

EL NEOPLATONISMO DE IBN HAZM DE CORDOBA *

LA extraordinaria fama que en el mundo occidental ha alcanzado el *Collar de la Paloma* de Ibn Hāzīm, ha originado, como curiosa contrapartida, que su pensamiento filosófico y teológico haya pasado a un segundo lugar. Aunque acaso ninguna otra figura del Islam español haya sido tan estudiada por la crítica occidental en los últimos sesenta años, al centrarse estos trabajos casi exclusivamente sobre el *Collar de la Paloma*, han desfigurado un tanto la posición de Ibn Hāzīm en el pensamiento del Islam español. Pese a la excepción de Asín Palacios, que siguiendo su afirmación «la Patria de este pensador hispano tenía el deber de poner al alcance de los estudiosos la parte más importante y accesible de sus escritos», ha dedicado un gran esfuerzo al estudio del pensador cordobés, para muy pocos estudiosos representa algo Ibn Hāzīm en la historia del pensamiento del Islam. Incluso cuando un pensador de los conocimientos y de la extraordinaria agudeza de Ortega y Gasset se enfrenta con la obra de Ibn Hāzīm *El Collar de la Paloma*, guiado exclusivamente por la estimación unilateral y preferentemente literaria de Ibn Hāzīm, desvaloriza el resto de su pensamiento y lo considera mera repetición escolástica. Sin embargo, sin la labor polifacética del pensador cordobés sería casi imposible hacerse idea de cuál fuera el ambiente

* El presente trabajo recoge las líneas generales de mi lección en las I Sesiones de Cultura hispanomusulmana celebradas en Granada en octubre de 1962.

cultural de aquel primer «siglo de oro» de España, representado por el califato cordobés y los primeros reinos de taifas¹.

Pero aún tiene mayor importancia el pensamiento de Ibn Ḥazm si se quiere conocer la evolución y desarrollo del pensamiento filosófico del Islam español. Es cierto que Ibn Ḥazm no fue un filósofo en el sentido estricto del término, como no lo fueron tampoco los escolásticos latinos. Si queremos catalogarlo hay que pensar que más bien era un teólogo, y más concretamente, un historiador de la teología y del derecho del Islam. Pero en su labor de teólogo, de jurista y de historiador se dibuja una ideología filosófica, que proporciona fuerza y arquitectura a su labor y cuyos principios aparecen en todas sus obras, aunque muy especialmente en el *Fişal*, pudiendo extraerse de ellas al igual que se hace con tantos otros pensadores medievales².

El pensamiento que utiliza Ibn Ḥazm como fuente de su ideología es la síntesis neoplatónica musulmana, acuñada en Oriente entre los siglos VIII y X y que rápidamente llegó a la España musulmana a través del múltiple vehículo de las escuelas jurídicas, los conocimientos científicos, las doctrinas sobre la vida espiritual y la ideología *bāṭini* y *mu'tazilī* y que alcanzó un extraordinario florecimiento en la escuela *masarrī*. La mayor parte de los conocimientos filosóficos de Ibn Ḥazm son de segunda mano y entre los autores contemporáneos o un poco anteriores a su vida, ignoran en absoluto a Avicena. Sin embargo, y aparte de la influencia *masarrī*, ya señalada por Asín Palacios, hay que añadir la de la *Enciclopedia* de los «Hermanos Sinceros», hasta ahora no suficientemente subrayada, influjo que no presenta ninguna dificultad de tipo externo, ya que en forma de compendio había sido introducida por el matemático Maslama de Madrid (muerto en 395/1004) y como obra independiente por el médico y filósofo al-Kimānī a quien encontramos en Zaragoza el año 457/1065³.

Los puntos donde se advierte con mayor fuerza la influencia

¹ Cf. ASÍN PALACIOS, *Abenḥaṣam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, 1927; texto citado, I, pp. 8-9; E. García Gómez, *El Collar de la Paloma*. Madrid, 1952; Cruz Hernández, *Historia de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid, 1957. I, pp. 239 y ss.

² CRUZ HERNÁNDEZ, o. c. s., I, p. 247.

