

Ibn Hazm de Córdoba

# El collar de la paloma

Versión e introducción  
de Emilio García Gómez

Prólogo de José Ortega y Gasset



**Alianza** editorial

El libro de bolsillo

Primera edición: 1971  
Tercera edición: 2012  
Séptima reimpresión: 2024

Diseño de colección: Estrada Design  
Diseño de cubierta: Manuel Estrada

© de la traducción: Herederos de Emilo García Gómez  
© del prólogo: Herederos de Emilio García Gómez  
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1971, 2024  
Calle Valentín Beato, 21  
28037 Madrid  
[www.alianzaeditorial.es](http://www.alianzaeditorial.es)



PAPEL DE FIBRA  
CERTIFICADA

ISBN: 978-84-206-6948-9  
Depósito legal: B. 3.374-2012  
Composición: Grupo Anaya  
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial,  
envíe un correo electrónico a la dirección: [alianzaeditorial@anaya.es](mailto:alianzaeditorial@anaya.es)

# Índice

- 9 Nota a la tercera edición
- 10 Nota a la segunda edición
- 11 Prólogo de José Ortega y Gasset
- 35 Introducción de Emilio García Gómez
- 35 1. La vida de Ibn Hazm de Córdoba
- 65 2. Análisis de *El collar de la paloma*
- 91 3. Fortuna de *El collar de la paloma*
  
- 115 El collar de la paloma
- 117 Prólogo
- 123 1. Plan de la obra, con un discurso sobre la esencia del amor
- 138 2. Sobre las señales del amor
- 151 3. Sobre quien se enamora en sueños
- 153 4. Sobre quien se enamora por oír hablar del ser amado
- 157 5. Sobre quien se enamora por una sola mirada
- 161 6. Sobre quien no se enamora sino con el largo trato

## Índice

- 167 7. Sobre quien, habiendo amado una cualidad determinada, no puede amar ya luego ninguna otra contraria
- 172 8. Sobre las alusiones verbales
- 175 9. Sobre las señas hechas con los ojos
- 178 10. Sobre la correspondencia
- 181 11. Sobre el mensajero
- 184 12. Sobre la guarda del secreto
- 190 13. Sobre la divulgación del secreto
- 195 14. Sobre la sumisión
- 203 15. Sobre la contradicción
- 204 16. Sobre el que saca faltas
- 206 17. Sobre el amigo favorable
- 211 18. Sobre el espía
- 216 19. Sobre el calumniador
- 228 20. Sobre la unión amorosa
- 242 21. Sobre la ruptura
- 260 22. Sobre la lealtad
- 271 23. Sobre la traición
- 274 24. Sobre la separación
- 294 25. Sobre la conformidad
- 308 26. Sobre la enfermedad
- 313 27. Sobre el olvido
- 332 28. Sobre la muerte
- 343 29. Sobre la fealdad del pecado
- 379 30. Sobre la excelencia de la castidad
- 397 Epílogo
- 403 Colofón
- 405 Notas
- 427 Nota adicional

## Nota a la tercera edición

Mi estrecha amistad con la familia de don José Ortega y Gasset, a cuya memoria me siento y sentiré siempre entrañablemente unido, ha sido causa de que, sin esperar a las modificaciones que pensaba introducir en ella, mi traducción haya pasado a una prestigiosa colección de gran público. La generosidad de Alianza Editorial, S. A. ha permitido que prólogo, introducción, texto y notas no hayan sufrido la menor poda. Sólo he tenido que suprimir, sin contar los sumarios, la parte de pura erudición, como los apéndices y los índices de persona y lugar, que el lector interesado podrá consultar en las ediciones anteriores. Ha parecido, sin embargo, oportuno incluir una «nota adicional».

