

ARTÍCULOS | ARTICLES

CONCEPCIONES DEL ALMA, EL CUERPO Y EL INTELLECTO EN IBN ḤAZM DE CÓRDOBA

CONCEPTIONS OF THE SOUL, THE BODY AND THE INTELLECT IN IBN ḤAZM OF CORDOBA

Pablo Quintana

Universidad Autónoma de Entre Ríos/CONICET - Instituto de Humanidades y
Ciencias Sociales - Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Este artículo presenta un análisis de los argumentos que Ibn Ḥazm de Córdoba expone, principalmente en su *Kitāb al-Fiṣal*, con el fin de refutar un conjunto de ideas atribuidas a los “Antiguos” relativas a la naturaleza y las facultades del alma, y su relación con el cuerpo y el intelecto. Su tratamiento del alma no es sistemático ni sus consideraciones son expuestas mediante referencias directas a la tradición filosófica griega o a los *falāsifa* como fundamento de su doctrina. De modo que nos enfocaremos en la identificación de los principios filosóficos que fundamentan tanto los argumentos que Ibn Ḥazm pretende refutar como su propia doctrina acerca del alma.

Palabras clave

Ibn Ḥazm; alma; cuerpo; intelecto; sustancia

Abstract

This article presents an analysis of the arguments that Ibn Ḥazm of Córdoba exposes, mainly in his *Kitāb al-Fiṣal*, in order to refute a set of ideas attributed to the “Ancients” which refer to the nature and faculties of the soul, and its relationship to the body and the intellect. His treatment of the soul is not systematic nor are his considerations exposed through direct references to the Greek philosophical tradition or the *falāsifa* as the basis of his doctrine. Therefore, we will focus on the identification of the philosophical principles that underlie both the arguments that Ibn Ḥazm intends to refute and his own doctrine about the soul.

Keywords

Ibn Ḥazm; Soul; Body; Intellect; Substance

Discusiones sobre el alma en tierras del islam

Las discusiones acerca de la naturaleza y las facultades del alma, y su relación con el cuerpo y el intelecto en tierras del islam se desarrollaron sobre la base de las traducciones árabes del *De anima*, la *Metafísica* y los *Parva naturalia* de Aristóteles y algunos de sus comentaristas tardoantiguos.¹ Asimismo, también encontramos algunos *falāsifa* cuyas consideraciones sobre estas cuestiones siguieron una tradición platónica y neoplatónica sirviéndose de la transmisión de textos y conceptos relacionados con el *Timeo* de Platón y la *Pseudo-Teología*, obra atribuida por los árabes a Aristóteles, que, en realidad, constituía una paráfrasis de las *Enéadas* IV a VI de Plotino.² Finalmente, a las lecturas de las fuentes griegas se suman las opiniones de los teólogos musulmanes (*mutakallimūn*), adversarios de los *falāsifa*, quienes incorporaron conceptos filosóficos a sus interpretaciones de las fuentes religiosas.³

Las consideraciones de Ibn Ḥazm acerca del alma no son sistemáticas ni son expuestas mediante disquisiciones filosóficas que recurran a la tradición griega o a los *falāsifa* como fundamento de su doctrina. Más bien, en su análisis se observan una conjunción de elementos filosóficos, teológicos y religiosos, pues con excepción de algunos teólogos musulmanes, no encontramos referencias directas a Platón ni a Aristóteles, salvo alguna de carácter general, como tampoco a al-Fārābī (m. 950) o Avicena (m. 1037), contemporáneo suyo.⁴ No obstante, en su *Kitāb al-Fiṣal* describe y refuta una serie de argumentos que atribuye a los “Antiguos” (*al-’awā’il*), es decir, a los filósofos griegos, en relación con la naturaleza del alma, su relación con el cuerpo y con el intelecto, entre

¹ Véase Francis Edwards Peters, *Aristoteles Arabus* (Leiden: Brill, 1968), 40-47; Rafael Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: al-Kindī y al-Farabi* (Madrid: CSIC, 1992), 75-110; Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 3-43.

² Véase Peter Adamson, *The Arabic Plotinus* (Londres: Bloomsbury Academic, 2002); Dimitri Gutas, “The Text of the Arabic Plotinus. Prolegomena to a Critical Edition”, en *The Libraries of the Neoplatonists*, editado por C. D’Ancona (Leiden: Brill, 2007), 371-384; Aileen R. Das, *Galen and the Arabic Reception of Plato’s Timaeus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

³ A modo de ejemplo se pueden consultar las críticas al-Ġazālī (m. 1111) a los filósofos en lo referente a la afirmación de que las almas de los cielos conocen todos los particulares que ocurren en el mundo y a la cuestión de la resurrección del cuerpo: véase al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, editado y traducido por M. E. Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2000), 153-160, 208-225. Véase, además, Alexander Treiger, *Inspire Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation* (Nueva York: Routledge, 2012), 81-101.

⁴ Cabe mencionar que la obra *Risālah al-Radd ‘alā l-Kindī al-Faylasūf* fue atribuida a Ibn Ḥazm por Ihsān ‘Abbās, lo cual podría indicar su conocimiento del pensamiento de al-Kindī. Sin embargo, en un trabajo publicado recientemente, Bellver ha sugerido que esta obra sería autoría de Ibn Masarra (m. 931) debido a la coincidencia del texto con algunas descripciones de su pensamiento en fuentes primarias, principalmente en Ibn al-Uqlīshī (m. 1156-57). Véase: José Bellver, “The Beginnings of Rational Theology in al-Andalus: Ibn Masarra and His Refutation of al-Kindī’s on First Philosophy”, *al-Qanṭara* 41/2 (2020): 323-371.

otras cuestiones.⁵ A continuación, presentaremos un análisis de dichos argumentos con el fin de identificar los principios filosóficos en lo que se fundamentan y las refutaciones correspondientes que Ibn Ḥazm propone esbozando su propia doctrina acerca del alma.

Ibn Ḥazm de Córdoba y el tratamiento del alma en su obra

La vida de Ibn Ḥazm de Córdoba puede ser dividida en tres etapas: a) desde su nacimiento en Córdoba en noviembre del 994 a julio del 1013, cuando se ve obligado a refugiarse en Almería tras el saqueo de la capital por los beréberes; b) desde el 1013 a los años que van del 1027 al 1031, en los que decide abandonar la vida política y dedicarse a la intelectual; c) desde el 1031, año en que finaliza la guerra civil que pone fin al califato de Córdoba, que se desintegra en numerosos reinos independientes, hasta el 1064, año de su muerte. Los destinos de su familia, como el suyo propio, estuvieron unidos a la dinastía Omeya, lo cual le valió a Ibn Ḥazm persecuciones, encarcelamientos y exilios en más de una ocasión. Su juventud transcurrió durante la guerra civil cordobesa entre el 1009 y el 1031, años en los que participó de tres levantamientos legitimistas Omeyas. Desde el 1027 se dedicó a la enseñanza y a la producción intelectual, aunque sin abandonar su espíritu polémico frente a los grupos de poder en al-Andalus.⁶

La obra de la que nos ocuparemos en el presente trabajo, el *Kitāb al-Fiṣal fī al-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, fue elaborada entre el 1027 y el 1048, y luego revisada hasta el 1058.⁷ La obra abarca, en sus diferentes versiones, varios volúmenes a lo largo de los cuales el cordobés analiza y refuta con una gran erudición y amplio conocimiento de múltiples campos del saber las doctrinas de los denominados “grupos desviados” dentro y fuera del islam, entre los cuales se cuentan šī'ies, mu'tazilíes, 'ašā'ríes, judíos, diversos grupos cristianos (como sabeos, jacobitas y nestorianos) e, incluso, zoroastrianos (denominados *al-maḡūs*) y distintos pensadores de la tradición filosófica helenística, referidos como los “Antiguos”.

Ibn Ḥazm se ocupa del alma principalmente en el capítulo titulado “Discurso sobre las sustancias, los accidentes, qué es el cuerpo y qué es el alma”,⁸ donde describe y refuta

⁵ Véase Ibn Ḥazm, *Kalām fī ḡawāhir wa-l-'arāḍ wa mā al-ḡims wa mā nafs*, editado por M. I. Naṣr y 'A. 'Umyarat, *Kitāb al-Fiṣal fī al-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal* (Beirut: Dār al-Jayl, 1996), vol. 5, 193-221. Ibn Ḥazm, *Abenḥazām de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, traducido por M. Asín Palacios (Madrid: Real Academia de la Historia, 1932), tomo 5, 237-280.