³ *Ibidem*, I, p. 307.

neoplatónica y concretamente de la *Enciclopedia* de los «Hermanos Sinceros», son los siguientes:

1.º *En la Epístola del Auxilio Divino para encontrar por método compendioso el camino de la salvación*, expone el siguiente esquema de las ciencias de los antiguos, es decir de los griegos, siguiendo la orientación neoplatónica oriental. «Las ciencias de los antiguos son las siguientes: 1.º La filosofía y las leyes de la lógica, sobre las cuales discurrieron Platón, su discípulo Aristóteles, Alejandro /de Afrodisia/ y quienes siguieron sus huellas. Esta ciencia es buena y de elevado rango, porque en ella estriba el conocimiento intuitivo del mundo entero, con todo cuanto hay en él, sus géneros y especies, sustancias y accidentes; a más de fijar las condiciones que han de reunir la demostración apodíctica sin la cual no puede constar la verdad o el error de ninguna cosa. La utilidad de esta ciencia es, pues, muy grande, para discernir las esencias reales de los seres y eliminar lo que no pertenece a ellas. 2.º La ciencia de los números... Es también ciencia buena, veraz y apodíctica, pero su utilidad es tan solo para la vida de acá abajo, pues aprovecha no más que para dividir los caudales... 3.º La Ciencia de la geometría, de la cual trataron el compilador del *Libro de Euclides* y quienes siguieron su dirección. También es ciencia buena y apodíctica. Su principio fundamental es el conocimiento intuitivo de la relación proporcional de las líneas y las figuras, unas con otras. Ese conocimiento se aplica a dos cosas: una, a comprender la descripción de la forma exterior de las esferas celestes y de la tierra; otra, a la elevación de los pesos, a la arquitectura y a la agrimensura... 4.º La astronomía de la que trataron Ptolomeo y, antes que él Hiparco y, después, los que siguieron el camino de ambos, o también quienes siguieron el camino de otros /astrónomos/ anteriores a aquellos dos, de las gentes de los Indios, Nabateos y Coptos. Es ciencia apodíctica /basada en/ la experiencia sensible y moralmente buena. Su objeto es conocer las esferas celestes, su movimiento circular, sus intersecciones, sus polos y sus distancias; y conocer también los astros, su movimiento de traslación, sus magnitudes, sus distancias y las órbitas de sus revoluciones. La utilidad de esta ciencia consiste tan solo en que por ella se alcanza a conocer la perfección de la obra de arte /del cosmos/ y la gran sabiduría del Hacedor. 5.º La medicina, de la cual trataron Hipócrates, Galeno, Dioscó-

rides y quienes siguieron su ruta. Ella enseña a curar los cuerpos de sus enfermedades... Es ciencia buena y apodíctica, pero útil tan solo para la vida presente. Además no es un arte general, puesto que a menudo vemos que los habitantes de lugares desiertos... se curan de sus enfermedades sin médico y sus cuerpos gozan de salud sin tratamiento alguno, exactamente igual que quienes usan medicinas y aun más»⁴.

2.º En la *Epístola de la clasificación de las ciencias*, las ordena de acuerdo con el siguiente esquema:

Este esquema no coincide con la clasificación aristotélica, ni en la interpretación que a ésta dieron al-Fārābī y Avicena; en cambio se aproxima a la de los *mutazilīes* al-Nazzām y Dū-l-Nūn al-Miṣrī⁵.

3.º En la teoría del conocimiento tal como lo presupone el *Fiṣal* hay una clara síntesis entre aristotelismo y neoplatonismo, paralela a la *mutazilī* y a la de los «Hermanos Sinceros»⁶.