E. G. G.  
Madrid, octubre de 1971

## Nota a la segunda edición

Por aquello de que *habent sua fata libelli*, entre mis pobres libros salió éste el más díscolo. La magia simpática del tema lo torció hacia el donjuanismo. Me dio satisfacciones y disgustos insospechados, corrió aventuras en Italia (una traducción pirata en Milán), y, una vez agotado, alcanzó precios demasiado altos en América. Mi propósito actual no es otro que atraerlo de nuevo a la casa paterna, como al hijo pródigo. He degollado para él la ternera, pero no me he atrevido a alisar sus arrugas. Quede acaso para otro día. Téngase, por tanto, presente que la segunda edición está, a todos los efectos, parada en el año de la primera.

E. G. G.  
Ankara, noviembre de 1966

# Prólogo

Mi amistad hacia Emilio García Gómez es oscilante: pendula entre ser fraternal y ser paternal. El cariz de paternidad le viene de que la cronología de mi vida es mucho más larga que la exhibida por la suya, y el modo fraternal se origina en que al hablar de Fulano coincidimos.

Cuando se coincide al opinar sobre Fulano, se coincide en todo lo demás. También es verdad lo inverso. La coincidencia ni implica, ni siquiera prefiere, ser identidad de juicio. No se trata de que coincidan las ideas, sino las vidas. Nadie puede tener las mismas ideas que otro si, de verdad, tiene ideas. La idea es personalísima e intransferible. Cuando un pensamiento nos es común, corre grande riesgo de no ser una idea, sino todo lo contrario, un tópico. El *tópico* es el *lugar*, el lugar común, el sitio en que los hombres coinciden tanto, que se identifican y se confunden, cosa que no puede acontecer sino en la medida en que los hombres se mineralizan, se deshumanizan. En su

verdad, en su autenticidad, los hombres son incomunicantes. Los propios escolásticos, tan poco sensibles a estos temas, definían ya la persona por la incomunicabilidad. En su contenido, las ideas pueden discrepar sobremedida y, sin embargo, coincidir en lo único que importa: en haber sido pensadas desde el mismo nivel. En última instancia, nuestros sufrimientos, al tratar con los prójimos, suelen proceder de que pensamos, sentimos y somos sobre niveles diferentes.

Precisamente es éste uno de los dones mágicos poseídos por el amor, de que este libro tan a fondo diserta. A ello se debe, por ejemplo, el prodigioso fenómeno de que la mujer amante de un hombre cuyas dotes parecen muy superiores a las de ella, no se sabe cómo, simplemente amando, se eleva a su altitud. O bien, la viceversa. Pues ahí están los dos versos terminales de *Fausto*, en que Goethe se acoge a esta imagen del nivel. El Eterno-Femenino es una realidad peraltada, a la cual el hombre, cuando ama, se eleva, no por propio poder ascensional, sino porque es atraído —atraído hacia lo más alto—. No se me negará que la mujer, si es algo, es atractiva, esencialmente atractiva, pero Goethe nos hace reparar que su atracción es siempre, siempre, cenital:

*Das Ewig-Weibliche  
Zieht uns hinan*\*.

Con lo cual hemos caído como por escotillón dentro de este libro que Emilio García Gómez se ha tomado el largo

---

\* El eterno femenino nos atrae hacia lo alto. [*Nota del editor.*]

y penoso esfuerzo de traducir. Era una deuda que los españoles, tomados corporativamente, teníamos. Porque este libro, el más ilustre sobre el tema del amor en la civilización musulmana, que ha sido vivido, pensado y escrito en tierras de España por un árabe «español», estaba, tiempo ha, traducido en otras lenguas, pero nadie se había atrevido a irle al cuerpo y verterlo en castellano.

Claro está que, al llamar a Ibn Hazm árabe «español», le atribuyo el arabismo en serio y la españolía informalmente. Sin que yo pretenda estorbar que los demás hagan lo que les plazca, no estoy dispuesto, por mi parte, a correr la aventura de llamar en serio «español» a cualquiera que nace en el territorio peninsular, aunque sea de sangre «indígena» y aunque haya vivido aquí toda su vida. La territorialidad y el plasma sanguíneo son los últimos atributos que pueden calificar la «nacionalidad» de un hombre, esto es, la sustancia histórica de que está hecho, y sólo tienen eficacia cuando se dan en él antes todos los demás. La prueba simple y notoria de ello está en que, viceversa, cabe ser español hasta el grado más superlativo sin haber visto nunca la tierra española, e igualmente cabe serlo teniendo muy poca o ninguna sangre de nuestra casta. Y esto que es verdad ahora, cuando España, desde hace mucho tiempo, ha llegado a la plenitud de su nacionalidad, lo era mucho más en el friso de los siglos décimo y undécimo, cuando la «cosa» España empezaba tan sólo a germinar. Todos estos calificativos «nacionales» significan, tomados en su precisión, la pertenencia sustantiva a una determinada sociedad, y la sociedad árabe de al-Andalus era distinta y otra de la sociedad o sociedades no-árabes que entonces habitaban España<sup>1</sup>.

