

# *El pensamiento griego en la lógica de Ibn Ḥazm. Su Kitāb al-taqrīb\**

Rafael RAMÓN GUERRERO  
(Universidad Complutense de Madrid)

## **Resumen**

El primer libro consagrado a la lógica escrito por un autor andalusí que se nos ha conservado es el *Kitāb al-taqrīb li-ḥadd al-mantiq* (“Aproximación a la definición de la lógica”) del cordobés Ibn Ḥazm (m.1063). En él, su autor pretende adecuar la lógica al lenguaje sencillo de los juristas. Aquí se señala cómo este importante escrito puede depender de la escuela lógica de Bagdad.

*Palabras clave:* Filosofía islámica. Lógica. Al-Andalus. Ibn Ḥazm

## **Abstract**

The first book consecrated to logic, written by an andalusian author is Ibn Ḥazm's *Kitāb al-taqrīb li-ḥadd al-mantiq* (“Introduction to definition of logic”). Where, the author seeks to adapt the logic to the simple language of the jurists. Here it is pointed out how this important treatise can depend on the logical school of Bagdad.

*Keywords:* Islamic Philosophy. Logic. Al-Andalus. Ibn Ḥazm

Tanto Ibn Ṭufayl de Guadix (ca. 1110 - 1185) como el discípulo de

\* 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.

Averroes, Ibn Ṭumlūs de Alcira (ca. 1165 - 1223), han dejado una descripción desoladora de los estudios filosóficos y lógicos en al-Andalus. Ibn Ṭumlūs dibuja tal situación en su *Kitāb al-madjal li-ṣinā'at al-manṭiq* en cuyo prólogo, además de reconocerse discípulo de Algazel y de al-Fārābī, se lamenta de la dejadez en que ha caído la lógica: “La veo abandonada entre ellos, arrojada como cosa inútil, sin que se le preste atención y sin preocuparse de ella. Pero aún hay algo más, y es que las gentes de nuestra época huyen de la Lógica y ahuyentan de ella a los otros, acusando de infidelidad y ateísmo al hombre entendido en este arte; y esta conducta es común a los sabios y a los ignorantes”<sup>1</sup>. Culpa de este abandono a los alfaquíes andalusíes, que no la aceptaban por perniciosa. Él mismo se interesó por ella, en la creencia de que nada ilícito había en la lógica. Descubrió entonces la falta de libros para su estudio, hasta que encontró alusiones e indicaciones a ella en Algazel: “Todos estos libros que Abuhámid había compuesto son del arte de la Lógica; pero Abuhámid alteró los nombres de los libros y los nombres de las ideas que en la Lógica se emplean, sustituyendo los términos técnicos usados por los lógicos con los términos usuales entre los jurisconsultos, a cuyo empleo estaban habituados los sabios de su tiempo; y todo esto no lo hizo sino para precaver y evitar el peligro de que ocurriera con él lo mismo que con otros sabios que habían introducido algo extraño y desacostumbrado, es decir, la persecución y el desprestigio”<sup>2</sup>.

Este sombrío panorama, aun con reflejar el ambiente social en que se desarrollaron las llamadas “ciencias de los antiguos”, debe modificarse a la luz de los actuales conocimientos. El escritor y médico cordobés Ibn Ŷulŷul (m. ca. 994) y el cadí almeriense Ṣā'id al-Andalusī (m. ca. 1070) informan del interés que por las ciencias existía en al-Andalus<sup>3</sup>. Mencionan numerosos hombres de ciencia en la corte califal del siglo X, algunos de ellos expertos en lógica, como Aḥmad b. Ḥakam b. Ḥafsūn, Yahyà b. Yahyà Ibn al-Samāna (m. 927) y Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥakīm (m. 943), de los que nada sabemos, ni siquiera qué obras de lógica pudieron leer. Ibn Ŷulŷul cita en su biografía de Aristóteles<sup>4</sup> un libro titulado *Sobre las definiciones de la lógica*.

<sup>1</sup> *Introducción al arte de la lógica por Abentumlūs de Alcira*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín, Madrid, 1916, p. 8 de la traducción y p. 8 del texto árabe.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 22 y 13, respectivamente. Como se verá más adelante, fue Ibn Ḥazm el primero en sustituir los términos propios de la lógica por términos comunes y usados por los juristas.

<sup>3</sup> Ibn Ŷulŷul: *Les générations des médecins et des sages (Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā')*, édition critique par F. Sayyid, El Cairo, 1955, p. 92. Ṣā'id al-Andalusī: *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, ed. H. Bu 'Alwan, Beirut, 1985, pp. 158-159.

