su momento una fuerte reacción antihelenística (encabezada por el célebre Al-Nazzām) en medios bagdadíes, en fechas tan tempranas como los inicios del siglo IX. La cultura bizantina ejerció una gigantesca influencia sobre la naciente cultura árabe en los albores del califato Abbasí; dicha influencia es difícil de valorar cabalmente hoy en día, quizás debido en gran parte al papel de hermano pobre que se ha adjudicado al Sacro Imperio Romano en la historiografía del mundo antiguo y en la crónica de la formación del occidente europeo, y también a la especialización de los historiadores en áreas de conocimiento casi estancas, que ha hecho improbable que los arabistas tuviesen formación helenística y viceversa: quizás éste sea uno de los problemas más serios a los que nos enfrentamos a la hora de valorar en su justo término el grado de *helenidad* de la cultura árabe escrita.]

Sabemos por Abderahman Badawi<sup>23</sup>, el mayor especialista en la pervivencia de la filosofía griega en la cultura árabe, que desde fecha temprana circulaba por el mundo árabe una *Pseudo Teología de Aristóteles*<sup>24</sup>, que no era otra cosa que un parafraseo de las enéadas 4, 5 y 6 de Plotino, y que ya era conocida por Ibn Gabirol (casi coetáneo de Ibn Ḥazm). El número de copias y traducciones latinas de este tratado que han llegado a nosotros, más de una decena, inclina a pensar que la obra tuvo una notable difusión. Además, como apunta Iḥsān ‘Abbās en la introducción a su edición del *Collar*<sup>25</sup>, el banquete platónico tuvo su correlato en la *tertulia* (*maqām*) sobre el amor organizada en Bagdad en 805 por Yaḥyà ibn Jālid al-Barmakī (que nos ha transmitido Al-Mas‘ūdī en su extraordinaria obra *Las praderas de oro*<sup>26</sup>), a la que asistieron hasta trece personalidades de la *intelligentsia* bagdadí, que expusieron, al igual que en la obra de Platón, pero de forma no dialogada (o, más bien, “no discutida”; *gayru munāẓarat*), sus opiniones sobre el amor-pasión (*‘išq*). Ello prueba, a decir de Iḥsān ‘Abbās, que el diálogo platónico era conocido a finales del siglo II o principios del III de la Hégira (IX-X de la era cristiana) en medios bagdadíes cultos. En lo que respecta a Al-Andalus,

<sup>23</sup> A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968. Véanse las págs. 85 et ss. especialmente.

<sup>24</sup> Editada por Dieterici, *Die sogennante Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt und mir Anmerkungen versehen*, Leipzig 1883, y por A. Badawi, *Plotinus adpu Arabes*, Le Caire, 1955.

<sup>25</sup> *Rasā’il ibn Ḥazm*, I, pág. 24 et ss.

<sup>26</sup> *Murīy ad-dahab*, Ed. de Charles Pellat, Beirut, 1973, IV, 236-241.

sabemos que, como ya dijimos, el *Kitāb al-tuffāḥa*, o *Liber de pomo*, una refundición del Fedón de Platón, circulaba profusamente, lo mismo que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Fue Maslama al Maḡrībī, el científico madrileño citado en el *Collar* y, al parecer, amigo de Ibn Ḥazm, quien introdujo las *Epístolas* en Al Andalus, y un discípulo suyo, al-Qarmanī, las difundió por la taifa zaragozana de los Banū Hūd. Uno de los pasajes de *El Collar*<sup>27</sup>, en el que Ibn Ḥazm realiza una exposición sobre la rapidez del sentido de la vista y su superioridad sobre el oído, parece estar inspirado en la disertación sobre la *percepción del sonido (idrāk aṣ-ṣawt)* que figura en las *Epístolas*<sup>28</sup>. Por otro lado, que Ibn Ḥazm tenía una formación vastísima en materia de religión es evidente: sólo basta hacer alguna cata en el *Kitāb al-Fiṣal* para comprobarlo. La profundidad de su formación filosófica es más difícil de calibrar<sup>29</sup>. Desconocemos si podía leer griego o latín, aunque no es descartable. Es, sin embargo, más plausible que su exposición a las ideas neoplatónicas y a la cultura griega fuera producto de sus ávidas lecturas de las novedades de la época, venidas de lo que entonces se consideraba en Al-Andalus la meca de la cultura, no ya islámica, sino universal: Bagdad. Ello explicaría también el *decalage* temporal apreciable entre Oriente y Al-Andalus en lo relativo a la circulación de algunos conceptos. Es allí donde deberemos rebuscar en busca de las primeras hebras de este hilo de Ariadna, tan apasionante como remiso a dejarse recoger.