Pero esto no quita, como he dicho, que nuestra relación con los árabes de al-Andalus, o «españoles», no implique para nosotros ciertos deberes respecto a su memoria; deberes que últimamente se fundan en la ventaja que nos proporciona cumplirlos, ya que con ello nutrimos nuestra propia sustancia, enriqueciendo y precisando nuestra españolía. Porque nuestra sociedad ha convivido durante siglos con esa sociedad andaluza, piel contra piel, en roce continuo de beso y lanzada, de toma y daca, de influjo y recepción. Y una de las grandes vergüenzas que desdoran los estudios históricos es que, a estas alturas, ni de lejos se haya logrado esclarecer la figura de la relación entre ambas sociedades. Ésta es la causa del balanceo extremo entre las opiniones sobre los influjos de una en otra, a que hace referencia García Gómez en su Introducción. Es justo reconocer que nuestros arabistas, desde Ribera, han dado algunos importantes pasos en el intento de irse representando con alguna concreción cómo convivían andaluces y españoles. Pero la cuestión no puede avanzar grandemente si no se la toma en un estrato más profundo. Es preciso, en efecto, comenzar por definir bien, y por separado, la estructura de ambas sociedades, para poder luego figurar su *enfrente* y engranaje.

El tema, sin embargo, no puede reducirse a los límites de España. Es mucho más amplio. La mayor porción de Europa ha tenido también un contacto secular con la civilización árabe, una inmediatez cutánea con ella. Mas tampoco los historiadores extranjeros han derramado claridad sobre ese hecho, que fue una de las grandes realidades en la historia occidental. Esta falla ha sido una

de las principales causas que han impedido la inteligencia de la Edad Media europea. No es posible comprender bien un hecho histórico, sea el que sea, si no se acierta a contemplarlo desde el punto de vista que mejor manifieste su más auténtico sentido, es decir, desde el cual se divise a sabor, *y en toda su extensión*, el área de realidades humanas a que el hecho pertenece. Todo lo que sea mirar el hecho sobre el fondo de un área que es sólo parcial, lo desdibuja y falsea automáticamente. Pues bien, desde hace muchos años –y Emilio García Gómez me es testigo de mayor excepción– sostengo que la Edad Media europea no puede ser bien vista si la miramos centrandó la historia de aquellos siglos en la perspectiva exclusiva de las sociedades cristianas.

La Edad Media europea es, en su realidad, inseparable de la civilización islámica, ya que consiste precisamente en la convivencia, positiva y negativa a la vez, de cristianismo e islamismo *sobre un área común impregnada por la cultura grecorromana*. De aquí que el único punto de vista adecuado sea de indiferencia ante esas dos vertientes de la vida medieval, contemplando su aparente dualidad y discrepancia como unidad y coincidencia, que asumen dos modalidades distintas. Y la razón fuerte de ello es que ambos orbes –el cristiano y el musulmán– son sólo dos regiones de *un* mundo geográfico que había sido históricamente informado por la cultura grecorromana. La religión islámica misma procede de la cristiana, pero esta procedencia no hubiera podido originarse, a su vez, si los pueblos europeos y los pueblos árabes no hubiesen penetrado en el área ocupada durante siglos por el Imperio romano. Germanos y árabes eran pueblos periféricos,

