

## *Ibn Ḥazm: la belleza como forma de vida\**

Joaquín LOMBA  
(Universidad de Zaragoza)

García Gómez dice que en Ibn Ḥazm hay “una continua ambivalencia, un diptongo no fundido entre exquisitez y aspereza, entre sentimientos delicados y feroces, entre nobleza y plebeyez” que nos lo hacen más entrañable y nos lo emparejan “con otros grandes tipos de nuestro siglo de oro, en quienes se cumplió la misma constante ibérica”<sup>1</sup>. Y, sin embargo, el tema de la belleza, de una manera u otra, invade toda su producción escrita, siendo su obra y pensamiento uno de los clásicos de la estética, dentro de la antigüedad, junto con el *Banquete* y el *Fedro* de Platón, o la más posterior de Stendhal *De l'amour*. Y ello, hasta el punto de que bien podríamos decir de Ibn Ḥazm lo mismo que este último decía que “si la vida vale la pena ser vivida por el hombre, es para contemplar la belleza absoluta”<sup>2</sup>. Porque el tema de la belleza y del amor aparece una y mil veces a todo lo largo de su vida y obra, en particular en *Ṭawq al-ḥamāma*, *El collar de la paloma*, *Kitāb al-ajlāq wa-l-siār*; *Los caracteres y la conducta* y el *Kitāb al-fiṣal wa-l-nihāl*, *Libro de las soluciones divinas [acerca de las religiones, sectas y escuelas]* entre otros escritos. Sin embargo, también como en Platón, podríamos decir que definir “lo bello es difícil” en él<sup>3</sup>, puesto que, aparte de sus alusiones explícitas, hay muchos elementos implícitos en sus textos que nos serán de gran interés en lo sucesivo. Solo que en cada uno de estos aspectos de su obra, adquiere una formulación y enfoque distintos que trataré de exponer muy sintéticamente.

---

\* La versión árabe de este texto se leyó en el *Simposio Internacional sobre Ibn Ḥazm*, celebrado en Alepo (Siria) durante los días 2-4 de febrero de 2002, organizado por el Instituto Cervantes en Damasco, la Universidad de Alepo y la Sociedad de Arqueología de Alepo.

<sup>1</sup> Ibn Ḥazm. *El collar de la paloma*, Trad. de García Gómez, E., Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 50.

<sup>2</sup> Platón, *Banquete*, 212 b.

<sup>3</sup> Platón, *Hippias Mayor*, 304 c.

Por todo lo dicho, no he dudado en titular mi intervención como “Ibn Ḥazm: la belleza como forma de vida”.

Pero antes, quiero hacer algunas advertencias. Primera: el centro de atención fundamental de Ibn Ḥazm es la belleza humana, tanto la corporal como la espiritual. Las demás, la natural, la artística, la de la otra vida, habrá que deducirlas a partir de los principios de aquella.

Segunda: Hay una gran diferencia entre la concepción de la belleza de Platón (del que tanto depende en muchos puntos) y de Ibn Ḥazm: para el primero, el fundamento último de las bellezas que vemos con los ojos, es la idea o prototipo de la Belleza Absoluta, la cual está fuera de nuestro mundo, en el τόπος οὐρανός, “lugar celestial”, en el κόσμος αἰθερῶν, o “mundo de las ideas” que se encuentra más allá del espacio y del tiempo, de lo sensible, de la materia y de las mismas almas humanas, en cuyo caso, para disfrutar de su contemplación, que era lo que constituía el ideal de la vida humana, habría que esperar o a conseguir un grado supremo de sabiduría, muy alejado del común de la gente, o a después de la muerte; en esta vida, el hombre normal, tendrá que contentarse con bellezas a medias, mezcladas de fealdad. En cambio, Ibn Ḥazm encuentra el último fundamento de las cosas bellas en nuestro mismo mundo, al alcance de todos los hombres, con tal de que practiquen la virtud más elemental. Este hombre normal disfrutará de la belleza sin escapismo ni alienación alguna, gozando y disfrutando ya plenamente de la belleza mientras vivimos con todo nuestro cuerpo y alma. Ni siquiera, como en el caso de ciertos neoplatonismos y filosofías cristianas, acude Ibn Ḥazm al Uno o a un Dios Bello que fundamente la belleza mundana y del cual depende ésta. La belleza, por tanto, es cosa de cuerpos aprehensibles entre las yemas de los dedos y de almas de este mundo en que nacemos, vivimos y morimos. La belleza es un elemento inmanente al mundo y a sus cosas perceptible por los órganos humanos de los sentidos y del intelecto.

