Los inicios de la Lógica en Al-Andalus: Ibn Hazm de Córdoba[1]

The beginning of logic in Al-Andalus: Ibn Hazm of Cordoba

RAFAEL RAMÓN GUERRERO
Universidad Complutense de Madrid
rafael.ramonguerrero@gmail.com

Resumen: Aunque los primeros textos de lógica en el mundo árabe del Próximo Oriente comenzaron a ser conocidos a fines del siglo VIII, sin embargo su desarrollo no tuvo lugar hasta el siglo X, con la obra de muy afamados lógicos, cristianos y musulmanes. Apenas se sabe cuándo se introdujo la lógica en el Occidente musulmán. Aunque se habla de la segunda mitad del siglo X. El primer texto conservado data de la primera mitad del siglo XI. Se trata de la obra de Ibn Hazm de Córdoba titulada *Aproximación a la definición de la lógica.*
Palabras Clave: Filosofía árabe, Lógica, Al-Andalus, Ibn Hazm.

Abstract: The earliest texts of logic began to be known in the Arab world of the Middle East at the late eighth century. However, the development of logic did not occur until the tenth century. This took place with the work of logicians Christians and Muslims. It is not known in what time the logic was introduced in Muslim Spain. It is said that it occurred in the second half of the tenth century. The extant first text is dated at the beginning of the eleventh century. It is the work of Ibn Hazm of Cordoba titled *Approximation to the Definition of Logic*.
Key-Words: Arabic Philosophy, Logic, Al-Andalus, Ibn Hazm.

Los árabes se establecieron pronto en Siria, Persia y norte de Egipto y se sintieron empujados a asimilar la cultura clásica, al considerarse herederos de la tradición cultural existente allí. Parece que en época omeya se iniciaron las traducciones de textos griegos que culminaron en los siglos X y XI[2]. El nombre de Aristóteles pronto se hizo conocido; la profusión de "vidas árabes" suyas refleja la importancia

[1] Esta investigación se realiza con la ayuda del Proyecto de Investigación *El legado clásico (griego, latino y persa) en el Islam de al-Andalus*, Referencia: HUM2007-61136/FISO, Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Investigación.

[2] Cf. Daiber, D., "Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung", *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 136 (1986), pp. 292-313. D'Ancona, C., "Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofica arabo", *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'Ancona, Turín, Giulio Einaudi Editore, 2005, vol. I, pp. 180-258.

que tuvo, oscilando entre lo histórico y lo anecdótico[3]. Su figura fue determinante para el desarrollo de la filosofía en el Islam, como señaló un antiguo biógrafo árabe: «Por causa de Aristóteles se multiplicaron la filosofía y las ciencias antiguas en los países islámicos»[4]. Fue, incluso, considerado "sabio" porque una parte de la sociedad islámica identificó en él filosofía y sabiduría: conocido por el sobrenombre de "el Maestro primero", la versión de sus obras configuró un *corpus arabicum* en el que se incluyeron sus textos originales y un conjunto de libros espurios[5]. Entre sus primeras obras traducidas están los textos del *Organon*, a los que se añadió *Retórica* y *Poética*, además de la *Isagoge* de Porfirio[6].

En el mundo islámico, filósofos y teólogos consideraron que la lógica era un instrumento (οργανον, *âla*). Los teólogos musulmanes la emplearon para dar a sus doctrinas fuerza argumental con la que oponerse a los ataques de pensadores heterodoxos o a los teólogos cristianos. Conocido pronto, sin embargo, el desarrollo de la lógica[7] se produjo a lo largo del siglo x, cuando el *Organon* comenzó a ser estudiado y comentado y dio lugar a géneros literarios utilizados para su exposición y enseñanza, estudiados por D. Gutas[8], quien señala la importancia que al-Fârâbî tuvo en la evolución de las obras lógicas en árabe[9].

En efecto, al-Fârâbî fue de los primeros en estudiar la lógica griega y uno de los más sobresalientes en ella. Continuó la tradición alejandrina, compuso comentarios al *Organon* y escribió tratados independientes, seleccionando y reorganizando libremente las materias expuestas por Aristóteles, por lo que se puede decir que con él la lógica llegó a ser un saber vivo y en progreso[10]. Se enfrentó a la lógica desde la perspectiva de su época, en la que también se discutía si la lógica aristotélica tenía que ver con palabras o con realidades. Junto con Avicena, fue de los primeros lógicos árabes que modificaron la lógica griega para adaptarla a propósitos lingüísticos y culturales.

Uno de sus tratados fue el *Kitâb Qâtagûriyyâs ayy al-maqûlât* (*Libro Categorías, es decir, de las categorías*)[11], que es una de las partes de la lógica, aquella que versa

[3] Cf. Düring, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957. Gutas, D., "The Spurious and the Authentic in the Arabic Lives of Aristotle", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, ed. by J. Kraye, W.F. Ryan and C.B. Schmitt, Londres, 1986, pp. 15-36.

[4] Ibn al-Qiftî, *Ta'rîj al-hukamâ'*, ed. J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 69.6-7.