alojados en los bordes de aquel Imperio, y la historia de la Edad Media es la historia de lo que pasa a esos pueblos conforme van penetrando en el mundo imperial romano, instalándose en él y absorbiendo porciones de su cultura yerta ya y necrosificada. La Edad Media, por una de sus caras, es el proceso de una gigantesca recepción, la de la cultura antigua por pueblos de cultura primitiva. Y la génesis cristiana del islamismo no es sino un caso particular de esa recepción, producida por el mismo mecanismo histórico que llevó a los árabes del siglo IX a recibir a Aristóteles y a Hipócrates y a Galeno y a Euclides y a Diofanto y a Tolomeo. Se olvida demasiado que los árabes, antes de Mahoma, llevaban siete siglos rodeados por todas partes de pueblos que estaban más o menos helenizados y que habían vivido bajo la administración romana. No es sólo de Siria de donde sopla sobre los árabes el gran viento de la Antigüedad, sino de Persia, de la Bactriana y de la India. En cambio, Europa, por su lado norte, se mantuvo libre de influjos grecorromanos y pudo conservar más tiempo intactas las raíces de su primitivismo.

Los estadios de esta recepción son, en su comienzo, muy similares. La única diferencia inicial –que es, sin duda, importante– radica en que los árabes recibieron la Antigüedad en su aspecto de Imperio romano de Oriente, y los europeos en su forma de Imperio romano de Occidente. Esto trajo consigo, por ejemplo, que los árabes pudieran tener muy pronto su Aristóteles, y, en cambio, el Cristianismo suscitador del Islam fuese el nestoriano y el de los monofisitas, dos perfiles arcaicos de la fe cristiana. En los estadios siguientes la recepción fue poco a poco tomando caracteres más divergentes, hasta que en

el siglo XIII cesa entre los árabes, cuya civilización queda reseca y petrificada a fuerza de Corán y de desiertos. Pues los desiertos, que ciñen por Oriente y Sur el mundo islámico, lanzan sobre él periódicamente oleadas de puritanismo asolador. Los beduinos son sus portadores. La última avenida, bien reciente, ha sido la de los *wahhābīs* del Nechd, que, al concluir la Primera Guerra Mundial, dirigidos por Ibn Sa'ūd, cayeron sobre la Arabia de las ciudades de La Meca y Medina<sup>2</sup>.

Mi idea, por tanto, es que, al comenzar la llamada Edad Media, germanismo y arabismo son dos cuerpos históricos sobremanera homogéneos por lo que hace a la situación básica de su vida, y que sólo luego, y muy poco a poco, se van diferenciando, hasta llegar, en estos últimos siglos, a una radical heterogeneidad. La opinión contraria, que es la usual, surgió por generación espontánea, irreflexivamente —cosa tan frecuente en los historiadores—, porque proyectaron sobre aquellos primeros siglos medievales la imagen de extrema heterogeneidad que hoy nos ofrecen ambos grupos de pueblos. Pero esto, a su vez, no habría acontecido si se hubiesen tomado el trabajo de reconstruir analíticamente la estructura básica de la vida humana en la Edad Media. Habrían entonces caído en la cuenta de hasta qué punto fue decisivo en aquel modo de ser hombre, de existir, el hecho de que pueblos de una cultura primitiva viniesen a habitar en un espacio social —el área del Imperio romano— donde preexistía una civilización llegada al último estadio de su desarrollo y, por lo mismo, de su complicación y su refinamiento. Por fortuna, esta civilización se hallaba ya atrofiada, caduca, y en avanzado proceso de involución, lo cual implica que había perdido gran parte de su ubérrima

riqueza, que se había vuelto abreviatura de sí misma. Re-cuérdese que, por ejemplo en el orden intelectual, la cultura grecorromana, hacia el siglo V d. C., se ha resumido y reducido a epítomes y enciclopedias o diccionarios. De no haber sido así, el choque –lo que llaman hoy los etnógrafos anglosajones el *clash of cultures*– habría sido excesivo, y sus resultados muy distintos. Los pueblos nuevos se habrían perdido, como en una selva tremenda, en la exuberancia de la vida «clásica». Por fortuna, repito, ésta había sido ya epitomizada *ad usum delphini*. El delfín era el germano, era el árabe.