<sup>4</sup> O. c., pp. 161:12-162:7.

Pero no hace referencia a ninguno de los escritos lógicos del filósofo griego, lo que parece indicar que el *Organon* fue ignorado en al-Andalus al menos durante la primera mitad del siglo X.

Sabemos que posteriormente Muḥammad b. Muflit̄, comerciante y médico de Jaén<sup>5</sup>, introdujo en al-Andalus las doctrinas de Abū Bakr al-Rāzī, a quien conoció durante su *riḥla* por Oriente en el año 307/920. Hay noticia de Muḥammad b. ‘Abdūn al-Ŷabalī (m. ca. 995), que estudió en Bagdad con Abū Sulaymān al-Siŷistānī, según el testimonio del propio Ibn Ḥazm<sup>6</sup>. También hay informes de ‘Abd al-Raḥmān b. Ismā‘īl b. Badr (ca. 960 - ca. 1020), llamado el Euclides español, que realizó un compendio de los ocho libros de lógica de Aristóteles<sup>7</sup>. Se cita a Abū ‘Uṭmān Sa‘īd b. Faṭḥūn (ca. 942 - ca. 1010) de Zaragoza, autor del primer tratado filosófico compuesto en al-Andalus del que se tiene noticia, una introducción a la filosofía titulada *Šayarat al-ḥikma*; fue un notable lógico y gramático<sup>8</sup>, víctima de un proceso de acusación de *zandaqa* motivado por las sospechas sobre la ortodoxia de sus creencias. Y, por último, el maestro de Ibn Ḥazm en lógica, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Maḏḥiŷī<sup>9</sup>, conocido por al-Kattānī, discípulo del mencionado al-Ŷabalī y autor de tratados de lógica y filosofía, de gran calidad, valor y utilidad<sup>10</sup>.

De estas noticias se puede inferir que la lógica entró en conexión con tres ramas del conocimiento que habían tenido una notable prosperidad en el Oriente musulmán: la medicina, la teología y la gramática. La lógica, en efecto, había interesado al pensamiento islámico en tanto que propone un método racional de acceso a la verdad. Fue considerada como un medio que proporcionaba reglas y cánones con los que llevar a cabo una “defensa de la

<sup>5</sup> Cf. M. Asín Palacios: *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, Imprenta Ibérica – E. Maestre, 1914, p. 26, n. 1. M. Cruz Hernández: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, 1981, vol. II, p. 19.

<sup>6</sup> Cf. el texto, perteneciente al ms. de Esmirna, que cito al final de este artículo, con referencias en la nota 50. Sobre este autor, cf. Ibn Ŷulŷul: O. c., p. 115. Šā‘id al-Andalusī: O. c., pp. 191-192. N. Rescher: *The development of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1964, pp. 135-136.

<sup>7</sup> Šā‘id: O. c., p. 167. Cf. N. Rescher: O. c., pp. 144-145.

<sup>8</sup> Ibn Ḥazm: *Risāla fī faḍl al-Andalus*, en *Rasā‘il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, ed. I. Abbas, Beirut, vol. II, 2ª ed., 1987, pp. 171-188; referencia a este autor en p. 185. Trad. francesa: Ch. Pellat: “Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l’Espagne musulmane”, *Al-Andalus*, 19 (1954) 53-102. Cf. Šā‘id: O. c., p. 168. Cf. N. Rescher: O. c., p. 143. J. Lomba Fuentes: *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, 2ª ed. 1991, pp. 141-149.

<sup>9</sup> A él alude directamente en su obra *Marātib al-‘ulūm*, ed. A. G. Chejne: *Ibn Ḥazm*, Chicago, 1982, pp. 216-251. La alusión en la página 242, líneas 13-14.

<sup>10</sup> Ibn Ḥazm: *Risāla fī faḍl*, p. 185. Cf. D. M. Dunlop: “Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bājjah”, *The Islamic Quarterly*, 2 (1955) pp. 105-108.

fe”<sup>11</sup>. Fueron los teólogos muʿtazilíes quienes hicieron un frecuente uso de ella, tomando como modelo a los teólogos cristianos de Oriente. Juristas y filólogos también fueron influidos por la lógica, hasta el punto de que la gramática mantuvo una relación dialéctica con la lógica, dando lugar a un cierto número de tratados en los que se intenta poner de manifiesto las semejanzas y diferencias entre ellas<sup>12</sup>. Las relaciones de la lógica con las ciencias musulmanas, especialmente el Derecho o *Fiqh*, aparecen en la primera obra de lógica escrita en al-Andalus que se ha conservado.