Esto supuesto, habrá que arrancar del conocido texto del *Kitāb al-ajlāq wa-l-sīr*; de Ibn Ḥazm en el que nos describe los grados de belleza:

“Se me ha pedido una explicación exacta de las clases de hermosura (ṣabāḥa) de las formas. Y digo que: La dulzura (ḥalāwa) es la finura de los rasgos y la gracia de los movimientos y la ligereza de los gestos y la adaptación del alma a los accidentes de las formas, aunque no sean bellas. La corrección (qiwām) de las formas externas es la hermosura (ḡamāl) de cada una de las cualidades aisladas y muchas veces el hermoso de cualidades aisladamente consideradas es frío formalmente, sin elegancia ni dulzura de aspecto. El brillo (bahāʾ) de los miembros externos va con la hermosura (ḡamāl) que hay en ellos y es la vivacidad o soltura. La belleza (ḥusn) es algo que no tiene en la lengua nombre pero que es sen-

tido en las almas por el acuerdo de todo el que lo ve y es una túnica que reviste el rostro y una claridad que arrastra los corazones hacia sí de modo que las opiniones son concordes en aprobarlo aunque no haya cualidades hermosas (ḡamīla), puesto que el que lo ve le rinde el alma, le gusta a su corazón aunque si contemplara las cualidades aisladamente, no encontraría mérito. Parece como si fuere algo que hay en el alma de lo visto que percibe el alma del que lo ve. Esta es la cumbre de las categorías de la belleza [...]. Y no hemos encontrado uno siquiera que considerase la corrección (qiwām) como cualidad superior a éstas, cuando va separada. La elegancia o gracia (malāḡa) es la reunión de varias de estas cualidades en una misma persona.”<sup>4</sup>

Ante esta clasificación, que nos va a servir de base para lo que siga, quisiera hacer algunas consideraciones que nos desentrañarán la esencia del concepto de belleza de Ibn Ḥazm.

Sea la primera, el valor de la vista como fuente fundamental de la percepción estética, lo cual tendrá importancia a la hora de enjuiciar Ibn Ḥazm la belleza musical y literaria, así como la manera que tendremos de contemplar a Dios en la otra vida. Dice en el *Ṭawq al-ḡamāma*:

“Sabemos todos que los ojos hacen a menudo veces de mensajeros y que con ellos se da a entender lo que se quiere. Si los otros cuatro sentidos son puertas que conducen al corazón y aberturas que llevan al alma, la vista es, entre todos, el más sutil y de fiar como guía y el de más eficaces resultados. Avanzada certera es del alma, su adalid orientador, y clarísimo espejo en que ella conoce las realidades, percibe las cualidades y analiza las sensaciones.”<sup>5</sup>

Luego veremos la importancia básica que tiene la luz en la estética de Ibn Ḥazm. Por eso, a este propósito, insiste en la importancia de la vista en este sentido:

“Precisamente el mérito de la vista consiste en que su esencia es la más alta de todas y la de más subida condición, por cuanto forma parte de la esfera de la luz. Los colores no se perciben sino por ella.”<sup>6</sup>

Ahora bien, lo primero que percibe la vista, en un primer estadio, son las

---

<sup>4</sup> Ibn Ḥazm, *Los caracteres y la conducta*, traducción de Asín Palacios, Madrid, 1916, n.176-180

<sup>5</sup> Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma*, op. cit., p. 116. Este texto coincide casi literalmente con otro de Platón, en el Fedro (250, c) en que dice: “La vista es en efecto, la más aguda de las sensaciones que nos vienen por medio del cuerpo”.

<sup>6</sup> Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma*, op. cit., p. 115-117.

formas proporcionadas. Decía en el texto antes citado: “La corrección (qiwām) de las formas externas es la hermosura (ḡamāl) de cada una de las cualidades aisladas” y añadía “y muchas veces el hermoso de cualidades aisladamente consideradas es frío formalmente, sin elegancia ni dulzura de aspecto”. Estamos ante la pura corrección formal, matemática, pitagóricamente estructurada a la que califica como de qiwām. Sin embargo ésta se constituye, creo, a la vista de otros textos de su obra, a base de dos elementos que son: kamāl (completitud de todos los elementos) y tamām (perfección de los mismos), empleando ambos términos para la corrección no solamente material sino también moral. Pero, por ahora, me ceñiré solamente a esta última que constituye la hermosura o ḡamāl, categoría que, por sí misma y aislada de otros elementos que luego exigirá, no tiene apenas valor estético<sup>7</sup>.

