

MÁSTER EN FILOSOFÍA. COÑECEMENTO E CIDADANÍA TRABALLO DE  
FIN DE MÁSTER

CURSO 2024/25

# El amor como fuerza motivadora: La aportación de Ibn Hazm en la filosofía escolástica

Autor/a: Mariana Rodríguez-Tubío Rodríguez

Titor/a: Marcelino Agís Villaverde

**MÁSTER EN FILOSOFÍA.  
COÑECEMENTO E  
CIDADANÍA  
Traballo de fin de Máster**

O amor como forza motivadora: A achega de  
Ibn Hazm á filosofía escolástica

El amor como fuerza motivadora: La  
aportación de Ibn Hazm en la filosofía  
escolástica

Love as a Motivating Force: Ibn Hazm's  
Contribution to Scholastic Philosophy

Yo, Mariana Rodríguez-Tubío Rodríguez, con [REDACTED] declaro que este Trabajo de Fin de Máster cumple con la normativa de propiedad intelectual y de protección de datos vigente.

Santiago de Compostela, 08/06/2025.



## **RESUMEN**

Este trabajo de investigación estudia el pensamiento amoroso de Ibn Hazm de Córdoba en el marco del pensamiento andalusí y, no sólo eso, sino también comprendiendo su relevante influencia en la escolástica cristiana. A través de la contextualización histórica y filosófica a su época, así como el análisis de *El collar de la paloma*, se exploran los aspectos filosóficos, éticos y metafísicos del amor, siempre defendiendo la importancia de ponerlos en diálogo con otras tradiciones mediterráneas diferentes, como la hebraica (donde, en este caso, destacaremos la figura de León Hebreo) y la cristiana (en este caso, estudiada principalmente a través de las aportaciones de Tomás de Aquino). Este enfoque se apoyará en una de mis mayores creencias a la hora de hacer filosofía, a saber, en una perspectiva comparativa que se base en la interdisciplinariedad y en la interculturalidad, que buscan revalorizar, entre otras, las filosofías periféricas.

**PALABRAS CLAVE:** Amor, Ibn Hazm, Filosofía andalusí, Escolástica, Interculturalidad

## **ABSTRACT**

This research work studies the amorous thought of Ibn Hazm of Córdoba within the framework of Andalusian thought and, not only that, but also understanding its relevant influence on Christian scholasticism. Through the historical and philosophical contextualization to his time, as well as the analysis of *The Necklace of the Dove*, the philosophical, ethical and metaphysical aspects of love are explored, always defending the importance of putting them in dialogue with other different Mediterranean traditions, such as the Hebraic (where, in this case, we will highlight the figure of Leo Hebrew) and the Christian (in this case, studied mainly through the contributions of Thomas Aquinas). This approach will be based on one of my major beliefs when doing philosophy, namely, on a comparative perspective based on interdisciplinarity and interculturality, which seek to revalue, among others, peripheral philosophies.

**KEY WORDS:** Love, Ibn Hazm, Andalusian Philosophy, Scholasticism, Interculturality

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
a) Justificación del tema y línea de investigación .....	5
b) Vinculación con el TFG previo: continuidad temática desde la tradición judía a la árabe .....	6
c) Estado de la cuestión y objetivos del trabajo.....	7
d) Metodología y enfoque interdisciplinar .....	8
CAPÍTULO I: CONTEXTO HISTÓRICO Y FILOSÓFICO .....	8
1. Al-Ándalus: un cruce de tradiciones .....	8
2. El Islam en la Península: transmisión cultural y filosófica .....	10
3. La escolástica latina y su diálogo implícito con el pensamiento islámico .....	12
CAPÍTULO II: IBN HAZM: FILÓSOFO, TEÓLOGO Y POETA.....	13
1. Biografía: vida, obra y pensamiento .....	13
2. El pensamiento ético y lógico en Ibn Hazm .....	15
3. Neoplatonismo, aristotelismo y originalidad doctrinal .....	17
CAPÍTULO III: EL AMOR COMO CATEGORÍA FILOSÓFICA .....	21
1. Ontología del amor: ser, deseo y plenitud .....	21
2. Epistemología del amor: conocimiento por afinidad .....	22
3. Ética del amor: virtud, sufrimiento y fidelidad.....	24
4. El cuerpo en el amor: una fenomenología no dualista .....	25
CAPÍTULO IV: IBN HAZM Y LA ESCOLÁSTICA CRISTIANA.....	26
1. Posibles influencias y resonancias mutuas .....	26
2. La recepción del pensamiento árabe en el mundo latino.....	28
3. El amor como principio de movimiento en la teología escolástica .....	29
CAPÍTULO V: UNA PROPUESTA HERMENÉUTICA DESDE LA FILOSOFÍA COMPARADA .....	31
1. Ibn Hazm y la lectura comparada del amor .....	31
2. Pensar desde los márgenes: Hacia una historia de la filosofía no eurocéntrica.....	32
CONCLUSIONES .....	33
BIBLIOGRAFÍA .....	36

## INTRODUCCIÓN

### a) Justificación del tema y línea de investigación

Este trabajo recoge mi investigación en el campo de las filosofías del amor, centrándome específicamente en el caso del filósofo andalusí de los siglos X-XI Ibn Hazm o Abén Házam de Córdoba.

La filosofía del amor es una temática que, de algún modo, parece atravesar la historia del pensamiento transversalmente, pero, sin embargo, comprende una enorme importancia para comprender el recorrido de muchos de los filósofos que estudiamos hoy en la academia, así como los que olvidamos, que son igualmente relevantes. Así pues, temas como “la filosofía del amor” siguen siendo hoy objeto de marginalización dentro de la filosofía académica, que, sin duda, continúa hoy volcada en la ontología o la lógica abstractas. Todo ello es necesario y parte de la historia de la filosofía, claro está, pero también lo es el amor. Y es que, el amor, en tanto que experiencia humana radical, plantea cuestiones fundamentales sobre el ser, el conocimiento, la ética o, incluso, la comunidad. En este sentido, explorar las aportaciones a una filosofía del amor de Ibn Hazm supone abrir una vía alternativa de reflexión. Hacer un esfuerzo por situarse a medio camino entre la experiencia y el sistema, entre la razón y el afecto.

Esta apuesta de pensar en el amor como objeto filosófico implica también una crítica al canon académico que ha privilegiado categorías abstractas como el ser, la sustancia o el logos, excluyendo aquellas experiencias que tocan lo humano en su dimensión más vulnerable. Con todo, el amor, tal y como ya intuyeron los diálogos platónicos o las confesiones agustinianas, no es tal tema vulnerable o “blando”, sino, al contrario, una forma radical de preguntarse acerca de la verdad. De preguntarse acerca el otro, del deseo, de los límites del yo. Así pues, las filosofías del amor no son un mero apéndice temático, sino una cuestión imprescindible para repensar el estatuto mismo de aquello que denominamos “filosófico”.

En esta línea, la figura de Ibn Hazm de Córdoba (994–1064), generalmente estudiada desde la filología o la teología islámica, muestra una aportación particular a esta tradición filosófica. Su tratado *Ṭawq al-ḥamāma* (*El collar de la paloma*) no solo es un destacado texto literario, sino que también y, ante todo, es una obra filosófica en su totalidad. En ella se formula una teoría del amor en clave ética, antropológica y lógica, cuyo interés

trascenderá a la época y el contexto islámico en que fue escrito. Así, a través de mi Trabajo de Fin de Máster, propongo al lector que se sumerja en una relectura filosófica de este tratado, entrelazando sus categorías con otras tradiciones mediterráneas, en especial la hebrea (en este caso, de la mano de León Hebreo) y la cristiana (donde estacaremos la figura de Tomás de Aquino), y, cómo no, subrayando el papel del amor como fuerza motivadora y, en definitiva, epistemológica.

De este modo, al proponer esta relectura, comprendo que mi trabajo de investigación se convierte, también, en un gesto metodológico que busca ampliar las fronteras de la filosofía medieval y reivindicarla. Todo ello, a través de la incorporación de distintas voces y textos que han sido excluidos por razones lingüísticas, geográficas o confesionales a lo largo de la historia del pensamiento. Ahora, siglos después, luchan por reivindicar su espacio a través de la interacción y la escucha activa. En definitiva, leer *El collar de la paloma* como filosofía es también una forma de resistir a la caprichosa fragmentación del saber y, por el contrario, apostar por una historia de la filosofía colectiva y más honrada.

#### **b) Vinculación con el TFG previo: continuidad temática desde la tradición judía a la árabe**

El resultado de la investigación propuesta, recogida en este documento, supone la continuación de una línea investigadora que me cautivó, ya, a inicios de mi último año de carrera. Por ello, me animo, de nuevo, a explorar las distintas aportaciones filosóficas acerca del amor. De este modo, el tránsito de la tradición judía a la islámica permite ampliar no solo los conocimientos acerca del objeto de análisis, sino también y, para mí, más importante, el enfoque metodológico, al incorporar nuevas formas de pensar la relación entre amor y conocimiento.

En esta línea, es imprescindible, como digo, que el lector comprenda mi cometido con esta entrega. Y es que, como he introducido, esta investigación puede comprenderse como una ampliación de mi Trabajo de Fin de Grado, titulado *Diálogos de amor de León Hebreo*, centrado en estudiar la figura de este pensador, así como su relectura renacentista del platonismo desde las filosofías del amor. Así pues, si bien en ese estudio se desarrollaba la noción del amor como camino racional hacia lo divino en el marco de la tradición judía, ahora, a través de mi TFM, estudiaré el mundo islámico-andalusí a través de una figura clave tal como es Ibn Hazm. Una de mis pretensiones con este proyecto es

hacerle entender al lector que, en este caso, el paso de la tradición judía a la árabe no implica una ruptura, sino, más bien, una ampliación en estudio hermenéutico de ambos autores.

Así pues, considero que León Hebreo e Ibn Hazm tienen mucho en común. Sin ir más lejos, su condición de pensadores de frontera, en contacto con múltiples tradiciones, así como su apuesta por una filosofía del amor que se escape de una mera experiencia vital individualizada. Además, es interesante ver que ambos articulan una reflexión que combina, al mismo tiempo, elementos filosóficos, poéticos y místicos. De este modo, este trabajo busca trazar similitudes entre estas figuras y, también, demostrar que el Mediterráneo medieval fue un espacio cargado de innumerables ideas circulantes, en el que el amor, sin duda alguna, funcionó como categoría filosófica destacable.