Se trata de uno de los más valiosos libros del pensador cordobés Ibn Ḥazm (m. 1063), el que lleva por título *al-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq wa-mad-jal ilay-hi*, esto es “Aproximación a la definición de la lógica. Introducción a ella”, según reza el título de la segunda edición<sup>13</sup>. Antes de que fuera conocida la existencia del texto, Asín Palacios ya había dado noticia de él<sup>14</sup> con el título: *Kitāb al-taqrīb li-ḥudūd al-kalām*, tomado del propio Ibn Ḥazm<sup>15</sup>, y traduciéndolo como “Libro para facilitar la inteligencia de las leyes del razonamiento”; nos informa que se trata de un compendio de lógica, en el que su autor trata de explicar los criterios de verdad y los métodos del conocimiento humano a través de ejemplos vulgares tomados de las ciencias jurídicas y teológicas. Piensa Asín que su contenido coincidiría con el de otros manuales de lógica, tales como los compuestos por Algazel y Avicena, y cree que su doctrina, aunque aristotélica en líneas generales, no coincidía con la del *Organon*, por discrepar Ibn Ḥazm en muchos puntos de Aristóteles. Asín Palacios funda este análisis en los testimonios de al-Ḥumaydī, discípulo del cordobés, y de Ṣāʿid al-Andalusī, quien afirma lo siguiente: “[Ibn Ḥazm] se interesó por la ciencia de la lógica y sobre ella compuso un libro titulado *Kitāb al-taqrīb li-ḥudūd al-manṭiq*, en el que expone detalladamente el discurso para poner en claro los métodos de los conocimientos y en el que se sirve de ejemplos jurídicos y de proposiciones de la ley religiosa. Disiente de Aristóteles, creador de esta ciencia, en algunos de sus fundamentos, con una oposición propia de quien no comprende su objetivo y no se ha formado en

<sup>11</sup> Cf. L. Gardet - G. Anawati: *Introduction à la théologie musulmane*, París, 2ª ed., 1970.

<sup>12</sup> Cf. *Logic in classical Islamic Culture*, ed. by G. E. von Grunebaum, Wiesbaden, 1970.

<sup>13</sup> En la primera edición y en diversas referencias a esta obra en otros textos, se lee *ḥudūd*, definiciones, en lugar del singular, *ḥadd*. La primera edición fue publicada por I. Abbas en un volumen independiente, Beirut, 1959. El mismo editor ha realizado la segunda en su *Rasāʿil Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Beirut, 1983, vol. IV, pp. 91-356.

<sup>14</sup> M. Asín Palacios: *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 5 vols., 1927-1932; reimpresión, 1984, vol. I, pp. 249-251.

<sup>15</sup> *al-Fiṣal fī l-milal*, I, cap. 1, Beirut, Dār al-Maʿrifa, 1406/1986, vol. I, p. 4:10.

sus libros; el escrito de Ibn Ḥazm, por razón de estas múltiples equivocaciones, pone de manifiesto muchos errores”<sup>16</sup>.

De esta obra se había ocupado R. Brunschvig en un interesante trabajo sobre la lógica griega en el Islam<sup>17</sup>. También R. Arnaldez, autor de un célebre estudio sobre Ibn Ḥazm en el que no pudo utilizar el *Taqrīb*<sup>18</sup>, habla brevemente de él en su artículo “Ibn Ḥazm”<sup>19</sup>. En fin, el también estudioso de Ibn Ḥazm, A. M. Turki, ha dedicado unas páginas<sup>20</sup> a la evolución de la doctrina *zāhirī* de Ibn Ḥazm, basándose en el *Taqrīb*. Debemos a A. G. Chejne los únicos estudios amplios consagrados a este largo tratado<sup>21</sup>. Pero se carece aún de un estudio completo y de una versión íntegra del texto<sup>22</sup>.

El libro fue escrito mientras estuvo exiliado, como dice Ibn Ḥazm: “Hemos compuesto este libro, así como otros muchos, cuando nos expatriamos y estábamos lejos de nuestra morada, de nuestra familia y de nuestros hijos; temíamos, además, en nuestras almas injusticia y opresión”<sup>23</sup>. La obra fue compuesta entre 1025 y 1029, fechas del segundo exilio, puesto que su tercer y definitivo exilio tuvo lugar cuando en 1035 fue declarado herético por su filiación *zāhirī*<sup>24</sup>.

