

DE LA PALABRA AL CONCEPTO: NOTAS SOBRE LA TERMINOLOGÍA DE LA SILOGÍSTICA EN IBN ḤAZM DE CÓRDOBA

*FROM WORD TO CONCEPT: NOTES ON THE TERMINOLOGY
OF THE SYLLOGISTICS IN IBN ḤAZM OF CORDOBA*

PABLO GABRIEL QUINTANA

Universidad Autónoma de Entre Ríos-Universidad Nacional del Litoral-Conicet,
Argentina
quintana.pablo@uader.edu.ar

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Lógica árabe

Silogismo

Analogía

Inducción

La formación del vocabulario técnico que encontramos en traducciones, comentarios y literatura filosófica en el Islam tuvo lugar en el marco de un proceso más amplio de desarrollo de la lengua árabe clásica y en paralelo al movimiento de traducciones greco-árabe, sobre todo a lo largo del siglo IX, que avanzaba sobre una doble fuente greco-siríaca respecto de las lenguas que dominaban los traductores y en las que se encontraban expresados los textos-fuente. Ante la ausencia de un vocabulario técnico preexistente, los traductores debieron revisar constantemente las reglas sintácticas y morfológicas de la lengua árabe para traducir los conceptos abstractos de la filosofía griega. De este modo, la traducción era un proceso creativo en el que se recurría al uso de préstamos y términos transliterados, traducciones “prestadas” (calcos), formación de sustantivos abstractos y neologismos, entre otros.

Sobre la base de la literatura de traducción y la producción de comentarios avanzarían las producciones filosóficas posteriores, las cuales permitirían la construcción progresiva de un consenso respecto del uso de ciertas palabras árabes para determinados conceptos griegos. Aunque también, como producto de la revisión constante de las traducciones, la mezcla de estilos y las contaminaciones teóricas y prácticas provenientes de la tradición comentarista, el vocabulario técnico fue variando y dando lugar a diversos usos e interpretaciones conceptuales.

Este es el caso de la noción griega συλλογισμός en las traducciones, comentarios y literatura filosófica de los *Analíticos Primeros*. En la introducción a la lógica de Ibn Ḥazm de Córdoba (m. 1064), su *Aproximación a las definiciones de la lógica*, la terminología de la silogística varía respecto de los lógicos que lo precedieron dando lugar a ciertos problemas interpretativos que analizaremos a la luz de la traducción al árabe de la obra aristotélica y de los comentarios de al-Fārābī (m. 950).



SUMMARY

KEYWORDS

Arabic logic
 Syllogism
 Analogy
 Induction

The formation of the technical vocabulary that we find in translations, commentaries and philosophical literature in Islam took place within the framework of a broader process of development of the classical Arabic language and in parallel to the Greek-Arabic translations movement, especially throughout the 9th century, which advanced on a double Greek-Syriac source with respect to the languages that the translators dominated and in which the source texts were expressed. In the absence of a pre-existing technical vocabulary, translators had to constantly revise the syntactic and morphological rules of the Arabic language to translate the abstract concepts of Greek philosophy. Thus, translation was a creative process in which recourse was made to the use of loans and transliterated terms, “borrowed” translations (traces), formation of abstract nouns and neologisms, among others.

On the basis of the translation literature and the production of commentaries, later philosophical productions would advance, which would allow the progressive construction of a consensus regarding the use of certain Arabic words for certain Greek concepts. Although also, as a product of the constant revision of the translations, the mixture of styles and the theoretical and practical contaminations coming from the commentary tradition, the technical vocabulary was changing and giving rise to various conceptual uses and interpretations.

This is the case of the Greek notion συλλογισμός in the translations, commentaries and philosophical literature of the *Prior Analytics*. In the introduction to logic of Ibn Ḥazm of Cordoba (d. 1064), his *Approximation to the definition of logic*, the terminology of the syllogistics varies with respect to the logicians who preceded it, giving rise to certain interpretive problems that we will analyze in light of the translation to Arabic of the Aristotelian work and of the commentaries of al-Fārābī (d. 950).