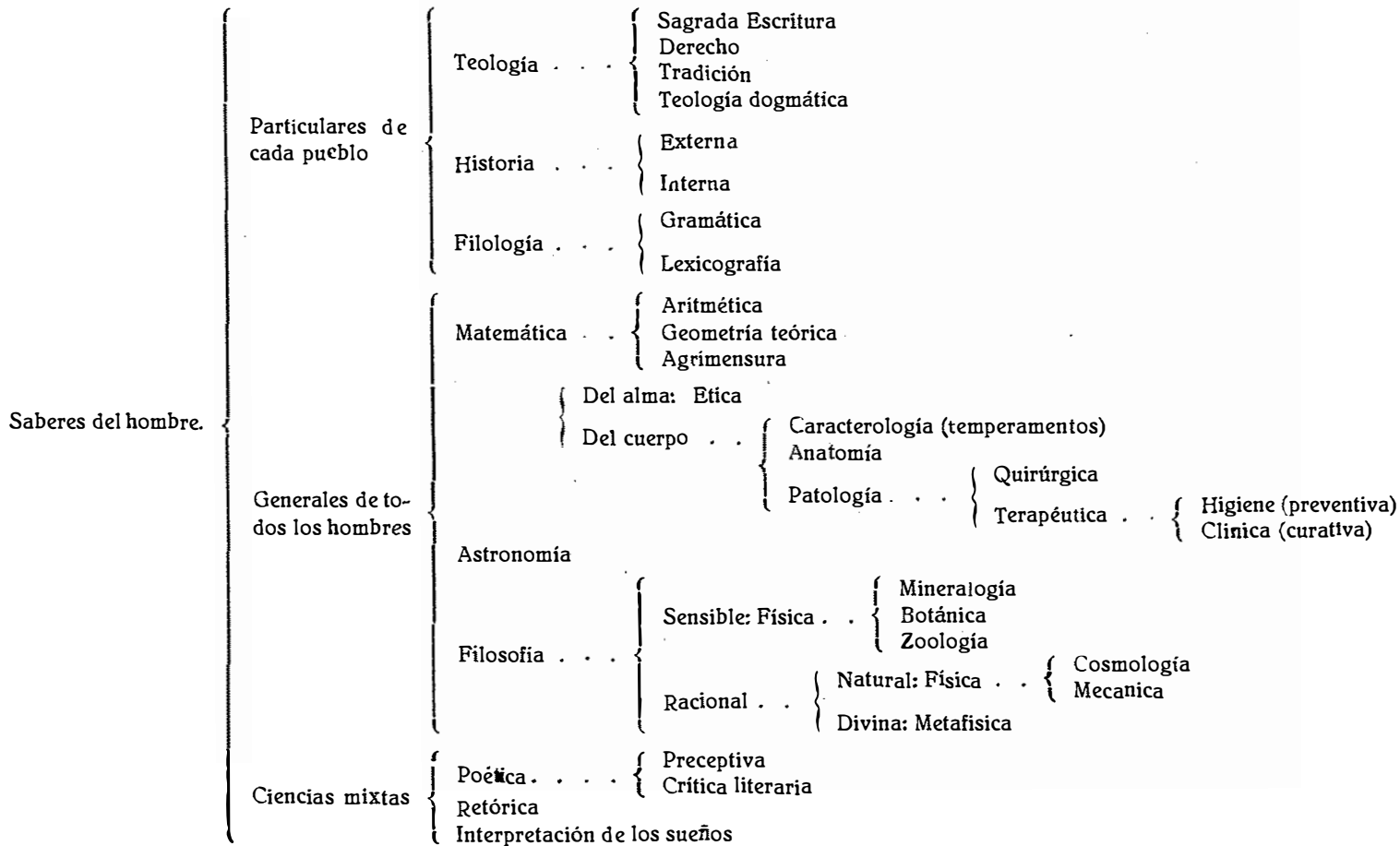
4.º Al tratar del problema de los universales considera que estos son entes reales creados, en un sentido muy aproximado a la doctrina neoplatónica árabe oriental.