Consciente de que la lógica es un estudio de gran valor, Ibn Ḥazm quiere exponer en el *Taqrīb* la norma o criterio (*al-miyār*) válido para todas las ciencias: “En cuanto a la ciencia de la lógica, la hemos expuesto en este libro: es el criterio de toda ciencia”<sup>25</sup>. La lógica es el resultado natural de un don con que Dios ha dotado al hombre y por el que le ha hecho superior a los animales: la razón y la facultad de comprender<sup>26</sup>. La lógica es universal y puede aplicarse a las cosas naturales (*ṭabā’i*) y a los asuntos religiosos (*ṣarā’i*).

<sup>16</sup> Ṣā’id: O. c., p. 182.

<sup>17</sup> R. Brunschvig: “Los teólogos-juristas del Islam en pro o en contra de la lógica griega: Ibn Ḥazm, al-Gazālī, Ibn Taymiyya”, *Al-Andalus*, 35 (1970) 143-177. Es versión española del texto francés aparecido en las *Actas del Convegno Internazionale: Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze*, Roma, 1971, pp. 185-209.

<sup>18</sup> R. Arnaldez: *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, París, 1956.

<sup>19</sup> *Encyclopédie de l’Islam*, nueva edición, vol. III, pp. 790-799.

<sup>20</sup> M. A. Turki: “Notes sur l’évolution du *zāhirisme* d’Ibn Ḥazm (456/1063) du *Taqrīb* à l’*Ihkām*”, *Studia Islamica*, 49 (1984) 175-185.

<sup>21</sup> A. G. Chejne: *Ibn Ḥazm*, pp. 157-177. Y su artículo “Ibn Ḥazm of Cordova on Logic”, *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984) 57-72.

<sup>22</sup> He ofrecido un intento de versión española del prólogo en mi artículo “El prólogo del *Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq* de Ibn Ḥazm de Córdoba”, *Qurtuba*, 1 (1996) 139-155.

<sup>23</sup> *Taqrīb*, ed. cit., vol. IV, p. 346:12-13.

<sup>24</sup> Cf. A. G. Chejne: *Ibn Ḥazm*, p. 28; “Ibn Ḥazm ... on Logic”, p. 57, n. 3.

<sup>25</sup> *Taqrīb*, p. 349:7. Cf. también p. 102:8-9.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 93-94.

Esto la convierte en un compendio original, como reza su subtítulo: una introducción a la lógica por medio de palabras comunes, de un lenguaje simple y familiar, capaz de ser entendido por todos los hombres, y de ejemplos jurídicos, que permiten mostrar su aplicación a las ciencias religiosas. Un método que nadie antes había seguido y que no dejó de escandalizar en ciertos ambientes.

La obra se inicia con un prólogo (pp. 93-104) en el que, después de exponer los principales dones que el hombre ha recibido de Dios, la razón y el lenguaje, critica a quienes sostienen que la lógica no es necesaria porque la tradición piadosa del Islam no la consideró tal. La respuesta de Ibn Ḥazm es clara: tampoco ninguno de los piadosos antepasados tuvo necesidad de la gramática y, sin embargo, nadie discute su utilidad, porque, al propagarse la ignorancia entre los hombres, hubo que eliminar la ambigüedad en la lengua árabe para comprender la Palabra de Dios. Dígase lo mismo del Derecho: antes no existían libros de Derecho y ahora son imprescindibles. La lógica es necesaria por cuatro razones: por la existencia de las cosas, ya que favorece su esclarecimiento; por la concepción de las cosas en el intelecto, pues la lógica ayuda a darles forma y a discernirlas en la mente; por la existencia del lenguaje oral, que hace posible que el hablante y el oyente se comuniquen, llegando a la mente del oyente lo que posee la mente del hablante; y, en fin, por la existencia de signos, de los que el más importante es la escritura, que permite la comunicación entre personas distantes en el espacio y en el tiempo (pp. 95-97).

Algunos sabios han compuesto libros para clasificar las maneras de designar las cosas, estableciendo definiciones sobre ellas que facilitan su comprensión. Entre ellos destaca Aristóteles, que compuso ocho libros de lógica, donde fija las definiciones de la lógica, por lo que son de gran utilidad. Sin embargo, las gentes se han dividido en cuatro grupos ante estos libros: quienes creen que encierran incredulidad y hacen prevalecer la herejía; quienes afirman que contienen un discurso incomprensible y divagador; quienes los leen con entendimiento perturbado, deseos torcidos y miradas insanas, llenos de desprecio hacia ellos; y quienes los consideran con mente serena, limpia reflexión y sano entendimiento. En estos últimos se confirma la unicidad de Dios, pues son testigos de la división de las cosas y de las huellas que Dios ha dejado en ellas; ven en esos libros un piadoso compañero y un verdadero refugio (pp. 98-100). La causa de esta disparidad de criterios sobre los libros lógicos de Aristóteles está en la complejidad de la traducción y en el uso de términos poco frecuentes y de uso muy limitado. La intención de Ibn Ḥazm es, entonces, servirse de términos fáciles y sencillos.