[5] Cf. Daiber, H., "Salient Trends of the Arabic Aristotle", *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. by G. Endress and R. Kruk, Leiden, 1997, pp. 29-41.

[6] Edición Badawi, A., *Mantiq Aristû*, El Cairo, 3 vols., 1948-1952; nueva edición Kuwayt - Beirut, 1980. Cf. Peeters, F., *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian "Corpus"*, Leiden, J. Brill, 1968. Cf. también *Dictionnaire de philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, París, CNRS, vol. I, 1989, pp. 502-528.

[7] Cf. Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964.

[8] Gutas, D., "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works", en: Burnett, Ch. (ed.), *Gloses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, Londres, The Warburg Institute, 1993, pp. 29-76.

[9] *Ib*, pp. 47-50.

[10] Cf. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated with an introduction and notes by F. Z. Zimmermann, Londres, 1981, p. XXIII.

[11] La edición de éste y de los otros tratados se encuentra en *Al-Mantiq 'ind al-Fârâbî*, vols. I, II y III, ed. R. Al-'Ayam y vol. IV ed. M. Fakhry, Beirut, 1985-1987. El *Kitâb Qâtâgûriyyâs* en vol. I, 1985, pp. 89-131. Este texto había sido editado, con traducción inglesa, por Dunlop, D. M., "Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle", *Islamic Quarterly*, 4 (1958) 168-197 y 5 (1959) 21-54.

sobre *las reglas de los inteligibles aislados y de los términos que los expresan+, según dice en *Ihsâ' al-'ulûm*[12]. Para él, el libro *Categorías* se ocuparía del lenguaje, pues no es sino un estudio de la forma de las expresiones verbales, esto es, de las palabras en tanto que expresiones de pensamientos. De aquí la relación que mantiene con la gramática y, a la vez, su diferencia con ella. Lógicos posteriores afirmaron la misma idea: que es una obra que tiene que ver con el lenguaje.

Compuso también una obrita, titulada quizá posteriormente *Kitâb al-mujtasar al-sagîr fî l-mantiq 'alà tarîqat al-mutakallimîn*[13] (*Breve resumen de la lógica, a la manera de los teólogos*), donde ofrece una breve descripción de las clases de silogismo, tomando sus ejemplos de los teólogos musulmanes, con el fin de mostrar la posibilidad de reducir los argumentos dialécticos de los teólogos a los silogismos categóricos establecidos por Aristóteles[14]. Su intención, al parecer, era incorporar la metodología científica griega a las ciencias islámicas[15], tarea en la que también tuvo seguidores como el andalusí Ibn Hazm (994-1064) y un poco más tarde Algazel (1058-1111).

II

Los primeros testimonios que hablan de la lógica en al-Andalus lo hacen señalando la desconfianza y el temor de los andalusíes hacia la filosofía. Son textos de Ibn Tufayl de Guadix[16] y de Ibn Tumlûs de Alcira[17], que plantean el problema de la introducción de obras filosóficas griegas o de los filósofos musulmanes de Oriente.

Ibn Ŷulŷul (m. después del año 994) habla[18] del interés por la ciencia en la España musulmana sólo desde mediados del siglo IX. El cadí Sâ'id al-Andalusî (1029-1070) recoge esta noticia[19] y añade que ese interés por la ciencia y por la filosofía no se manifestó públicamente hasta el siglo x, con lo que viene a decir que no interesaron

[12] *Al-Fârâbî: El catálogo de las ciencias*, ed. A. González Palencia, 2ª ed., Madrid-Granada, 1953, pp. 46-47 del texto árabe, p. 32 de la versión española.

[13] Ed. cit.: *Al-Mantiq 'ind al-Fârâbî*, vol., II, pp. 65-93.

[14] Gyekye, K., "Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians", *Journal of the History of Philosophy*, 27 (1989) 135-143.

[15] Cf. Gutas, D., "Aspects of Literary Form", p. 50.

[16] *El filósofo autodidacto*, nueva traducción española por Ángel González Palencia, Madrid, 2ª ed. 1948, pp. 50-51.Nueva edición, al cuidado de E. Tornero, Madrid, Ed. Trotta, 1995.

[17] *Introducción al arte de la Lógica por Abentomlús de Alcira*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1916, pp. 8-15 texto árabe, pp. 9-26 de la traducción. Para un análisis de este texto véase Elamrani-Jamal, A., "Éléments nouveaux pour l'étude de l'*Introduction à l'art de la logique* d'Ibn Tumlûs (m. 620h/1223)", *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Actes du colloque de la SIHSPAI, ed. par A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad, Lovaina-París, Peeters, 1997, pp. 465-483.

[18] *Les génerations des médecins et des sages (Tabaqât al-atibbâ' wa-l-hukamâ')*, édition critique par F. Sayyid, El Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1955, p. 92. Del capítulo dedicado a la medicina en al-Andalus hay versión española por Vernet, J., "Los médicos andaluces en el *Libro de las generaciones de los médicos* de Ibn Ŷulŷul", *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1979, pp. 469-486.