⁶ Véase José María Puerta Vílchez, “Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ḥazm: a biographical sketch”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba. Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 3-24; Bruna Soravia, “A Portrait of the 'ālim as a Young Man: The Formative Years of Ibn Ḥazm, 404/1013-420/1029”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba. Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 25-50.

⁷ Véase José María Puerta Vílchez, “Inventory of Ibn Ḥazm's Works”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba. Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 699.

⁸ Ibn Ḥazm, *Kalām fī ḡawāhir*, vol. 5, 193-221.

las opiniones de teólogos y filósofos sobre las concepciones de sustancia, accidente, cuerpo, alma e intelecto. También se ocupa del alma en su “Capítulo sobre el conocimiento del alma, de lo que es distinto de ella y de la ignorancia de su propia esencia”,⁹ breve texto presentado en forma de diálogo del alma consigo misma donde el autor expone su teoría del alma con claros matices neoplatónicos.¹⁰ Finalmente, se ocupa del alma en su *Fundamentos y aplicaciones de la ley*,¹¹ donde el cordobés compendia diversas cuestiones de los fundamentos y ramas de la ley y la teología de modo similar a como lo presentará luego en su *al-Fiṣal*.¹² De hecho, su tratamiento del alma en esta obra es, a grandes rasgos, muy similar a lo que presentará en el mencionado capítulo del *al-Fiṣal*, razón por la cual no consideraremos este texto en nuestro análisis.

Cabe mencionar que las ideas de Ibn Ḥazm acerca del alma también se encuentran expresadas en algunos pasajes de su *Collar de la paloma* y *Los caracteres y la conducta*, aunque no es el objeto principal de estos y por ello tampoco los consideraremos en esta oportunidad.¹³

Discusiones sobre alma, cuerpo e intelecto en el *Kitāb al-Fiṣal*

En el mencionado capítulo del *Kitāb al-Fiṣal*, Ibn Ḥazm trata, en primer lugar, la existencia de los cuerpos y los accidentes, enumerando cinco opiniones diferentes al respecto: (1) Hišām b. al-Ḥakam,¹⁴ (2) Ibrāhīm b. Sayyār an-Nazām,¹⁵ (3) Ḍirār b. ‘Amr,¹⁶

⁹ Ibn Ḥazm, *Faṣl fī ma’rifā al-nafs bi-ḡayrihā wa-ḡahlihā bi-dātihā*, editado por I. ‘Abbās, *Rasā’il Ibn Ḥazm al-Andalusī* (Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 1987), vol. 1, 443-446. Se puede consultar una traducción al español en Joaquín Lomba Fuentes, “Ibn Ḥazm: ‘Sobre el conocimiento del alma de lo que no es ella y de su desconocimiento de su propia esencia’”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 29 (1997): 139-161.

¹⁰ Véase Miguel Cruz Hernández, “El neoplatonismo de Ibn Ḥazm de Córdoba”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 11 (1962): 121-128; Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)* (Madrid: Alianza, 1996), 378-379.

¹¹ Ibn Ḥazm, *al-Uṣūl wa-l-furū’*, editado por M. ‘A. al-‘Irāqī, S. F. A. Abū Wāfiya y I. I. Hilāl (El Cairo: Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya, 1978).

¹² Véase Miguel Asín Palacios, “Un código inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus* 2/1 (1934): 3-4.

¹³ Para un análisis de la concepción del alma en *El collar de la paloma* y *Los caracteres y la conducta*, véase Lomba Fuentes, “Ibn Ḥazm: ‘Sobre el conocimiento del alma’”, 139-151.

¹⁴ Sobre Hišām b. al-Ḥakam, véase Wilfred Madelung, “Hišām b. al-Ḥakam”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por B. Lewis, V. L. Menage, C. Pellat y J. Schacht (Leiden: Brill, 1986), vol. 3, 496-498.

¹⁵ Sobre an-Nazām, véase Josef Van Ess, “Al-Nazzām”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y C. Pellat (Leiden: Brill, 1993), vol. 7, 1057-1058.

¹⁶ Asín Palacios propone en este caso el nombre de Ḍarār b. ‘Umar, cuya biografía no logra identificar (1928, II: 227, nota 101). Aquí entendemos que Ibn Ḥazm se refiere al teólogo mu’tazilí Ḍirār b. ‘Amr (c. 730-c. 800), quien cuenta en su producción intelectual con algunas obras que podrían relacionarse con las ideas que le son atribuidas en el *al-Fiṣal*, principalmente su *Refutación*

(4) “las demás personas” (*sā’ir al-nās*), y (5) los “desviados” o “heterodoxos” (*al-mulḥidīn*). Partiendo del punto de que todas estas opiniones coinciden en la existencia de los cuerpos, el cordobés afirma, asimismo, la existencia de los accidentes, pues indica que “en el mundo no encontramos sino sólo a (a) los que subsisten en sí mismos sustentando a otros, o (b) los que no subsisten en sí mismos y son sustentados por otros”.¹⁷ En el primer caso, (a) los existentes ocupan lugar en el espacio, y en el segundo (b), no ocupan lugar, sino que existen en el lugar propio del existente que los sustenta y que subsiste en sí mismo. De este modo, dado que (a) constituye una especie distinta de (b), se les debe asignar un nombre distinto a cada uno. En consecuencia, al que subsiste en sí mismo y ocupa lugar se le denomina “cuerpo” (*al-ḡism*) y al que no subsiste en sí mismo se le denomina “accidente” (*arḍ*).

En segundo lugar, se ocupa de la existencia de la sustancia (*ḡawhar*), respecto de la cual enumera dos opiniones, la de los teólogos *mutakalimīn* y la de los “Antiguos”. A estos últimos les atribuye la afirmación de que la sustancia no es ni cuerpo ni accidente y que “es una en esencia, está sujeta a los contrarios, subsiste en sí misma, no se mueve, no [ocupa] lugar, no tiene longitud, no tiene accidente, no tiene profundidad, no se divide”.¹⁸ En el caso de los *mutakalimīn*, según Ibn Ḥazm, afirman que la sustancia es una en esencia, no tiene longitud, no tiene accidente, no tiene profundidad, no se divide y subsiste en sí misma, pero difieren de los “Antiguos” en cuanto a que no se mueve y que no ocupa lugar. Además, la sustancia estaría sujeta (*yahmal*) solamente a uno de los accidentes, tales como el color, el sabor, el olor, el tacto. Ante ello, el cordobés señala que “no hay en lo existente sino sólo el Creador y su creación, que la creación no es más que una sustancia que acarrea a sus accidentes, y los accidentes son sustentados en la sustancia”.¹⁹ En relación con ello, sostiene que “no hay forma de que uno excluya al otro, pues toda sustancia es cuerpo, y todo cuerpo es sustancia, y ambos nombres tienen un mismo significado (*ma’anā*)”.²⁰

Describe aún otras “dos facciones”, las cuales, siguiendo a algunos de los “Antiguos”, aplican el nombre “sustancia” al Todopoderoso (*ta’āla*), al alma (*nafs*), a la materia (*hayūla*),

de Aristóteles sobre las sustancias y los accidentes, hoy perdida. Véase David Thomas, “Ḍirār ibn ‘Amr”, en *Christian-Muslim Relations: a Biographical History*, editado por D. Thomas, T. Khalidi, G. J. Reinink y M. Swanson (Leiden: Brill, 2009), vol. 11, 371-374. Asimismo, cabe mencionar que Ḍirār ibn ‘Amr es citado en numerosas ocasiones por Ibn Ḥazm sobre cuestiones diversas: véase Ibn Ḥazm, *Abenḥazām de Córdoba*, tomo 2, 227; tomo 3, 160, 238; tomo 4, 229; tomo 5, 10, 84, 97, 228, 237-242.

¹⁷ La traducción de los textos de Ibn Ḥazm citados a lo largo de este trabajo es de nuestra autoría, salvo que se indique lo contrario. A partir de este punto indicaremos en nota a pie de página la edición desde la cual realizamos la traducción correspondiente. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 193:

"وهو أننا لم نجد في العالم إلا قائما بنفسه حاملا لغيره، أو قائما بغيره لا بنفسه، محمولا في غيره".

¹⁸ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 196:

"أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك، ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزأ".