Recibido: 24/04/2020

Aceptado: 17/08/2020

El árabe clásico y las traducciones greco-árabes

El árabe clásico constituye la forma de la lengua árabe tal como fue descrita por los gramáticos del siglo VIII, quienes la llamaron *‘arabiya*. Constituye, asimismo, la lengua de los textos de época pre-islámica y del Islam temprano de los que tenemos constancia; estos son, principalmente, el Corán, los *ahādīth*, la tradición histórica¹ y la poesía. Sin embargo, existen dos registros de época pre-islámica: el primero de ellos, denominado “evidencia epigráfica”, está constituido por un reducido número de documentos expresados en lengua

¹ Que incluye la correspondencia oficial entre Muḥammad y los primeros califas, según fue registrada por los historiadores, y los *‘Ayyām al-‘Arab*. Vid. Mulligan (1986: 565).

árabe –lo que Mulligan (1986) denomina “árabe antiguo”– pero que se encuentran transcritos en otras lenguas, como el nabateo, el arameo o el sabeo.² Al respecto, existen algunas breves inscripciones árabes integradas en textos escritos en otras lenguas, como las breves inscripciones en arameo-nabateo recientemente descubiertas en el noroeste de Arabia, que datarían de los siglos IV o V d.C. (Robin, 2001). El segundo, denominado vagamente “evidencia literaria”, se conforma por el conjunto de textos que constituirán luego el Corán, la poesía pre-islámica y los *‘Ayyām al-‘Arab*,³ los cuales fueron originalmente transmitidos de forma oral y puestos por escrito recién a lo largo de los dos primeros siglos del Islam (MacDonald, 2004, 2006, 2009).

La principal diferencia que presentan ambos registros es que la “evidencia epigráfica” no ha sufrido modificaciones desde la antigüedad, mientras que la “evidencia literaria” ha pasado por un proceso de transmisión y reelaboración constante (MacDonald, 2006: 465). De modo que los gramáticos árabes del temprano Islam partieron de la base lingüística de la poesía pre-islámica y del Corán para establecer una forma sistematizada de la lengua árabe, denominada como *al-‘arabiya al-fuṣḥā* (Mulligan, 1986: 561).

De acuerdo con Fischer (2006: 398), las descripciones de la lengua árabe por los gramáticos estuvieron motivadas por el deseo de proteger el “alto nivel lingüístico” presente en el Corán, donde es llamada una “lengua árabe clara” (Corán XVI: 103), entendida en contraposición al uso incorrecto de los casos y modos que emergían en las formas coloquiales de la lengua. Por otra parte, desde los inicios de la expansión del Islam, los gramáticos debieron enfrentar el desafío de enseñar una forma estandarizada de la lengua a los no-árabes, especialmente a los *kuttāb*, es decir, a los “escribas” que se desempeñaban en la administración del imperio. Fischer afirma que “la consecuencia de este proceso fue que el sistema morfológico y las reglas sintácticas básicas se congelaron, de modo que el árabe clásico fue enseñado de acuerdo a estas reglas sin ningún cambio durante los siglos siguientes”.⁴ Durante el califato de ‘Abd al-Malik (685-705) el árabe clásico se convirtió en la lengua oficial y educativa del imperio islámico, a partir de la orden del califa de cambiar la lengua de la administración del imperio Omeya del griego y el persa medio (*pahlavi*) al árabe. La estandarización del árabe clásico sobre la base del Corán y la poesía se habría completado hacia fines del siglo VIII, como lo atestigua la obra del gramático Sībawayhi (m. 793), *Kitāb*, basada en el Corán, en un amplio corpus de textos poéticos y en testimonios de informantes beduinos a quienes el autor considera como *fuṣaḥā’*, es decir, hablantes confiables del árabe clásico en términos de *al-‘arabiya al-fuṣḥā*.