[19] *Kitâb tabaqât al-umam*, ed. H. Bû 'Alwân, Beirut, Dar al-Talî'a, 1985, pp. 158-159. Trad. española: *Libro de las categorías de las naciones*, estudio y traducción de F. Maíllo Salgado, Madrid, Akal, 1999, pp. 121-122.

ni social ni políticamente. Cita a varios sabios andalusíes que destacaron en el estudio de las ciencias, entre los que está Abû ‘Ubayda Muslim b. Ahmad b. Abî ‘Ubayda al-Laytî (m. en 907 o en 916), versado en tradiciones y jurista, conocedor de los movimientos de las estrellas. También Yahyà b. Yahyà, conocido por Ibn al-Samîna (m. 967), de quien dice que era experto en varias disciplinas, entre ellas la dialéctica (*al-ŷadal*), y que fue *mu‘tazilî*[20]. De Muhammad b. Ismâ‘îl, conocido por el Sabio (*al-hakîm*) (m. 943), afirma que fue un hombre versado en aritmética y en lógica (*mantiq*), además de notable gramático y lexicógrafo. Esta noticia confirma que el interés por la filosofía quedó reducido inicialmente a la lógica, quizá vinculada al movimiento teológico de la *mu‘tazila*, como había ocurrido en Oriente[21].

Hubo autores que se dedicaron explícitamente a la lógica y en ella sobresalieron. El primero fue Muhammad b. ‘Abdûn al-Ŷabalî (ca. 930 - ca. 995), que viajó a Oriente en 958, vivió en Basra y en Fustât (Egipto), y regresó a al-Andalus en 971. De él se sabe que estudió con Abû Sulaymân al-Siŷistânî, según los testimonios de Ibn Hazm, de Sâ‘id y de Ibn Abî Usaybi‘a[22], aunque éste afirma explícitamente que no estuvo en Bagdad. Fue maestro de Abû ‘Utmân Sa‘îd b. Muhammad b. al-Bagûniš (ca. 977 – 1052)[23], médico, científico, teólogo y lógico, discípulo también del célebre matemático Maslama b. Ahmad al-Maŷrîtî (m. ca. 1008). Otro autor que jugó un notable papel en el desarrollo de la lógica en al-Andalus, especialmente en Ibn Hazm, fue su maestro de lógica, Abû ‘Abd Allâh Muhammad b. al-Husayn (o al-Hasan) al-Madhiŷî[24], conocido por al-Kinânî o al-Kattânî, discípulo a su vez de Muhammad b. ‘Abdûn al-Ŷabalî[25], y autor de tratados de lógica y filosofía, de gran calidad, valor y utilidad[26]. De él dice Sâ‘id[27] que fue médico de Almanzor y de su hijo y que cuando se inició la *fitna* (la guerra civil) emigró a Zaragoza, donde se estableció. También afirma de él que estaba dotado de amplios conocimientos en lógica.

Esto es todo lo que sabemos por ahora de la dedicación de estos personajes a la lógica. No se ha conservado ninguna obra que explicite algo más. Entonces, ¿qué lógica era la que se conocía en la España musulmana en el siglo X y comienzos del siglo XI? Podrían ser las obras lógicas de Aristóteles. Pero no hay testimonio directo

[20] *Ib*., p. 162; trad. Maíllo, p. 123. Aunque es difícil saber si por “dialéctica” (*ŷadal*) quiere decir “lógica”, quizá haya que suponer que se refiere a la habilidad en la disputa, puesto que en la biografía del siguiente personaje sí utiliza el término *mantiq*.

[21] Cf. Ramón Guerrero, R., “La filosofía en la corte de al-Ma’mûn de Toledo”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, 33 (1983-84) 167-179.

[22] Según un texto de Ibn Hazm que citaré más adlenate, véase nota 62. Sobre Muhammad b. ‘Andûn al-Ŷabalî, cf. Ibn Ŷulŷul, *Les générations*, p. 115. Sâ‘id al-Andalusî, *Tabaqât*, pp. 191-192; trad. Maíllo, pp. 142-143. Cf. también Ibn Abî Usaybi‘a, *‘Uyûn al-anbâ’ fî tabaqât al-attibâ’*, ed. N. Ridâ, Beirut, 1965, pp. 492-493. Cf. Rescher, N., *op. cit.*, pp. 135-136. Cf. Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, reimp. Amsterdam, Apa – Oriental Press, 1981, p. 69, nº 161.

[23] Cf. Sâ‘id, *op. cit.*, pp.194-195; trad. Maíllo, p. 144. Usaybi‘a, *op. cit.*, pp. 495-496. Cf. Suter, H, *o. c.*, p. 101, nº 222.

[24] A él alude directamente en su obra *Marâtib al-‘ulûm*, editada en: Chejne, A. G., *Ibn Hazm*, Chicago, 1982, pp. 216-251. La alusión en la página 242, líneas 13-14.

[25] Cf. Usaybi‘a, *o. c.* , pp. 491-492.