¹⁹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 196:

"ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته وأنه ليس الخلق إلا جوهرها حاملا لأعراضه، وأعراضا محمولة في الجوهر".

²⁰ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 196:

"لا سبيل إلى تعزّي أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد".

al intelecto (*ʿaql*) y a la forma (*ṣūra*). Por “materia” unos interpretan que está en el “barro” (*ṭīna*) y otros en la “levadura” (*ḥamīra*) y, aunque la idea es la misma, difieren en que unos entienden la materia como el cuerpo despojado (*al-ḡims mutaʿariyā*) de todos sus accidentes y dimensiones (*ʿabʿād*) y otros que es “la cosa de la cual surge este mundo y de la cual viene a ser”.²¹ Ibn Ḥazm, por su parte, define la materia como “el cuerpo mismo que sustenta a todos sus accidentes”²² y explica que los “Antiguos” se refieren al cuerpo (*al-ḡism*) en tanto separado de todos sus accidentes y de la forma, aunque no hay manera de que exista sin sus accidentes o despojado de ellos. Tal como se presenta la concepción de los “Antiguos”, se deduce que la misma podría asimilarse a la noción aristotélica de materia según la cual se trata del “sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser”.²³

Respecto del “Todopoderoso” (*taʿāla*), unos admiten su existencia y otros la niegan. Atribuye Ibn Ḥazm estas afirmaciones a los magos (*maḡūs*), a los sabeos (*ṣābʿīn*), los ateos (*dahriya*) y los cristianos (*naṣārā*). En cuanto a los cristianos en particular, denominan “sustancia” al “Todopoderoso”, independientemente si son cristianos melquitas, nestorianos, jacobitas o al-*harūnī*.²⁴ Luego, los antropomorfistas (*muḡisma*) sostienen que el Todopoderoso es sustancia como así también que el alma es sustancia y no cuerpo. Al respecto, el cordobés presenta el siguiente argumento para refutar las concepciones de cristianos y antropomorfistas: “la sustancia es portadora (*ḥāml*) de sus accidentes; si el Creador todopoderoso fuera portador de sus accidentes, entonces estaría compuesto de su esencia y sus accidentes, y eso es falso”.²⁵

En cuanto a la “forma” (*ṣūra*), el cordobés la define como “la mezcla (*taḥlīt*) de las sustancias y su formación”.²⁶ A su vez, afirma que está dividida en dos partes: una “es inherente (*mulāzim*), como la forma universal que no está separada de las sustancias, no existe sin ellas y no se conjetura que las sustancias sean despojadas (*ʿariya*) de la forma”,²⁷ y la otra es aquella en la que “sus especies y sus individuos se suceden (*tataʿāqab*) en las

²¹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 197:

"الشيء الذي منه كون هذا العالم ومنه يكون".

²² Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 200:

"هو الجسم نفسه الحامل لأعراضه كلها".

²³ Aristóteles, *Física*, traducido por G. R. de Echandía (Madrid: Gredos, 1995), 121, 192a30-32.

²⁴ Asíñ Palacios no logra identificar a que grupo de cristianos corresponde esta referencia, que traduce como “aaronitas” y aventura una posible confusión del editor o copista, pudiendo corresponder “arrianos” (*ʿaryūsī*). Aquí transliteramos directamente la referencia puesto que tampoco logramos identificar a qué refiere. Véase Ibn Ḥazm, *Abenḥazám de Córdoba*, tomo 5, 243.

²⁵ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 201:

"الجوهر حامل لأعراض ما ولو كان الباري تعالى حاملا لعرض لكان مُركَّباً من ذاته وأعراضه وهذا باطل".

²⁶ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 198:

"هي تخليط الجواهر وتشكلها".

²⁷ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 198:

"أحدهما ملازم كالصورة الكلية لا تفارق الجواهر ألبنة ولا توجد دونها ولا تتوهم الجواهر عارية عنها".

sustancias”,²⁸ ofreciendo como ejemplo el paso (*intiḡāl*) de una cosa de la forma triangular a la forma cuadrada y afirmando, en consecuencia, que ambas formas son accidentes.

En referencia al intelecto (*‘aql*), Ibn Ḥazm indica que es un accidente sustentado (*maḥmūl*) en el alma y ello porque “admite lo más fuerte y lo más débil, por ello decimos que un intelecto es más potente que otro y más débil que otro, y tiene un contrario, que es la estupidez (*ḥamiq*)”.²⁹ Asimismo, afirma que el intelecto es una acción (*fi‘l*) del alma, es un accidente sustentado en ella y es una de sus facultades (*quwwa*).

Luego, llama “ignorantes y perturbadores” (*al-ḡihāl al-muḥlatayn*) a los “Antiguos” por afirmar que el intelecto es una sustancia y que tiene un cuerpo celeste activo (*falak^{an} fa‘wal*). Ante esto, Ibn Ḥazm introduce un argumento semántico observando que la palabra árabe “*‘aql*” fue introducida por los intérpretes (*mutarḡimūn*) para expresar con ella lo que en griego u otras lenguas se entiende por “intelecto”, mientras que en la lengua árabe significa “distinguir las cosas y emplear las virtudes”³⁰ y dicha significación se corresponde con un accidente (*arḡ*), según indica el cordobés.

Seguidamente, Ibn Ḥazm presenta las diferentes opiniones acerca de la existencia del alma. Al respecto, describe cinco perspectivas: (1) Abī Bakr ‘Abd al-Raḡman b. Kaysān al-Aṣam,³¹ quien niega la existencia del alma puesto que reconoce solo lo que es evidente por los sentidos; (2) Ġālīnyūs (Galeno)³² y Abū al-Huḡayl Muḡammad b. al-Huḡayl al-‘Allāf,³³ quienes sostienen que el alma es uno de los accidentes. Luego, disintieron, afirmando Galeno que el alma es “la complejión (*mizāḡ*) que se engendra del montaje de los humores del cuerpo (*‘aḡlāt al-ḡasad*)”³⁴ y, en cambio, Abū al-Hudhayl afirmó que el alma es un

²⁸ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 198:

"أنواعه وأشخاصه على الجواهر".

²⁹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 198-199:

"أنه يقبل الأشد والأضعف فنقول عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل وله ضد وهو الحمق".

³⁰ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 200:

"التمييز الأشياء واستعمال الفضائل".

³¹ Asíñ Palacios solo señala que se trata de un teólogo mu‘tazilí; no hemos logrado identificar más información al respecto. Ibn Ḥazm lo cita en varias ocasiones en su *Fiṣal*: sobre la inexistencia del movimiento (*mutaḡarrrik*) y el reposo (*sākin*), sobre la prohibición de deponer al gobernante mediante las armas, sobre la existencia del espíritu como algo separado del cuerpo y sobre la promesa (*wa‘d*) y la amenaza (*wa‘īd*). Véase Ibn Ḥazm, *Abenhazām de Córdoba*, tomo 5, 35, 217; tomo 4, 197, 234.

³² Sobre la recepción de Galeno en tierras del islam, véase Richard Walzer, “Djālīnūs”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por B. Lewis, C. Pellat y J. Schacht (Leiden: Brill, 1991), vol. 2, 402-403.

³³ Sobre Abū al-Huḡayl véase Henrik Samuel Nyberg, “Abu ‘l-Hudhayl al-‘Allāf”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por B. Lewis, C. Pellat y J. Schacht (Leiden: Brill, 1986), vol. 1, 127-129.

³⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 201.

"هي مزاج مجتمع يتولد من تركيب أخلاط الجسد".

accidente como otros accidentes del cuerpo (*al-ğism*);³⁵ (3) al-Bāqillānī³⁶ y los *asha'ries* afirman que el alma es “la brisa (*nasīm*) que entra y sale [del cuerpo] mediante la respiración”,³⁷ y el espíritu (*al-rūh*) es un accidente, es la vida (*al-ḥiyāa*) y por ello es diferente del alma;³⁸ (4) algunos de los “Antiguos” y Mu‘ammar b. ‘Amr al-‘Aṭār³⁹ sostienen que el alma es una sustancia, no es ni un cuerpo ni un accidente, no tiene longitud, no tiene profundidad, no ocupa lugar, no se divide.⁴⁰ Y agrega que es el principio activo (*al-fā‘ala al-mudabira*) y es el hombre (*‘insān*), propiamente dicho; (5) por último, Ibn Ḥazm⁴¹ afirma que el alma es “un cuerpo largo, ancho, profundo, ocupa lugar, racional, distintivo, y que gobierna el cuerpo”.⁴² Sostiene, además, que el alma y el espíritu (*al-rūh*) son sinónimos.⁴³

³⁵ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 201.