Son estos libros como poderosos medicamentos, beneficiosos para quienes son de naturaleza sana y fuerte, pero dañinos para quien es de complejión débil y enfermiza (pp. 100-102). Se propuso, pues, remediar las dificultades que plantea la lectura de los libros de lógica y compuso un libro para poner en claro todo lo que en aquéllos hay de difícil.

El pensador cordobés se propone, pues, remediar las dificultades que plantea la lectura de los libros de lógica de los griegos. Compone un tratado para poner en claro todo lo que en aquéllos hay de difícil: “Quien lea este libro nuestro sabrá que estos libros [de lógica] no sólo tienen utilidad para una sola ciencia, sino para toda ciencia. Su utilidad también es muy grande para el Libro de Dios Altísimo, para la tradición oral del Profeta y para las fetuas sobre lo lícito y lo ilícito, lo obligatorio y lo tolerado”<sup>27</sup>.

Después del prólogo, comienza exponiendo la *Isagoge* de Porfirio o introducción a la lógica (*al-madjal ilà l-mantiq*): “Empezaremos explicando la introducción a los libros mencionados. Es el libro llamado en lengua griega *Isagoge*, cuyo significado en griego es “Introducción”. Es una de las obras de Porfirio de Tiro. Los libros que siguen pertenecen a Aristóteles, el maestro de Alejandro”<sup>28</sup>.

Esta parte (pp. 104-133) está dividida en diez apartados o capítulos (*bāb*), en los que estudia: 1) La división de los sonidos. 2) Los nombres que se aplican a todos los individuos: o son inseparables de estos individuos y constituyen el “género”, la “especie”, y la “diferencia”; o se pueden separar de esos individuos o comprender separados de ellos, como el “accidente común” y el “accidente propio”. 3) Un breve comentario sobre palabras que tienen que ver con las cinco voces anteriores. 4) La definición, “que es como la llave de lo que sigue”<sup>29</sup>, la descripción, la predicación de los seres, el sujeto y el predicado. 5) El género; es el término que reúne a varias especies de cosas creadas. 6) La especie, llamada por otro nombre “forma” según la lengua griega; se quiere decir por “especie” todo conjunto de cosas que coinciden en su definición y en su descripción y se diferencian sólo por sus individuos. 7) Géneros y especies conjuntamente; trata aquí de las diez categorías: substancia, cantidad, cualidad, cuándo, dónde, posición, posesión, acción y pasión; pero se ocupa, fundamentalmente, de la substancia como género supremo. 8) La diferencia, que distingue a cada una de las especies que caen bajo un mismo género. 9) El propio, que está en todos los individuos de una especie. 10) El accidente, que es una cualidad común a muchas especies y distingue a especies, géneros e individuos.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 102:8-10.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 104:8-11.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 110:20.

Después de analizar la *Isagoge*, Ibn Ḥazm estudia los libros lógicos de Aristóteles. Se ocupa de los seis libros del *Organon*, más *Retórica* y *Poética*, dos libros que la tradición griega aceptada en el mundo árabe venía incluyendo entre los libros de lógica. Los analiza en cinco apartados:

1) Los nombres simples son aquellos con los que Aristóteles comienza sus libros (pp. 134-186). En griego estos nombres son llamados “categorías”, cuyo significado son “los diez predicamentos”. Comienza con una introducción en la que establece, en primer lugar, las cinco maneras de aplicación de un término a muchas cosas: a) términos unívocos (*al-mutawaṭi'a*), los que coinciden en nombre y definición, como “viviente”, que es un término único que se aplica a diferentes individuos con la misma definición<sup>30</sup>; b) términos diversos (*al-mujtalifa*), los que difieren en nombre y definición, como “hombre” y “asno”<sup>31</sup>; c) términos equívocos (*al-muštaraḳa*), los que coinciden en el nombre pero difieren en su definición, como “águila”, nombre que designa un pájaro y una estrella<sup>32</sup>; d) términos sinónimos (*al-mutarādifa*), los que coinciden en la definición y difieren en el nombre, como *sinnawr* y *aywan*, que son dos palabras distintas que se aplican al mismo individuo: el animal que está en las casas y captura ratones, el gato<sup>33</sup>; e) términos derivados (*al-muštaqqa*), los que difieren en la definición y en el nombre por el que se caracteriza su especie, pero coinciden en algunos atributos que comparten en el nombre del que derivan<sup>34</sup>. En segundo lugar, establece la división entre palabras simples y compuestas; éstas son las que proporcionan un enunciado completo, como “Zayd es emir”, y son de cinco clases: la proposición

<sup>30</sup> Corresponden a los términos “sinónimos” de Aristóteles, *Categorías*, 1a 6 ss. Cf. traducción árabe en *Manṭiq Aristū*, ed. A. Badawi, Kuwayt - Beirut, 1980, vol. I, p. 33:9.