### 3. Una mención hipocrática.

En ese mismo capítulo I figura también una escueta mención a Hipócrates:

*“También vienen al caso las palabras transmitidas de un hombre recto: “Las almas de los creyentes se reconocen.” Por ello Hipócrates, cuando se le explicó que un hombre de pocas cualidades lo amaba, no se turbó, sino que replicó: “No me amaría si no coincidiera yo con él en alguna parte de mi carácter.”*<sup>30</sup>

Las menciones hipocráticas son extraordinariamente frecuentes en los textos medievales árabes, aunque los árabes, en lo que la literatura médica se refiere, fueron más aficionados a Galeno que a Hipócrates. En realidad, Hipócrates parece haber sido un personaje de leyenda, al que se le atribuían todo tipo de anécdotas

<sup>27</sup> Final del cap. IX.

<sup>28</sup> I, 188 et passim.

<sup>29</sup> Es conocido el rapapolvo que propinó Yaḡūt a Ibn Ḥazm (en su *Iršād*, IV, 1651) por su exposición del *Isagoge* de Porfirio y del *Organon* aristotélico en el *Taqrīb li ḥadd al-manṭiq* del polígrafo cordobés.

<sup>30</sup> *Collar*, 104.

más o menos inventadas, a veces intercambiándolo con Sócrates, Platón (según veremos) y otros personajes del mundo griego, en obras como *Nawādir al-falāsifa wa-l-ḥukamā'* o el *Adab al-falāsifa*, de Ḥunayn ibn Ishāq. Prueba de ello sería la anécdota en la que se atribuye a Hipócrates un carácter libertino, propicio al adulterio, detectado por un fisiognómico y confirmado por el mismo Hipócrates frente a la incredulidad de sus discípulos. La anécdota figura en la obra de Ibn Ŷulŷul *Ṭabaqāt al-aṭṭibā'*. Iḥsān 'Abbās incluye en nota una cita similar de Al-Siŷistānī en su *Ṣiwān al-ḥikma*<sup>31</sup>, el *armarium* de la sabiduría, o *armoire à sagesse*, en la que Antinoo (o Antonius?) fue alabado por un hombre perverso, al que respondió: “He debido hacer algo perverso para que me encuentres de tu gusto.”<sup>32</sup> Remito, sin embargo, al apartado sobre Polemón (d), que figura más adelante, pues ambos están directamente relacionados con la cultura fisiognómica de la época, y soy de la opinión de que Ibn Ḥazm, cuando redactó el *Collar*, lo hizo de memoria, por lo que no pudo verificar multitud de citas eruditas, que tienen en todos los casos un carácter algo impreciso. No debe pasarse por alto la íntima relación de Al-Siŷistānī y su discípulo At-Tawḥīdī con el medio en que se gestaron y difundieron las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

#### 4. El encarcelamiento de Platón

A renglón seguido, Ibn Ḥazm incorpora otra anécdota para-fisiognómica, cuyo protagonista es esta vez Platón:

*“Cuenta también Platón que cuando un rey lo encarceló injustamente no cejó en dar pruebas de su inocencia, hasta el punto de que el rey supo que había obrado injustamente con él. Díjole entonces su visir, que era quien estaba encargado de llevarle al preso los mandados reales: “Oh rey, te es ya patente su inocencia, ¿qué tienes ahora en contra suya?” “Por vida mía”, replicó el rey, “no tengo nada contra él, sólo que me resulta cargante y no sé la razón de ello.” Estas palabras llegaron hasta oídos de Platón, quien explicó [después]: “Me vi obligado a rebuscar en mi alma y carácter a fin de encontrar con qué contrapesar su sentimiento, dando con una cualidad que fuera parecida en ambos caracteres. Escudriñé su manera de ser y vi que era amante de la justicia y aborrecía los desmanes, por lo que me empleé en resaltar esta cualidad en mí. No bien hube provocado esta avenencia cuando su alma se mostró propicia a esta naturaleza mía y mandó ponerme libre, al tiempo que decía a su visir. “Se*

<sup>31</sup> Es una obra perdida, cuyo contenido se conoce a través de una selección o *muntajab*, publicada por A. Badawi en Teherán en 1974.

<sup>32</sup> *Rasā'il*, I, pág. 98, n.1.