### **c) Estado de la cuestión y objetivos del trabajo**

La figura de Ibn Hazm, así como su obra, han sido objeto de estudio desde múltiples disciplinas, pero lo cierto es que los análisis que abordan *El collar de la paloma* como una obra filosófica sistemática son escasos. Algunos autores como Miguel Cruz Hernández, José Miguel Puerta Vilchez o Joaquín Lomba Fuentes, entre otros, han desarrollado relevantes estudios sobre el pensamiento de Ibn Hazm, pero, con todo, siempre persiste una lectura parcial centrada, casi en exclusiva, en el aspecto literario. Además, hasta donde alcanzan mis conocimientos, me he percatado de que los vínculos del pensamiento amoroso de Ibn Hazm con la escolástica cristiana siguen suponiendo un territorio inexplorado, especialmente en lo relativo a la noción de amor como principio de conocimiento.

Además, lo que me interesa a mí en concreto es el hecho de que esta ausencia no sea algo meramente accidental, sino el resultado de una academia conservadora que se ha acomodado en el estudio de la razón abstracta sobre la investigación de la razón afectiva, que ha tendido que ser reducida a obras híbridas, como lo es *El collar de la paloma* o los *Diálogos de amor*. De este modo, recuperar este texto milenario como una obra filosófica exige, por tanto, una revisión sumamente crítica de los criterios de legitimación del saber filosófico, así como una plena disposición hermenéutica que no olvide revisar cualquier modo, tradicional o no tradicional, de argumentación filosófica.

Por lo tanto, en el presente TFM propongo alcanzar los siguientes objetivos:

Primero: Analizar las aportaciones sobre el amor de Ibn Hazm bajo una perspectiva filosófica e interdisciplinar.

Segundo: Contextualizar su obra en el islam occidental, concretamente, dentro de la tradición andalusí.

Tercero: Establecer un diálogo comparativo con otras filosofías del amor, en concreto, con la hebraica y la escolástica cristiana.

Y cuarto: Reivindicar la legitimidad filosófica de los textos literarios que pertenecen al canon de la filosofía medieval.

#### **d) Metodología y enfoque interdisciplinar**

El enfoque metodológico de mi TFM es, en primer lugar, hermenéutico y, en segundo lugar, interdisciplinar. Mi pretensión es combinar el análisis textual y filosófico con una contextualización histórica y cultural del autor. Así pues, se estudiará, principalmente, *El collar de la paloma*, en la edición de García Gómez (2022), junto con otras fuentes secundarias de carácter filosófico, filológico e histórico. Bajo esta idea, divido mi trabajo en cinco grandes bloques principales: el contexto andalusí y escolástico; la biografía intelectual de Ibn Hazm; la estructura filosófica de su teoría del amor, junto con la comparación con otros modelos amorosos; las posibles influencias en la escolástica cristiana; y, finalmente, la propuesta metodológica de una filosofía intercultural.

Como decía, este enfoque interdisciplinar también buscará construir una crítica a la jerarquía entre géneros filosóficos impuesta por la historiografía moderna que se comentaba antes. En este sentido, propongo el análisis de Ibn Hazm y, en concreto, el análisis de *El collar de la paloma* como un reclamo a la visibilidad de la diversidad de formas en las que la filosofía puede manifestarse.

## **CAPÍTULO I: CONTEXTO HISTÓRICO Y FILOSÓFICO**

### **1. Al-Ándalus: un cruce de tradiciones**

El marco histórico de al-Ándalus facilita la belleza de una amplia gama de culturas que constituirán una filosofía plural, profundamente definida por el cruce de tradiciones. El Califato Omeya de Córdoba (929-1031), especialmente en sus inicios, se definía por constituir un espacio de convivencia entre una amplia variedad de tradiciones, orientales

y occidentales, desarrolladas entre la reconocida racionalidad griega y el misticismo islámico. Así, esta convergencia, lejos de suponer una mera casualidad, constituyó una compleja red de apropiaciones, influencias mutuas y resignificaciones culturales. Tal es así que

Desde el punto de vista histórico el encuentro del Islam con la filosofía griega era inevitable. El Islam se había extendido sobre el mundo cultural de Próximo Oriente, que había recibido y había conservado, mejor o peor, el legado del pensamiento griego. Además, el pensamiento cristiano de los siete primeros siglos de nuestra era, había sido penetrado por el pensamiento helenístico. No es de extrañar, pues, que los primeros pensadores musulmanes empiecen recibiendo el sincretismo filosófico teológico de raíz neoplatónica. (Cruz Hernández, 1963, 13)

Partiendo de esta premisa, el lector comprenderá rápidamente que al-Ándalus se convirtió en un espacio de diálogo entre el pensamiento grecolatino, heredado a través del Islam oriental<sup>1</sup>, así como entre las diversas condiciones sociales, políticas y religiosas propias de la península ibérica. Y es que, en este momento,

Dos actividades transcurren en paralelo, una, la creación de las ciencias islámicas y la otra, la traducción de obras científicas y filosóficas de la antigüedad greco-helenística, y por esta doble vía, la teología y la filosofía se consolidan en Oriente. (...) En filosofía, al-Kindí que vive en Bagdad durante los reinados de varios califas, inicia la filosofía islámica en un ambiente de convivencia interreligiosa (Montada, 2007, 55-56).

En este sentido, paulatinamente se llevó a cabo la creación de nuevas escuelas filosóficas y, con ellas, la expansión de traducciones del árabe al latín y al hebreo, lo cual marcó un

---

<sup>1</sup> En el transcurso de la Alta Edad Media, muchas de las obras de la Antigüedad grecolatina desaparecen poco a poco de la Europa occidental. Con todo, éstas fueron conservadas y traducidas en el mundo islámico oriental (en regiones como Bagdad, Damasco o El Cairo). Allí, distintos traductores y filósofos musulmanes se encargaron de conservar los textos clásicos griegos y latinos (de relevantes filósofos como Aristóteles, Platón, Galeno o Ptolomeo). Esto permitió el desarrollo de una posterior tradición filosófica y científica que, con el paso del tiempo, llega a al-Ándalus. Esta transmisión fue mucho más que una simple conservación pues, como ya se ha adelantado, supuso un puente imprescindible para el desarrollo de una posterior filosofía europea.

Para más información, se recomienda consultar los capítulos I y III de Cruz Hernández, M. (2011). *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. II: El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*. Madrid: Alianza Editorial.

periodo de enorme fecundidad intelectual que no debemos dejar de lado por su peso. Así pues, tal y como apunta Álvarez de Morales,

Además de la información que procedía de Oriente, (...) los andalusíes se interesaron en conocer de manera más directa los textos latinos que aquí había, con lo que el camino de formación (...) andalusí iba a tener en su arranque un elemento común con el oriental, que fue el de traducir obras al árabe. (...)

Este proceso de traducciones iba a tener como resultado que en Al-Ándalus lo griego iba a ser doble fuente: de los textos latinos que los musulmanes encontraron en la Península y tradujeron de su lengua original. (...)

Aquel resurgir del saber de la Grecia clásica, conservado, a veces, con cierta fidelidad, reinterpretado las más, pero siempre valorado al máximo, sería uno de los mayores logros y una de las más importantes aportaciones de la cultura árabe<sup>2</sup> (Álvarez de Morales, 1999, 13).

Así pues, dentro de esta tarea, estudiar la figura de Ibn Hazm supone, sin remedio, aludir a este contexto de intensa producción filosófica. Así, educado en Córdoba, en un entorno donde la poesía, la jurisprudencia y la teología se entrecruzaban, nuestro joven pensador fue testigo del declive de episodios tales como el Califato o la emergencia de los reinos de taifas. Esta experiencia, entre otras, como se estudiará más adelante, sin duda, dejó una huella en su producción filosófica. Muy especialmente, en su concepción del amor, que combina una profunda introspección emocional con la racionalización sistemática de los afectos.

## **2. El Islam en la Península: transmisión cultural y filosófica**

Tal y como ya se ha introducido, la presencia islámica en la península ibérica desde el año 711 supuso una reconfiguración del marco intelectual en Europa. En algunas ciudades relevantes como Córdoba, Sevilla, Zaragoza y Toledo, el Islam peninsular se convirtió en

---

<sup>2</sup> La biblioteca personal del califa al-Hakam II llegó a albergar más de 400.000 volúmenes. Para gestionar esta enorme colección, se elaboró un catálogo dividido en 44 tomos. Córdoba fue, en el siglo X, una de las ciudades más cultas del mundo, superando en volumen bibliográfico a muchas ciudades europeas, incluyendo Roma o Constantinopla.

el transmisor fundamental del legado clásico, a la vez que le daba su propia forma. Y es que, sin ir más lejos,

El pensamiento que utiliza Ibn Hazm como fuente de su ideología es la síntesis neoplatónica musulmana, acuñada en Oriente entre los siglos VII 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 (Cruz Hernández, 1962, 122).

Además, es importante que el lector interiorice que esta mediación cultural no fue pasiva, sino que, al contrario, implicó una reinterpretación activa de pensadores como Aristóteles, Platón o Plotino a través de una lente islámica que buscaba conciliar la razón con la revelación<sup>3</sup>.

En este marco, cabe dejar claro que Ibn Hazm representa un momento particular de esta historia. Y es que, su relación con la filosofía es compleja.

Acepta la lógica y rechaza a física y la metafísica. (...) [Así pues,] En un sentido más general del concepto de filosofía, la admite como ética:

La filosofía... 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 para alcanzar en la otra la salvación, ya por medio de una buena organización social, así doméstica como política.<sup>4</sup> (Montada, 2007, 60-61)

Así pues, tal y como señala Cruz Hernández, aunque el pensamiento de Ibn Hazm defiende un “literalismo coránico”, sin duda, está integrado en el estilo intelectual de su tiempo, lo que lo lleva a establecer distintos sistemas racionales, incluyendo terrenos que suelen escapar de la lógica tradicional, como el amor o la pasión<sup>5</sup> (2011, 59).

---

<sup>3</sup> En este punto, es interesante saber que «De todos los pensadores griegos el preferido fue Aristóteles; la lógica y sus conocimientos científicos mostraron bien pronto su eficacia y utilidad» (Cruz Hernández, 1963, 14).

<sup>4</sup> *Fişal*, vol.1, p.94. Trad. Asín Palacios, *Abenházam*, tomo 2, pp. 205-206.

<sup>5</sup> Aunque Ibn Hazm fue uno de los máximos representantes del zāhirismo (escuela jurídica basada en la interpretación literal del Corán y la Sunna), casualmente, sus escritos muestran una sorprendente apertura hacia el análisis introspectivo y psicológico. Así pues, *El collar de la paloma*, por ejemplo, llega a describir con precisión síntomas físicos y estados mentales propios del enamoramiento, algo inusual en un jurista ortodoxo. (Para ejemplificar, consultar la página 139 de la edición citada en la bibliografía).