Para que haya tal, hacen falta otros elementos que se le añadan. Sea el primero el del movimiento, agilidad y ligereza en el objeto contemplado. No se trata de una estética hierática como pudiera ser la egipcia, ni de un movimiento que se vuelve sobre sí mismo como en el barroco, ni de un moverse las figuras en un proceso lineal de perfección progresiva como en Grecia, sino de un movimiento ágil, perfectamente delimitado, que surge espontáneo del interior de una creación quebrada en átomos diminutos, como lo pretendía la teología aš‘arī según la cual, la naturaleza, en su perpetuo moverse queda a merced de la acción libre y omnipotente de Dios.

El segundo es el aspecto luminoso. La presencia de la luz arranca de los tiempos más antiguos, de Grecia, por ejemplo, de Platón para el cual la idea de Bien y Belleza, καλός καὶ ἀγαθός, eran comparados con el sol y la luz cegadora que éste irradiaba. Pero a esta tradición hay que añadir en Ibn Ḥazm la de la metafísica de la luz de Avicena (980-1037) y la tal vez contemporánea óptica de Ibn al-Hayṭān (m. 1039). Así, en el texto antes citado, empezaba diciendo que iba a dar una catalogación de los grados de belleza, designando a éste no directamente con el término consagrado al respecto de ḡusn o de ḡamāl, sino con el de šabāḡa que significa: ser bello o gentil, pero relacionándose esta palabra con la raíz šbh que significa la idea de ser o hacer algo por la mañana, al salir el sol. Con lo cual se quiere indicar a la vez la luz

---

<sup>7</sup> Platón también exige una pura corrección formal matemática, solo que, a diferencia de Ibn Ḥazm, da más valor a esta pura corrección: (*Filebo*, 51 a): “lo que aquí entiendo por belleza de la forma no es lo que el vulgo comprende generalmente bajo este nombre, como, por ejemplo, la de los objetos vivos o de sus imitaciones, sino algo de rectilíneo y de circular, y las superficies compuestas con lo rectilíneo y lo circular, por medio del compás de la cuerda y de la escuadra. Estas formas no son, como las otras, bellas solo bajo ciertas condiciones, sino que son siempre bellas en sí mismas.”

primera del amanecer, la más pura, y la frescura y agilidad que ella despierta. Por eso, decía en el mismo texto:

“El brillo (bahā’) de los miembros externos va con la hermosura (ġamāl) que hay en ellos y es la vivacidad o soltura”.

Y la cima de las categorías estéticas, la belleza (ḡusn) venía también definida en términos de luz, diciendo que es: “una claridad que arrastra los corazones hacia sí”

Por lo demás, a lo largo de toda la obra de Ibn Ḥazm se encuentran numerosas alusiones a la luz como elemento fundamental de la belleza, plasmada en el brillo del alma, de las acciones de la misma, en los astros, montes, flores, ríos y ambiente en general. Pero quiero hacer cinco advertencias. La primera, que este tratamiento de la luz es muy propio de la estética musulmana, en arquitectura, en escritura, en decoración: los colores siempre nos manifiestan un especial protagonismo de la luz, captada precisamente por ese órgano privilegiado de la vista que hemos visto describía Ibn Ḥazm. La segunda es el profundo significado teológico y místico que tiene la luz en el Islam: por un lado, la unión sufí con Dios supone una acción especial de éste sobre el alma que produce una especial luz y claridad interior. Y, teológicamente, la luz significa la acción de Dios única creativa (como es la luz simple en su ser) que produce infinidad de seres (como son los vistos gracias a la iluminación creadora). La tercera advertencia es que la luz que proclama aquí Ibn Ḥazm, no es una luz que venga a los objetos desde el exterior: es una luz propia de los objetos que irradia de ellos mismos. No es la luz natural que embarga de esplendor los templos griegos desde el exterior: ni la luz filtrada por las vidrieras románicas o góticas, ni la clara y distinta de los ojos de las edificaciones renacentistas y contemporáneas de la filosofía racionalista y cartesiana. Es la luz que emana de la misma materia y que, por ello mismo, subraya, manifiesta su interna belleza. Más aún, la luz saca, extrae, arranca del mismo interior de los ojos sus potencialidades propias más profundas. Dice en el *Kitāb al-fiṣal wa-l-nihāl*:

“La luz es aquel color cuya naturaleza tiene la virtud de dilatar la potencia del ojo y extraer de él las virtudes vivas; hasta tal punto que cuando la luz tropieza con un órgano visual de constitución débil por su naturaleza o por un accidente cualquiera, extrae del interior del ojos su potencia visual y se la roba y arrebatada por completo.”<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Ibn Ḥazm. *Fiṣal*, V, pp. 362 V, 367.