5.º El problema de la razón y la fe, que aparece expuesto de acuerdo con los criterios de la escuela jurídica *ḡāhirī* muestra claramente la ideología neoplatónica y al tratar de ella hace una descripción de los hombres cultivados que consagran «las primicias de su inteligencia a las matemáticas e inauguran su formación científica por el estudio profundo de las propiedades de los números, pasando luego, gradualmente, a estudiar la posición de los astros, la forma aparente de las esferas celestes, el modo de verificarse el paso del sol, de la luna y de los cinco planetas, la intersección de las esferas del sol y de la luna, la naturaleza de los cuerpos celestes, de las estrellas fijas, sus intervalos, su distancia de la tierra, sus volúmenes y todos los demás fenómenos y accidentes físicos y atmosféricos y añaden a esto la lectura de algunos libros de los griegos en que se determinan las leyes que

⁴ ASÍN PALACIOS, *Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm en Al-Andalus*, 1934, II, pp. 9-11; Cruz Hernández o. c. s., I, pp. 247-249.

⁵ ASÍN PALACIOS, *Un códice*, c. s., pp. 47-53; Cruz Hernández, o. c. s., I, pp. 250-252.

⁶ CRUZ HERNÁNDEZ, o. c. s., I, pp. 252-253.



regulan el razonamiento discursivo y también mezclan el estudio de algunas teorías de los filósofos acerca de la astrología judiciaria basadas en el principio de que así los astros como las esferas celestes están dotadas de alma racional y dirigen o gobiernan los fenómenos del mundo sublunar». Coincide, pues, con el tipo de «sabio» descrito por los *mutazilīes* y los «Hermanos Sinceros»⁷.

6.º Al definir la filosofía en el *Fiṣal*, da una definición muy semejante a la que aparece en la *Enciclopedia* de los «Hermanos Sinceros» diciendo que «la filosofía, considerada en su constitutivo esencial, en su significado, en sus efectos, en el fin a que tiende su estudio, no es otra cosa que la corrección o mejora del alma humana, conseguida ya por medio de la práctica de las virtudes morales y de la buena conducta en esta vida, a fin de alcanzar en la otra la salvación, ya por medio de una buena organización social, así doméstica como política. Ahora bien, este mismo y no otro es el fin de la ley religiosa o revelada»⁸.

7.º Al tratar de la concordancia de la razón y la fe, combate abiertamente el concordismo *aṣṣarī*, con argumentos de clara raíz *mutazilī*⁹.

8.º En el problema de la esencia y los atributos divinos muestra también la huella neoplatónica a la hora de combatir los simplistas criterios de analogía de los *mutakallimīes*¹⁰.

9.º Según Asín Palacios, «Ibn Ḥazm, como al-Fārābī, Avicena y Algacel, defiende la distinción real de esencia y existencia *in creatis*». Sin embargo, y como he analizado ampliamente en otros trabajos, no es preciso admitir que Ibn Ḥazm haga la distinción real de esencia y existencia al modo como la dedujo Santo Tomás de Avicena. Lo que Ibn Ḥazm pretende es subrayar la diferencia entre esencia y existencia y señalar cómo, en el ser creado, la existencia es extrínseca a la esencia. «Opinan algunos grupos de *mutazilīes* que Dios no tiene *quiddidad* (*māhiyya*) o esencia. Los teólogos ortodoxos, en cambio, profesan que la tiene. Lo que nosotros afirmamos es que Dios tiene *quiddidad*, la cual se identifica con su misma existencia». Pero para Ibn Ḥazm la *quid-*

⁷ Ibidem, pp. 254 y ss.

⁸ FISAL, apud ed. El Cairo. I, p. 94; trad. Asín Palacios, II, pp. 185-187.

⁹ CRUZ HERNÁNDEZ, o. c. s., I, pp. 258-260.

¹⁰ Ibidem, I, pp. 261-263.