Así, esta particular manifestación híbrida se ve reflejada en su insistencia con respecto a la coherencia interna del discurso como, por ejemplo, a través de la búsqueda de causas universales para los fenómenos afectivos o en el uso de la introspección como método filosófico. De este modo, a diferencia de otros autores musulmanes más abiertamente influenciados por el neoplatonismo<sup>6</sup>, Ibn Hazm desarrolla una filosofía que se basa en la singularidad de la experiencia concreta, combinando, de alguna manera, la observación ética con la argumentación lógica. Así,

Los hombres (...) se dividen en dos actitudes antagónicas ante el problema del saber; unos renuncian a todo conocimiento científico, contentándose con la creencia no razonada en la verdad revelada; otros sobrevaloran los conocimientos obtenidos por la razón. Al primer grupo pertenece la generalidad de los hombres que asienten firmemente a las verdades y cuyos corazones reposan confiados en su fe, sin que se sientan excitados a buscar pruebas o argumentos de ella. Esta actitud, primaria y primera en el hombre, fue la del propio Ibn Hazm, hasta tanto no aprendió “los métodos de la demostración lógica, y gracias a Dios los llegó a dominar, pero ellos no aumentaron ni en un átomo la certeza de mi fe anterior” (Cruz Hernández, 1963, 169)

En este sentido, si bien no era su pretensión, hoy podría decirse que se aproxima más a una fenomenología del amor que a una metafísica abstracta del deseo.

### **3. La escolástica latina y su diálogo implícito con el pensamiento islámico**

La influencia del pensamiento islámico en la escolástica cristiana es un fenómeno que, en realidad, ha sido ampliamente documentado, a pesar de que no siempre haya sido lo suficientemente valorado en los manuales de historia de la filosofía. Como comentaba anteriormente, algunos pensadores, cuyas obras estaban fundamentalmente escritas en árabe<sup>7</sup>, fueron traducidos al latín a partir del siglo XII, en especial, en los centros de traducción de Toledo y Palermo, y sus obras influyeron en pensadores que hoy estudiamos en la academia, como podrían ser Tomás de Aquino o Roger Bacon.

---

<sup>6</sup> Como podrían ser Avicena o Al-Fārābī.

<sup>7</sup> Como pueden ser Avicena, Averroes o Maimónides, entre otros.

En este sentido, si bien las obras de Ibn Hazm no fueron traducidas ni difundidas del mismo modo en que sí lo fueron las de estos pensadores, su legado es imprescindible «si se quiere conocer la evolución y desarrollo del pensamiento filosófico del Islam español» (Cruz Hernández, 1962, 122), pues, sea como fuere, forma parte del panorama intelectual andalusí que nutrió a la escolástica. Sin ir más lejos, Ramón Guerrero se encarga de transmitirnos de un modo sobresaliente cómo la lógica de Ibn Hazm<sup>8</sup> anticipa algunos desarrollos que serán centrales en la lógica escolástica. (2002, 29-30) Y es que, en efecto, tal y como ya se ha dejado plasmado, «La lógica (...) había interesado al pensamiento islámico en tanto que propone un método racional de acceso a la verdad. [Por ello,] Fue considerada como un medio que proporcionaba reglas y cánones con los que llevar a cabo una “defensa de la fe”<sup>9</sup>» (Ramón Guerrero, 2002, 31).

Además, en esta línea, me interesa especialmente destacar la noción de amor como principio de movimiento. Una idea que encontramos tanto en Ibn Hazm como en Tomás de Aquino y que permitirá establecer un diálogo implícito entre ambos autores. Así, si bien el amor en Tomás es el primer principio del apetito racional, en Ibn Hazm el amor es aquella inclinación natural del alma hacia lo que se percibe como un complemento esencial. Más adelante estudiamos esta comparativa que, aunque no presuponga una influencia directa, como ya se ha indicado anteriormente, sí constituirá un conjunto de problemas en común que podrían resolverse, quizá, en una posible convergencia de respuestas.

## **CAPÍTULO II: IBN HAZM: FILÓSOFO, TEÓLOGO Y POETA**

### **1. Biografía: vida, obra y pensamiento**

Ibn Hazm<sup>10</sup> nació en Córdoba en el año 994, en el seno de una familia noble y acomodada perteneciente al círculo cercano de Almanzor, lo cual, sin lugar a duda, le facilitó optar a una educación refinada y a los círculos más sofisticados de la élite intelectual y política

---

<sup>8</sup> Especialmente con su insistencia en la claridad de conceptos y en su exposición sobre la estructura del silogismo.

<sup>9</sup> Cf. L. Gardet – G. Anawati: *Introduction à la théologie musulmane*, París, 2ª ed., 1970.

<sup>10</sup> Cuyo nombre completo es: Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd ibn Ḥazm al-Andalusī

(أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي)

andalusí<sup>11</sup>. (García Gómez, 2022, 36-37). Poco después, tras la caída del Califato de Córdoba (1031) y la fragmentación del terreno andalusí en reinos de taifas, Ibn Hazm vivió distintos episodios de inestabilidad política y exilio que desestructuraron su vida acomodada. Así,

Fiel como su padre a la dinastía omeya, se vio arrastrado en la caída de ésta, y si bien llegó a ocupar el cargo de visir en la fugaz restauración legitimista del califa 'Abd al-Rahmān V al-Mustazhir, sus luchas políticas le ocasionaron largos períodos de prisión y destierro. (Cruz Hernández, 1963, 164).

Estos hechos marcaron profundamente tanto su carácter como su obra. De alguna manera, su experiencia vital se refleja con nitidez en *Ṭawq al-ḥamāma* (*El collar de la paloma*), donde la nostalgia, la pérdida y el anhelo se dejan plasmados en la obra por medio de diversas reflexiones sobre el amor, el alma y la fugacidad de la vida<sup>12</sup>.

Intelectualmente, Ibn Hazm fue una figura compleja. Difícil de clasificar. Esto es así dado que, tal y como ya se ha introducido en el Capítulo I, su pensamiento escapa, de algún modo, de lo tradicional. Atraviesa diversas fronteras, pasando por la teología, la lógica, el derecho, la ética e, incluso, la literatura. Esto, sin duda, lo posiciona como uno de los pensadores más singulares del pensamiento andalusí.

En esta línea, el lector debe tener en cuenta, además, que Ibn Hazm fue un fuerte defensor del *literalismo coránico*, esto es, del *zāhirismo*, una corriente jurídica que rechazaba las interpretaciones alegóricas o metafóricas de las fuentes religiosas, defendiendo, en su lugar, una lectura directa y racional de las sagradas escrituras<sup>13</sup>. Esta misma actitud de claridad, precisión y búsqueda del sentido inmediato se refleja de forma muy clara en su pensamiento amoroso, especialmente, en el estilo que se deja plasmado en *El collar de la paloma*.

Entre sus obras más destacadas se encuentran *Al-Fiṣal fī al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal* (*Análisis crítico de las sectas*), *Ṭawq al-ḥamāma* (*El collar de la paloma*), *Kitāb al-*

---

<sup>11</sup> Su padre, Aḥmad ibn Sa'īd, fue visir de Almanzor durante su infancia, lo cual le permitió rodearse, desde bien joven, de juristas, poetas y sabios. De su mano, aprendió literatura, jurisprudencia, lógica y gramática.

<sup>12</sup> Véanse, sin ir más lejos, capítulos como *Sobre a traición*, *Sobre la separación*, *Sobre el olvido* o *Sobre la enfermedad*.

<sup>13</sup> El *zāhirismo* rechazaba el razonamiento analógico (*qiyās*) y la opinión personal (*ra'y*) que predominaban en otras escuelas. Esto enfrentó a Ibn Hazm con los juristas *mālikíes*, que eran mayoritarios en al-Andalus, provocándole, una vez más, frecuentes conflictos y exilios.

*Taqrīb (Tratado lógico)*, y *Akhlāq wa-siyar (Los caracteres y la conducta)*. Como se puede percibir, de nuevo, esta diversidad temática muestra un pensador profundamente involucrado en el sistema, interesado en comprender la lógica interna de los fenómenos humanos<sup>14</sup>.

## 2. El pensamiento ético y lógico en Ibn Hazm

Tal y como ya se ha introducido, una de las aportaciones más destacables del pensamiento de Ibn Hazm es su interés por racionalizar la conducta humana desde una perspectiva ética y, a su vez, también lógica<sup>15</sup>. A diferencia de otros autores de su tiempo que se limitaban a formular normas morales basadas en la jurisprudencia, Ibn Hazm optó por desarrollar una teoría de la acción basada en la lógica del deseo, así como en la tendencia natural del alma hacia el bien, pues «El verdadero sujeto de la sabiduría ética es el hombre, que tiene conocimiento de todas las cosas del mundo, tanto de las buenas como de las malas; sólo este hombre conocedor, este sabio, en el sentido socrático del término, tiene verdadera autoridad para discernir los principios éticos» (Cruz Hernández, 2011, 57). En esta línea, Ibn Hazm añade que, además,

nada de cuanto tenemos y hacemos nos puede satisfacer de un modo absoluto (...) las únicas actividades no pasajeras y, por tanto, auténticamente satisfactorias son los actos encaminados a Dios. [Y es que, en realidad,] Todos los actos del hombre (...) están encaminados a “tranquilizar el alma”, como habían dicho los estoicos. (...) Como único y definitivo tranquilizador de nuestro corazón tenemos la confianza en Dios (Cruz Hernández, 1963, 183).

En otros términos, Ibn Hazm propone una ética que integra razón y espiritualidad. Así, frente a la tradicionalidad de las normas jurídicas, para él, el ser humano, si actúa con

---

<sup>14</sup> Ibn Hazm fue un autor extremadamente prolífico. Se le atribuyen más de 400 obras, aunque solo una parte ha llegado hasta nosotros. Sus intereses abarcaron desde la zoología hasta la teología comparada.

<sup>15</sup> En sus reflexiones éticas, como podría ser la obra *Al-Ajlāq wa al-Sīyar (La ética y el comportamiento)*, Ibn Hazm escribe con un estilo conciso y sentencioso, que podría llegar a recordar al estoicismo, guardando cierta afinidad con la ética de autores como Séneca o Marco Aurelio, aunque siempre enmarcado en una visión del mundo profundamente teísta. Así, «mientras que los estoicos habían afirmado que la serenidad del alma había que alcanzarla mediante una vida de rigurosa adecuación con la naturaleza, Ibn Hazm afirma que ni la naturaleza ni la sabiduría, por sí solas, son capaces de realizar el ideal ético; el hombre lo que Dios quiere que sea» (Cruz Hernández, 1963, 182). Para más información consultar Cruz Hernández, M. (2011). *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. II: El pensamiento de al-Andalus (siglos IX–XIV)*. Madrid: Alianza Editorial. (55-59).

sabiduría, podrá ser ético en sus acciones, sin la necesidad de otras imposiciones externas a él mismo.