Pero ahora viene la advertencia verdaderamente fértil, que pudiera dar la clave para la inteligencia de la Edad Media, y que no he visto nunca formulada. La cultura clásica, aun contraída y esclerosada, significaba un repertorio de formas de vida enormemente más complicadas y más sutiles que las tradicionales en aquellos pueblos invasores. El germano y el árabe no podían entenderlas bien. No sólo por su complicación y sutileza, sino porque habían nacido de raíces que les eran ajenas, inspiradas por experiencias históricas distintas de las suyas. Mas, de otra parte, se les imponían, en algunos órdenes, por razones de utilidad, como en la administración, y en todos por razón de su prestigio incomparable. Yo no sé últimamente si cabe decir que el Imperio romano ha sido el hecho más importante de la Historia hasta la fecha actual, pero no creo exorbitante afirmar que lo ha sido su *prestigio*, poder tan tenaz que todavía gravita sobre nosotros.

Esto trajo consigo que, en la base misma de la existencia medieval, se diese una dramática dualidad, al encontrarse el germano y el árabe con dos distintos repertorios

de formas delante de sí, cada uno de los cuales solicitaba que el hombre hiciese por ellos fluir, como por un cauce, su comportamiento vital. Los modos hereditarios de su pasado tribal informaron, como no podía menos, su vida cotidiana, pero ésta no es sentida como «vida», por ser pura habitualidad. Cuando, emergiendo de los hábitos en que de puro acostumbrados y mecanizados no reparamos, nos hacemos cuestión de vivir, buscamos lo contrario de la vida habitual, buscamos «vivir como es debido». Por su prestigio, las formas de la existencia grecorromana se presentaban a los pueblos nuevos con el carácter de «vida como es debido», frente a la «vida como es costumbre». Y he aquí por qué la estructura de la vida medieval es tan sorprendente. Es una vida de dos pisos, sin suficiente unidad entre ambos. Hay el estrato de los usos inveterados, y hay el estrato de los comportamientos ejemplares. Aquél es vivido con autenticidad, pero inconscientemente. Éste es una serie de afanes imitativos, y la relación entre el hombre y lo que hace no es en él espontánea ni en este sentido sincera; es querer ser otro del que se es. Germanos y árabes se dedican a imitar a griegos y romanos, a intentar «ponerse» sus formas de vida —en la administración, en el derecho, en la concepción del Estado, en ciencia, en poesía—<sup>3</sup>. La religión misma toma en ellos aspectos de conmovedor mimetismo. Ya el islamismo es una imitación del cristianismo *ad usum* del delfín que vivía en el desierto. Pero también el cristianismo del germano es un remedo del de los padres de la Iglesia.

Esta estructura básica de la vida medieval fue la causa de hecho tan sorprendente y monstruoso como el Escolasticismo, es decir, la filosofía que tenazmente cultivaron las

Universidades de Occidente durante toda aquella Edad, hecho que espera aún su esclarecimiento, porque no se lo ha visto sobre el fondo de muchos otros escolasticismos. El así famosamente llamado es sólo un caso particular de toda una gran categoría histórica, del «escolasticismo» con carácter genérico, que se ha dado y se sigue dando en muchos lugares y tiempos. Llamo «escolasticismo» a toda filosofía recibida —frente a la creada—, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante, en el espacio social o en el tiempo histórico, de aquellos en que es aprendida y adaptada.

Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las «ideas» creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las «ideas» no es lo que se piensa paladinamente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *soto-piensa* bajo ellas, lo que queda sobredicho al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son, a veces, vivencias de un pueblo formadas durante milenios. Este fondo latente de las «ideas» que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea vida humana auténtica. La vida es siempre intransferible. Es el Destino histórico.

Resulta, pues, ilusorio el transporte integral de las «ideas». Se traslada sólo el tallo y la flor y, acaso, colgando de las ramas, el fruto de aquel año, lo que en aquel momento inmediatamente es útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de las «ideas», que es su raíz. La planta humana es mucho menos desplazable que la vegetal. Ésta es una limitación terrible, pero inexorable, trágica.