[26] Ibn Hazm, *Risâla fî fadl*, p. 185. Cf. Dunlop, D. M.,“Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bâjjah”, *The Islamic Quarterly*, 2 (1955) pp. 105-108.

[27] *Tabaqât*, pp. 192-193; trad. Maíllo, p. 143.

de ello. El nombre de Aristóteles ya era conocido en el siglo x, como atestigua la biografía que le consagró Ibn Ŷulŷul[28], aunque de la información que ofrece sobre sus obras no se deduce que tuviera un conocimiento directo de los textos, sino que podría haber sido adquirido en alguna otra fuente[29].

III

Para ver qué tipo de lógica se conocía en al-Andalus a comienzos del siglo XI hay que acudir a la primera obra de lógica que se ha conservado, *al-Taqrîb li-hadd al-mantiq wa-madjal ilay-hi* (*Aproximación a la definición de la lógica. Introducción a ella*)[30], de Ibn Hazm de Córdoba. Antes de ser conocida, Asín Palacios[31] ya había dado noticia de ella, destacando que su doctrina, aristotélica en líneas generales, no coincidía con la del *Organon* y señalando cómo Ibn Hazm se sirve de ejemplos jurídicos y de proposiciones de la ley religiosa. La obra ya ha sido editada y a ella se han consagrado algunos artículos[32], aunque se carece aún de un estudio completo y de una versión íntegra del texto[33].

En esta obra su autor quiere exponer la norma o el criterio (*al-miyâr*) 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»[34]. La lógica es el resultado de un don que Dios ha dado al hombre, por el que es superior a los animales: la razón y la facultad de comprender[35]. Como es un don universal, puede aplicarse a las cosas naturales (*tabâ'i'*) y a los asuntos religiosos (*šarâ'i'*). Esta última afirmación convierte la obra de Ibn Hazm en un compendio original: pretende ser 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 muestren su aplicación a las ciencias religiosas. Era un método nuevo, innovador, según reconoce el discípulo de Ibn Hazm,

---

[28] *Les génerations*, pp. 25-27. Cf. García Junceda, J. A. – Ramón Guerrero, R., "La vida de Aristóteles de Ibn Ŷulŷul", *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, UAM, Curso 1984/85, pp. 109-123.

[29] Piénsese que todavía a comienzos del siglo XII, parece que Avempace sólo hace una lectura indirecta de la obra aristotélica. Cf. Ibn Bâjjah, *Opera metaphysica – Rasâ'il Ibn Bâjja al-ilâhiyya*, ed. M. Fakhry, Beirut, Dar al-Nahar, 1968, 1991², Introducción, pp. 18-23 (en árabe).

[30] Editada por Abbas, I: *Rasâ'il Ibn Hazm al-Andalusî*, Beirut, 1984, vol. IV, pp. 91-356. Anteriormente, el mismo I. Abbas la había editado aisladamente en Beirut, 1959, y en ella se lee en el título la palabra *hudûd*, definiciones, en lugar del singular, *hadd*, definición, que figura en esta nueva edición.

[31] Asín Palacios, M., *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 5 vols., 1927-1932; reimpresión, 1984, vol. I, pp. 249-251.

[32] Brunschvig, R., "Los teólogos-juristas del Islam en pro o en contra de la lógica griega: Ibn Hazm, al-Gazâlî, 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. Turki, M. A., "Notes sur l'évolution du zâhirisme d'Ibn Hazm (456/1063) du *Taqrîb* à l'*Ihkâm*", *Studia Islamica*, 49 (1984) 175-185. Chejne, A. G., *Ibn Hazm*, pp. 157-177. Chejne, A. G., "Ibn Hazm of Cordova on Logic", *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984) 57-72.

[33] He ofrecido un esbozo de versión española del prólogo en el artículo "El prólogo del *Taqrîb li-hadd al-mantiq* de Ibn Hazm de Córdoba", *Qurtuba*, 1 (1996) 139-155. Me he ocupado de otras partes de este texto en varios artículos que se hallan en prensa.

[34] *Taqrîb*, p. 349:7. Cf. también p. 102:8-9.

[35] *Ibid*., pp. 93-94.

al-Humaydî (m. ca. 1095): «Para explicar la lógica, eliminar la mala opinión sobre ella y desmentir las falsedades sobre ella, siguió un camino que, por lo que sabemos, nadie antes que él había seguido»[36]. Un método que no dejó de escandalizar en ciertos ambientes[37].

La obra se inicia con un prólogo[38] en el que, después de exponer los principales dones que el hombre ha recibido de Dios, razón y lenguaje, critica a quienes sostienen que la lógica no es necesaria porque la tradición piadosa del Islam no la consideró tal. Su respuesta 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[39]. Por consiguiente, 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[40].

Algunos sabios han compuesto libros para clasificar las maneras de designar las cosas, estableciendo definiciones sobre ellas que facilitan su comprensión. 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. 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. Ante estas dificultades que él mismo ve, Ibn Hazm pretende servirse de términos fáciles y sencillos. Indica que estos libros son como poderosos medicamentos, beneficiosos para quienes son de naturaleza sana y fuerte, pero dañinos para quien es de complexión débil y enfermiza[41].