La cuarta advertencia es que, curiosamente, Ibn Ḥazm, tal vez influido por la ambivalencia del amor ‘udrí que oscilaba entre la alegría y el desencanto, entre el logro del objeto amado y su pérdida, haya transvasado estos conceptos al tratamiento de la luz. Me refiero a la alternancia de ésta con las tinieblas, la oscuridad. En efecto, las alusiones al sol, a las estrellas, al día y a la claridad, en general, vienen muchas veces emparejadas en sus poemas, con sus contrarios, la falta de luz. Todavía más: incluso hay una cierta inclinación a subrayar la presencia de la luz en medio de la oscuridad sobre todo nocturna, tal vez para subrayar más el valor de esa misma luminosidad.

Dentro de este juego de la luz y de las sombras, de lo luminoso y oculto por la oscuridad está la insinuación que aumenta la belleza en su último estado, cuando decía que la belleza:

“es una túnica que reviste el rostro y una claridad que arrastra los corazones hacia sí [...] puesto que el que lo ve le rinde el alma, le gusta a su corazón [...]. Parece como si fuere algo que hay en el alma de lo visto que percibe el alma del que lo ve”.

Se trata del juego del ocultar y entrever, del no ver y del ver, del misterio de un “algo”, utilizando dos veces este término “šay”, “algo”, para aludir a un fondo misterioso patente pero oculto, inexpresable con otras palabras y que, por ello, se podría traducir por aquel “un no sé qué que queda” de San Juan de la Cruz

Finalmente, la quinta advertencia es que de entre la escala cromática, el brillo y el mate son unos accidentes que sobrevienen a los colores, lo cual acentúa la calidad de los mismos, de una manera muy fundamental. Por eso existe para él un negro brillante y un negro mate; no porque el negro, por cierto, sea un color, que no lo es, sino porque el brillo y su opuesto son como unos colores por sí mismos. Además, el negro, por su parte, no es color, como afirma en el *Fişal*<sup>9</sup>, sino el anticolor, la ausencia de toda coloración y luz, el tinte de los habitantes del infierno, la expresión del mal, lo cual explica la consideración anterior que acabo de hacer.

Sin embargo, la belleza, a pesar de estar afincada en el interior mismo de las cosas, sin remisión a un extramundo ideal platónico ni a un Dios bello que infunda su propia belleza, no se queda en la mera superficialidad de las mismas. Es lo mismo que pasa con el amor. El amor verdadero, desencadenado necesariamente por la contemplación de una figura bella, ha de remitirnos a

---

<sup>9</sup> Ibn Ḥazm. *Fişal*, V, pp. 362 y ss.

un interior de la cosa que lo convierta en tal. En efecto, hablando del amor carnal y superficial y del amor auténtico, dice:

“Tocante al hecho de que nazca el amor en la mayoría de las veces, por la forma bella, es evidente que, siendo el alma bella, suspira por todo lo hermoso y siente inclinación por las imágenes perfectas. En cuanto ve una de ellas, allí se queda fija. Si luego distingue tras esa imagen alguna cosa que le sea afín, se une a ella y nace el verdadero amor; pero si no distingue tras esa imagen nada afín a sí, su afección no pasa de la forma y se queda en apetito carnal. En todo caso, las formas son un maravilloso medio de unión entre las partes separadas de las almas.”<sup>10</sup>

Pues bien, del texto de la clasificación de los grados de belleza citado antes se desprende lo mismo; en todo lo auténticamente bello hay un plus: una belleza interior tras la exterior puramente formal y correcta. Toda belleza (y por tanto el amor auténtico), para ser tal, debe sobrepasar la pura exterioridad, ha de tener un exterior y un interior, un *ẓāhir* y un *bāṭin*. Ibn Abī Ḥaṣḥala de Tremecén, siglos más tarde (m. 1374) dice lo siguiente:

“La hermosura tiene dos partes, una manifiesta (*ẓāhir*) y otra oculta (*bāṭin*), una efímera y otra permanente. La hermosura oculta es loable por sí misma, como el saber y la destreza, como la generosidad y la valentía. La hermosura manifiesta es la fresca rama de su núcleo constitutivo que se muestra y cuyo rostro sobrepasa a la luna cuando el sol aún no se ha ocultado en el ocaso.”<sup>11</sup>

En efecto, en la cima de las categorías de la belleza (*ḥusn*), dice, y repito el texto:

“Parece como si fuere algo que hay en el alma de lo visto que percibe el alma del que lo ve. Esta es la cumbre de las categorías de la belleza”.

En tal caso, la tarea de la contemplación y fruición estética consistirá en desvelar (*kašf*) y disfrutar con el concurso de varias potencias del interior del alma, ese *bāṭin* (expresado) tras el *ẓāhir* que percibimos con los sentidos.