Con todo, Ibn Hazm se percató de que, en realidad, lo material nunca satisface plenamente al ser humano, sino que, en realidad, son sólo los actos orientados a Dios los que le aportan la paz verdadera, que perdura en el tiempo. Así pues, la verdadera paz del alma, tal y como ya nos adelantaron los estoicos, solo podrá alcanzarse encomendando a Dios. De este modo, el pensamiento ético de Ibn Hazm, por tanto, no explica de manera exclusiva la conducta humana, sino que ésta debe elevarse, combinando razón y fe para acercarse a la perfección moral.

Dada esta primera aproximación a la ética de nuestro pensador, en su obra *Al-Ajlāq wa al-Sīyar (La ética y el comportamiento)*, Ibn Hazm sostiene que el verdadero conocimiento del bien nos lleva, sin remedio, a la virtud. Esto es así, necesariamente, en tanto que el ser humano, por naturaleza, desea siempre su perfección. De este modo, Ibn Hazm asegura que

El mejor camino o método para evitar o librarse de los vicios consiste en alcanzar la imperturbabilidad, procurando llevar una vida recogida, viviendo en paz consigo mismo y con el prójimo (...) La regla de vida que conduce al hombre con mayor seguridad a una conducta moral consiste en vivir humildemente, entregado al examen de sí mismo, para alcanzar el conocimiento de los defectos, rechazar fácilmente las falsas imágenes de la soberbia, la vanidad, la vana lisonja (...) Este camino de virtud nos conducirá a buscar la amistad de los justos y virtuosos y al recto juicio sobre nuestros semejantes, a los que juzgaremos con justicia (Cruz Hernández, 2011, 58-59).

De ahí que la ignorancia sea el principal obstáculo ético. Esta idea ya viene de los socráticos, pero, esta vez, se retoma desde la noción islámica de *fiṭra*<sup>16</sup> que guía al ser humano para unirse con Dios. De este modo, el amor, lejos de ser un obstáculo para la razón es más bien su guía. Ibn Hazm lo expresará de la siguiente manera:

Uno de los aspectos del amor es la unión amorosa, que constituye una sublime fórmula, un grado excelso, un alto escalón, un feliz augurio; más aún: la vida renovada, la existencia perfecta, la alegría perpetua, una gran misericordia de

---

<sup>16</sup> Naturaleza original pura.

Dios. [Tal es así que,] Si no fuese porque este mundo es una mansión pasajera, lleva de congojas y sinsabores, y el paraíso, en cambio, la sede de la recompensa y el seguro de toda malaventura, todavía diríamos que la unión con el amado es la serenidad imperturbable, el gozo sin tacha que lo empañe ni tristeza que lo enturbie, la perfección de los deseos y el colmo de las esperanzas. (Ibn Hazm, 2022, 228).

Por otra parte, Ibn Hazm también fue un destacado lógico de la época. En su obra *Kitāb al-Taqrīb (Aproximación a la definición de la lógica)*, el pensador propone un sistema de razonamiento que se basa en los silogismos formales, pero con una particularidad: Éste se adapta a los objetivos de la ética, la teología o la política. Así pues, para él, pensar de la manera correcta supone, a su vez, vivir correctamente. Esta obra «se trata de un compendio de lógica, en el que su autor trata de explicar los criterios de verdad y los métodos del conocimiento humano a través de ejemplos vulgares tomados de las ciencias jurídicas y teológicas» (Ramón Guerrero, 2002, 30). De este modo, el lector se percatará rápidamente de que su lógica no es un ejercicio meramente abstracto, sino una herramienta bien completa que nos permite llevar a cabo reflexiones tan profundas como clarificar los afectos, discernir el deseo justo del erróneo o elevar el alma hacia su objetivo final, a saber, la unión con Dios<sup>17</sup>. Así pues, sin duda, la originalidad de Ibn Hazm al incorporar la lógica y el razonamiento en todos estos dominios aparentemente irracionales, como son el amor o la tristeza, es innegable. Con todo, debe tenerse en cuenta que Ibn Hazm no reduce la pasión al cálculo, pero sí asegura que toda emoción debe ser estudiada y analizada con la misma precisión que un argumento jurídico (Ramón Guerrero, 2002, 34).

### **3. Neoplatonismo, aristotelismo y originalidad doctrinal**

A pesar de que Ibn Ḥazm no se asocia abiertamente con ninguna escuela filosófica del Helenismo, lo cierto es que su filosofía nos recuerda, en muchas ocasiones, a distintas corrientes cercanas en el tiempo, como el neoplatonismo o el aristotelismo<sup>18</sup>. Esto es,

---

<sup>17</sup> Esta aplicación práctica de la lógica en campos como el amor o la conducta distingue a Ibn Hazm de otros pensadores árabes más teóricos. Además, anticipa una especie de lógica existencial, si se quiere, donde se concreta que razonar, en realidad, es vivir rectamente.

<sup>18</sup> Si bien el aristotelismo y el neoplatonismo no son corrientes estrictamente coetáneas dentro de la cronología del helenismo (pues el primero surge en el contexto clásico del siglo IV a.C. y el segundo en la Antigüedad tardía, a partir del siglo III d.C.), ambos comparten raíces en la tradición griega y fueron objeto de reelaboración e integración tanto durante el período helenístico como posteriormente en las filosofías

aunque Ibn Hazm no se declare seguidor de estas corrientes, su obra revela entre líneas algunas influencias conceptuales que nos permiten establecer algunos paralelismos con ambas tradiciones. Es importante tener en cuenta que, además, esta relación se adscribe siempre en un marco de apropiación crítica que se ajusta, en este caso, al marco teológico del islam.

Así pues, en cuanto al neoplatonismo, Ibn Ḥazm rechaza una de sus doctrinas fundamentales, a saber, la teoría de las emanaciones del Uno<sup>19</sup>. Esta teoría filosófica fue refutada por muchos pensadores islámicos por ser incompatible con el *tawḥīd*<sup>20</sup>, ya que introduce intermediarios necesarios en el proceso de creación que comprometerían y, en última instancia, cuestionarían la trascendencia y libre voluntad del creador. Así pues, Ibn Hazm asegurará que no es aceptable que de la divinidad emanen otras realidades de forma jerárquica sin que ello contradiga la simplicidad que define al creador.

Con todo, esta crítica no impide que Ibn Ḥazm asimile, paralelamente, otros elementos clave del pensamiento neoplatónico, en especial, en lo que respecta a la metafísica y a la antropología filosófica. De hecho, sí reconoce que existe un determinado orden ideal de las cosas, hacia el cual tendemos. Es decir, comparte con el neoplatonismo la premisa de que existe una dimensión ontológica superior, algo así como una realidad espiritual o arquetípica, si se quiere, que nos orienta hacia un ideal de perfección. Esto, una vez más, se va a ver manifestado con especial claridad en su concepción del amor.

Esta actitud receptiva hacia algunas propuestas del neoplatonismo se ve plasmada en muchos tratados de la época, como podría ser, por ejemplo, la *Epístola del auxilio divino* (*Risālat al-iḡātha al-ilāhiyya*) o el *Fiṣal* (*al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-n-niḥāl*), donde Ibn Ḥazm presenta una formulación del conocimiento y de la filosofía fuertemente

---

medievales de tradición islámica o cristiana. En este sentido, sería oportuno decir que, más que una contemporaneidad cronológica, lo que existe entre estas tres corrientes (helenismo, aristotelismo y neoplatonismo) es una continuidad doctrinal y, ante todo, un claro diálogo filosófico en ciertas aportaciones, sobre todo, de índole metafísica y epistemológica.

<sup>19</sup> La teoría de las emanaciones del Uno es un principio central del neoplatonismo formulado por Plotino. Según esta aportación, la realidad emana jerárquicamente del Uno o, lo que es lo mismo, de la fuente suprema e inefable de todo ser. Todo ello, sin que este sufra división o cambio. Del Uno emana primero el *Nous* (intelecto), más tarde, el Alma del Mundo, y, por último, el mundo sensible. Cada nivel es más imperfecto que el anterior, pero todos conservan una indivisible relación ontológica de dependencia con su origen.

<sup>20</sup> La unicidad absoluta de Dios.

marcadas por la herencia neoplatónica oriental (Cruz Hernández, 1962, 123-124). Sin ir más lejos, en su definición de la filosofía,

considerada en su constitutivo esencial (...) [como] 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 (...) este mismo y no otro es el fin de la ley religiosa o revelada (Cruz Hernández, 1962, 126)

Esta definición coincide, en esencia, con la formulada por los *Iḥwān al-Ṣafā'* (*Hermanos de la Pureza*)<sup>21</sup> en su Enciclopedia, redactada entre los años 960 y 980 d.C., en la ciudad de Basora, actual Irak (Cruz Hernández, 1962, 126).

Por otra parte,

Paralela al movimiento neoplatónico se produce dentro del mundo árabe otra profunda y fértil corriente, que los historiadores árabes llaman aristotélica o peripatética (...) que distinguen claramente de la neoplatónica o iluminativa. Pero esta división es solamente aproximada, pues todos los pensadores musulmanes arrancan de la síntesis helenística de origen neoplatónico, dentro de la cual encierran a Aristóteles al atribuirle la paternidad de la *Pseudo-Teología* (Cruz Hernández, 1963, 34).

En cualquier caso, sea como fuere, esta doctrina nos interesa en tanto que, de alguna manera, Ibn Ḥazm retoma la estructura lógica del aristotelismo, así como el uso sistemático del análisis racional o la noción de causa final. De este modo, recordamos que en el marco de esta tradición, uno de los núcleos más debatidos fue la teoría del intelecto,

---

<sup>21</sup> La referencia a los *Iḥwān al-Ṣafā'* (*Hermanos de la Pureza*) se justifica, en este contexto, por su papel en la transmisión del neoplatonismo al mundo islámico medieval. Así pues, si bien Ibn Ḥazm no los citó nunca explícitamente, Cruz Hernández (1962) sostiene que existen ciertas raíces comunes en su pensamiento. En este caso, por ejemplo, nos interesa destacar la concepción de la filosofía como purificación del alma o el tratamiento de la relación entre razón y fe. Ambas lecturas revelan innegables afinidades con esta Enciclopedia. Con todo, cabe tener en cuenta que esta influencia no fue directa, sino el resultado de la mediación de las culturales andalusíes. En este sentido, los *Iḥwān al-Ṣafā'* forman parte, aunque de un modo indirecto, del contexto intelectual que contribuyó a la difusión del neoplatonismo en al-Ándalus.

desarrollada por Aristóteles, que fue posteriormente reelaborada por sus comentaristas griegos y árabes<sup>22</sup>.

Esas interpretaciones posteriores, especialmente en autores como Teofrasto, puso de relieve importantes tensiones internas. Por ejemplo, sin ir más lejos, se cuestionaba si el intelecto pasivo era una disposición innata o, por el contrario, una adquisición progresiva. También, cómo podía una facultad inmaterial recibir impresiones de los sentidos, que operan en el plano material. Se debatía, incluso, cómo se diferenciaba el intelecto pasivo de la materia prima si ambos existían solo en potencia antes de actualizarse. Y, a su vez, si el intelecto agente es un principio externo al alma, entonces se planteaba cómo explicar fenómenos como el error, la mentira o el olvido; y si, por el contrario, es parte intrínseca del alma, sería necesario esclarecer cómo mantiene su carácter imperturbable y universal.