Se propone, pues, remediar las dificultades que plantea la lectura de los libros de lógica de los griegos. Compone este tratado para poner en claro todo lo que en aquéllos hay de difícil:

---

[36] *Ŷadwat al-muqtabis*, ed. M. T. Tanŷi, El Cairo, 1952, p. 291.
[37] Cf. Brunschvig, R., o.*c.*, p. 150.
[38] *Taqrîb*, pp. 93-104.
[39] *Ib.,* pp. 94-95.
[40] *Id.*, pp. 96-97.
[41] *Id.*, pp. 98-101.

«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»[42].

Después del prólogo, expone la *Isagoge* de Porfirio o introducción a la lógica (*al-madjal ilà l-mantiq*), parte que divide en diez apartados o capítulos (*bâb*). Siguen otros libros del *Organon* junto con *Retórica* y *Poética*, según la tradición griega aceptada en el mundo árabe. Los explica en cinco apartados, de los que el primero está consagrado a *Categorías*[43].

Este libro hace referencia a los nombres simples con los que Aristóteles inicia sus escritos de lógica, nombres que en griego son llamados "categorías", que quiere decir "los diez predicamentos". Establece en primer lugar las cinco maneras de aplicación de un término a muchas cosas: a) términos unívocos (*al-mutawati'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[44]; b) términos diversos (*al-mujtalifa*), los que difieren en nombre y definición, como "hombre" y "asno"[45]; c) términos equívocos (*al-muštaraka*), los que coinciden en el nombre pero difieren en su definición, como "águila", nombre que designa un pájaro y una estrella[46]; d) términos sinónimos (*al-mutarâdifa*), 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[47]; 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[48].

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 (*jabar*), la información (*istijbâr*) —o averiguación

[42] *Ib*., p. 102:8-10.

[43] *Ib*, pp. 134-186.

[44] Corresponden a los términos "sinónimos" de Aristóteles, *Cat*., 1a 6 ss. Cf. traducción árabe en *Mantiq Aristû*, Kuwayt - Beirut, 1980, vol. I, p. 33:9.

[45] No se le pueden llamar "equívocos", como hace Chejne, *Ibn Hazm*, p. 170, porque, como señala el filósofo cordobés en la siguiente clase de términos, la equivocidad implica un mismo nombre y diferente definición. Cf. Madkour, I., *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, París, 2ª ed., 1969, p. 62.

[46] Son los términos "homónimos" de Aristóteles, *Cat.*, 1a 1; trad. árabe, p. 33:3, donde el término griego es traducido por *al-muttafaqa*.

[47] 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 Hazm llama "unívocos".

[48] 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 Hazm: "vestido blanco", "pájaro blanco" y "hombre blanco", que coinciden físicamente (*ŷismâniyya*), y "león valiente (*šuŷâ'*)" y "hombre valiente", que coinciden metafóricamente (*nafsâniyya*). En la versión árabe del texto de Aristóteles el ejemplo es "valiente" (*šuŷâ'*), derivado de "valentía" (*šaŷâ'a*).

(*al-istifhâm*)—, la invocación (la exclamación o interjección) (*nidâ'*), 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 (*burhân*); 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 Hazm se ocupa con detalle de las diez categorías: substancia (*ŷawhar*); cantidad o número (*kammiyya*, '*adad*); cualidad (*kayfiyya*); relación (*idâfa*); tiempo (*zamân*); lugar (*makân*); posición (*nisba*); posesión (*milk*); acción (*fâ'il*) y pasión (*munfa'il*). Sigue después un capítulo en que trata de los siguientes términos, explicando su significado: otro (*gayr*), semejante (*mi<u>t</u>l*), diferencia (*jilâf*), contrario (*didd*), incompatible (*munâfî*), oposición (*muqâbala*), adquisición (*qunya*), privación (*'adam*). Antes de finalizar el apartado correspondiente a *Categorías*, Ibn Hazm discurre sobre el movimiento y sus clases.

Por lo que se puede leer tanto en esta parte de la obra, como en las otras, no se trata más que de una exposición resumida del contenido del *Organon* de Aristóteles y de la *Isagoge* de Porfirio. Como apunta Chejne[49], la terminología que utiliza para designar las partes del *Organon* parece derivar de la empleada por los primeros lógicos en el Islam, como al-Kindî, aunque también depende en algunas explicaciones de lo que al-Fârâbî había considerado. ¿Cuáles son, entonces, las fuentes lógicas del autor cordobés?

Parece que las fuentes primarias, es decir, los textos de Aristóteles y de Porfirio, deben ser descartados, puesto que una simple comparación del vocabulario en la traducción árabe de esos textos y en la obra de Ibn Hazm muestra una gran diferencia. Podría ser quizá algunos de los comentarios o epítomes del *Organon* y de *Isagoge* de al-Kindî no conservados hasta ahora[50], autor conocido en al-Andalus y contra quien Ibn Hazm escribió una refutación[51]; pero no se sabe si Ibn Hazm pudo tener conocimiento de ellos. Sâ'id al-Andalusî sólo dice de al-Kindî que sus libros de lógica tuvieron éxito entre la gente, pero que no contienen el arte del análisis (*sinâ'at al-tahlîl*) y no pueden por ello dar a conocer la verdad y el error, aunque no cita ningún título[52].