³⁶ Sobre al-Bāqillānī como fuente de Ibn Ḥazm, véase Sabine Schmidtke, “Ibn Ḥazm’s Sources on Ash‘arism and Mu‘tazilism”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 384-391.

³⁷ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202:

"هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس".

³⁸ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202.

³⁹ Teólogo mu‘tazilī, a quien Ibn Ḥazm llama “maestro” (*šuyūh*) y le dedica uno de los capítulos de su *Fiṣal* titulado “Discurso sobre la intención según la sentencia de Mu‘ammar”, en el cual refuta la idea de que existe una “intención” (*ma‘āna*) que, una vez generada (*ḥadaṭ*), distingue a lo móvil (*mutaḥarrik*) de lo quieto (*sākin*) como un atributo y que, a su vez, existe otra “intención” (*ma‘āna*) que, una vez generada (*ḥadaṭ*), distingue a lo quieto (*sākin*) de lo móvil (*mutaḥarrik*) como un atributo; asimismo, que existe una “intención” (*ma‘āna*) en el propio “movimiento” (*ḥaraka*) que lo hace distinguirse de la quietud (*sakūn*) y viceversa, y que, además, en esa misma “intención” (*ma‘āna*) existe otra por la cual la primera se distingue de la que actúa como principio distintivo de la quietud. Y así sucesivamente, hasta que se encuentra que todas las cosas del mundo, sean sustancias o accidentes, tienen “intenciones” (*ma‘āna*) que distinguen a todas las cosas del mundo. Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 161. Sobre Mu‘ammar b. ‘Amr al-‘Aṭār, véase Hans Daiber, “Mu‘ammar b. ‘Abbād”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y C. Pellat (Leiden: Brill, 1993), vol. 7, 259-260. Sobre la complejidad que presenta la traducción del término *ma‘āna*, véase: Amelie Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā* (París: Desclée de Brouwer, 1938), 253-255; y Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 115-119. Cabe mencionar que la concepción de *ma‘āna* y sus diversos sentidos, de raíz aristotélica, se consolida, principalmente, en la teoría aviceniense de los sentidos internos de la estimación (*wahm*) y sus objetos, las denominadas “intenciones” (*ma‘āna*), luego retomada por Averroes, en sus comentarios al *De anima* de Aristóteles, y por la escolástica latina, fundamentalmente, Alberto Magno y Tomás de Aquino: véase Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna’s De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (Londres: Warburg Institute Studies and Texts, 2000), 127-154.

⁴⁰ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202.

⁴¹ Ibn Ḥazm atribuye, en realidad, está última opinión a “todos los musulmanes y la religión de los que creen en la vida futura”. No obstante, es la perspectiva que luego argumentará como propia: véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202.

⁴² Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202:

"النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد".

⁴³ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202.

A modo de introducción al análisis de las opiniones de los “Antiguos” y del propio Ibn Ḥazm, digamos, en primer lugar, que la afirmación de que el alma es una sustancia (ḡawhar) se corresponde con una concepción que encontramos en al-Fārābī (m. 950) y antes en al-Kindī (m. 873), entre los *falāsifa* precedentes a Ibn Ḥazm. Al-Kindī afirma en su *Sobre la doctrina del alma*⁴⁴ que “el alma es simple, noble, perfecta” y “su sustancia se origina de la sustancia del Creador”.⁴⁵ Asimismo, señala que el alma está separada y es distinta del cuerpo, y que “su sustancia es divina y espiritual, como vemos en su naturaleza noble y su oposición a los deseos y la ira que afectan al cuerpo”.⁴⁶ De manera similar, al-Fārābī sostiene que el alma es una sustancia no corpórea puesto que permanece en sí y es sujeto de las operaciones, que son accidentes. Luego, en tanto no está sometida al movimiento ni al tiempo, sino que es causa y principio de movimiento, el alma es una sustancia simple. A su vez, el alma es forma en el sentido de que adopta la forma de las cosas que recibe para inteligir.⁴⁷

Por último, a la afirmación del alma como sinónimo del espíritu la encontramos a lo largo y ancho del pensamiento islámico: en *El régimen del solitario* de Ibn Bāḡḡa (m. 1139), como ha señalado Lomba Fuentes,⁴⁸ y en al-Tawḥīdī (m. 1023), como ha indicado Puerta Vílchez.⁴⁹ Al respecto, cabe destacar que en al-Andalus, antes de Ibn Ḥazm, Ibn Ḥabīb (m. 847) se había ocupado de esta cuestión en su *Libro de la descripción del paraíso*⁵⁰ afirmando que el alma es distinta del espíritu y que esta es “una forma hecha figura y un cuerpo hecho carne, que tiene dos manos, dos pies, una cabeza y dos ojos” y “el espíritu sólo es el hálito que fluye en el cuerpo, entrando y saliendo”.⁵¹ Ibn Ḥazm comparte con Ibn Ḥabīb algunas de sus consideraciones acerca del alma y su relación con el cuerpo y la condición de ambos luego de la muerte, cuestión que hasta el momento no ha sido estudiada y que merece un análisis del tipo que aquí introducimos.

⁴⁴ Al-Kindī, *Sobre la doctrina del alma*, traducido al inglés por P. Adamson y P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī* (Karachi: Oxford University Press, 2012), 113-118. Para un abordaje más completo de la concepción del alma en al-Kindī, véase Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De anima*, 111-150.

⁴⁵ Al-Kindī, *On the Doctrine of the Soul*, 113, I (2).

⁴⁶ Al-Kindī, *On the Doctrine of the Soul*, 113, II (1).

⁴⁷ Al-Fārābī, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, traducido por M. Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 116-119, §75-78.

⁴⁸ Véase Ibn Bāḡḡa, *El régimen del solitario*, editado y traducido por M. Asín Palacios (Madrid-Granada: CSIC, 1946), 49/18; Lomba Fuentes, “Ibn Ḥazm: sobre el conocimiento del alma”, 141.

⁴⁹ José María Puerta Vílchez, “Art and Aesthetics in the Work of Ibn Ḥazm”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba. Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 294.

⁵⁰ Ibn Ḥabīb, *Kitāb waṣf al-firdaws*, editado y traducido por J. P. Monferrer Sala (Granada: Universidad de Granada, 1996).

⁵¹ Ibn Ḥabīb, *Kitāb waṣf al-firdaws*, vol. 1, 220-221.

Alma, cuerpo e intelecto en los argumentos de los “Antiguos”

El primer argumento citado por Ibn Ḥazm trata la relación del alma con el cuerpo y la potencia de la primera para actuar como principio motor del segundo. El texto dice lo siguiente:

Si el alma fuera un cuerpo tendría, entre el movimiento del motor (*muḥarrrik*) de su pie y su voluntad de moverlo, [que transcurrir] un tiempo sobre la cantidad de movimiento del cuerpo y su traslado, ya que el alma es la que mueve al cuerpo y la que quiere moverlo. Dijeron [los Antiguos]: si el motor del pie fuera el cuerpo, no sería libre (a) o bien residir [el motor] en estos órganos, (b) o bien de venir [el motor] hacia ellos.⁵² Así pues, si [el motor] viene hacia ellos, necesita de un plazo, y si [el motor] ya reside en ellos, resultará que si cortamos el nervio con el cual [el alma] realiza el movimiento, no queda nada de ella en el órgano, el cual mueve una cosa originalmente. Por ello, si el motor ya reside en él, entonces quedaría algo en ese órgano.⁵³

Ibn Ḥazm procede a refutar el argumento esgrimiendo lo siguiente:

Esto no tiene significado, pues el alma no posee más de tres aspectos (*awḡūh*): (1) o recubre a la totalidad del cuerpo por el exterior como la ropa, (2) o recubre a su totalidad por el interior como el agua en el barro. (3) O está en un lugar singular del cuerpo, que es el corazón o el cerebro, y sus facultades están diseminadas en la totalidad del cuerpo, por lo cual de estos aspectos [resulta que] lo mueven cuando [el alma] desea mover [un órgano] del cuerpo con su voluntad [sin que transcurra] ese tiempo como la aprehensión de la percepción cuando se encuentra un cuerpo en la distancia, pero sin [que transcurra] un tiempo. Y si estuviera cortado el nervio, no sería interrumpido lo que es de un cuerpo del alma diseminado a ese órgano si recubre al cuerpo por el interior, o recubierto por él por el exterior, sino que se separa el órgano, el cual anula su sensibilidad en el momento y se separa de él, pero sin [que transcurra] un tiempo. Y está separada de ese órgano como la separación del aire en un recipiente que está lleno de agua. En cuanto a si el alma es la que habita en un lugar singular del cuerpo, no se apega [el alma] a esa sección que se despoja del órgano amputado, sino que la acción [del alma] está en el movimiento de los órganos como la acción de la piedra imán en el hierro, y si no se adhiere con él apejándose, entonces están despojados de esta imposición corrupta.⁵⁴

⁵² Los órganos, es decir, los pies, o bien cualquier otro miembro del cuerpo.