A lo largo del siglo VIII, el conocimiento “correcto” del árabe clásico fue convirtiéndose, progresivamente, en un medio de ascenso social y el amplio uso de la lengua en el ámbito religioso y administrativo ubicó a los gramáticos en una posición central en una sociedad que mutaba constantemente a partir de la integración de los musulmanes no-árabes

² Este es el caso de la inscripción encontrada en la tumba real de an-Nammāra en Qaryat al-Fāw, que dataría del 328 d.C. y se encuentra expresada en lengua árabe mediante una escritura nabatea. *Cfr.* MacDonald (2006: 466-472).

³ Literalmente “días de los árabes”, refiere a la literatura árabe que describe los combates, escaramuzas y guerras entre las tribus árabes en época pre-islámica y durante el temprano Islam. *Vid.* Taeschner (1986).

⁴ Fischer (2006: 398). Sin dudas, a través del tiempo, surgieron nuevas expresiones y características sintácticas de la lengua en áreas que no eran las de los gramáticos: *vid.* Ferrando (2006).

(*mawālī*) que pretendían competir en prosa y poesía con los árabes, tendencia que se profundizó con la revolución ‘Abbāsī del 750 (Fischer, 2006: 401-403; Afnan, 1964: 60-68). El traductor de origen persa Ibn al-Muqaffa‘ (m. 759), quien es autor de una traducción del *Kalīla wa Dimna* del pahlavi al árabe clásico, es un producto de esta tendencia.

A lo largo de este periodo, a pesar de los esfuerzos de los lexicógrafos por codificar el vocabulario, sobre todo el coránico, con el fin de proteger la lengua de la corrupción de su estructura gramatical, este comenzó a expandirse facilitando la infiltración de palabras extranjeras, las cuales eran aceptadas siempre que sus reglas fonéticas y morfológicas pudieran adaptarse al árabe (Fischer, 2006: 402-403). Desde tiempos pre-islámicos hasta el siglo VIII, estos préstamos provenían, principalmente, del arameo y del persa; desde el siglo VIII, en el marco de las traducciones sistemáticas de las obras científicas griegas al árabe (en ocasiones, a partir de una traducción siríaca), el número de palabras de origen griego aumentó considerablemente (Gutas, 2006: 198-202). Las inscripciones, una trilingüe (griego, arameo y siríaco) en un dintel donde se relata un martirio en Zabad (norte de Siria) que data del 512 d.C., y otra bilingüe (griego y árabe), también acerca de un martirio, encontrada en Ḥarrān (sur de Siria) que data del 463 d.C., evidencian las lenguas que prevalecían en la región, como así también que, en particular, desde el periodo Omeya (661-750) el árabe se encontraba en contacto constante con el griego a partir de la incorporación de hablantes de esta lengua en las regiones de Siria-Palestina y Egipto a lo largo de las fronteras del imperio islámico.

En este contexto, durante el desarrollo del movimiento de traducciones de las obras filosóficas griegas al árabe, sobre todo desde el reinado del califa al-Ma‘mun (813-833), quien fundó la “casa de la sabiduría” (*bayt al-ḥikma*) para tal fin, el árabe clásico ya había sufrido un proceso de sistematización y las filtraciones de palabras de origen griego impusieron un trabajo de adaptación de los valores semánticos de estos préstamos a las reglas sintácticas y morfológicas del árabe clásico. Dichas reglas fueron revisadas para dar lugar a los conceptos abstractos de la filosofía griega. Por esta razón, la prosa filosófica y la terminología técnica comienzan con los traductores.