Es que en el tema de la belleza, lo mismo que en el del amor, la que realmente la encuentra y disfruta es el alma. Y no por nada sino por el principio platónico<sup>12</sup> de que lo semejante busca siempre lo semejante, explícitamente dicho por el propio Ibn Ḥazm:

<sup>10</sup> Ibn Ḥazm, *Collar de la Paloma*, op. cit., cap., I, p. 105.

<sup>11</sup> Ibn Abī Ḥaṣḥala, *Diwān al-ṣabbāba*, op. cit. p. 55.

<sup>12</sup> Platón, *Lisis*, 214 b: “lo semejante siempre tiene que ser amigo de lo semejante.”

“Sabemos todos que el secreto de la atracción o desvío entre las cosas creadas está en la afinidad o repulsión que hay entre ellas, porque cada cosa busca siempre a su semejante, lo afín sólo en su afín sosiega; y esta comunidad de especies ejerce una acción que los sentidos perciben y una influencia que salta a la vista. La mutua antipatía entre los contrarios, la mutua simpatía entre los iguales, son cosas que hallamos bien patentes en nuestro mundo.”<sup>13</sup>

Ahora bien, esto supone que el alma, por su misma esencia, es bella y que, por consiguiente, no sólo busca las formas externas bellas sino su interior oculto, *bāṭin*, también y eminentemente bello. Quedarse sólo en la superficialidad de una simple corrección de las formas (*qiwām*) es no lograr aún la cima de la belleza, como tampoco lo es alcanzar el amor verdadero superando el meramente carnal.

De esta manera, da por sentado que el alma es bella por su misma esencia:

“Siendo el alma bella (*al-ḥasana al-nafs*) suspira por todo lo hermoso y siente inclinación por las imágenes perfectas.”<sup>14</sup>

La belleza del alma, por tanto, es fundamental para que ésta localice las imágenes físicamente bellas y las trascienda buscando algo semejante a ella, oculto tras las formas correctas. Ahora bien. El tema está en saber en qué consiste la belleza del alma. Dice en el *Fiṣal*:

“el alma es leve hasta el colmo de la ligereza, además de estar dotada de otras propiedades suyas, a saber: memoria, discernimiento, inteligencia y vida, que son las cualidades propias y definitivas, por cuya virtud se diferencia de los otros cuerpos que son compuestos. Esto, sin contar con lo demás accidentales que el alma sustenta, es decir, las virtudes y los vicios.”<sup>15</sup>

Ahora bien, estas cualidades las tiene el alma en cuanto que es cuerpo, pero un cuerpo sutil, sin extensión, figura, color, lo cual hace más atractiva su idea de belleza de unas formas físicas que son por esencia extensas, coloreadas y con una figura. Por eso:

“En lo que atañe al color y al frío, humedad y sequedad, aspereza y blandura, son accidentes propios únicamente de los elementos de los cuerpos sublunares, o sea,

<sup>13</sup> Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma*, op. cit., c. I, p.101.

<sup>14</sup> Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma*, op. cit. p. 116.

<sup>15</sup> Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, op. cit., V, p. 258.

de todos los físicos, con exclusión de las esferas celestes. Sin embargo, tales accidentes influyen o hacen presión en el alma produciendo en ella placer o dolor.”<sup>16</sup>

Pero hay que advertir que para Ibn Ḥazm:

“las especies de los cuerpos son tanto más excelentes (faḍl) cuanto menos sensibles son a la percepción de los sentidos [...]. Ahora bien, eso es lo que sucede al alma [...], es inaccesible a los sentidos.”<sup>17</sup>

Dicho todo lo anterior de otra manera, pero de forma más clarificadora para el tema de la belleza que nos ocupa:

“El alma, que carece de color, sabor, olor y propiedades táctiles, es imperceptible para todos los sentidos corpóreos. En cambio, ella es capaz de percibir todas esas cualidades sensibles y ella es en realidad la que las siente, aunque en sí misma sea imperceptible a los sentidos.”<sup>18</sup>

Por tanto, la belleza del alma es algo sutil, inaprehensible por los sentidos, pero real. Mucho más real que la formal material y espacio-temporal. Y es bella por las razones arriba dichas: por tener vida, inteligencia, vida moral, amor, por poder disfrutar de alguna manera de Dios en esta vida y en la otra. Todo lo cual supone el elemento clave antes dicho en la estética de Ibn Ḥazm: la luz. El alma, con su vida, irradia luz, claridad, resplandor, que es precisamente lo que hace de la belleza física una auténtica belleza.