⁵³ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206:

"لو كان النفس جسماً لكان بين تحريك المحرك رجله وبين إرادته تحريكها زمان على قدر حركة الجسم وتنقله، إذ النفس هي المحركة للجسد والمريدة لحركته قالوا فلو كان المحرك للرجل جسماً لكان لا يخلو إما أن يكون حاصلًا في هذه الأعضاء، وإما جانيًا إليها فإن كان جانيًا إليها احتاج إلى مدة ولا بد، وإن كان حاصلًا فيها فنحن إذا قطعنا تلك العصبية التي بها تكون الحركة لم يبق منها في العضو الذي كان يتحرك شيء أصلاً، فلو كان المحرك حاصلًا فيه لبقى منه شيء في ذلك العضو."

⁵⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206:

"وهذا لا معنى له لأن النفس لا تخلو من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها، إما أن تكون متخللة لجميع الجسد من خارج كالثوب وإما أن تكون متخللة لجميعه من داخل كالماء في المدره. وأما أن تكون في مكان واحد من الجسد وهو القلب والدماغ، وتكون قواها منبثّة في جميع الجسد فأى هذه الوجوه كان فتحريكها لما يريد تحريكه من الجسد يكون مع إرادتها لذلك متلازمان كإدراك البصر لما يلاقي الجسد في البعد بلا زمان، وإذا قطعت العصبية لم ينقطع ما كان من جسم النفس متخللاً لذلك العضو إن كانت متخللة لجسد"

De la refutación de este primer argumento queda claro que Ibn Ḥazm entiende que el alma está en estrecha dependencia con el cuerpo. En relación con ello, agrega, en su “Capítulo sobre el conocimiento del alma de lo que es distinto de ella y de la ignorancia de su propia esencia” que el alma “es la organizadora del cuerpo, es sensible, viviente, inteligente, singular y conocedora”.⁵⁵ Esta caracterización del alma como “viviente” (*hiyya*) puede ser interpretada como aristotélica si consideramos que el alma mueve al cuerpo, como señala aquí el cordobés, pues si la naturaleza del alma solo puede ser conocida por sus facultades (*qawwā*), las cuales “están diseminadas en el cuerpo (*ḡasid*)” y por ello son la manifestación de la acción del alma en los órganos del cuerpo, entonces el alma es principio de vida como afirma Aristóteles en el *De anima* 412a27-28. No obstante, cabe mencionar que la concepción del alma como principio de vida está presente en la mayoría de los *falāsifa*, aunque difieren respecto de la relación entre el alma y el cuerpo.⁵⁶

Por cierto, en el mismo Aristóteles encontramos una diferenciación entre el cuerpo físico y el cuerpo natural, aunque el estagirita lo exprese sólo con la palabra *physikón*. La diferencia entre ambos es que el cuerpo físico es aquel que posee vida por ser animado, lo cual se manifiesta en facultades como la capacidad de alimentarse, crecer, sentir y pensar de un cuerpo. Por el contrario, un cuerpo natural puede ser un cuerpo físico en el sentido de material, como una piedra, pero no tiene potencialmente vida por ser inanimado.⁵⁷ En Ibn Ḥazm encontramos una distinción tripartita del cuerpo expresada en los términos *ḡism*, *ḡasid* y *ḡirm*: *ḡism* significa la totalidad de un cuerpo animado que no necesariamente es el cuerpo físico del hombre, como observamos en Aristóteles; luego, *ḡasid* significa siempre el cuerpo físico y cada una de sus partes; finalmente, *ḡirm* significa todos los cuerpos naturales animados e inanimados, como la tierra o el fuego, pero también el cuerpo del hombre.⁵⁸

Una distinción similar encontramos en el *Enunciado conciso y breve sobre el alma* de al-Kindī, quien identifica *ḡirm* con los “cuerpos sublunares” y *ḡism* con los cuerpos celestiales para afirmar la unión del alma con el cuerpo, aunque el alma sería incorpórea para él puesto que el alma actúa en los cuerpos sin estar necesariamente unida a ellos de la misma

من داخل، أو متخللة له من خارج، بل تفارق العضو الذي يبطل حسه في الوقت ويفصل عنه بلا زمان، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملئ ماء، وأما إن كانت النفس ساكنة في موضع واحد من الجسد فلا يلزم على هذا القسم أن يسلب من العضو المقطوع، بل يكون فعلها حينئذ في تحريكها الأعضاء كفعل حجر المغناطيس في الحديد وإن لم يلمس به يتلازمان فيبطل هذا الإلزام الفاسد.

⁵⁵ Ibn Ḥazm, *Faṣl fī maʿrifa al-nafs*, 443:

"أنها المدبرة للجسد، الحساسة الحية العاقلة المميزة العالمية".

⁵⁶ Véase Deborah Black, “Psychology: Soul and Intellect”, en *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, editado por P. Adamson y R. Taylor, R. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 308-325.

⁵⁷ Véase Stephen Everson, “Psychology”, en *The Cambridge Companion to Aristotle*, editado por J. Barnes (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 168-194.

⁵⁸ Véase Ibn Ḥazm, *Faṣl fī maʿrifa al-nafs*, 443-446.

manera que un cuerpo puede estar unido o mezclado con otro.⁵⁹ Al-Kindī atribuye esta distinción a Platón, a quien atribuye la afirmación de que el alma se une solo con un cuerpo celeste (*ǧism*) y que luego actúa a través de un cuerpo sublunar (*ǧirm*). Además, Platón expresó, según Al-Kindī, que el alma no se une, estrictamente hablando, a un cuerpo celeste, sino que solo lo usa como intermediario.⁶⁰ Bajo esta consideración, al-Kindī pretende conciliar la concepción aristotélica del alma como una sustancia simple que manifiesta sus actos a través de los cuerpos (*ʿaǧrām*) y la platónica que postula que el alma está unida al cuerpo (*ǧism*) y que dicha unión se extiende a los cuerpos (*ʿaǧrām*) y los actos.⁶¹ Tal como han señalado Adamson y Pormann, estos enunciados no se encuentran en Platón y Aristóteles.⁶²

Por otra parte, Ibn Ḥazm menciona al corazón y al cerebro como el lugar donde se localiza el alma y desde donde se distribuyen sus facultades al resto del cuerpo. Esto se corresponde con la concepción galénica del cerebro como asiento de las facultades del alma y con la propia de al-Kindī, quien denomina al cerebro por este motivo el “órgano primero”.⁶³ Asimismo, se corresponde con la concepción aristotélica del corazón como asiento del alma⁶⁴ y con al-Fārābī quien concuerda con el estagirita al afirmar que el corazón (*qalb*) es el órgano rector (*ʿiḏw al-raʿīs*) del cuerpo.⁶⁵ Ibn Ḥazm afirma que la acción del alma sobre los órganos del cuerpo es inmediata y que se realiza mediante la manifestación de su voluntad (*ʿirāda*), independientemente de si el alma recubre al cuerpo por el exterior, por el interior, o si se encuentra asentada en el corazón o el cerebro.

El segundo argumento referido por el cordobés retoma la cuestión de la relación del alma con el cuerpo y, como consecuencia de ello, cómo se produce el proceso de cognición. Al respecto, resume el argumento a refutar en la siguiente afirmación: “si el alma fuera cuerpo, deberíamos conocer con parte de ella o con la totalidad de ella”.⁶⁶

En respuesta al argumento citado, Ibn Ḥazm expresa que:

Esta es una pregunta particularmente corrupta, y la respuesta es, Dios todopoderoso y reconciliador, que el alma no conoce sino solo con su totalidad o con una parte de ella, porque todo [ser] simple, que no está compuesto de varias naturalezas, es de naturaleza

⁵⁹ Véase Al-Kindī, *Enunciado conciso y breve sobre el alma*, traducido al inglés por P. Adamson y P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī* (Karachi: Oxford University Press, 2012), 120, §1.