<sup>31</sup> No se le pueden llamar “equívocos”, como hace Chejne: *Ibn Ḥazm*, p. 170, porque, como señala el cordobés en la siguiente clase de términos, la equivocidad implica un mismo nombre y diferente definición. Cf. I. Madkour: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, París, 2ª ed., 1969, p. 62.

<sup>32</sup> Son los términos “homónimos” de Aristóteles, *Cat.*, 1a 1; trad. árabe, p. 33:3, donde el término griego es traducido por *al-muttafaqa*.

<sup>33</sup> Para Aristóteles el término “sinónimo” se aplica a aquellas cosas cuyo nombre es común y su significado es el mismo y que corresponde, como he advertido antes, a los términos que Ibn Ḥazm llama “unívocos”.

<sup>34</sup> Para Aristóteles son los “parónimos”, que son todas aquellas cosas que reciben su denominación a partir de algo, con una diferencia en la inflexión, *Cat.*, 1a 13; trad. árabe, pp. 33:14-34:1. Los ejemplos que pone Aristóteles, *grammatikós* y *grammatiké*, derivados de *gramma*, no tienen nada que ver con los que propone Ibn Ḥazm: “vestido blanco”, “pájaro blanco” y “hombre blanco”, que coinciden físicamente (*ḡismāniyya*) y “león valiente (*šuyā'*)” y “hombre valiente”, que coinciden metafóricamente (*naḡsāniyya*). En la versión árabe del texto de Aristóteles el ejemplo es “valiente” (*šuyā'*), derivado de “valentía” (*šayā'a*).



(*jabar*), la información (*istijbār*) –o averiguación (*al-istifhām*)–, la invocación (la exclamación o interjección) (*nidā'*), el deseo (*al-ragba*) y el mandato (*amr*). A estas cuatro últimas no se aplica la verdad ni la falsedad, ni tampoco puede establecerse a partir de ellas demostración (*burhān*); en la proposición, en cambio, sí entra la verdad y la falsedad, la necesidad y la persuasión. Habla después de la predicación y del doble tipo de predicación que hay, substancial y accidental. Después de estos prolegómenos, Ibn Ḥazm se ocupa con detalle de las diez categorías: substancia (*yawhar*); cantidad o número (*kammiyya*, *'adad*); cualidad (*kayfiyya*); relación (*idāfa*); tiempo (*zamān*); lugar (*makān*); posición (*niṣba*); posesión (*milk*); acción (*fā'il*) y pasión (*munfa'il*). Sigue después un capítulo en que trata de los siguientes términos: otro (*gayr*), semejante (*miṭl*), diferencia (*jilāf*), contrario (*ḍidd*), incompatible (*munāfīf*), oposición (*muqābala*), adquisición (*qunya*), privación (*'adam*) y explica el significado de estos términos. Antes de finalizar el apartado correspondiente a *Categorías*, Ibn Ḥazm discurre sobre el movimiento y sus clases.

2) El libro de las proposiciones (*Kitāb al-ajbār*) (pp. 187-217). Versa sobre la unión de unos nombres con otros, que en griego se denomina *Peri Hermeneias*. Ibn Ḥazm lo designa con el término *ajbār*, en lugar del más frecuente *'ibāra*, usado en la mayoría de los textos árabes<sup>35</sup>. En esta parte, se ocupa: a) del nombre (*ism*), definido como el sonido establecido por convención<sup>36</sup> que no indica tiempo determinado; b) del verbo (*kalima*), término usado por los filósofos para aludir a lo que los gramáticos llaman *un'ūt* y los teólogos *ṣifāt*, es decir, “atributo”<sup>37</sup>, que para los Antiguos indica tiempo que perdura en su acción; c) la oración o juicio (*qawl*), término por el que los Antiguos aluden a una proposición en la que las palabras están unidas con sentido; d) los elementos (*'anāṣir*)<sup>38</sup> de las proposiciones, que son tres: lo necesario, que indica lo que procede inevitablemente del ser de una cosa, como la salida del sol cada mañana; lo posible, que es lo que puede ser y no ser, como que mañana puede llover; y lo imposible, que es aquello cuya rea-

<sup>35</sup> Cf. Chejne: *Ibn Ḥazm*, p. 170.