Esta noción del conocimiento tiene distintas implicaciones que van más allá del mero marco epistemológico. Esto es así en tanto que, en la tradición aristotélica clásica, el ideal de vida racional culmina en la contemplación y organiza la ética en función de la política, que es comprendida como el marco que permite la realización plena del ser humano. Es precisamente en este punto donde Ibn Hāzīm introduce una inflexión decisiva. Y es que, a diferencia de los aristotélicos clásicos, nuestro pensador no subordina la ética a la política, sino que sitúa el amor en el centro de la vida moral. Así, para él, el amor no es una pasión contingente, sino un fenómeno universal y fundante, a saber, el motor de la búsqueda del conocimiento y, por supuesto, la clave para comprender la condición humana. Esta propuesta novedosa se manifiesta en su crítica a la alegoría. Así pues, mientras muchos pensadores medievales<sup>23</sup> presentaron el amor como símbolo de una realidad trascendente, Ibn Hāzīm insiste en que el amor debe entenderse como una realidad en sí misma.

En definitiva, Ibn Hāzīm no se limita a incorporar el neoplatonismo o el aristotelismo, sino que reinterpreta ambas doctrinas desde una nueva perspectiva propia, donde el amor ocupará un lugar central en la comprensión del ser humano. Así pues, frente a la

---

<sup>22</sup> Recuérdese, esta teoría distingue entre un intelecto pasivo, que representa la capacidad potencial de conocer cualquier contenido, y un intelecto agente, que actúa como principio activo encargado de actualizar ese conocimiento. Mientras que el intelecto pasivo está vinculado al alma individual y es susceptible de corrupción, el intelecto agente se concibe como algo eterno e inmaterial. Siempre en acto, operando a modo de luz que hace visibles las formas inteligibles contenidas en los objetos sensibles. (Cuz Hernández, 1963, 34-35)

<sup>23</sup> Como León Hebreo o Dante.

subordinación clásica de la ética a la política o la verdad trascendente, ahora, Ibn Hazm propone una racionalidad anclada a la pura experiencia afectiva. De esta manera, convierte el amor en una vía legítima de acceso al conocimiento y a la vida moral.

### **CAPÍTULO III: EL AMOR COMO CATEGORÍA FILOSÓFICA**

#### **1. Ontología del amor: ser, deseo y plenitud**

Comencemos diciendo que, para Ibn Hazm, el amor no es una emoción contingente o algo similar a una pasión transitoria, tal y como podemos entender hoy, sino, más bien, una estructura constitutiva del alma. Así pues, nuestro autor comprenderá el amor como un «amor espiritual, casto puramente árabe, [que] toma una forma triste y trágica, iniciada por grandes esperanzas y terminada por las desdichas» (Belbachir, 2020, 501).

Esta frase parte de una clara tesis ontológica: El amor en la poesía árabe se ocurre cuando dos seres se reconocen como semejantes, no por rasgos externos, sino, más bien, por una afinidad esencial. Así pues, en primera instancia, no se trata de atracción física ni de voluntad racional, sino de un movimiento espontáneo del ser hacia aquello que debiera complementarlo. Este planteamiento sitúa a Ibn Hazm en una tradición que va desde Empédocles, con su noción de *philia* como fuerza cósmica, hasta los personalistas contemporáneos que entienden el amor como el reconocimiento de la alteridad que, de algún modo, nos funda.

En este sentido, el deseo, en Ibn Hazm, no supondría carencia, desesperación, sino, más bien, orientación. Esto es así en la medida en que el alma desea porque está estructurada para completarse con otro. En otros términos, lo que esto significa es que, en última instancia, el amor revela la incompletud ontológica del sujeto. Así pues, este no es un mero accidente de la experiencia humana, sino una de sus condiciones más fundamentales. Por ello, «El amor udrí (...) Era una especie de amor romántico (...) no privado de una cierta dosis de dolor, lo que, sin embargo, le daba al poeta un cierto placer y satisfacción» (Janowska, 2019, 335).

Así pues, en definitiva, el amor udrí en al-Ándalus es el indicio por excelencia de verdad ontológica. De este modo, se concibe que no ama quien quiere, sino quien percibe la verdad.

## 2. Epistemología del amor: conocimiento por afinidad

Una de las contribuciones más originales de Ibn Hazm es la formulación de una epistemología del amor. Así pues, frente a la tradición aristotélica, que distinguía radicalmente los términos de razón y pasión, Ibn Hazm sostiene, ahora, que el amor es, en realidad, una vía legítima de conocimiento. Tal es así que, en *El collar de la paloma*, el autor llega a afirmar que “El alma del amante sería como un espejo, el cual recibe la imagen del amado en su superficie y que, a su vez, por ella se conoce a sí misma. (Ibn Hazm, 2022, 161-166). Con todo, es importante comprender que este conocimiento no se produce por abstracción lógica, o cualquier proceso parecido, sino por pura empatía, por resonancia entre almas, si se quiere. (Ibn Hazm, 2022, 236).

En esta línea, Ibn Hazm rechaza la idea de que el amor nuble el juicio. Por el contrario, afirma que, en realidad, el amor nos hace más inteligentes porque obliga al amante a observar, a interpretar e, incluso, a memorizar cada gesto del ser amado. Este efecto transformador del amor conecta con la noción socrática de *eros* como dinamizador del alma hacia el saber. Un amor que «los antiguos griegos identificaban (...) con el dios Eros y que combinaba la espiritualidad con la corporeidad» (Janowska, 2019, 334). Pero en Ibn Hazm, esa transformación no requiere ascender hacia la abstracción, sino que, por el contrario, significa descender a lo más íntimo del deseo.

En este sentido, más allá de una mera coexistencia doctrinal entre las filosofías del amor en las tradiciones hebrea, cristiana y musulmana, saco en clave que, en realidad, se pueden comprender distintas reinterpretaciones entre todas ellas que nos permiten apreciar una fuerte tensión crítica. De este modo, la obra de León Hebreo, *Diálogos de amor*, y la de Ibn Hazm, *El collar de la paloma*, constituyen dos momentos culminantes de una misma tradición interrogativa que concibe el amor no como un objeto religioso o teológico, sino como una fuerza filosófica transversal, capaz de estructurar la subjetividad, la verdad y la relación con el otro.

Así, por ejemplo, para León Hebreo, el amor sí es comprendido como un movimiento ascendente del alma hacia la verdad, hacia el conocimiento. Todo este proceso se presenta como una forma de depurar o alejar el deseo sensible, el cual será sustituido por la razón y conducido a su forma más perfecta, a saber, la contemplación de lo eterno. En Ibn Hazm, sin embargo, si bien pueden encontrarse similitudes en cuanto a la constitución de una

posible ontología del alma<sup>24</sup>, comprendemos que el amor no es esencialmente vertical ni trascendente, sino horizontal y enteramente inmediato. Así pues, ahora no se trata de ascender hacia lo divino, sino de reconocerse aquí, en lo humano. De este modo, el amor de Ibn Hazm no escapa del cuerpo, sino que lo integra. Tampoco reniega del deseo, sino que lo interroga desde el interior. Tal es así que «Amor udrí, por lo tanto, será una especie de síntesis del amor corporal y espiritual, y a la amada a veces se la cantará como una amante apasionada y otras como una dama de corazón intachable» (Janowska, 2019, 335).

Con todo, ambos autores coinciden en atribuir al amor una dimensión gnoseológica, es decir, amar es, en definitiva, conocer. Con todo, debemos siempre tener en cuenta que ese conocimiento no es abstracto ni tampoco conceptual. Por el contrario, el conocimiento que nos llega a través del amor es algo así como una forma afectiva de iluminarnos. Una manera de acceder directamente a una verdad. De este modo, mientras León Hebreo sostiene que el amor es algo así como «el ojo del alma», esto es, aquel órgano mediante el cual el sujeto se orienta en el mundo de las esencias, Ibn Hazm dirá que el alma que se enamora conocerá lo que ignora la razón, revelando así, una vez más, su intuición de que la pasión, lejos de ser un obstáculo a la verdad, puede ser la condición misma para acceder a ella.

En este punto, es interesante estudiar las diferencias de estos pesadores con las aportaciones sobre el amor del pensamiento cristiano, particularmente, en San Agustín y en Santo Tomás de Aquino. Para ellos, el amor se convierte en un principio ontológico y teológico al mismo tiempo. Así pues, Dios es quien ama, pero también es quien hace amar. De esta manera, en San Agustín, por ejemplo, el amor sería una manifestación de la voluntad divina que se ve plasmada en el alma, de modo que todo deseo verdadero es, en realidad deseo de Dios. En Santo Tomás, por su parte, ocurre que el amor ordenado, es decir, el amor de Dios es el primer acto de la voluntad, y esta se mueve al sujeto hacia su fin último. Es esta línea, se abre aquí una importante diferencia respecto a Ibn Hazm y es que, mientras que en el marco cristiano el amor tiende, de nuevo, hacia la trascendencia absoluta, hacia Dios, en Ibn Hazm el amor no necesariamente conduce a esa figura, sino que se agota en la misma experiencia humana en la que nace. En otras palabras, podría decirse que, en Ibn Hazm, el alma se reconoce en otra alma, no como una metáfora de lo divino, sino como una mera realidad concreta, autónoma, que es valiosa en sí misma.

---

<sup>24</sup> Como podría ser la idea de la unión del alma con aquello que reconoce como afín a sí misma.

Esta diferencia entre las tradiciones judía, cristiana e islámica, con todo, no supone un impedimento a la hora de establecer puentes comparativos entre todas ellas. Por el contrario, si se piensa, en los tres casos, el amor actúa como principio de unión y como factor de verdad, sea como sea. Así pues, podría decirse que frente a la sospecha moderna que asocia amor y alienación, o que reduce el deseo a un mecanismo biológico, estos pensadores medievales reivindican una metafísica del afecto, donde el amor fundaría la posibilidad misma de la relación significativa entre los distintos sujetos. De esta manera, creo que en un tiempo en que la filosofía comienza a definir los límites del sujeto racional, estas tradiciones insisten en que la subjetividad no se constituye en el aislamiento, sino en el encuentro. Y que ese encuentro, si es verdadero, se llama amor.