*ha disuelto todo lo que pesaba en mi fuero interno contra él.*”<sup>33</sup>

Es difícil saber por qué vericuetos ha podido llegar esta falsa anécdota a oídos de Ibn Ḥazm. Probablemente a través de alguno de los anecdotarios sobre personajes célebres, especialmente filósofos, que eran tan comunes en el medievo árabe, como el ya citado *Nawādir al-falāsifa*, de Ḥunayn ibn Ishāq, padre del famoso traductor, fuente de todo tipo de dichos y anécdotas sobre Platón, o el *Mujtār al-ḥikam*, de Mubaššir ibn Fatik, que contiene un capítulo dedicado a dichos de filósofos, obras herederas directas de los florilegios y anecdotarios bizantinos, u otras obras doxográficas en la misma línea, o incluso del *Tarj̄ al-aṭṭibā’ wa-l-ḥukām*, del traductor Ishāq ibn Ḥunayn, escrita hacia 903 y en la que se habla no sólo de médicos sino también de algunos filósofos. De lo que no cabe duda es de que la anécdota está relacionada con alguna de las tres estancias (probablemente la primera) de Platón en Sicilia y sus largos diferendos con Dionisios, el tirano de Siracusa, por más que en ninguna de sus cartas (especialmente la VII, cuya paternidad por otra parte algunos investigadores han puesto en entredicho), ni en las *Vidas de los Filósofos*, de Diógenes Laercio, se nos informe de que Platón consiguiera salir de prisión gracias a sus dotes de observación, que le permitieron analizar y mimetizar el carácter del rey.

### **5. Polemón de Laodicea y la fisiognómica**

También contiene el *Collar* una mención a Polemón de Laodicea:

*“Bien se dijo que oír contar las cosas no es lo mismo que verlas. Es lo que afirmó Polemón, el maestro de fisiognómica, que basaba sus juicios en la percepción visual.”*

Polemón era conocido entre los árabes como Aflimūn o Filemón<sup>34</sup>, y apodado *ṣāḥib al firāsa*, o *Maestro de la fisiognomía*. Ya en el *Libro los animales* de Al-Ŷāḥiz (siglos VIII-IX) se le cita con dicha apelación, sin mayores aclaraciones, lo que parece sugerir que se daba por supuesto que sus lectores conocían sobradamente de quién se trataba, al contrario que en el caso de Ibn Ḥazm, que se ve obligado a añadir “el maestro de fisiognómica”<sup>35</sup>. Polemón escribió un famoso tratado sobre fisiognómica, conservado en una refundición en griego realizada por Adamancio el Sofista a partir del siglo III después de JC y en varias traducciones

<sup>33</sup> *Collar*, 105.

<sup>34</sup> Sin que deba confundirse con Filimūn, el gran sacerdote del faraón Surayd, salvado del diluvio.

<sup>35</sup> *Collar*, 140.

árabes y latinas<sup>36</sup>. En uno de los dos diálogos de Fedón de Élida —el discípulo de Platón que dio su nombre a uno de sus diálogos más famosos—, el llamado Zopiro, que se ha conservado fragmentariamente gracias a una traducción latina del mismo Cicerón, se atribuye a este sabio-mago tracio el haber detectado en Sócrates “estupidez y mal talante”<sup>37</sup>, hecho confirmado por el propio Sócrates, que alegó que había conseguido domeñar sus vicios por medio de la práctica de la filosofía<sup>38</sup>. Esta anécdota fue incorporada a la tradición islámica (con matices: la *estupidez* del Zopiro se transforma en lujuria y en adulterio en el Polemón árabe), pero los protagonistas de la misma ya son otros: Polemón e Hipócrates, mucho más conocidos para un lector árabe que el oscuro Zopiro y el propio Sócrates. Casualmente, la primera vez que tenemos noticia de esta anécdota, ya revestida de sus ropajes árabes, es en la obra del médico y helenista cordobés Ibn Ŷulŷul (m. en 990) *Ṭabaqāt al-aṭibbāʿ* o *Categorías de médicos*, probablemente tomándola de la obra académica de preguntas y respuestas *Al-hawāmil wa-l-šawāmil*<sup>39</sup>, obra escrita al alimón por At-Tawhīdī y de Miskawayh en las postrimerías del siglo X o principios del XI, de la que quizás Ibn Ḥazm tuvo noticia a través del círculo de helenistas encabezado por Ibn Ŷulŷul<sup>40</sup>. La historia de la fisiogómica de Polemón, desde su nacimiento griego hasta su andadura por tierras árabes acaba de ser magistralmente trazada por Simon Swain (ed.) en *Seeing the face, seeing the soul, Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*<sup>41</sup>, un apabullante ejemplo a seguir de cooperación interdisciplinaria, en el que arabistas, helenistas y latinistas han aunado esfuerzos para proyectar un diaporama multilingüe de la diversa fortuna de la obra de Polemón por varias culturas mediterráneas.