Pretender que aquellos frailes de cabeza tonsurada fueran capaces de entender los conceptos griegos, la idea de Ser, por ejemplo, es ignorar la dimensión trágica que acompaña al acaecer histórico como el hilo rojo va incluso en todos los cables de la real Marina inglesa. En la recepción de una filosofía ajena, el esfuerzo mental invierte su dirección, y trabaja, no para entender los problemas, lo que las cosas son, sino para llegar a entender lo que otro pensó sobre ellas y expresó en ciertos términos. El «término» no es una palabra de la lengua, sino un signo artificial. Por eso no se entiende sin más. Creado en virtud de una definición, hay que llegar a él entendiendo ésta, que, a su vez, está compuesta de términos. De aquí que todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología<sup>4</sup>.

Ahora bien, los primeros escolásticos no fueron los monjes de Occidente, sino los árabes de Oriente. Santo Tomás aprende su Aristóteles al través de Avicena y Averroes. Es más, la facción de escolasticismo es aún más pronunciada en toda la civilización islámica que en la de los pueblos medievales europeos. Aún adolescentes, estos pueblos, merced acaso a su componente germánico, poseyeron desde muy pronto un estro creador que los árabes no han tenido nunca, y por ello quedaron detenidos en cuanto acabaron de recibir. Pero lo que aquí importa es subrayar este carácter escolástico común a ambas civilizaciones, y que se origina en la anómala estructura dual de la vida humana durante la Edad Media. No hay, pues, que buscar la causa de ese carácter en presuntas propensiones étnicas. El *ethnos* era completamente distinto en uno y otro grupo de pueblos, pero ambos

estuvieron sometidos a la presión de una misma básica circunstancia: la de tener que irse haciendo sobre unas glebas ocupadas ya por una magnífica cultura extraña a ellos.

Esta idea de la vida medieval es, ni más ni menos, lo que tiene que ser una idea, a saber, un esquema, una ingente cuadrícula sobre la cual debemos proyectar el hecho de la vida arábigo-andaluza que es este libro del amor urdido por Ibn Hazm. Porque los libros son, en el sentido fuerte de la palabra, acciones de los hombres y no excrecencias botánicas de los árboles ni precipitados atmosféricos. El libro se ocupa del amor, y en una nueva filología, que ya desde hace mucho premeditado y postulo, lo primero que reclama ser hecho ante un texto es ponerse uno en claro sobre la cosa de que habla. Es preciso acabar con esa filología puramente verbal que cree haber cumplido su faena refiriendo un texto a otros textos y así hasta el infinito. Exijamos una filología pragmática. Así, ante este viejo libro que se ocupa de la gran faena humana que dicen amor, se debiera comenzar esclareciendo un poco la cosa que éste es. Pero aquí y ahora es ello imposible, no sólo porque nos llevaría muy lejos, y no parece oportuno escribir otra *risāla* sobre la que calamizó el buen cordobés, sino porque en nuestro contorno actual hay muchas gentes demasiado convencidas de que el Universo ha sido creado a beneficio de las ursulinas. El tema del amor es *tabú*, como si fuera algo estrambótico, surgido patológicamente en ese Universo que las tales gentes pretenden a su antojo y provecho administrar.

Al asomarnos a este libro, la primera curiosidad que sentimos es averiguar si el amor fue entre los árabes el mismo afán que es entre nosotros. Suponer que un fenómeno tan humano como es amar ha existido siempre, y siempre con idéntico perfil, es creer erróneamente que el hombre posee, como el mineral, el vegetal y el animal, una naturaleza preestablecida y fija, e ignorar que todo en él es histórico. Todo, inclusive lo que en él pertenece efectivamente a la naturaleza, como son sus llamados instintos.