⁶⁰ Véase Al-Kindī, *Enunciado conciso y breve sobre el alma*, 120, §3.

⁶¹ Véase Al-Kindī, *Enunciado conciso y breve sobre el alma*, 120, §1-2.

⁶² Adamson y Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī*, 119.

⁶³ Al-Kindī, *Sobre la esencia de dormir y soñar*, traducido al inglés por P. Adamson y P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī* (Karachi: Oxford University Press, 2012), 126, §III.7.

⁶⁴ Véase Aristóteles, *Movimiento de los animales*, traducido por E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel (Madrid: Gredos, 2000), 314, 702b25-703a4.

⁶⁵ Véase al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādiʿ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḏila)*, editado y traducido por R. Walzer (Nueva York: Oxford University Press, 1985), 174-175.

⁶⁶ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206:

"لو كانت النفس جسماً لوجب أن نعلم ببعضها أو بأكملها".

única y lo que es de naturaleza única tiene su fuerza en todas sus partes y en alguna de sus partes, ya sea como el fuego que quema todo con ella [su fuerza] o con una parte de ella. Luego, no sabemos cuál es la intención de esta objeción que se nos quiere hacer con esta pregunta, ni cuál es la intención de la inferencia acerca de que el alma no es cuerpo. Si la conversión de ella [la inferencia] está en la invalidación de su afirmación, la cual es que el alma es sustancia y no es cuerpo, entonces no habría diferencia entre ellos y quien los interpela (*sā'il li-hum*).⁶⁷

El argumento que el cordobés pretende refutar aquí implica que el alma es sustancia, que no es cuerpo y que conoce mediante una acción que sería propia del intelecto, lo cual implicaría que se trata de un argumento de raíz aristotélica y, más precisamente, con lo señalado por al-Kindī acerca de Aristóteles sobre que el alma es una sustancia simple que manifiesta sus actos a través de los cuerpos (*'aḡrām*). Al respecto, Ibn Ḥazm estaría de acuerdo con que el intelecto es una acción del alma, como ya hemos explicado, aunque no con el procedimiento argumentativo que postula que el alma conoce con su totalidad o con alguna de sus partes porque no es cuerpo, pues considera que el intelecto es una facultad del alma y como tal está presente en la totalidad del cuerpo como también en cada una de sus partes.

Otra de las cuestiones con las que se relaciona el argumento es si el alma es divisible o si carece de partes según Aristóteles. Al respecto, el estagirita indica que el alma podría ser objeto de división entre sus facultades nutritiva, sensitiva, intelectiva y desiderativa, aunque consideradas respecto de una única entidad.⁶⁸ Además, como observa Boeri, si el alma fuera divisible, tendría que ser un cuerpo, puesto que para Aristóteles lo que es divisible tiene magnitud.⁶⁹

A pesar de ello, el intelecto no es una parte del alma para Aristóteles, sino una facultad.⁷⁰ Asimismo, el intelecto es separable porque (1) es capaz de discernir todas las cosas;⁷¹ (2) porque la sensibilidad alcanza un límite de objetos ya que ocurre con un cuerpo, en cambio, el intelecto no está restringido por un cuerpo;⁷² (3) porque el intelecto

⁶⁷ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206:

"وهذا سؤال فاسد بعينه والجواب وبالله تعالى التوفيق أنها لا تُعلم إلا بأكملها أو ببعضها، لأن كل بسيط غير مركب من طبائع شتى، فهو طبيعة واحدة وما كان طبيعة واحدة فقوته في جميعه أبعاضه، وفي بعض أبعاضه سواء كالنار تحرق بأكملها وبعضها، ثم لا ندري ما وجه هذا الاعتراض علينا بهذا السؤال، ولا ما وجه استدلالهم منه على أنها غير جسم ولو عكس عليهم في إبطال دعواهم أنها جوهر لا جسم لما كان بينهم وبين السائل لهم".

⁶⁸ Véase Aristóteles, *Acerca del alma*, traducido por M. Boeri (Buenos Aires: Colihue, 2010), 69, 414a29-32.

⁶⁹ Marcelo D. Boeri, *Introducción a Aristóteles, Acerca del alma*, XCIX-C.

⁷⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, 69, 414a29-32; 70, 414b18-19; 139, 429a10-12

⁷¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, 139, 429a18-22.

⁷² Aristóteles, *Acerca del alma*, 139-140, 429a24-27.

no sufre el mismo deterioro que los sentidos al ser expuesto a objetos intensamente inteligibles. Y esto por no tener que discernir atado a un cuerpo.⁷³

El tercer argumento continúa tratando la relación entre alma y cuerpo considerando la opinión que asigna al alma una esencia particular (*dāt ḥāṣa*): “dijeron también: si el alma fuera un cuerpo, tendría una esencia particular, es liviana o pesada, caliente o fría, blanda o áspera”.⁷⁴

Ante dicho enunciado, Ibn Ḥazm responde lo siguiente:

Sí, [el alma] es liviana en el límite de la ligereza, tiene memoria, es inteligente, es singular y es viviente. Estas son sus propiedades y sus definiciones, las cuales la diferencian de los demás cuerpos compuestos, con el resto de los accidentes sustentados en ella, las virtudes y los vicios. En cuanto al calor, lo seco, lo frío, la humedad, la blandura y la aspereza, son accidentes [propios] de los elementos de los cuerpos que están bajo los cuerpos celestes particulares, pero estos accidentes mencionados dejan una impresión (*mu'aṭira*)⁷⁵ en el alma [produciéndole] placer o dolor, entonces [el alma] es impresionable por todo lo que mencionamos, y esto prueba que [el alma] es un cuerpo que sustenta accidentes.⁷⁶

Resulta interesante la descripción de la naturaleza del alma como liviana (*ḥafīfa*), que tiene memoria (*dākra*), es inteligente (*āqila*), singular (*mumayyiza*) y viviente (*hiyya*). En relación con argumento anterior, la capacidad de recordar (*dīkr*) del alma se relaciona con la pregunta acerca de cómo conocemos, o bien, si conocemos. En este sentido, en el *Menón*, Platón afirma que lo que aparenta ser discernimiento es, en realidad, recordar o recolectar, conocimiento adquirido antes de que el sujeto exista en un cuerpo.⁷⁷ En contraposición, Aristóteles argumenta que el conocimiento procede de principios

⁷³ Aristóteles, *Acerca del alma*, 140, 429a29-429b5. Véase Ronald Polansky, *Aristotle's De Anima. A Critical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 443.

⁷⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 207:

"وقالوا أيضاً لو كانت النفس جسماً لكانت ذات خاصة، إما خفيفة وإما ثقيلة، إما حارة وإما باردة وإما لينة وإما خشنة".

Este argumento se corresponde, en realidad, con el presentado por el cordobés en cuarto lugar. No hemos incluido en nuestro análisis el citado en tercer lugar, que trata la cuestión de la cantidad (*kammiyya*) y el peso (*taqla*) del alma en relación con el cuerpo.

⁷⁵ El término “*mu'aṭira*” puede traducirse literalmente por “impresionante”. Su función sintáctica en esta oración es ser modificador de “*‘arād*” (accidentes). Por esta razón, preferimos traducir “dejar una impresión”, pues el verbo “*attar*”, del cual se deriva “*mu'aṭira*”, significa “dejar huellas o marcas”.

⁷⁶ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal fī al-mīlāl wa-l-ahwā' wa-l-niḥāl*, vol. 5, 207:

"نعم هي خفيفة في غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية، هذه خواصها وحدودها التي بانته بها عن سائر الأجسام المركبات، مع سائر أعراضها المحمولة فيها من الفضائل والردائل، وأما الحر واليبس والبرد والرطوبة واللين والخشونة فإنما هي من أعراض عناصر الأجرام التي دون الفلك خاصة، ولكن هذه الأعراض المذكورة مؤثرة في النفس اللذة أو الألم، فهي منفعة لكل ما ذكرنا، وهذا يثبت أنها جسم يحمل الأعراض".