<sup>36</sup> Contra esta afirmación del lenguaje humano como fruto de una convención –que no hace sino seguir la doctrina aristotélica–, Ibn Ḥazm ha sostenido en el prólogo que Dios da el lenguaje al hombre, como también afirma en su *Ihkām li-usūl al-ahkām*. Cf. R. Arnaldez: *Grammaire...*, pp. 37-47. Cf. M. Asín Palacios: “El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus*, 4 (1936-39) 253-281.

<sup>37</sup> Cf. W. Diem: “Nomen, Substantiv und Adjektiv bei den arabischen Grammatikern”, *Oriens*, 23-24 (1970-71), especialmente p. 315.

<sup>38</sup> Se refiere aquí a los “modos” de las proposiciones. Cf. R. Brunschvig: Art. cit., p. 154.

lización no puede darse, como que el hombre permanezca sumergido bajo el agua un día completo; e) la afirmación (*ḥayāba*) y la negación (*salb*); f) las divisiones de los juicios (*qaḍāyā*): verdaderos y falsos; g) la posición de las partículas de negación (*hurūf al-nafy*); h) las divisiones de los juicios verdaderos y de los falsos; i) en fin, las relaciones mutuas (*al-mutalā'imāt*) de las proposiciones.

3) El Libro de la demostración (*Kitāb al-burhān*) (pp. 218-350). Es la parte más amplia. Ibn Ḥazm comienza señalando que en ella reúne lo que Aristóteles ha tratado en diversos libros del *Organon*: en el libro tercero, el llamado en griego *Analítico*, y en el cuarto, llamado *Apodíctico*, que tienen ambos como objetivo elucidar las formas y condiciones de la demostración; en el libro quinto, titulado *Tópicos*, que trata de la dialéctica (*yadal*), y en el libro sexto, el llamado *Sofístico*, en el que se ocupa de caracterizar a quienes se dedican a la disputa, alejándose de la verdadera realidad de las cosas para dar preferencia a la ignorancia. Se ocupa, así, en esta tercera parte, del grueso de la lógica aristotélica: las proposiciones y su conversión, el silogismo –al que denomina *burhān*, en lugar de *qiyās*, por rechazar este tipo de razonamiento analógico usado por los teólogos y juristas– y sus tres figuras; las proposiciones condicionales; las distintas clases de razonamientos, etc.

4) El libro de la retórica (*Kitāb al-balāga*) (pp. 354-356), donde da un breve resumen de lo que se entiende por retórica y en donde señala algunos autores árabes que han escrito sobre retórica.

5) El libro de la poética (*Kitāb al-ši'r*) (pp. 354-356), donde igualmente resume qué es la poética y alude a dos tratadistas de poesía árabe. Tanto las páginas dedicadas a la retórica como éstas han sido calificadas por Brunschvig como “asaz curiosas”<sup>39</sup>.

Hasta aquí llega el *Taqrīb* de Ibn Ḥazm. Se puede decir que no es más que una exposición resumida de lo contenido en el *Organon* de Aristóteles y en la *Isagoge* de Porfirio, esto es, en la lógica de los griegos, tal como ésta fue transmitida a la Edad Media tanto árabe como latina. Como señala Chejne<sup>40</sup>, la terminología que utiliza para designar las partes del *Organon* parece derivar de la empleada por los primeros lógicos en el Islam, como al-Kindī, aunque también depende en algunas explicaciones de lo que al-Fārābī había considerado. ¿Cuáles son, entonces, las fuentes lógicas del autor cordobés?

Creo que las fuentes primarias, es decir, los textos de Aristóteles y de Porfirio, deben ser descartados, puesto que una simple comparación del voca-

<sup>39</sup> R. Brunschvig: Art. cit., p. 151.

<sup>40</sup> *Ibn Hazm*, p. 175.