Es importante subrayar a este respecto, un hecho que creo tiene mucho que ver con la estética de Ibn Ḥazm. A saber: el alma es tan sutil, bella, que es incognoscible para sí misma. Puede conocer todo lo demás, pero su propia interioridad se le escapa. Tan grande es su excelencia. A este propósito, compuso un breve tratado con el título de *Faṣl fī ma'rufāt al-nafs bi-gayri-hā wa yāhal-hā bi-ḍatihā*, *Artículo sobre el conocimiento que el alma tiene de sus cosas y la ignorancia sobre sí misma*<sup>19</sup>.

En la primera de las categorías estéticas del texto indicado al principio se decía:

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, op. cit., V, p. 260

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> “Ibn Ḥazm: “Sobre el conocimiento del alma de lo que no es ella y de su desconocimiento de su propia esencia”, Introd., trad. y notas de J. Lomba, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, Madrid, XXIX (1997), pp. 139-161.

“La dulzura (ḥalāwa) es la finura de los rasgos y la gracia de los movimientos y la ligereza de los gestos y la adaptación del alma a los accidentes de las formas, aunque no sean bellas”.

Se trata, ya no solamente de una captación por simpatía de la belleza formal por parte del alma bella, sino de una adaptación ontológica del contenido y de la forma en el objeto estético. Es, en definitiva, una consecuencia de lo anteriormente dicho acerca del alma como sede principal de la belleza, sólo que ahora no se trata del contemplador sino del mismo objeto bello, sea humano o natural. Era la obsesión de Platón cuando hablaba de la belleza: lo más importante era que lo exterior se adaptase a lo interior. Recuérdese aquella oración del final del *Fedro* en que pedía Sócrates al dios Pan lo siguiente:

“Querido Pan, concédeme que llegue a ser hermoso en mi interior y externamente que todo lo que poseo esté en concordancia con lo de dentro.”<sup>20</sup>

Es lo mismo que acaba de exigir Ibn Ḥazm a la dulzura como categoría de lo bello, cuando hablaba de “la adaptación del alma a los accidentes de las formas, aunque no sean bellas”. Ello tiene una importancia capital en varios sentidos. Uno, por ejemplo, cuando aplica este principio a la belleza del Corán: éste no es insuperable en belleza solamente por su forma externa sino porque hay una adecuación perfecta entre la sabiduría de Dios y el lenguaje que emplea, siendo, además, ambos sumamente bellos<sup>21</sup>.

Otra que, en el caso de la belleza del hombre es fundamental la belleza de su propia alma manifestada a través de las formas externas. Si el verdadero amor se despierta por la verdadera belleza, queda claro que no basta con la pura formalidad hermosa exterior. Es preciso que el alma del que contempla, perciba tras las formas externas del otro, un alma también que se manifieste a través de ellas y que coincida con las del amante, según el principio antes enunciado de que lo semejante busca lo semejante. Baste uno, de entre otros muchos textos que se podrían aducir:

“En cuanto ve (el alma bella) una de ellas (una forma bella), allí se queda fija. Si luego distingue tras esa imagen alguna cosa que le sea afín, se une con ella y nace el verdadero amor. Pero si no distingue tras esa imagen nada afín a sí mismo, su afección no pasa de la forma y se queda en apetito carnal.”<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Platón, *Fedro*, 278, b.

<sup>21</sup> Ibn Ḥazm, *Fişal*, op. cit., III, p. 244 ss.

<sup>22</sup> Ibn Ḥazm, *El Collar de la paloma*, op. cit., p. 105.

Y, hasta tal punto forma externa se debe adecuar a lo interior, siendo captable esta adecuación por el alma del contemplador, que la belleza formal queda por completo condicionada a esa interioridad. Tratándose del amor, fruto de la contemplación extrema de la belleza, dice:

“Yo he visto muchas gentes de discernimiento nada sospechoso y en quienes no era de temer ni falta de su entendimiento, ni trastorno en su buen juicio ni deficiencia en su mente, que sin embargo pintaban a sus amadas con ciertas cualidades no gustadas de los demás hombres, ni ajustadas a la belleza, pero que eran para ellos la perfección misma, el colmo de sus deseos y el ápice de sus gustos.”<sup>23</sup>

Y un poco más adelante, en la misma obra dice lo mismo:

“Si la causa del amor (ḥubb) fuese no más que la belleza (ḥusn) de la figura corporal, fuerza sería conceder que el que tuviera cualquier tacha en su figura, no sería amado, y, por el contrario, a menudo vemos que hay quien prefiere a alguien de inferior belleza con respecto a otros cuya superioridad reconoce y, que sin embargo, no puede apartar de él su corazón. Y si dicha causa consistiese en la conformidad de los caracteres, no amaría el hombre a quien no le es propicio ni con él se concierta. Reconocemos, por tanto, que el amor es algo que radica en la misma esencia del alma.”<sup>24</sup>