Hacia una “sistematización” del vocabulario filosófico árabe

Los estudios sobre el movimiento de traducciones desde Walzer (1970) han distinguido cuatro etapas del mismo, considerando grupos de traductores, sus métodos de traducción y su terminología científica y filosófica: a) las primeras generaciones, anteriores al reinado de al-Ma‘mun, tales como el mencionado Ibn al-Muqaffa‘, Ibn al-Biṭrīq (m. 815) y Theodore Abū Qurrā (m. 820); b) los traductores del círculo de al-Kindī (m. 870), entre cuyos miembros se contaban ‘Uṣṭāt e Ibn Nā‘ima al-Ḥimṣī. Entre otros traductores contemporáneos se encontraban Thābit b. Qurra (m. 901), procedente de Ḥarrān; c) en torno a Ḥunayn ibn Ishāq (m. 873) trabajaba un grupo de traductores: su hijo Ishāq (m. 910), su sobrino Ḥubaysh y ‘Abū ‘Uthmān al-Dimashqī (m. 914). Además de sus traducciones, el grupo se ocupó de revisar y actualizar otras anteriores; d) los traductores tardíos como ‘Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (m. 940) y Yaḥya b. ‘Adī (m. 974), quienes trabajaron casi exclusivamente sobre registros siríacos elaborados, en su mayoría, por Ḥunayn y sus colaboradores (Vagelpohl, 2006: 542).

En contraposición a esta interpretación cronológica de las traducciones, Gutas (1997: 141-150) ha considerado que hablar de fases o etapas impide examinar el fenómeno de las traducciones en sus manifestaciones concretas. Al respecto propone discutir el problema en términos de "complejos de traducciones", distinguiendo: a) las obras de Galeno e Hipócrates traducidas por Ḥunayn y sus colaboradores; b) las traducciones elaboradas por el círculo de al-Kindī, que incluyen, principalmente, la *Metafísica* de Aristóteles, una paráfrasis de las *Enéadas* de Plotino (libros IV-VI), conocida luego como *Teología de Aristóteles*, una selección de proposiciones de los *Elementos de teología* de Proclo y una compilación conocida como *Libro del bien puro*, traducida luego al latín como *Liber de causis*; c) la monumental traducción del *Órganon* aristotélico, conservada en el manuscrito parisino de los textos que contiene los nueve tratados del *Órganon* alejandrino: la *Isagoge* de Porfirio, los seis tratados lógicos de Aristóteles y la *Retórica* y la *Poética*. Cabe destacar que el manuscrito en sí mismo es un testimonio de la historia de la lógica árabe de los siglos IX y X por contar con numerosas glosas a lo largo del texto de varios autores que intervinieron comentando el texto al margen como también integrando palabras aclaratorias (por ejemplo, dando la palabra griega correspondiente a la árabe) en el mismo cuerpo del texto de la traducción. Y, por último, (d) la traducción de las obras de Euclides y particularmente sus *Elementos*.

Asimismo, Gutas señala que las traducciones presentaban características variables que impiden agruparlas cronológicamente. Dos de ellas resultan de nuestro interés: la primera es que existían traducciones repetidas que eran revisiones de traducciones existentes, las cuales mezclaban estilos y terminología, como también contaminaciones tanto teóricas, provenientes de la tradición comentarista, como prácticas, en cuanto a la terminología y sus usos basados en la investigación de otros pensadores. La segunda es que las competencias de los traductores variaban, tanto en general como respecto de un tema específico (1997: 143-144).⁵

Ante este panorama, como advierte Vagelpohl (2006: 543), resulta complejo reconstruir la traducción de un texto y la historia de su transmisión con precisión y comprender el desarrollo de las técnicas de traducción,⁶ la terminología e, incluso, trazar líneas claras de contacto entre una obra de filosofía árabe y una determinada traducción de una obra griega. Asimismo, la complejidad del sistema verbal de la lengua griega y sus características sintácticas y morfológicas ocasionó que, ante la ausencia de equivalencias en la lengua árabe, la interpretación y la traducción fueran, en ocasiones, erróneas o, al menos, engañosas. Una de las principales consecuencias de ello, como también del constante proceso de revisión y alteración de las traducciones, fue que la estandarización del vocabulario fuera progresiva, sobre todo antes de las traducciones producidas por el grupo liderado por Ḥunayn ibn Ishāq (Rosenthal, 1975: 8; Vagelpohl, 2006: 545). Este es el caso de la formación de un

⁵ Cfr. Vagelpohl (2006: 543).