## 6. Un eco del Avesta y del V tratado del Corpus Hermético

El *Ṭawq al-ḥamāmah* contiene más de doscientas poesías. En los dos capítulos finales de la obra figuran las más largas, quien sabe si porque el copista ya no se

<sup>36</sup> El *Anonymus latinus*, editado por Simon Swain, *Seeing the face, seeing the soul, Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford University Press. 2007, pp. 556 et ss.

<sup>37</sup> Alvin Levsky, *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid, 1989, I, pág. 534.

<sup>38</sup> Esta anécdota figura ya en la *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio, II, 45, puesta en boca de Aristóteles, y en la que se pronostica a Sócrates una “muerte violenta”.

<sup>39</sup> Pág. 208.

<sup>40</sup> Véase el interesante artículo de Rafael Ramón Guerrero “Algunas vidas de Aristóteles en la tradición árabe”, en *Mirabilia* 7, la Tradición Filosófica en el Mundo Antiguo y Medieval, Diciembre de 2007, pp. 59-71. En él se aborda, con diferente propósito que en estas líneas, el entorno cultural que considero punto de entrada de la influencia helenística en Al Ándalus.

<sup>41</sup> Oxford University Press. 2007.

encontraba, a punto de terminar la labor, con fuerzas para podarlas, como hizo con malhadado entusiasmo al principio, o si porque consideró que su unidad o belleza desaconsejaban tal cosa. En la última de ellas, la más larga del libro, figura un curioso pasaje:

*“Pregúntate quién construyó esta bóveda sobre la tierra  
y cómo conocía las zonas habitadas y las desiertas.  
¿Quién tiene sujetos los cuerpos celestes y la tierra  
sin hacer descansar su estabilidad sobre base alguna?  
¿Quién decretó su marcha con tanta sabiduría  
que la alternancia de los días y las noches fue perfecta?  
¿Quién desató las aguas sobre la superficie de la tierra  
de forma que nutren de ellas sus semillas y sus frutos?  
¿Quién hizo que los colores se manifestaran en las flores  
de las plantas, de guisa que rosas y narcisos refulgieran?  
[...]  
¿Quién excavó los lechos de los ríos sin aparente esfuerzo  
e hizo manar sus aguas de las durísimas rocas?  
¿Quién compuso el sol, resplandeciente el brillo  
por la mañana y que amarillea al caer la tarde?  
¿Quién creó los cuerpos e hizo amplia su órbita  
y gobernó sus círculos hasta que fueron constantes?  
¿Quién determinó que, si una calamidad aflige  
las mentes, no haya recurso a otro ser que a Él?  
De preguntarte, verás que todo remonta a un creador,  
ante cuyo soberano poderío todo se somete dócilmente.”<sup>42</sup>*

En este fragmento, Ibn Ḥazm obviamente tiene puesta la vista en las aleyas 2 y 3 de la azora del Trueno (XIII), pero reelabora los materiales sagrados según un tipo de interrogación retórica que, aunque muy propio de la literatura judaica, tiene su correlato en algunas de las diatribas de Epícteto (IV, I, 102) como ya señaló el P. Festugière en su comentario al *Corpus Hermético*<sup>43</sup>, y en la obra atribuida a Aristotéles *De Mundo*, así como en los papiros mágicos griegos, brillantemente estudiados por A. Nock. Pero también en el *Corpus Hermeticum*. Véase por

<sup>42</sup> Collar, 305.