Sin embargo, quedan algunos temas de la belleza por tratar, aunque solamente sea de una manera somera y seleccionando alguno nada más. En efecto, hasta ahora solamente he tratado de la belleza humana, que parece es el objetivo principal de Ibn Ḥazm. Pero, sin embargo, no he dicho nada de dos áreas estéticas. La primera es la belleza de la naturaleza y objetos en general que nos rodean: del paisaje, las flores, las aguas, los montes, y dentro de las obras artificiales de arte, los tejidos, los edificios, los adornos. La segunda es la posible belleza de Dios y de su contemplación por parte del hombre

Respecto a lo primero, a la belleza natural hay que notar que, ante todo, salvo las alusiones que hace a ella comparándola con los deleites que proporciona el amor, no la llama ḥasan sino ta’annuq que significa elegancia, prestancia, meticulosidad, lo cual no quita el que en toda la obra de Ibn Ḥazm se le vea gozando plenamente de la belleza y placer que producen los elementos naturales<sup>25</sup>. A este respecto, he hecho un amplio y casi exhaustivo

<sup>23</sup> Ibidem, p.108.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>25</sup> Lomba, J., “La beauté objective chez Ibn Ḥazm”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*,

elenco de las alusiones que hace en *Ṭawq al-ḥamāma* a la belleza de la naturaleza, que es donde más registros se encuentran y resulta altamente sorprendente. De una manera sumamente resumida diré que el total de alusiones sobrepasa las 700, de las cuales, las más abundantes son las referidas a seres naturales inanimados (mar, fuentes, torrentes, piedras preciosas, caminos, etc.) que suman 360, seguida de seres vivos vegetales (sobre todo las flores en general, el narciso, los jardines) y animales (las más frecuentes son la gacela y las serpientes) con un total de 130 quedando el resto para objetos artificiales (la espada, el cristal, los salones, el vino, los vestidos) y los colores (con predominio, por este orden, del blanco, negro, verde, rosado y amarillo).

Sin embargo, siguiendo con los principios anteriormente enunciados, la naturaleza también adquirirá la categoría de bella siempre y cuando se le añada ese plus que el alma encuentra o añade al puro exterior de las formas dadas físicas, viviendo la corrección, luz y esplendor exteriores contempladas como la proyección de una vivencia interior de la conciencia y del alma del contemplador.

Por otro lado, hay otro interior oculto, *bāṭin*, en ese mundo natural, a saber, un Dios Creador, Poderoso y Sabio, lo cual nos pondrá a continuación en la línea del otro punto señalado antes, el de la contemplación de la belleza de Dios. En efecto, en el *Fiṣal* considera la creación entera como una auténtica obra de arte, perfecta, ordenada, bella, compleja y variada. Para lo cual enumera con todo detalle los seres todos, desde los astros hasta los gusanos, concluyendo cada descripción de estos seres con afirmaciones como éstas:

“Todo esto es una obra de arte, indudable y evidente, como solo el genio del Artista que lo ha hecho y puede aquilatar [...]. Todas estas obras de arte deben tener un artista que libremente haga todo eso como quiera y lo calcule con toda seguridad y decisión que jamás resulte cosa alguna contraria o distinta de su propósito.”<sup>26</sup>

Pero no solamente esta obra bella es tal porque está creada por el Gran Artista, Dios, sino porque está continuamente sustentada en su ser por El. Dice en el mismo tratado:

---

Poitiers, Abril, 1964, pp. 1-18 y Junio 1964, pp. 161-178; “La estética de la Naturaleza en Ibn Ḥazm”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, 1967-1968, pp. 129-137.

<sup>26</sup> Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, op. cit., II, pp. 216-217.

“Dios en cada instante crea de nuevo todos y cada uno de los modos y estados del ser de cada uno de los seres que componen el mundo [...] Dios sostiene los cielos y la tierra, a fin de que no dejen de existir.”<sup>27</sup>

Sin embargo, esta remisión a Dios, no quita en nada el principio antes dicho de que la belleza está inmanente en las mismas cosas. En el ser humano, en su propio cuerpo y alma captados por el cuerpo y alma del contemplador. En los seres del cosmos y en el cosmos entero, pasa igual: es él mismo el que es bello siempre y cuando el contemplador le proyecte su propia vivencia personal e íntima a la cual ahora añadimos la del creyente que piensa que aquello lo ha hecho un Artista Supremo, cual es Dios. Pero en ningún caso la belleza de las cosas es una expresión, manifestación, emanación o exteriorización de ese Dios, de algo externo a la misma naturaleza y cosmos. La alusión a Dios se reduce al hecho de su factura y causalidad, nada más.