Más difícil es que conociera los textos de al-Fârâbî, puesto que Sâ'id reconoce su competencia en lógica al decir que supera en esta ciencia a todos los musulmanes, pero no cita ningún título referente a sus obras de lógica[53], lo que podría indicar que no estaban disponibles todavía en al-Andalus.

Tampoco se pueden considerar como fuentes las *Epístolas* de los Ijwân al-Safâ' o Hermanos de la Pureza, introducidas —al parecer— por el matemático Maslama al-Maŷrîtî hacia el año 1000 en al-Andalus. En ellas hay ciertamente una exposición de los textos lógicos de Porfirio y de Aristóteles, pero una simple lectura de las *Epístolas* y del *Taqrîb* muestra una gran divergencia entre estos dos escritos. Aquéllas

[49] *Ibn Hazm*, p. 175.

[50] Cf. Usaybi'a, *op. cit.*, pp. 279-293. Cf. McCarthy, R. J., *Al-Tasânif al-mansûba ilà faylasûf al-'arab*, Bagdad, 1962.

[51] *Al-Radd 'alà l-Kindî al-faylasûf*, editada en *Rasâ'il Ibn Hazm*, vol. IV, pp. 361-405.

[52] Sâ'id, *o. c.*, p. 136.

[53] *Ib.*, pp. 137-138.

explican cinco partes en la lógica: *Isagoge*[54], *Categorías*[55], *Sobre la Interpretación*[56], *Analíticos Primeros*[57] y *Analíticos Posteriores*[58], mientras que el *Taqrîb* se ocupa de *Isagoge* como introducción, y luego de las siguiente cinco partes: *Categorías*, *De la Interpretación*, *Analíticos segundos* (*Kitâb al-burhân*), *Retórica* (*Kitâb al-balâga*) y *Poética* (*Kitâb al-ši'r*).

Las fuentes en las que Ibn Hazm pudo aprender la lógica debieron ser los autores andalusíes que sobre ella ya habían escrito, como parece deducirse del siguiente testimonio que él mismo proporciona:

> «He estudiado las definiciones de la lógica (*hudûd al-mantiq*) con Abû 'Abd Allâh Muhammad b. al-Hasan al-Madhiŷî, el médico, que Dios se apiade de él, conocido por Ibn al-Kattânî; no he visto mente más aguda que la suya en este asunto, ni facultad de discreción más amplia que la suya. Había estudiado con el médico Abû 'Abd Allâh al-Ŷabalî, quien a su vez había estudiado en Bagdad con Abû Sulaymân Dâwûd b. Bahrâm al-Siŷistânî[59]. Este Dâwûd había estudiado con Mattà[60]. También la estudié con Tâbit b. Muhammad al-Ŷurŷânî al-'Adawî, de kunya Abû l-Futûh; no he visto entre las criaturas 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-Ŷurŷânî, compareció conmigo ante él Muhammad b. al-Hasan, presentándose y dándose a conocer a al-Ŷurŷânî; fue testigo de mi estudio con al-Ŷurŷânî. Éste había aprendido esta ciencia de al-Hasan b. Sahl b. al-Samh[61] en Bagdad, quien, a su vez, la había aprendido de Mattà. Me contó Tâbit que vivió con al-Hasan en una misma casa durante un año»[62].

Esta noticia, de la que en principio no hay por qué dudar, pone en relación a Ibn Hazm con la escuela lógica de Bagdad, de la que Abû Bišr Mattà b. Yûnus y al-Fârâbî habían sido sus maestros más importantes.

Un análisis terminológico de *Categorías* parece confirmar también esta vinculación con la escuela de Bagdad. Sin embargo, como he señalado, no se puede concluir que la relación sea directa, sino indirecta, a través de algún resumen o transmisión

---

[54] *Rasâ'il Ijwân al-Safâ'*, Beirut, Dâr Sâdir, 1957, vol. I, pp. 390-403.

[55] *Ib*., pp. 404-413.

[56] *Ib*., pp. 414-419.

[57] *Ib*., pp. 420-428. La denominación de esta parte de la lógica es distinta también. En los Ijwân este capítulo se titula *Fî l-Anûlûtîqâ al-ûlà* y el título del siguiente es *Fî ma'nà l-Anûlûtîqâ al-tâniyya*. Ibn Hazm, en cambio, habla de los *Analíticos Posteriores* bajo la tradicional denominación de *Kitâb al-burhân* (*Libro de la demostración*).

[58] *Rasâ'il*, pp. 429-451.

[59] Muerto ca. 985. Sobre la vida de este personaje, cf. García-Junceda, J. A. - Ramón Guerrero R., "La vida de Aristóteles de Abû Sulaymân al-Siŷistânî", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7 (1989) 25-36.