A través de este estudio, me doy cuenta de que obras como *El collar de la paloma*, en realidad, han sido totalmente olvidadas por la historia de la filosofía, y más en lo que respecta a los aprendizajes acerca del amor. De este modo, comprendo que su importancia no reside únicamente en su belleza literaria ni en el valor histórico que se le pueda dar a la obra, sino que la importancia se encuentra, en realidad, en el potencial filosófico de sus aportaciones. Así pues, podría decirse que Ibn Hazm desplaza el centro del pensamiento desde la abstracción hacia la experiencia, hacia lo humano. Así pues, al fin y al cabo, nos recuerda que el amor no es un objeto que se estudie desde fuera, sino algo que nos atraviesa. En definitiva, comprendemos, ahora, que toda filosofía del amor exige una apertura, una vulnerabilidad del pensar, si se quiere.

### **3. Ética del amor: virtud, sufrimiento y fidelidad**

En el legado escrito de Ibn Hazm, el amor plantea también una ética específica que se centra en la verdad, la fidelidad y la resistencia. Así, comprendemos ya, en primera instancia, que el modelo de amor que propone al respecto es bastante exigente, lo cual supone la demanda de un compromiso ético muy profundo. El resultado será que el amante verdadero no instrumentaliza al amado, no lo desea por utilidad o placer, sino porque reconoce en él un valor absoluto.

En esta línea, Ibn Hazm comprende que este no es un proceso fácil, sino que, en realidad, el amor de verdad, el verdadero amor, no es meramente alegre o superficial. Al contrario, el verdadero amor es algo que duele, algo que nos deja marcaos, y esa herida es su prueba más cierta (Ibn Hazm, 2022, 178-189). Con todo, debe entenderse que este sufrimiento al que nos referimos no es en ningún caso masoquista, sino la expresión de una ética basada

en la entrega, en el compromiso. Así pues, podría decirse que, en realidad, el amor, como experiencia límite, se trata de una prueba de fortaleza para el alma. Tal es así que, Ibn Hazm llega a afirmar que los amores más duraderos son los que no se consuman. Él mismo deja constancia de que

A uno he conocido (...) cuyo amor era tan intenso y cuya pasión era tan violenta, que las censuras le resultaban la cosa más deseable del mundo. (...) En estas cosas hallaba grande placer y a veces él mismo buscaba las críticas del censor, diciendo cosas que sabía habían de hacer nacer los reproches (Ibn Hazm, 2022, 205).

Esta idea conecta directamente con la poesía del *amor 'udrī*, que ya se presentaba con anterioridad, donde el amor casto, puro, el amor no correspondido comprende un valor puramente místico y ejemplar. Así pues, tal y como define Belbachir, este tipo de amor «es un amor improvisado de sexo, un amor contemplativo, puramente platónico (...) [donde] El sufrimiento es la base (...) y el dolor es su termómetro» (2020, 505). En otros términos, «El amor udrī (...) Era una especie de amor romántico, completamente trágico, no privado de cierta dosis de dolor, lo que, sin embargo, le daba al poeta un cierto placer y satisfacción» (Janowska, 2019, 335).

En suma, Dios te honre, es el amor una dolencia rebelde, cuya medicina está en sí misma, si sabemos tratarla; pero es una dolencia deliciosa y un mal apetecible, al extremo de que quien se ve libre de él reniega de su salud y el que lo padece no quiere sanar. (Ibn Hazm, 2022, 136).

En definitiva, si se quiere, podría decirse que se trata de una especie de pedagogía espiritual, donde el amante se purifica y alcanza un estado de perfección moral.

#### **4. El cuerpo en el amor: una fenomenología no dualista**

En línea con el apartado anterior, debe comprenderse que, a diferencia de la tradición platónica, que desconfiaba del cuerpo y lo comprendía como la cárcel del alma, Ibn Hazm desarrolla una nueva visión integrada. Esto es, las convergencias entre ambas definiciones de amor «no quiere decir que este amor [udrī] se priva totalmente del cuerpo, (...) [pues, ahora,] la belleza corporal es uno de los motivos que estimulan este tipo de amor» (Belbachir, 2020, 505). Así, el amor, ahora, es del alma, sí, pero se expresa y se encarna en el cuerpo. De esta manera, nuestro pensador comprenderá que esta unidad no es

contradictoria, sino estructural. «Amor udrí, por tanto, será una especie de síntesis del amor corporal y espiritual, y a la amada a veces se la cantará como una amante apasionada y otras como una dama de corazón intachable» (Janowska, 2019, 335).

En esta línea, Ibn Hazm no concluye aquí su aportación, sino que, por supuesto, comprende y observa con detenimiento los efectos del amor sobre el cuerpo, entre otros, el insomnio, la pérdida del apetito o las alteraciones fisiológicas. Pero en lugar de patologizarlos, los convierte en signos hermenéuticos. Así pues, dirá que el cuerpo no miente, sino que simplemente muestra lo que el alma calla. Creo que este enfoque, sin duda, permite una lectura fenomenológica del deseo, no como simple apetito sino como forma más de lenguaje. De esta manera, el cuerpo del enamorado siempre dirá algo verdadero, aunque no se utilicen las palabras.

En definitiva, Ibn Ḥazm se opone, en este punto, tanto al dualismo platónico como al moralismo jurídico, defendiendo una comprensión del ser humano en la que cuerpo y alma no se excluyen, sino que se complementan entre sí. De esta manera, el amor es concebido como una experiencia unificadora que involucra todas las dimensiones del ser humano. Esta defensa del cuerpo como lugar legítimo del amor sitúa a Ibn Hazm en una posición sorprendentemente cercana a ciertas corrientes contemporáneas que, por ejemplo, como la de Martha Nussbaum, reivindican el papel de las emociones corporales como parte constitutiva de la racionalidad ética y de una vida moral plenamente realizada.

## **CAPÍTULO IV: IBN HAZM Y LA ESCOLÁSTICA CRISTIANA**

### **1. Posibles influencias y resonancias mutuas**

Si bien es cierto que las obras de Ibn Hazm no fueron traducidas al latín y tampoco se difundieron directamente en los círculos escolásticos de los siglos XII y XIII, sí sería oportuno decir que su pensamiento se nutre del mismo espacio cultural y filosófico en el que surgieron las primeras tesis más fuertes de la filosofía cristiana medieval. Sin duda, esto me obliga, en mi investigación, a transformar la noción tradicional de “influencia directa” y sustituirla por un término más amplio, a saber, el de resonancia filosófica en un ecosistema compartido<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Con esta expresión que utilizo de “ecosistema compartido” me refiero a la posibilidad de pensar en paralelismos filosóficos, pero sin necesidad de tener en cuenta, única y exclusivamente, influencias documentadas. De este modo, propongo que la historia intelectual medieval, así como la historia de

Partiendo de este pretexto, las ideas de Ibn Hazm, especialmente, su uso de la lógica, su visión estructural del alma o su teoría del deseo, pueden compararse con las categorías centrales del pensamiento escolástico como paralelismos culturales que pertenecen a un mismo marco de problemas. Así, tanto en al-Ándalus como en la Europa latina se reflexionó intensamente sobre el alma, la voluntad, el conocimiento, y especialmente sobre el amor como principio dinámico del ser humano. Como ya se ha estudiado en anteriores apartados, Ibn Hazm propone que el amor no es una elección ni una simple construcción social, sino una inclinación esencial del alma que reconoce en otro ser aquello que le es afín. En este punto, esta tesis me recuerda profundamente a la formulación tomista del amor como acto fundamental de la voluntad, la cual sería anterior a toda deliberación moral o elección consciente<sup>26</sup>.

En esta línea, En *Summa Theologiae* (I-II, q. 26), Tomás de Aquino sostiene que el amor es el primer movimiento de la facultad volitiva, es decir, de aquello que orienta al sujeto hacia el bien antes incluso de la emisión de cualquier juicio racional. Tal que:

*Objection 1.* It would seem that love is not in the concupiscible power. For it is written (Wisdom 8:2): "Her," namely wisdom, "have I loved, and have sought her out from my youth." But the concupiscible power, being a part of the sensitive appetite, cannot tend to wisdom, which is not apprehended by the senses. Therefore love is not in the concupiscible power. (Aquinas, n.d., I-II, q. 26, a. 1)

Esta concepción comparte con Ibn Ḥazm la idea de que el amor no es reductible a un cálculo ético o a algo similar a una operación del entendimiento, sino que, más bien, brota de una disposición más íntima y originaria del alma. De esta manera, ambos autores, desde marcos doctrinales totalmente distintos, coinciden en atribuirle al amor una función que será clave para la vida moral, a saber, que este no como debilidad afectiva, sino como dinamismo fundante de la voluntad. Así pues, si bien sus lenguajes difieren<sup>27</sup>, ambos

---

cualquier otra era filosófica, debiera leerse más como una red de influencias que como una secuencia meramente lineal.

<sup>26</sup> Esta teoría tomista del amor como acto inicial de la voluntad encuentra su paralelo en Ibn Hazm, en tanto que este, como ya se ha estudiado, comprende el amor como algo que antecede a la voluntad consciente, a saber, se trata de una atracción esencial entre almas semejantes.

<sup>27</sup> El uno teológico-escolástico, el otro, en aquello que podríamos denominar como afectivo-racional.

comparten la convicción de que sin amor no existe, en realidad, acción verdaderamente humana.

## **2. La recepción del pensamiento árabe en el mundo latino**

Durante los siglos XII y XIII, tal y como ya se ha comentado al inicio de esta investigación, el pensamiento árabe comenzó a ser traducido, interpretado e incluso debatido en las escuelas europeas. Autores como Avicena, al-Fārābī, Averroes o Maimónides fueron estudiados en universidades como París, Oxford o Bolonia, y dejaron una notoria huella en pensadores de la Baja Edad Media como, por ejemplo, Tomás de Aquino, Alberto Magno o Buenaventura. En esta línea, la llamada *Escuela de traductores de Toledo*, así como otros centros de mediación cultural, permitieron que textos filosóficos árabes, originalmente escritos en árabe o traducidos del griego al árabe, llegaran al mundo latino, no solo como transmisores de Aristóteles, sino, también y sobre todo como elaboraciones originales que ya reformulaban las categorías del pensamiento clásico desde un marco islámico o judío.

En esta línea, a pesar de que Ibn Ḥazm no fue uno de estos autores traducidos y comentados directamente en esos círculos, lo cierto es que puede establecerse con ellos un claro marco en común, donde las preguntas filosóficas y las preocupaciones acerca del alma, la voluntad, el conocimiento o el deseo son compartidas. Así pues, si bien esta afinidad no supone una influencia directa, sí revela la pertenencia a un marco cultural común que comparten todos, en el que las grandes cuestiones de la antropología filosófica se estudiaron desde perspectivas religiosas muy distintas, pero, con todo, partiendo de categorías muy similares.