⁷⁷ Platón, *Menón*, traducido por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, *Diálogos*, vol. 2 (Madrid: Gredos, 1992), 300-313, 80d-86b.

adquiridos por la percepción sensorial.⁷⁸ Al-Kindī se hace eco de esta cuestión en *Sobre la recolección* coincidiendo con la concepción platónica: afirma que cuando discernimos, recordamos el mundo de las ideas que contiene verdades inmutables que el alma ha contemplado antes de descender a este mundo. El cuerpo, conectado al alma, la encadena e impide que alcancen su máximo potencial. Como resultado de ello, el alma también ha olvidado muchas cosas que previamente había conocido.⁷⁹ Ibn Ḥazm, por su parte, además de mencionar la memoria como una de las características del alma, afirma, en su refutación del argumento seis, que el alma se mueve a sí misma, moviendo al resto de los cuerpos, los cuales dejan impresiones en ella, entre las cuales se encuentran el recuerdo (*taḍākr*) y el olvido (*tanasa*).⁸⁰ Esta afirmación, de clara raíz aristotélica, se contradice con lo que refiere en su “Capítulo sobre el conocimiento del alma de lo que es distinto de ella y de la ignorancia de su propia esencia” donde sostiene que el alma es ignorante de sí misma⁸¹ y concibe la memoria desde una perspectiva platónica, pues en un diálogo del alma consigo misma dice:

¡Oh alma supervisora de todo esto!: ¿no eres [tú] quien no se contentó con esa cantidad de conocimiento, a pesar de tu grandeza y altura, ni llenó tu depósito esta porción de dominio a pesar de tu grandeza y enormidad, hasta que trascendiste a lo que eras antes de tu asiento en este cuerpo y tu unión con él, de las noticias de los siglos antiguos, los reinos ruinosos, los pueblos pasados, los hechos atroces, los caminos reprochables y loables, ocupándote de tus noticias y ciencias, presenciando todo eso con tu conocimiento siendo así que no lo presenciaste con tus sentidos?

Ha dicho: ¡sí!⁸²

No obstante, importa aquí advertir que aquellos accidentes (frío, calor, humedad, etc.) que “dejan una impresión” en el alma se relacionan con su facultad sensitiva. En efecto, el cordobés afirma que el alma es ignorante de sí misma en el sentido de que puede autopercibirse mediante los sentidos, siendo, a pesar de ello, la que posee la capacidad sensible. Al respecto, expresa que el alma es “el recipiente de todas esas percepciones, es la que siente esas sensaciones, es perceptiva sin ser percibida”.⁸³

⁷⁸ Aristóteles, *Analíticos segundos*, traducido por M. Candel Sanmartín, *Tratados de lógica (Órganon)* (Madrid: Gredos, 2014), tomo II, 435-440, 99b15-100b16.

⁷⁹ Véase al-Kindī, *Sobre la recolección*, traducido por P. Adamson y P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī* (Karachi: Oxford University Press, 2012), 102-104, II-IV.

⁸⁰ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 208-209.

⁸¹ Ibn Ḥazm, *Faṣl fī ma'rifa al-naḥs*, vol. 1, 445.

⁸² Citamos la traducción con algunas modificaciones de Lomba Fuentes, “Ibn Ḥazm: ‘Sobre el conocimiento del alma’”, 154. Véase Ibn Ḥazm, *Faṣl fī ma'rifa al-naḥs*, vol. 1, 444:

"يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَشْرُفَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ: أَلَسْتَ الَّتِي لَمْ تَقْنَعِي بِهَذَا الْمَقْدَارِ مِنَ الْعِلْمِ عَلَى عَظَمَةِ وَطُولِهِ، وَلَا مَلَأَ خَزَائِنُكَ هَذَا الْحِظَّ مِنَ الْإِشْرَافِ، عَلَى كِبَرِ شَأْنِهِ وَهُوْلِهِ، حَتَّى تَعْدِيتِ إِلَى مَا كَانَ قَبْلَ حُلُولِكَ فِي هَذَا الْجَسَدِ وَارْتِبَاطِكَ بِهِ، مِنْ أَخْبَارِ الْقُرُونِ الْبَائِنَةِ وَالْمَمَالِكِ الدَّائِرَةِ وَالْأُمَمِ الْغَابِرَةِ وَالْوَقَائِعِ الشَّنِيعَةِ وَالسَّيْرِ الذَّمِيمَةِ وَالْحَمِيدَةِ، وَوَقَفْتَ عَلَى أَخْبَارِهِمْ وَعُلُومِهِمْ فَشَاهَدْتَ كُلَّ ذَلِكَ بِمَعْرِفَتِكَ إِذْ لَمْ تَشَاهِدِيهِ بِحَوَاسِكِ؟
قَالَتْ: بَلَى."

⁸³ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 208:

A continuación, el cordobés afirma que la tesis de que el alma es cuerpo fue sostenida por los “Antiguos” y que “Aristóteles no dijo que el alma no fuera un cuerpo como suponen los ignorantes, sino que negó que sea un cuerpo turbio (*kadir^m*) y que no es digno (*lā yalayq*) de todo lo que es conocimiento de él”.⁸⁴ No hemos logrado identificar una concepción del cuerpo en Aristóteles ni en los *falāsifa* que se refieren a él tal como la que Ibn Ḥazm atribuye aquí al estagirita. El sentido del término árabe *kadir* es el de “turbio”, “perturbado” e, incluso, “lodoso” en referencia al agua cuya esencia es “perturbada” al mezclarla con tierra, expresión que, por cierto, encontramos en Ibn Ḥazm al considerar que el alma recubre al cuerpo por el interior como el agua en el barro.⁸⁵ En su traducción del *al-Fiṣal*, Asín Palacios afirma sobre este punto que “parece aludir a la afirmación de Aristóteles en su opúsculo *De animalium motu*, 9, cuando dice que el ‘alma no es cuerpo, pero sí algo corpóreo’”⁸⁶ y a continuación ofrece el texto griego de dicha afirmación, el cual no se encuentra en el pasaje que cita Asín Palacios. En efecto, allí donde Aristóteles trata la localización del alma en los animales por cuya acción estos se mueven,⁸⁷ no se afirma que el alma no es cuerpo. Creo, en todo caso, que la expresión a la que se refiere Asín Palacios es “ἐμψύχοις σώμασι”, es decir, “cuerpos animados”⁸⁸ con la que Aristóteles explica que en los cuerpos animados es preciso que haya un cuerpo que posea la capacidad de movimiento por un medio, que es el deseo, entre las extremidades y los principios. Lo que mueve a estos dos es el alma, pero esto no significa que el alma esté unida al cuerpo que se mueve.

Luego de indicar que la opinión de Aristóteles no debe ser considerada como necesariamente verdadera, Ibn Ḥazm señala que quienes han dicho que “el alma es sustancia y no es cuerpo, sino que es creadora de lo que es inferior a Dios Todopoderoso”⁸⁹ son algunos de los cristianos sabeos y los que consideran que se alude (*kanā*) a Dios con la palabra “alma”. Al respecto, para Ibn Ḥazm ambas opiniones son falsas, pues “el alma y el intelecto son dos palabras de la lengua árabe que están sujetas a significados diferentes, por lo que su alteración de [aquello a lo que] están sujetas en la lengua⁹⁰ es un sofisma, es ignorancia, desvergüenza, ambigüedad y fraude”.⁹¹

"وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات، فهي حساسة لا محسوسة".

⁸⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 219:

"ولم يقل أرسطاطاليس إن النفس ليست جسماً على ما ظننه أهل جهل، وإنما نفى أن تكون جسماً كدراً وهو الذي لا يليق بكل ذي علم سواه".

⁸⁵ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206.

⁸⁶ Ibn Ḥazm, *Abenhazām de Córdoba*, 278, nota 403.

⁸⁷ Véase Aristóteles, *Movimiento de los animales*, 313-314, 702b11-703a3.

⁸⁸ Aristóteles, *Movimiento de los animales*, 314, 703a5-6.

⁸⁹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 219:

"النفس جوهر لا جسم من ذهب، إلا أنها هي الخالقة لما دون الله تعالى".

⁹⁰ Es decir, a sus significados diferentes. Asín Palacios traduce directamente “sentido etimológico”, que no es exactamente a lo que refiere el cordobés con “*mawḍʿa-humā*”: véase Ibn Ḥazm, *Abenhazām de Córdoba*, 278.