⁶ A grandes rasgos, los métodos de traducción eran dos, según el testimonio de Ḥalīl ibn Aybak al-Ṣafadī (m. 1363): uno literal, en el que el traductor estudia cada palabra griega y su significado individualmente y luego elegía una palabra árabe con un significado correspondiente. A continuación, el traductor procedía del mismo modo con la palabra siguiente hasta terminar la traducción. Para al-Ṣafadī este método era incorrecto porque consideraba que resultaba imposible encontrar expresiones árabes para todas las palabras griegas y porque ciertas combinaciones sintácticas en una lengua no necesariamente se correspondían con las estructuras sintácticas de otra lengua. El segundo método consistía en considerar una frase completa, comprobar su significado completo y luego expresarla en árabe con una frase idéntica en su significado, sin preocuparse por la correspondencia de las palabras individuales. *Vid.* Rosenthal (1975: 17).

vocabulario filosófico árabe, pues la lengua árabe carecía de una terminología técnica preexistente que pudiera expresar las ideas filosóficas griegas introducidas por el movimiento de traducciones.

Ahora bien, considerando que (a) los cambios lingüísticos que se observan en la “literatura de traducción” forman parte de un proceso más amplio de desarrollo de lo que hemos denominado como árabe clásico (Vagelpohl, 2006), que (b) el contexto lingüístico de las traducciones se caracteriza por la doble fuente greco-siríaca teniendo en cuenta las lenguas que dominaban los traductores y en las que se encontraban expresados los textos-fuente, que (c) la tarea de traducir textos específicos, como los tratados lógicos de Aristóteles, requería del conocimiento previo de la obra del autor y sus comentaristas por parte del traductor (Hugonnard-Roche, 1994), y que (d), como ya hemos señalado, un análisis del vocabulario filosófico árabe no puede partir del supuesto de una progresión temporal del desarrollo de los estilos de traducción (Endress, 1997; Gutas, 1998), un abordaje de la formación del vocabulario específico de la lógica árabe que considere una tendencia hacia la “sistematicidad”, la “estandarización” o la “normalización” pierde de vista las complejidades de la transposición de una lengua a otra y del paso de la palabra al concepto.⁷ Por el contrario, consideramos necesario entender la tarea de la traducción y la producción de ideas filosóficas como un proceso creativo.⁸ En este sentido, la correspondencia entre una palabra árabe y una determinada significación filosófica no necesariamente es el producto de una sistematización del vocabulario técnico.

Traducciones y usos de la noción de συλλογισμός

En el manuscrito parisino de los *Analíticos*⁹ el término *qiyās* –y sus diversas derivaciones gramaticales– es utilizado de manera consistente a lo largo del texto para traducir la noción aristotélica de συλλογισμός. Esto es así, por ejemplo, en *Analíticos Primeros*, 24a27-28, 24b18, 39a3, 64b12 y 64b16, y en *Analíticos Posteriores*, 71b18, 79a26, 80b15, 80b20-21. En otras ocasiones, el texto árabe translitera directamente del griego con el término *sulujismūs* (*Analíticos Primeros*, 24a12, 24a26, y *Retórica*, 55a14, 56b4, 56b12, 56b17, 57a9, 57a23, 58a11). Por último, el manuscrito parisino contiene, además del texto árabe de los *Analíticos*,

⁷ Para traducir términos para los que no existían equivalentes en árabe, los traductores aplicaron un conjunto de estrategias que abarcaban la transliteración y préstamos desde el griego y/o el siríaco (*ḥaylasūf*, “filósofo”, fue modelado por el siríaco *pīlōsōpā* y el griego *philosophos*), las traducciones prestadas (los términos griegos *lógos*, *logikós* y *logiké* pasaron al árabe como *nutq*, *nātiq* y *manṭiq*) y la creación de términos árabes nuevos, ya sea asignando nuevos significados a palabras existentes o derivando nuevas palabras desde raíces árabes existentes (el persa *jahwar* que, originalmente, significaba “joya”, fue tomado para designar la *ousía*, “esencia” o “sustancia”). *Vid.* Afnan (1964), Gutas (1997: 146), Vagelpohl (2006).