En línea con todo esto, es preciso entender que el pensamiento árabe fue, en realidad, supuso en muchos aspectos un puente muy firme entre la filosofía griega y la teología cristiana. Por ejemplo, sabemos que Tomás de Aquino conocía bien a Avicena y Averroes, pues de ambos toma las nociones básicas del aristotélico, aunque, eso sí, corrigiendo o completando sus tesis allá donde considere que se ven reflejadas en la doctrina cristiana. Un ejemplo de ello es la crítica de Tomás de Aquino a Avicena acerca de la concepción del alma y el entendimiento, recogida en el siguiente pasaje:

De los griegos pasamos a los árabes. En primer lugar está claro que Avicena sostiene que el entendimiento es una facultad del alma, la cual es forma del

cuerpo. En efecto, dice así en su libro *De Anima*: El entendimiento activo, esto es práctico, tiene necesidad del cuerpo y de las facultades corporales para todas sus acciones. En cambio, el entendimiento contemplativo, tiene necesidad del cuerpo y de sus facultades, pero no siempre y no del todo. Pues en efecto se basta a sí mismo. (Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*, cap.5)

De esta manera, no se debe pasar por alto el hecho de que nociones como la *intellectio agens*, la estructura del alma o la relación entre voluntad y entendimiento, por ejemplo, se den a conocer en la teología cristiana escolástica, precisamente, a través de estas mediaciones árabes.

En esta línea, recordamos, la ética del amor de Ibn Ḥazm, aunque marginal en términos de recepción directa, como decíamos, resulta totalmente acorde con la sensibilidad intelectual que también alcanzó la tradición cristiana, que defendía la dimensión afectiva del alma y, también, la integración del cuerpo en la experiencia ética.

Para concluir, me parece relevante recalcar que, por supuesto, la influencia de al-Ándalus no se limitó solamente al plano filosófico. Y es que, sin ir más lejos, tal y como ya se introducía en el estudio del amor en Ibn Hazm, la poesía amorosa árabe<sup>28</sup>, de la mano de la sensibilidad refinada del amor udrí, dejaron huellas muy profundas en la literatura trovadoresca, el *fin'amor*<sup>29</sup> occitano y, en general, en la visión cristiana del amor espiritualizado que se fundaría en el misticismo femenino y en la literatura religiosa del siglo XIII. Así pues, a pesar de que Ibn Ḥazm no forme parte de este canon latino medieval, sí es adecuado decir que su obra comprende rasgos de ambas tradiciones, oriental y occidental, llevando a cabo, indirectamente, un diálogo entre ambas que muchas veces confluye.

### **3. El amor como principio de movimiento en la teología escolástica**

Uno de los puntos más destacables de la filosofía tomista, y que no se puede dejar de lado en esta investigación, es la idea de que el amor es el primer motor de la voluntad. Según Santo Tomás de Aquino, la voluntad humana tiende naturalmente hacia el bien. Con todo,

---

<sup>28</sup> Como es *El collar de la paloma*.

<sup>29</sup> El *fin'amor* o amor cortés es un modelo literario que surge de la mano de la poesía trovadoresca en los siglos XI y XII. Se caracteriza por concebir el amor de una manera idealizada y espiritual donde el amante, habitualmente de condición inferior, se somete con devoción a una dama que le resulta inaccesible. Así pues, mediante este tipo de amor, el deseo se convierte en una forma de elevación ética y estética.

su primer impulso no es la elección, sino, por el contrario, el amor por el objeto que se percibe como bueno. En este punto, afirma que todo movimiento del alma moral comienza con un acto de amor. En otros términos, «Es necesario que en Dios haya amor. El primer movimiento de la voluntad, y de cualquier facultad apetitiva, es el amor.»<sup>30</sup> (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 20, a. 1, n.d.)

Por otra parte, Ibn Hazm, expresa, desde otro enfoque, algunas ideas que, como ya se puede intuir, resultan profundamente afines. Tal y como ya se ha estudiado, en *El collar de la paloma*, sostiene que el amor no es fruto de la deliberación racional, sino que, por el contrario, se trata de una experiencia que, de algún modo, atraviesa al alma sin previo aviso. De esta manera, el sujeto no es quien elige amar, sino que, si se quiere, puede decirse que el amor simplemente se da en él. De nuevo, esta afirmación remite a una concepción afectiva y ontológica del deseo, donde el amor no solo es anterior a la acción, sino que, además, comprende la condición de posibilidad del conocimiento de uno mismo.

Además, en esta misma línea, me parece interesante destacar que Ibn Hazm distingue entre los falsos amores, motivados por la carne o por la costumbre, y el amor esencial, que, efectivamente, reconoce una verdad profunda entre almas semejantes. Esta dimensión no sensual del amor me recuerda profundamente a la *amicitia* cristiana y a la *philia* aristotélica, ambos modelos reelaborados por la escolástica como virtudes relacionales. Por una parte, la *philia*, en la ética de Aristóteles, es comprendida como una forma de amistad que se basa en la virtud. Partiendo de ella, los amigos se aman mutuamente no por utilidad ni por placer, sino por el bien del otro en tanto que es bueno. Así pues, Aristóteles afirmará que «La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues ellos se desean mutuamente el bien de la misma manera en cuanto que son buenos, y son buenos en sí mismos.»<sup>31</sup> (*Ética a Nicómaco*, VIII, 3, 1156b 7–9)

Por su parte, la *amicitia* cristiana, que fue principalmente desarrollada por San Agustín y sistematizada en el transcurso de la escolástica medieval, eleva la noción del amor que acabamos de explicar al plano espiritual, afirmando, en última instancia, que la verdadera amistad se funda en el amor que compartimos con Dios, el cual representaría el vínculo

---

<sup>30</sup> Para más información consultar: Tomás de Aquino. (n.d.). *Suma Teológica* (I, q. 20, a. 1). Recuperado de <https://hjjg.com.ar/sumat/a/c20.html>

<sup>31</sup> Texto original traducido.

último entre las almas. En esta línea, Santo Tomás de Aquino afirma que la caridad es, en realidad, una forma de amistad, de manera que «La caridad es una cierta amistad del hombre hacia Dios.» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1)

En síntesis, retomando a nuestro autor principal, lo que Ibn Ḥazm propone, a saber, un amor que nace espontáneamente del alma y que aspira a una unión sin intereses de por medio, me recuerda totalmente a las tradiciones filosóficas que acabo de exponer, las cuales entienden el amor como una forma de virtud relacional. Así pues, aunque se estudie el amor, ahora, partiendo del marco islámico, está claro que la noción del amor como conocimiento y afinidad espiritual anticipa, ya entonces, una idea que será central en la ética cristiana, es decir, la idea de que amar al otro es, en cierta medida, conocerse a uno mismo. En esta línea, sostengo que tanto en Ibn Ḥazm como en la tradición aristotélico-cristiana, el amor verdadero no supone una mera pasión, sino también, y sobre todo, un acto de conocimiento. En otras palabras, amar implica intuir lo que constituye al otro y, en ese proceso, reconocerse a uno mismo en su reflejo. Desde esta perspectiva, sin duda, podría decirse, una vez más, que el amor cumple una función epistemológica: revela e ilumina.

## **CAPÍTULO V: UNA PROPUESTA HERMENÉUTICA DESDE LA FILOSOFÍA COMPARADA**

### **1. Ibn Hazm y la lectura comparada del amor**

Ibn Hazm, tal y como se ha argumentado a lo largo de este trabajo de investigación, es una figura que no puede ser comprendida si se la aísla dentro de las categorías convencionales de la historiografía filosófica occidental. Debe interiorizarse muy bien el hecho de que su pensamiento surge en un contexto cultural definido por la pluralidad y la convivencia de tradiciones. al-Ándalus fue un espacio donde el islam, el judaísmo y el cristianismo convivieron intensamente, generando uno de los períodos de mayor fertilidad intelectual de todo el medievo. Este contexto, aunque ya ha sido presentado en el primer capítulo, no debe quedar en el olvido para el lector como un simple dato histórico, sino que debe tenerse siempre presente que supone el marco desde el cual podremos interpretar las aportaciones intelectuales de nuestro autor.

En este sentido, comparar el pensamiento de Ibn Hazm con figuras como Santo Tomás de Aquino o León Hebreo, entre otros, no supone un ejercicio caprichoso de la autora de este documento, sino una apuesta hermenéutica. De este modo, propongo una filosofía comparada que no busque confrontar doctrinas en abstracto, sino mostrar cómo, en este caso, tres culturas diferentes, atravesadas por contextos también muy distintos, respondieron, en realidad, a preguntas similares. De este modo, recordemos, en el caso de Ibn Ḥazm, su teoría del amor constituye una respuesta sistemática y bastante personal a una cuestión que también le interesó a Platón, a Maimónides, a Dante e, incluso, a autores más lejanos como Kierkegaard. ¿Qué es el amor? ¿Es un impulso, es un juicio, es una forma de saber o una experiencia radical de la existencia?

A través de una lectura comparativa, como yo misma he pretendido, se hace evidente que el amor, en Ibn Ḥazm, no es meramente un tema literario o sentimental. Al contrario, se trata, más bien, de una categoría filosófica que guía su noción de conocimiento. Así pues, frente otras concepciones que pudieran clasificarse como metafísicas del amor, como las que encontramos en el *Banquete* de Platón, Ibn Ḥazm se sitúa en una postura diferente, afirmando que el amor no representa una verdad trascendente, sino que es en sí mismo una forma de verdad que vive el ser humano. En esto, se adelanta incluso a ciertas intuiciones modernas. Por ejemplo, cuando Kierkegaard afirma en *Las obras del amor* que «el amor es la realidad más interior del yo» (Kierkegaard, 2006, 25). En esta afirmación puede verse también, sin lugar a duda, una gran afinidad con la concepción que comparte Ibn Hazm sobre el amor como acto epistémico que reconoce la alteridad.

## **2. Pensar desde los márgenes: Hacia una historia de la filosofía no eurocéntrica**

En definitiva, como se comentaba, con este trabajo de investigación no solo me propongo estudiar la figura de Ibn Ḥazm, sino también, y puede que, sobre todo, cuestionar los marcos desde los que se nos ha dado a conocer la historia de la filosofía. Como bien es sabido, el canon filosófico occidental tradicional ha privilegiado un eje exclusivo, a saber, el que comprende Grecia, Roma y la Europa latina, de modo que todo lo que queda fuera de esa trilogía suele ser relegado, con mucha frecuencia, a otras categorías secundarias como podrían ser, por ejemplo, el “pensamiento religioso”, la “literatura sapiencial”, la “doctrina moral”, o, en el mejor de los casos, aquellas propuestas “precursoras” de una filosofía que, en teoría, solo se habría consolidado en Occidente.

Con mi entrega, reivindico a pensadores como Ibn Ḥazm, quienes han sido situados en los márgenes de esa narrativa y cuyo oficio, junto al de otros muchos, ha sido constantemente desplazado al de literato, jurista, místico o moralista, pero en ningún caso filósofo en sentido pleno del término. Con todo, una lectura pausada de su obra revela a aquellos que la valoran una densidad teórica que va mucho más allá de su comparación con sus contemporáneos escolásticos, pues la enriquece.