⁹¹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 219:

La naturaleza del alma según Ibn Ḥazm

Hacia el final del capítulo sobre el alma, el cordobés ofrece las pruebas (*burāhīn*) por las cuales considera que el alma es cuerpo. En primer lugar, afirma que el alma es divisible puesto que si no lo fuera aquellas propiedades atribuidas al alma estarían presentes en todos los seres animados sin distinción. Observa al respecto que “si el alma fuese una y no estuviera dividida, sobre lo cual afirman los charlatanes ignorantes que [el alma] es sustancia, no es cuerpo, entonces debería por necesidad [resultar] que el ser del alma del amante sería [igual que] el alma del que odia, y que el alma del amado”.⁹²

Asimismo, el presente argumento se ve fundamentado en la afirmación de que el conocimiento (*‘ilm*) es uno de los atributos del alma. Al respecto, el cordobés sostiene que:

si el alma fuese una sustancia singular, que no se divide en [varias] almas, entonces debería por necesidad [resultar] que el conocimiento de todo sería de un (*‘aḥad*) [mismo] nivel y sin diferencia en perfección, pues el alma, según los dichos [de los ‘charlatanes ignorantes’], es singular, y es conocedora (*‘ālima*) por lo que [resultaría que] todo lo que sería conocido por Zayd lo conocería [también] ‘Umar, puesto que sus almas serían una sola, sin divisiones ni particiones.⁹³

De modo tal que, en tanto el alma es divisible para Ibn Ḥazm, el alma de todos es distinta del alma de los demás, pues el alma de los individuos singulares se encuentra bajo la especie “alma humana” (*naḥs al-‘insān*) y el “alma humana universal” (*naḥs al-‘insān kulliyya*) es una especie bajo el género del “alma universal” (*naḥs kulliyya*), bajo la cual están situadas las almas de todos los animales.⁹⁴ A pesar de que el cordobés no profundiza explicando la naturaleza de la relación entre el alma humana y el alma universal, una concepción de este tipo corresponde claramente a la cuestión del descenso del alma, partiendo del alma universal, hacia su individuación en un cuerpo particular dispuesto a recibirla, tal como es presentada en la *Teología* del Pseudo-Aristóteles,⁹⁵ texto de raíz neoplatónica conformado por un conjunto de paráfrasis de las *Enéadas* IV a VI de Plotino y traducido del griego al árabe durante la primera mitad del siglo IX. En este sentido, nos hemos referido antes al breve diálogo platónico del alma consigo misma escrito por Ibn Ḥazm, tópico que encontramos enunciado tanto en la *Teología* del Pseudo-Aristóteles⁹⁶ como en las *Enéadas*, donde el alma se piensa a sí misma y el “alma total” (*hōle psyché*)

"النفس والعقل لفظتان من لغة العرب موضوعتان فيها لمعنيين مختلفين، فإحاطتهما عن موضوعهما في اللغة سفسطة وجهل، وقلة حياء وتلبس وتلبس".

⁹² Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 217:

"فلو كانت النفس واحدة لا تنقسم على ما يزعم الجاهلن القائلون أنها جوهر لا جسم لوجب ضرورة أن يكون نفس المحب هي نفس المبغض، وهي نفس المحبوب".

⁹³ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 217:

"فلو كان النفس جوهرأ واحداً لا يتجزأ نفساً لوجب ضرورة أن يكون علم كل أحد مستويأ لا تفاضل فيه، لأن النفس على قولهم واحدة، وهي العالمة فكان يجب أن يكون كل ما علمه زيد يعلمه عمرو، لأن نفسيهما واحدة عندهم غير منقسمة ولا متجزئة".

⁹⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 218.

⁹⁵ Véase Pseudo-Aristóteles, *Teología*, traducido por L. Rubio (Madrid: Ed. Paulinas, 1978), 65-100.

⁹⁶ Véase Pseudo-Aristóteles, *Teología*, 70-71.

ordena el mundo sirviéndose de su parte vuelta hacia el cuerpo, permaneciendo en lo alto, es decir, en el ámbito de la inteligencia, ordenando todo lo que está por debajo de ella (IV, 8, 8 [6]).⁹⁷ Sin embargo, aunque estos no son elementos suficientes para señalar con certeza una influencia de raíz plotiniana en la concepción del alma del cordobés, resulta de interés constatar la presencia de algunos conceptos propios de esta tradición, los cuales imponen la necesidad de profundizar el análisis.

Consideraciones finales

A lo largo del presente artículo hemos identificado la presencia de una amplia gama de tradiciones filosóficas y teológicas en los argumentos citados y en su refutación por Ibn Ḥazm en lo que respecta a la naturaleza del alma, sus facultades, su relación con el cuerpo y con el intelecto. En efecto, hemos señalado las referencias al *De anima* y su recepción entre los *falāsifa*, algunas consideraciones de Platón y el neoplatonismo acerca del alma y, finalmente, la conciliación de Platón y Aristóteles en la metodología de abordaje de la cuestión del alma en al-Kindī y al-Fārābī.

La concepción del alma en Ibn Ḥazm afirma la identificación de la sustancia con el cuerpo, la noción de la corporeidad del alma y el intelecto como una de sus facultades. Al respecto, el cordobés entiende que los accidentes atribuidos a la creación se sustentan en la sustancia. Esto quiere decir que los accidentes no subsisten por sí mismos, sino solo por la sustancia que los acarrea. No obstante, distingue entre aquellos accidentes que subsisten sustentando a otros y aquellos que no subsisten en sí mismos y son sustentados por otros. El primer tipo conforma una especie distinta del segundo y se asimila al cuerpo y al segundo se le denomina, meramente, “accidente”. En este sentido, piensa que el cuerpo no es solo el compendio de todos sus accidentes, pues está constituido por atributos que no dependen exclusivamente de estos.

Por otra parte, entiende la materia como el cuerpo que sustenta todos sus accidentes, mientras que concibe la forma como la mezcla de las sustancias y su formación, y el intelecto como una acción, un accidente y una de las facultades del alma. Junto con la corporeidad del alma, asevera que esta es, además, sinónimo de espíritu, en discrepancia con las opiniones de quienes la conciben como uno de los accidentes del cuerpo y que es una sustancia, afirmaciones presentes en al-Kindī y al-Fārābī. Asimismo, deduce que el espíritu es sinónimo del alma, concepción que encontramos en Ibn Bāḡḡa y al-Tawḥīdī. Si bien Ibn Ḥabīb difiere al respecto, comparte con Ibn Ḥazm algunas de sus consideraciones acerca del alma y su relación con el cuerpo y la condición de ambos luego de la muerte.

En síntesis, el alma se caracteriza por ocupar lugar y, en tanto es cuerpo, posee las dimensiones de longitud, anchura y profundidad; por ser racional, pues es inteligente y capaz de discernir al constituir el intelecto una de sus facultades, coincidiendo con

⁹⁷ Véase Plotino, *Enéadas*, traducido por M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (Buenos Aires: Colihue, 2007), 165-166, II.5.IV 8, 8 (6).

Aristóteles; por ser divisible en el sentido de que es distinta en cada ser humano, tal como sucede con el conocimiento; y por gobernar el cuerpo, pues el alma es principio motor de los órganos corpóreos a través de las facultades diseminadas en él. Asimismo, el cordobés realiza una distinción tripartita del cuerpo: (a) la totalidad de un cuerpo animado que no necesariamente es el cuerpo físico del hombre (*ġism*), como observamos en Aristóteles; (b) el cuerpo físico y cada una de sus partes (*ġasid*); y (c) todos los cuerpos naturales animados e inanimados (*ġirm*).

Finalmente, desde una mirada de conjunto de los textos ibnhazmianos que tratan el tema del alma, cabe señalar que los argumentos citados por Ibn Hāzm son más bien breves e imprecisos si pretendemos establecer con certeza a quién o quiénes podrían ser atribuidos, lo cual, en nuestra opinión, se debe a que el cordobés no conocía de primera mano la mayoría de los textos psicológicos de la filosofía helenística y de la filosofía árabe. No obstante, es posible concluir que los argumentos presentados se configuran sobre la base de un horizonte conceptual de raíz neoplatónica y aristotélica, como hemos logrado reconocer en el análisis propuesto.

Pablo Quintana
pablogquintana@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 31/08/2023
Fecha de aceptación: 11/01/2024