Sin duda hay en el hombre —¡gracias sean dadas a Dios y a Allah!— un repertorio residual de instintos, entre ellos esta sorprendente atracción erótica de un individuo por otro. Esto, claro es, ha existido siempre. Pero es preciso tener en cuenta que los restos de instintos aún activos en el hombre no se dan ni funcionan aislados jamás. Aun el más básico de todos, que es el de conservación, aparece complicado con las más abstrusas creaciones específicamente humanas, como el honor, la fidelidad a una creencia religiosa, la desesperación, que llegan inclusive a suspender su funcionamiento. Esta coalescencia de lo natural con lo cultural hace irrecognoscible al instinto, lo convierte en magnitud histórica que nace un día para desaparecer otro, y entre medias sufrir las más hondas modificaciones.

Por malaventura perturba la comprensión de esta realidad, que por ser elemental debía ser resplandeciente, el vicioso e inveterado uso de llamar con la sola palabra «amor» las cosas más dispares. Ejemplo del mismo error es denominar con el vocablo único «poesía» lo que hizo Homero y lo que hacía Verlaine, cuando, en efecto, se trata de ocupaciones apenas em-

parejables. En el caso a que vamos, la situación lingüística es especialmente desdichada, porque en las lenguas romances se llama «amor» a ese repertorio de sentimientos, y esta palabra nos es profundamente ininteligible merced a que arrastra una raíz para nosotros muerta, sin sentido. Nuestras lenguas la tomaron del latín, pero no era una palabra latina. Los romanos la habían, a su vez, recibido del etrusco, que es hoy una lengua desconocida, hermética. Este hecho lingüístico es ya de suyo bastante elocuente, pues ¿qué quiere decir que realidad tan íntima y, al parecer, tan universalmente humana como el ajeteo erótico tuviera que ser nombrada por los romanos con un vocablo forastero? ¿Es que los romanos, antes de ser civilizados por los etruscos, no conocían eso que los etruscos llamaban «amor», y, por tanto, que éste fue para ellos una «institución» nueva, algo así como un cambio de régimen en la existencia privada? Que algo parecido a esto aconteció queda automáticamente probado por ese hecho lingüístico. Pero entonces se pregunta uno qué diablo sería eso que los etruscos habían inventado y cultivado y refinado y a lo que dieron, por razones semánticas para nosotros ocultas, el nombre de «amor», llamado a tan ilustre destino. La Historia, si se la sabe mirar, está llena de escotillones como éste. Lo que se conoce de la vida etrusca declara suficientemente que el amor fue en aquel pueblo cosa muy distinta de lo que iba a ser para nosotros, y, a lo mejor, cuando a nuestro más férvido y etéreo sentimiento por una mujer le decimos «amor», le estamos, sin saberlo, llamando una cosa fea. Los etruscos fueron uno de los pueblos más sensuales que han existido. Su sensualidad era torva, exasperada, desesperada. Tuvieron el genio de morir a fuerza de voluptuosidad.

En la página 119 del libro de Ibn Hazm leemos estos versos:

Te amo con un amor inalterable,  
mientras tantos amores humanos no son más que espejismos.  
Te consagro un amor puro y sin mácula:  
en mis entrañas está visiblemente grabado y escrito tu cariño.  
Si en mi espíritu hubiese otra cosa que tú,  
la arrancarí y desgarraría con mis propias manos.  
No quiero de ti otra cosa que amor;  
fuera de él no te pido nada.  
Si lo consigo, la Tierra entera y la Humanidad  
serán para mí como motas de polvo, y los habitantes del país,  
[insectos.

El lector irresponsable, que es el más sólito, patina con los ojos por estas líneas, y cree que se ha enterado, porque no contienen abstrusos signos matemáticos. Pero el buen lector es el que tiene casi constantemente la impresión de que no se ha enterado bien. En efecto, no entendemos suficientemente esos versos porque no sabemos qué quiere decir el autor con la palabra «amor».

No creo que la filosofía árabe haya llegado a las pulcritudes y fililés de hacer el estudio semántico de los vocablos; en este caso, de precisar lo que en el siglo X la sociedad andaluza entendía cuando escuchaba o leía la palabra que traducimos por «amor». Porque, repito, significaba cosa bastante distinta de lo que nosotros entendemos con la nuestra. Baste hacer constar que esos versos van dirigidos a un hombre. Bien sé que también entre nosotros se da con alguna frecuencia el