didad (*māhiyya*) de la cosa es únicamente la respuesta dada a la pregunta: ¿qué es la cosa? Y esta cuestión o pregunta tiene por objeto la verdad ontológica (*ḥaqīqa*) y la esencia (*dāt*) de la cosa; por tanto, quien niega la *quidditas* «niega o destruye la verdad ontológica o esencia de la misma cosa». En los seres creados esencia y existencia se distinguen porque «en tales cosas hay también distinción entre los accidentes... La cuestión ¿qué es la cosa? es distinta de la cuestión ¿cómo es la cosa?...; lo preguntado en el primer caso es absolutamente distinto de lo preguntado en el segundo, y... las respuestas dadas a cada una de las dos cuestiones son, por tanto, del todo distintas también entre sí; la cuestión *quid sit* pregunta por la esencia y nombre de la cosa; la cuestión *quomodo sit* pregunta únicamente por su estado o modo de ser y por sus accidentes». La existencia a que se refiere Ibn Ḥazm no es el ser en general, sino la existencia concreta ya realizada, la *anniyya* (*haecceitas*). «Respecto de las cosas creadas, el primer grado de la afirmación es la existencia (*anniyya*), que es la afirmación de la realidad de la cosa y nada más. Esta realidad o existencia es un estado del ser, que lo conocemos de modo comprensivo, no parcial o divisible, pues no cabe conocer una parte e ignorar otra de la existencia de la cosa. A la *existencia* (que es la respuesta dada a la pregunta ¿*acaso es o existe?*) sigue, tratándose de las cosas creadas, la cuestión o pregunta: ¿*qué es la cosa?*». Aquí aparece, además una curiosidad terminológica; Ibn Ḥazm llama a la esencia en general *dāt*, a la verdad esencial *ḥaqīqa*, a la «quidditas» *māhiyya* y a la existencia *anniyya*. Este último deriva de la partícula *inna*, que se corresponde al griego *hóti* y fue utilizada por los traductores de la *Pseudo-Teología de Aristóteles* (las tres últimas *Enneadas*) para expresar en árabe la locución griega *tó hóti, tō tí ên eînai*, o sea, la *esencia* y concretamente la emplean para expresar las ideas platónicas. Por esto, al emplear Ibn Ḥazm *anniyya* (*haecceitas*) para designar a la *huwiyya* (*ipseitas*), tenemos una pista más para seguir el camino de la influencia neoplatónica¹¹.

10.º La división de los caracteres en constitutivos y concomitantes y estos últimos en concomitantes siempre, concomitantes

¹¹ ASÍN PALACIOS, *Abenḥazam*, c. s., III, pp. 214-217; texto de Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, ed. c. s., II, pp. 173-175.

no siempre y accidentes y la división de accidentes en varios grupos, está relacionada con la de los «Hermanos Sinceros»¹².

11.º Su doctrina del alma es también de origen neoplatónico, pese a la característica de haber defendido Ibn Ḥazm su corporeidad. Ahora bien, bajo el término «corporeidad» debe entenderse un extraño y curioso modo de expresar la entidad real¹³.

12.º También en la ética de Ibn Ḥazm aparece la influencia neoplatónica. Así Palacios encontraba cierto paralelismo entre la ética de Ibn Ḥazm y las de Séneca, Epicteto, Teofrasto y San Agustín, y por nuestra parte, —dejando a un lado estos paralelismos que muchas veces pueden ser meramente externos— ya hemos indicado la influencia de la diatriba cínica que fue utilizada por los estoicos y transmitida al neoplatonismo musulmán¹⁴.

13.º Finalmente en las doctrinas del amor a la belleza, que no sólo aparecen en el *Collar de la Paloma*, sino también en *Los caracteres y la conducta*, la influencia neoplatónica es bien evidente; y aunque ésta haya querido centralizarse a través de la influencia de Muḥammad Ibn Dawūd, cuyo *Kitāb al-Zahra* parece manejar, este influjo, para algunos decisivo, hay que reducirlo a la vista de las muchas doctrinas neoplatónicas psicológicas y metafísicas que aparecen en los escritos de Ibn Ḥazm y que no se encuentran en el *Kitāb al-Zahra* de Muḥammad Ibn Dawūd.

Nuestra conclusión, es, por tanto, que la influencia neoplatónica le viene a Ibn Ḥazm a través de la síntesis *muʿtazilīes y masarrīes* españolas y del «Compendio» de la *Enciclopedia* de los «Hermanos Sinceros» realizada por Maslama de Madrid.

Miguel Cruz Hernández

¹² CRUZ HERNÁNDEZ, c. s., I, pp. 271-274.

¹³ *Ibidem*, I, pp. 276-278.

¹⁴ *Ibidem*, I, pp. 279-282.