bulario en la traducción árabe de esos textos y en la obra de Ibn Ḥazm nos muestra la gran diferencia que hay entre unos y otro. Podrían ser obras de al-Kindī, autor que era conocido en al-Andalus y contra quien Ibn Ḥazm escribió una refutación<sup>41</sup>; así, se sabe que al-Kindī escribió comentarios o epítomes del *Organon* y de *Isagoge*, no conservados por ahora<sup>42</sup>; se desconoce, sin embargo, si Ibn Ḥazm pudo tener conocimiento de ellos. Su contemporáneo Ṣā'id al-Andalusī sólo dice de al-Kindī que sus libros de lógica tuvieron éxito entre la gente, pero que no contienen el arte del análisis (*ṣinā'at al-tahlīl*) y no pueden por ello dar a conocer la verdad y el error, aunque no cita ningún título<sup>43</sup>. Más difícil es que conociera los textos de al-Fārābī, puesto que Ṣā'id, reconociendo su competencia en lógica al decirnos que supera en esta ciencia a todos los musulmanes, tampoco cita ningún título suyo de lógica<sup>44</sup>, lo que podría indicar que no estaban disponibles todavía en al-Andalus; no creo que sus obras fueran conocidas antes de 1050. Tampoco pudieron ser las *Epístolas* de los Ijwān al-Ṣafā', introducidas –se dice– por al-Ma'yriṭī hacia el año 1000 en al-Andalus, en las cuales hay ciertamente una exposición de los textos lógicos de Porfirio y de Aristóteles, pero una simple lectura de ambos escritos, las *Epístolas* y el *Taqrīb*, muestra su divergencia; aquéllas explican cinco partes en la lógica: *Isagoge*<sup>45</sup>, *Categorías*<sup>46</sup>, *Sobre la Interpretación*<sup>47</sup>, *Analíticos Primeros*<sup>48</sup> y *Analíticos Posteriores*<sup>49</sup>.

Las fuentes en las que Ibn Ḥazm pudo aprender la lógica que expone en *al-Taqrīb* debieron ser los autores andalusíes que sobre ella ya habían escrito, como parece deducirse del siguiente testimonio del propio cordobés: “He estudiado las definiciones de la lógica (*ḥudūd al-manṭiq*) con Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Madḥiṭī, el médico, de quien Dios se apiade, conocido por Ibn al-Kattānī; no he visto mente más aguda que la suya en este asunto, ni facultad de discreción más amplia que la suya. Había estudia-

<sup>41</sup> *Al-Radd 'alā l-Kindī al-faylasūf*, editada en *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. IV, pp. 361-405.

<sup>42</sup> Cf. Ibn Abī Uṣaybi'a: O. c., pp. 279-293. Cf. R. J. McCarthy: *Al-Taṣānif al-mansūba ilā faylasūf al-'arab*, Bagdad, 1962.

<sup>43</sup> Ṣā'id: O. c., p. 136.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 137-138.

<sup>45</sup> *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*, Beirut, Dār Ṣādir, 1957, vol. I, pp. 390-403.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 404-413.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 414-419.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 420-428. La misma denominación de esta parte de la lógica es distinta. En los Ijwān este capítulo se titula *Fī Anūlūtīqā al-ūlā* y el título del siguiente es *Fī ma'nā Anūlūtīqā al-tāniyya*. Ibn Ḥazm, en cambio, habla de los *Analíticos Posteriores* bajo la tradicional denominación de *Kitāb al-burhān* (“Libro de la demostración”), como he señalado.

<sup>49</sup> *Rasā'il*, pp. 429-451.

do con el médico Abū ‘Abd Allāh al-Ībalī, quien a su vez había estudiado en Bagdad con Abū Sulaymān Dāwūd b. Bahrām al-Siḡistānī; Dāwūd había estudiado con Mattā. También la estudié con Tābit b. Muḥammad al-Īrānī al-‘Adawī, de kunya Abū l-Futūḥ; no he visto entre las creaturas de Dios, loado y ensalzado sea, a nadie más versado en esta ciencia que él, ni con más celo que él, ni más capaz para ella que él, pues cuando llegué al comienzo de los *Apodícticos* con al-Īrānī, compareció conmigo ante él Muḥammad b. al-Ḥasan, presentándose y dándose a conocer a al-Īrānī; fue testigo de mi estudio con al-Īrānī. Éste había aprendido esta ciencia de al-Ḥasan b. Sahl b. al-Samḥ en Bagdad, quien, a su vez, la había aprendido de Mattā. Me contó Tābit que vivió con al-Ḥasan en una misma casa durante un año”<sup>50</sup>.

Esta noticia, de la que, en principio, no hay por qué dudar, pone en relación a Ibn Ḥazm con la escuela lógica de Bagdad, de la que Abū Biṣr Mattā b. Yūnus y al-Fārābī habían sido sus maestros más importantes. Así, la vinculación de Ibn Ḥazm con la tradición lógica del mundo islámico oriental, que dependía de la tradición lógica griega procedente de Aristóteles, parece asegurada.

---

<sup>50</sup> Este texto se encuentra en el manuscrito de Esmirna que contiene el *Taqrīb*; es citado por el editor I. Abbās, vol. IV, introducción, p. 39. Sobre los nombres aquí mentados, cf. D. M. Dunlop: Art. cit. y N. Rescher: O. c.