⁸ La idea de traducción como proceso creativo ha sido señalada por Endress (1997) respecto de la tendencia de los traductores a interpretar con una tendencia neoplatónica los textos traducidos. Gutas, por su parte, ha afirmado que las modificaciones y los agregados que se observan en las traducciones de textos griegos podían ser amplificadoras y explicativas o sistemáticas y tendenciosas (1997: 146). Los usos que de las traducciones se harían luego para la producción de comentarios u obras filosóficas atestiguan las intervenciones interpretativas de los traductores. Un ejemplo de ello es el manuscrito parisino que contiene la traducción al árabe del *Órganon*, cuyo texto está acompañado de un gran número de notas marginales e interlineales de naturaleza filológica y filosófica que dan cuenta de traducciones siríacas anteriores y de las discusiones suscitadas al respecto en la Escuela de Bagdad: *vid.* Hugonnard-Roche (1993).

⁹ Aristóteles, *Anālūṭīqā al-Awalī*: Biblioteca Nacional de Francia, MS Árabe 2346, 66r.-130v.

un conjunto de glosas, tanto marginales como incorporadas en el cuerpo del texto, que comentan, explican o realizan aclaraciones.¹⁰ Algunas de ellas se presentan por encima del texto principal con la aparente función de servir de aclaración respecto de la terminología: esto sucede en *Analíticos Primeros* I.1 cuando por encima del término *sulujismūs* la glosa aclara “*al-qiyās*” o “*miqiyās*” para el plural. En una de estas glosas en particular se observa “*al-qiyās al-jāmi’ah*”. La noción de *jāmi’ah* es otra de las equivalentes a *συλλογισμός* según ha sido utilizada por traductores, comentaristas y autores de literatura secundaria sobre la lógica. Además de la única referencia mencionada en *Analíticos Primeros*, la encontramos también en la *Metafísica* (1014b2, 1015b9, 1022a22, 1034a32 y 1042a3).¹¹

La raíz de la palabra *qiyās* es Q (ق) + Y (ي) + S (س), cuya significación es “medir”. La derivación *qiyās* (قياس) puede significar “medida”; “comparación”; “raciocinio”; las “premisas de un silogismo, tomadas en conjunto”; también se aplica a un “silogismo” completo; y, además, significa “analogía” (Lane, 1968, VII: 2578). Tal como ha señalado Troupeau (1994), a partir de la influencia de la metodología jurídica, *qiyās* adquiere también el sentido de “norma/regla” jurídica. En paralelo al movimiento de traducciones, y particularmente a partir de la *Risāla* de al-Shāfi’ī (m. 820), obra en la cual se establecen los principios fundamentales del razonamiento jurídico en el Islam, bajo la noción de *qiyās* quedan subsumidos varios tipos de razonamiento legal. Como arquetipo de todo argumento legal, *qiyās* se constituye de cuatro elementos: a) un nuevo caso que requiere de una solución legal; b) el caso original que puede ser encontrado ya establecido en los textos revelados o sancionado por consenso (*ijmā’*); c) el atributo común entre el caso nuevo y el caso original; d) la norma legal que se encuentra en el caso original y que, debido a la semejanza entre los dos casos, debe ser transpuesta al nuevo caso. Presentado de esta forma, *qiyās* refiere a un razonamiento analógico; el clásico ejemplo dado por los juristas al respecto es el del vino, según el cual si un jurista se encuentra ante un caso de consumo de vino de dátil (A), requiriendo que decida su status, éste observa que en el Corán se prohíbe explícitamente el consumo de vino de uva (B) por su carácter intoxicante. En este caso, el común denominador es el atributo de la intoxicación (C), el cual encontramos tanto en A como en B. Por lo tanto, el jurista concluye que, como en el caso de B, A está prohibido debido a su cualidad intoxicante (C).