[60] Se trata del lógico cristiano de Bagdad Abû Bišr Mattà b. Yûnus (m. ca. 940), maestro y compañero de al-Fârâbî.

[61] Discípulo cristiano del también cristiano Yahyà b. 'Adî (m. 974), quien, a su vez, había sido discípulo de Al-Fârâbî (m. 950). Sobre Ibn al-Samh véase Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, J. Brill, 1986, pp. 130-135.

[62] Este texto se encuentra en el manuscrito de Esmirna que contiene el *Taqrîb*; es citado por el editor I. Abbâs, vol. IV, introducción, p. 39. Sobre los nombres aquí mentados, cf. Dunlop, D. M., *art. cit.* y Rescher. N., *o. c.*

oral. La lectura de las páginas en que Ibn Hazm describe la categoría de "substancia" (*al-ŷawhar*), cuya versión ofrezco al final de este artículo, confirma la pobreza de su contenido en relación con lo que se puede leer en el texto de al-Fârâbî que se conoce[63]Lo mismo cabe concluir de la lectura de las líneas que consagra a la *Retórica*[64]. En primer lugar, por el uso del término *balâga* en la expresión *'ilm al-balâga*, que designa una de las ciencias islámicas, la que tiene que ver con la elocuencia y la explicación del carácter inimitable del Corán, por lo que de ella se ha dicho que es una especie de retórica motivada "islámicamente"[65], frente al término *jatâba*, que es el empleado en filosofía para referirse especialmente a la *Retórica* de Aristóteles. En segundo lugar, porque en esas páginas no hace más que presentar un esbozo de retórica que apenas tiene que ver con lo que expone Aristóteles. Señala que la retórica varía de unas lenguas a otras en función de la perfección de los hablantes al adecuar "las expresiones verbales y los significados que van parejos en toda lengua"[66]. Para que el discurso sea elocuente no se puede abusar de los términos raros (*alfâz mustagraba*):

> «La retórica la comprende tanto el hombre común como el experto y emplea un tipo de expresión que llama la atención del hombre común porque es algo desacostumbrado para ellos, lo mismo que atrae al experto por lo inusual de su composición (*nazm*) y de su contenido (*ma'nà*). Debe abarcar todo el asunto sin añadirle nada que no le sea propio, ni quitarle nada que le sea necesario. Se le hará comprensible al receptor por su claridad y se le hará accesible lo remoto, abundando en los contenidos, pero facilitando su retención por la brevedad y sencillez de su vocabulario»[67].

En su idea de retórica predomina el concepto de claridad más que el de sugestión y persuasión que gobierna otras retóricas. Por ello, propone utilizar la reiteración, pero para explicar los aspectos incomprendidos del discurso, no cuando el receptor haya recibido perfectamente el mensaje. Concluye que hay dos tipos de *balâga* o retórica: la que emplea una expresión verbal habitual para la mayoría de la gente, cuyo paradigma sería al-Ŷâhiz[68], y la que utiliza una expresión inhabitual, como sucede con al-Hasan al-Basrî[69] y Sahl b. Hârûn[70]. Habría todavía un tercer tipo de retórica entre las dos anteriores, la que emplea el traductor del *KalÌla wa-Dimna*, fuese Ibn al-Muqaffa' o cualquier otro. Ibn Hazm termina aludiendo a ejemplos tomados de los retóricos árabes; incluso recomienda que quien desee conocer la retórica deberá aplicarse en todas las ciencias y, sobre todo, en el conocimiento del Corán, del *hadîṯ*, de la historia y de las obras de 'Amr b. Bahr, así como tener una predisposición innata.

[63] Edición citada en nota 11.

[64] *Taqrîb*, pp. 351-353.

[65] Halldén, Ph., "What is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory and Homiletics", *International Journal Middle East Studies*, 37 (2005) p. 21.

[66] *Taqrîb*, p. 351.

[67] *Ib*., p. 352.

[68] Escritor, polemista y teólogo del siglo IX. Cf. Ramón Guerrero, R., "La traducción según al-Ŷâhiz", *VersioneS. Revista del Centro de Traducciones Filosóficas "Alfonso el Sabio"*, 7 (2006) 24-30.

[69] Famoso predicador, muerto en el año 723, citado frecuentemente como modelo de estilo en sus sermones. Ha sido considerado como el iniciador del movimiento teológico de la *mu'tazila.*

[70] Uno de los primeros prosistas árabes, maestro de retórica, que vivió a finales del siglo VIII y comienzos del siguiente.

En realidad, añade, "lo natural (*al-tab'*) no rinde sin acopio de saberes (*'ulûm*)"[71]. Claridad, novedad y rareza hecha comprensible tanto para el pueblo como el experto son los presupuestos fundamentales de su retórica[72]. Nada de lo que dice recuerda la retórica aristotélica.