<sup>43</sup> Manejo la versión italiana, *Corpus Hermetico*, Edizione e commento di A.D. Knock e A.-J. Festugière, Bompiani, 2005, pág. 176.

ejemplo, el fragmento del tratado V del Poimandrés, en donde, si bien el contenido es ligeramente diverso, el tono es inconfundiblemente similar al del poema de Ibn Ḥazm:

*“Si lo quieres ver, considera al Sol, piensa en el curso de la Luna, considera el orden de los astros ¿quién conserva el orden? [...] El Sol, dios supremo de los dioses del cielo, al cual todos los dioses del cielo reverencian como rey y dinasta, ese mismo Sol, tan inmenso, más grande que la Tierra y el mar, admite encima de él a sus menores, los orbitantes astros. ¿A quién reverencia, hijo mío, a quién teme? Cada uno de estos astros que están en el cielo ¿no realizan un curso similar o equivalente? ¿Quién fijó para cada uno la manera y el tamaño de su giro?*

*Mira la Osa que gira sobre sí misma y que arrastra en su girar a todo el estrellado cielo. ¿Quién es el dueño de esta máquina? ¿Quién circunscribe al mar en sus límites? ¿Quién asentó la Tierra?”<sup>44</sup>*

Pero también parece ser reflejo de un tono retórico ya presente en algunas de los *ghata*, o *cantos* del Avesta, atribuidos al mismo Zoroastro, especialmente en los de tipo cosmogónico, como el *yasna* 44:

*“Esto es lo que yo te pregunto, Señor, respóndeme:  
¿Quién fijó la tierra en lo más bajo, y el cielo de las nubes,  
de forma que no cae?  
¿Quién ha anclado las aguas y las plantas?  
¿Quien ha enganchado al viento y a las nubes a los dos caballos?  
¿Quién es, oh Señor, el creador del Buen Pensamiento?  
Esto es lo que te pregunto, Señor, respóndeme:  
¿Qué artista ha hecho la luz y las tinieblas?  
¿Qué artista, el sueño y la vela?  
¿Quién ha hecho la mañana, el mediodía y la tarde  
Para indicar al inteligente su tarea?  
[...]”<sup>45</sup>*

Nótese la vaga similitud del final de la aleya 3 de la azora del Trueno con este último verso (Cor.= “Hay en ello signos para quien reflexiona”). Es muy probable que Ibn Ḥazm tuviera conocimiento previo de estos textos cuando compuso el largo poema que cierra su tratado, en el que *da la vuelta al calcetín* al texto sagrado, e interroga así al lector para que reflexione sobre el poderío divino.

<sup>44</sup> *Id.* pp. 167 et ss.

<sup>45</sup> Traduzco de la versión francesa del Avesta, realizada por J. Duchesne-Guillemin (Paris, Maisonneuve, 1948).

La vía por la que un andalusí, por muy cultivado que fuera, tuvo acceso, a principios del segundo milenio, a textos herméticos o zoroástricos, es algo que se me escapa totalmente. Si la transmisión de textos clásicos, de literatura o filosofía, ya presenta problemas, qué decir de textos como los herméticos, cuya posesión tendía a ocultarse y a disfrazarse con los ropajes propios de todo saber oculto. Por otra parte, la historia de la circulación de los textos herméticos por el mundo árabe es un capítulo que dista mucho de estar cerrado. El P. Festugière incluyó en apéndice, en su obra seminal *La révélation d'Hermès Trismegiste, un Inventaire de la littérature hermétique arabe* (pp. 384-400), pero su estudio más extenso, prometido en dicho inventario, nunca vio la luz. En la tradición árabe, Hermes fue un personaje confuso, polimorfo, identificado a veces con Idrīs y con el profeta Enoch de los etíopes, otras con Al-Bābilī, superviviente del diluvio babilónico, otras más con cierto sabio egipcio, pero las enseñanzas herméticas penetraron en el medio árabe a través no sólo de obras de divulgación sapiencial como el *Mujtār al-ḥikam*, de Mubaššir ibn Fātik o el *Adāb al-Falāsifa* de Ḥunayn ibn Ishāq, ya citados, sino también a caballo de textos talismánicos, de lapidarios como la *Tabula Smaragdina*, de grimorios como el famoso *Picatrix*, dudosamente atribuido al ya mentado Al-Maʿrīfī (introdutor de las Epístolas en Al-Andalus), y otros escritos difícil de identificar y de adscribir. Pero es evidente que Ibn Ḥazm conocía algunas de estas obras, y prueba de ello, amén de la similitud de tono y de contenido apreciables en este fragmento poético, es su referencia a textos zoroástricos y a la religión avéstica en su *Kitāb al-Fiṣal*<sup>46</sup>.