Ahora bien, refiriéndonos al segundo tema de belleza, la de Dios, no podemos decir que sea Bello pues, como buen *zāhirī*, para Ibn Ḥazm solamente estamos autorizados a aplicarle los atributos que constan en el Libro Revelado, en el Corán, tal como repite en muchos lugares, entre ellos en el *Fiṣal*<sup>28</sup>, y en consecuencia sólo podemos decir de El que tiene Ciencia, Palabra, Voluntad, Poder, Vida, Audición y Visión<sup>29</sup> pero en modo alguno Belleza. Es verdad que de los atributos dichos podemos por nuestra cuenta y riesgo deducir que hay belleza en Dios, pero no nos está permitido decir directa y claramente que Dios sea Bello. Una razón más para subrayar la inmanencia de la belleza en los mismos objetos bellos, sin buscar su fundamento en algo exterior a ellos, ni siquiera en Dios.

Por otro lado, a Dios no se le puede conocer en esta vida con visión ocular y física, sino que solamente es posible alcanzarlo con la fe y la razón. Y, en cuanto a la otra vida, tendremos una facultad especial, distinta a la terrena, con la cual podremos verlo de una forma distinta a como lo hacen los sentidos corporales y la razón, aunque la visión de Dios se desarrolle en un nivel intelectual, como en el de este mundo, pero superado por ese sentido y visión superior especiales. Con esa percepción de Dios en el más allá, alcanzaremos la plena felicidad y placer<sup>30</sup>. Un texto elocuente del *Fiṣal* a este respecto:

“los que niegan en absoluto la visibilidad de Dios, fundándose en que la visión

<sup>27</sup> Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, op. cit., II, pp. 216-221.

<sup>28</sup> Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, op. cit., II, pp. 159 y ss.

<sup>29</sup> Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, op. cit., II, p. 156.

<sup>30</sup> Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, op. cit., V, 20-27.

normal y ordinaria, a nuestro modo de concebir, no tiene por objeto propio, sino los colores y no más, y respecto del Creador es inverosímil hablar de colores [...] Nosotros no hemos dicho jamás que tal visibilidad física sea posible respecto del Creador. Lo único que afirmamos es que a Dios se le verá en la vida futura, mediante una potencia o facultad, diferente de la facultad o potencia que subsiste actualmente en los ojos, la cual será otorgada gratuitamente por Dios a los bienaventurados. Algunos de los teólogos sostienen que esta doctrina llama a dicha potencia el sexto sentido. La explicación de esta tesis estriba en que nosotros conocemos real y verdaderamente a Dios por nuestras almas. Esto es sin duda alguna. Ahora bien, Dios pondrá en los ojos de los bienaventurados una facultad, con la que verán de una manera palmaria, la cual facultad será como aquella que Dios ha puesto en el alma para que lo conozca en este mundo [...]. Es por tanto, absurdo, que tal visión no sea otra cosa que la mera visión intelectual, puesto que en esta vida todos los que conocemos a Dios lo ven ya de esta manera intelectual, es decir, con sus corazones.”<sup>31</sup>

Con lo cual, a Dios se le contemplará en la otra vida de una manera distinta a como vemos las cosas de este mundo, con un sexto sentido, que nada tiene que ver con los colores, figuras y formas físicas. Dios no es Bello o, al menos no podemos decir que lo sea, y lo veremos *sub specie pulchritudinis* sino de una manera totalmente distinta.

Esta ha sido, a grandes rasgos, mi visión de la belleza en Ibn Ḥazm: una belleza que invade la vida entera del hombre como un elemento fundamental de su existencia, a la vez que una belleza inmanente al mundo y a las cosas pero que, sin embargo, no se contenta con una mera exterioridad correcta, sino que exige un plus, un interior que le de el auténtico valor estético, desemboque o no desemboque en su concomitante el amor<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Ibn Ḥazm, *Fişal*, op. cit., III, 240-241.

<sup>32</sup> Sobre este tema, pueden verse mis trabajos: “Ibn Ḥazm o el misterio de la belleza”, *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Granada, 1989-1990, vol. XXXVIII, fas. 1º, pp. 117-139; “Belleza y amor en el pensamiento de Ibn Ḥazm”, en *Analogía filosófica*, México, XIII (1999), pp. 139-161; “Belleza y amor en el pensamiento de Ibn Ḥazm”, en *Filosofía medieval árabe en España*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2.000, 154 pp., pp. 43-67.