Por consiguiente, la vinculación de Ibn Hazm con la tradición lógica del mundo islámico oriental, que dependía de la tradición lógica griega procedente de Aristóteles, parece segura, aunque pendiente de confirmar por la lectura de textos intermedios, hoy desconocidos. Pero no hay en él nada que permita afirmar un conocimiento directo de Aristóteles y de su *Organon*.

IV

Como apéndice, ofrezco a continuación una versión del texto de Ibn Hazm sobre la substancia[73]:

«1. Capítulo sobre la substancia

Es el primero de los diez términos (ru'ûs) que nos presenta que es el género supremo[74], porque es el sujeto de ellos; los restantes (términos) son predicados de él. Subsiste en sí mismo, mientras que los demás no subsisten en sí mismos. Los antiguos llamaron "substancias verdaderas primeras" a las substancias individuales, queriendo decir con ello que [substancias son] Zayd, 'Amr, el camello adulto de 'Abd Allâh, el perro de Jâlid o el vestido de 'Amr, y cosas semejantes. A los géneros y especies los llamaron "substancias segundas", porque las primeras son en realidad los individuos subsistentes; a los accidentes que están en los individuos subsistentes los llamaron "accidentes verdaderos y primeros"; a sus especies y géneros que están en las especies y en los géneros de las substancias los llamaron "accidentes segundos".

Sabe que las substancias no tienen contrario en absoluto, pues si alguna vez se les describe por la contrariedad, sólo se pretende [con eso describir] la oposición de sus cualidades. En este sentido es inútil [pretender] que el Primero Altísimo tenga contrario por su naturaleza, porque Él, loado y ensalzado sea, no tiene cualidad alguna, mientras que la oposición no estaría sino en una cualidad de quien da forma; pero el Creador, loado y ensalzado sea, no es contrario ni opuesto ni contradictorio. No hay dios sino Él.

De la substancia no se dice ni más ni menos, es decir, un burro no es más burro que otro burro, ni un macho cabrío es más macho cabrío que otro macho cabrío, ni un hombres es menos hombre que otro hombre. Así también es la cantidad, según se verá en su capítulo, si Dios, loado y ensalzado sea, quiere. La oposición, el más y el menos se aplican sólo en algunas cualidades, según se verán en su capítulo, si Dios quiere, loado y ensalzado sea.

La definición descriptiva (rasm) de la substancia es cuando decimos que subsiste por sí misma y que recibe contrarios. El alma subsiste por sí misma y recibe la ciencia y la ignorancia, la valentía y la cobardía, la honradez y la codicia y los restantes caracteres morales (ajlâq) opuestos, que son sus cualidades. De la misma manera, la mayoría de los

[71] *Taqrîb*, pp. 352-353.

[72] Cf. Puerta Vílchez, J. M., *Historia del pensamiento estético árabe*, Madrid, Akal, 1997, pp. 273-276.

[73] *Taqrîb*, pp. 144-146.

[74] Literalmente: el género de los géneros.

cuerpos recibe la blancura y la negrura, de los cuales uno es un color que es dividido por la vista, el blanco, y el segundo es el que une por la vista, el negro. Muchos de ellos reciben el calor y el frío, el tacto, que es la rugosidad o la lisura, el olor, que es el perfume y el hedor, y otras cualidades distintas a las que los sentidos se aplican. Todo el que subsiste en sí, recibe los opuestos y es la substancia. Toda substancia subsiste en sí, recibe los opuestos y los sustenta en su esencia. Por eso el Creador, loado y ensalzado sea, se exceptúa de ser una substancia o de llamarse substancia, porque el Altísimo no es sujeto de ninguna de las cualidades en modo alguno, pues no es substancia.

En cuanto al hecho de que la gente crea que la cualidad recibe los contrarios porque el color recibe la blancura y la rojez, se trata de una opinión errónea, porque algunos géneros de la cualidad son los contrarios mismos, pues son contrarios por sí mismos, pero no son sujetos de contrarios en sí mismos; antes bien, los contrarios son predicados por sí mismos. La substancia es sujeto de ellos, como Zayd, que una vez es niño y otra anciano; unas veces está amarillo por el miedo o por la enfermedad y otras está moreno por el sol; unas veces está caliente por su cercanía al fuego, otras veces está frío por su cercanía a la nieve; unas veces está sentado y otras veces está de pie, y siempre es el mismo Zayd. Todas estas cualidades y accidentes se suceden en él yendo y viniendo; unos son contrarios y otros son diferentes. Así también el discurso y el pensamiento y también la imaginación[75] *no reciben contrarios, como recibe contrarios la substancia, porque el discurso y la imaginación o son verdaderos o son falsos, por la verdad del significado de la cosa imaginada o del discurso, o por su falsedad, pues la verdad y la falsedad no son sucesivos en un solo discurso ni en una sola imaginación, sino que son dos discursos [distintos], uno de ellos verdadero y el otro falso; lo mismo sucede con la imaginación. Dios es el más sabio».*

Recibido: 9 de noviembre de 2009
Aceptado: 17 de marzo de 2010

[75] Corrijo aquí el texto, que dice literalmente: “el discurso y el pensamiento que son la imaginación”.