## 7. Conclusión

A través de estos cinco ejemplos podemos llegar a algunas conclusiones, que serán, no obstante, provisionales, vista la longitud y dificultad de las obras que es preciso revisar a fondo para cotejar uno a uno todos los materiales sospechosos de *El Collar*. Ibn Ḥazm parece haberse visto muy influido, en las primeras etapas de redacción de su obra, por textos árabes orientales muy imbuidos de cultura

---

<sup>46</sup> Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal fī-l-milal wa-l-ahwāʾi wa-l-niḥal*, Beirut, sin fecha, por ejemplo, en págs. 177 et ss. Existe traducción parcial de M. Asín, *Abenḥazám de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1928. Aquí entraríamos en otro problema, secundario al tema que nos ocupa, a saber, si el *Collar de la Paloma* es una obra realmente de juventud, como defienden varios estudiosos (escrita cuando el autor tenía alrededor de 27 años de edad), o si la presencia de estos textos evidencia, al menos en lo que se refiere a los dos últimos capítulos, que Ibn Ḥazm era un hombre maduro y muy formado cuando los incorporó a su obra, después de haber escrito algunas de sus obras de polémica religiosa, como el *Libro de las soluciones decisivas*, que se considera su obra cumbre de historia de las religiones y defensa del Islam frente a todas ellas.

helenística y, concretamente, de neoplatonismo y aristotelismo, como el *Kitāb az-ẓahra* de Ibn Dāwūd (tal como defendió siempre Iḥsān ‘Abbās frente a García Gómez, más inclinado por el *Kitāb al-muwašša*, de Al-Waššā’), las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, el *Šiwān al Ḥikma*, etc, así como por sus *hijastras* a este lado del Mediterráneo, las obras de Al Maẓrītī o de Ibn ʿYulʿul. Posteriormente, a medida que avanzó en la redacción de su epístola, dicha presencia se hace más tenue, pasando a ser casi inexistente al final, momento en que el texto gira firmemente en torno a la teología islámica, el *ḥadiz*, y los diferentes materiales de procedencia heterogénea, a menudo de la propia cosecha de Ibn Ḥazm, que desfilan por la epístola. Su cultura helenística no parece, al menos en el momento de redactar esa obra concreta, excesiva, y da la impresión de ser mayoritariamente de segunda mano. Parece plausible que la exposición directa de Ibn Ḥazm a la cultura helenística lo fuera principalmente a través de sus relaciones con maestros y compañeros de tertulias en medios helenizados andalusíes, y especialmente cordobeses.

Ginebra, 3 de junio de 2008

[*Resumen:*

El presente opúsculo constituye una aproximación al estudio de los elementos de carácter griego o helenístico que intervinieron en la composición de la célebre epístola sobre el amor de Ibn Hazm Alandalusí conocida como *El Collar de la Paloma*, escrita entre 1025 y 1030. Para ello, trata de arrojar alguna luz sobre la cultura helenística de Ibn Hazm, deteniéndose en diversos pasajes de la obra en los que parece evidente la presencia de referencias a anécdotas sobre filósofos griegos o a conceptos de filiación claramente helenística. Se llega a la conclusión de que la cultura helenística de Ibn Hazm no era excesiva, que procedía en su mayoría de los anecdóticos sobre filósofos tan difundidos en medios árabes cultos y de sus contactos con entornos orientales muy imbuidos de cultura helenística y, concretamente, de neoplatonismo y aristotelismo, principalmente gracias a sus relaciones con maestros y compañeros de tertulias en medios helenizados andalusíes, y especialmente cordobeses.]

[*Abstract*

The present opusculum constitutes a first attempt to discuss those Greek and Hellenistic elements that were used by Ibn Hazm Alandalusee to compose his epistle on love and lovers known as *The Dove neck's ring*, between 1025 and 1030 AD. In order to do this, it tries to shed some light on Ibn Hazm's Hellenistic culture, focusing on various passages within the epistle in which the presence of references to anecdotes about Greek philosophers or to concepts of Hellenistic origin appears to be obvious. The article concludes that the Hellenistic background in Ibn Hazm was not exceedingly remarkable, and that it derived mostly from his knowledge of collections of anecdotes about philosophers, which were widely spread in cultivated Arabic milieus, and from Ibn Hazm's own interaction with oriental environments highly imbued with Hellenistic culture and, specifically, Neo-Platonism and Aristotelianism, mainly through his contacts with teachers and members of literary gatherings in highly Hellenized circles within Al Andalus, mainly Cordoban.]

[Palabras clave: Ibn Hazm, *Collar de la Paloma*, Elementos griegos, Helenismo, Neoplatonismo, Aristotelismo]

[Key words: Ibn Hazm, *Dove Neck's Ring*, Greek elements, Hellenism, Neoplatonism, Aristotelianism]