En este sentido, la filosofía comparada<sup>32</sup> se convierte, a mi juicio, en una herramienta imprescindible para deconstruir el eurocentrismo filosófico. Leer a Ibn Ḥazm junto a todos los autores que quedan plasmados en este documento, entre otros, es, en realidad, reconocer que la racionalidad filosófica no ha sido escrita por una única tradición y, mucho menos, de manera lineal. Por el contrario, la historia del pensamiento es y siempre ha sido plural, conflictiva y, por qué no, contextual. Así pues, con este enfoque conseguiríamos acabar con el canon filosófico, dando paso a diferentes voces calladas por la historia. Sólo así podremos construir una filosofía verdaderamente intercultural. Sólo así podremos asumir que la filosofía no es propiedad de ninguna lengua ni de ninguna religión.

En definitiva, leer a Ibn Ḥazm, así como a cualquier otro pensador marginalizado, no supone solo recuperar una voz singular del islam andalusí. Al contrario, recuperar las ideas calladas supone, ante todo, un acto hermenéutico, a saber, el de interrogar el centro desde la periferia. Así, en el caso de nuestro pensador, entendemos así que su pensamiento no se limita a describir el amor, sino que lo despliega como categoría ética, como experiencia antropológica y también como problema filosófico universal. De esta manera, Ibn Ḥazm no solo nos habla de su tiempo, sino que nos devuelve a todas esas preguntas que todavía hoy nos definen. Y nos obliga, de un modo admirable, a pensar de nuevo qué es amar y, en última instancia, qué significa ser humano.

## **CONCLUSIONES**

Este TFM ha tenido como aspiración principal reintegrar el valor filosófico del pensamiento de Ibn Hazm de Córdoba, poniendo especial atención en su concepción del amor como fuerza ontológica, epistemológica y ética. Así pues, a través de una revisión

---

<sup>32</sup> Recuérdese, siempre entendida como un análisis estructural de problemas comunes entre pensadores, y no como un mero paralelismo superficial.

de *El collar de la paloma*, así como del análisis de su contexto histórico, de su relación con otras tradiciones filosóficas y de su posible diálogo con la escolástica latina, queda constancia de que Ibn Hazm no es un autor menor ni un literato marginal dentro del pensamiento medieval, sino, más bien, un pensador de primer orden cuya obra merece un lugar central en el canon de la filosofía, muy especialmente, en el marco de las filosofías del amor.

En este sentido, a lo largo de esta investigación se ha ido estudiando progresivamente la riqueza de una visión del amor que se aparta tanto de las idealizaciones platónicas como de los meros reduccionismos materialistas. De este modo, en Ibn Hazm el amor es un suceso estructural del alma que revela al sujeto su verdad más íntima. Así pues, en última instancia, amar es conocer, pero no a través de la lógica discursiva ni del concepto abstracto, sino por vía de una afinidad que une a dos semejantes y que, en esa unión, revela aspectos esenciales de la existencia. En este sentido, el amor verdadero no se elige ni se construye socialmente, sino que se sufre y se experimenta con plenitud.

En esta línea, recordamos, en su reflexión sobre el amor, Ibn Hazm trasciende la retórica poética para proponer una auténtica fenomenología afectiva en *El collar de la paloma*, obra a través de la cual describe con mucha precisión la experiencia amorosa en sus síntomas físicos, en sus efectos cognitivos, en su dimensión ética e, incluso, en su potencial transformador. El amor, aquí, aparece como una forma de inquietud que, de algún modo, descentra al yo y lo obliga a salir de sí mismo para encontrarse, paradójicamente, a través de otro. En esta dinámica se revelan tanto la fragilidad del ser humano como su apertura radical a lo otro, a lo que no se domina, pero se desea. Con todo, este amor que no siempre se consuma, pues a menudo se frustra, pero no por ello es menos verdadero. Al contrario, tal y como se ha estudiado, en Ibn Hazm se presenta una postura del amor *uḍrī*, del amor casto y no correspondido, que puede elevar al alma hasta su forma más pura.

Con todo, creo que, como autora, lo que más me ha sorprendido de su pensamiento es que, al contrario de lo que se pudiese concebir en un inicio, esta valoración del amor no entra en contradicción con la racionalidad. Al contrario, Ibn Hazm despliega una lógica del amor, pero no lógica en el sentido de deducción formal, no, sino lógica como clarificación o, si se quiere, como análisis cuidadoso o como un lenguaje que nombra con precisión a aquello que usualmente, queda fuera del concepto. En este caso, Ibn Hazm no

nos lo presenta de este modo, sino que la pasión no se opone a la razón, sino que, al contrario, pueden incluso ser aliadas.

Por otra parte, creo que uno de los aspectos más importantes de mi investigación es la comparativa que se ha llevado a cabo con otras tradiciones. Así pues, por ejemplo, al establecer puentes entre Ibn Hazm y León Hebreo o entre Ibn Hazm y Tomás de Aquino, he querido dejar constancia de que el amor ha sido y, de hecho, sigue siendo, una cuestión tratada por las tres grandes religiones universales, y que, tal es así, que cada una de ellas ha ofrecido respuestas distintas, pero complementarias, a una misma inquietud: ¿Qué significa amar? ¿Qué relación hay entre amor y conocimiento? ¿Qué papel ocupa el amor en el perfeccionamiento del alma? Sin duda alguna, no puede negarse que en el transcurso de este diálogo han surgido disconformidades muy claras, pero, por supuesto, también confluencias que no deben dejarse de lado, como, sin ir más lejos, la afirmación del amor como camino hacia la verdad.

En cualquier caso, sea como fuere, más allá del contenido, con mi TFM he querido proponer una manera distinta de hacer historia de la filosofía. Una historia que no siga el antiguo relato lineal y eurocéntrico que comienza en Grecia, se refugia en Roma y, finalmente, culmina en la escolástica cristiana. Yo propongo una historia más abierta, repleta de complejidades y fiel a la pluralidad que, en realidad, constituye un pensamiento humano sensato.

Por último, me gustaría añadir que, sin duda alguna, este trabajo deja abiertas varias líneas de investigación futuras que podrían prolongar esta reflexión en nuevas direcciones que yo misma espero retomar en un futuro no muy lejano. De este modo, por ejemplo, se me ocurre que un estudio más detallado del vínculo entre Ibn Hazm y la mística sufi podría iluminar con mayor claridad el plano espiritual de su concepción del amor. También podría llevarse a cabo un análisis comparado entre *El collar de la paloma* y los textos amorosos del Renacimiento, lo cual creo que permitiría rastrear genealogías afectivas que crucen diferentes culturas. Tal vez una investigación en clave fenomenológica o existencialista podría poner en diálogo a Ibn Hazm con autores modernos como Kierkegaard, Weil o Zambrano, lo cual permitiría trazar un claro puente entre la filosofía del alma en el medievo y la filosofía de la interioridad contemporánea. Y, sobre todo, sería muy interesante hacer una revisión de los programas académicos de historia de la filosofía para proponer la inclusión de pensadores apartados como Ibn Hazm, en tanto que figura

clave en la materia de antropología filosófica, la ética del deseo o la teoría del conocimiento afectivo, por ejemplo.

Pensar con Ibn Hazm, desde Ibn Hazm y más allá de Ibn Hazm, es, en definitiva, una forma de resistir al olvido. Es una manera de reivindicar que la filosofía no nace en el silencio de las bibliotecas, sino en lo más profundo del alma humana. Sin duda, Ibn Hazm nos enseña todo esto, comprendiendo que amar no se limita a sentir ni a pensar, sino que es mucho más que eso. Amar es la forma más honrada de verdad. Y que esa verdad, cuando se alcanza, aunque sea trágica, aunque sea no correspondida, justifica el viaje entero del alma.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### *Fuentes primarias*

- Cruz Hernández, M. (2011). *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. II: El pensamiento de al-Andalus (siglos IX–XIV)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cruz Hernández, M., & Tobío Fernández, J. (1963). La filosofía árabe. *Revista de Occidente*, 11(130).
- Ibn Hazm. (2022). *El collar de la paloma* (E. García Gómez, Trad., 6.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Ibn Hazm, A. b. A., & Centro de Estudios Históricos editor. (1916). *Los Caracteres y la conducta: tratado de moral práctica*. Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos.

### *Fuentes secundarias*

- Aquinas, T. (n.d.). *Summa Theologica* (I-II, q. 26). Translated by Fathers of the English Dominican Province. New Advent. <https://www.newadvent.org/summa/2026.htm>
- Aristóteles. (2008). *Ética a Nicómaco* (J. Cruz Cruz, Trad., 2.<sup>a</sup> ed.). EUNSA. (Obra original escrita ca. 340 a. C.)
- Belbachir, F. Z. (2020). El amor *uḍrī* en *El collar de la paloma* de Ibn Ḥazm al Andalusī. *Chorouate Al-Jadida (Chourouk Al Jadida)*, 10(4), 499–513. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/138747>

- Cruz Hernández, M. (1962). El neoplatonismo de Ibn Ḥazm de Córdoba. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 11, 121–128. Recuperado a partir de <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14815>
- Félix Bellido, J. (2007). *Ibn Hazm: El andalusí*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- Gómez Renau, M. del M. (2011). La poesía amorosa árabe y su influencia en al-Andalus. *Anuario de Lingüística Hispánica*, 27, 57–69.
- García Rodríguez, J. R., & Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía y Letras Sección de Filosofía editor. (1971). *Influencia de la filosofía árabe en las obras de Santo Tomás*. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Sección de Filosofía.
- Janowska, K. (2019). Amor *uḍrī*: La poesía cortesana árabe en la Península Ibérica. *Forum Filologiczne Ateneum*, 1(7), 323–342. [https://doi.org/10.36575/2353-2912/1\(7\)2019.323](https://doi.org/10.36575/2353-2912/1(7)2019.323)
- Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor* (D. Gutiérrez Rivero, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Montada, J. P. (2007). Corrientes del pensamiento en al-Andalús. *Veritas (Porto Alegre)*, 52(3), 55–78. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2007.3.4673>
- Ramón Guerrero, R. (2002). El pensamiento griego en la lógica de Ibn Hazm: Su *Kitāb al-Taqrīb*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19, 27–38.
- Rodríguez Bachiller, Á. (1969). Filosofía de *El collar de la paloma* de Ibn Hazm. Madrid: Casa Hispano-Árabe.
- Tomás de Aquino. (n.d.). *De unitate intellectus contra Averroistas*. Recuperado de <https://tomasdeaquino.org/de-la-unidad-del-entendimiento/>
- Tomás de Aquino. (n.d.). *Suma Teológica*. Recuperado de <https://hjj.com.ar/sumat/> (Incluye: I, q. 20, a. 1 y II-II, q. 23, a. 1)