En *Analíticos Primeros*, la primera mención de la noción de *συλλογισμός* la encontramos en 24a12 (Ross, 1957), donde Aristóteles traza el plan de descripción de una teoría de la argumentación refiriendo su intención de definir la demostración, la proposición, el término y el silogismo (*συλλογισμός*)¹² perfecto e imperfecto. El texto árabe da para dicha noción *sulujismūs* (ed. Badawi:138), es decir, la transliteración directa del griego. El término *qiyās* lo encontramos en *Analíticos Primeros* 24a27-28, 24b18, 39a3, 64b12 y 64b16 en tres formas derivadas diferentes: *yaqays*, *maqāyisu* y *al-qiyās*. En el primer pasaje (24a27-28) hay un doble uso: en primer lugar, respecto de la diferencia entre la proposición demostrativa y la

¹⁰ Sobre si las glosas representan un esfuerzo interpretativo de la lógica de Aristóteles o si solo son de carácter filológico, *vid.* Walzer, 1962: 60-113; Hugonnard-Roche, 1993; Lameer, 1996.

¹¹ Afnan (1969: 53) señala que la traducción de *συλλογισμός* por *jāmi’ah* tuvo su origen probablemente en la versión árabe de la *Metafísica* de Ibn al-Muqaffa’ y que luego fue cambiado por el término *qiyās* por traductores posteriores.

¹² Striker (2009) traduce “silogismo”, mientras que Smith (1989) da “deducción”.

dialéctica, Aristóteles sostiene que “tanto el que demuestra como el que pregunta deducen (*yaqays/συλλογίζεται*) asumiendo que se da o no se da algo unido a algo”. El segundo pasaje se corresponde con la definición aristotélica del silogismo (24b18-20): “En cuanto al silogismo (*al-qiyās/συλλογισμός*) es un enunciado en el que se postula más de una cosa de la cual, si está unida, otra sigue necesariamente por la fuerza de la existencia de estas mismas cosas” (ed. Badawi:142). La siguiente mención aparece en el contexto de la descripción de los silogismos modales de la segunda figura, donde Aristóteles señala que “está claro que todos los silogismos (οἱ συλλογισμοί) son imperfectos y que llegan a conclusión en virtud de las figuras anteriormente expuestas” (39a2-3). Aquí el texto árabe da para οἱ συλλογισμοί → *maqāyisu* (مقاييس), noción que representa el plural de *miqiyās* y significa literalmente “medidas”. En 64b12 y 64b16 el texto árabe da *qiyās* (قياس) para συλλογισμον y συλλογισμός, respectivamente. Luego, en *Analíticos Posteriores* 71b18 el texto árabe da *maqāyisu* (مقاييس) para συλλογισμον. Finalmente, en 79a26, 80b15 y 80b20-21 el texto árabe da *qiyās* (قياس), en el primer caso, y a continuación *maqāyisu* (مقاييس) para συλλογισμός, respectivamente.

En cuanto a la raíz de la palabra *jāmi'ah* es J (ج) + M (م) + ‘ (ع), cuya significación es “reunir”, “recoger”, “combinar” y “vincular”. Aparece en 129 ocasiones en el Corán, en once formas derivadas: tres verbales (*jama'a, ajma'u, ij'tama'u*), cinco nominales (*ajma'tn, jam', jumu'at, jamī', majma'*), participios activos (*jāmi'* y *muj'tami'un*) y participios pasivos (*majmūa'*). La derivación *jāmi'* (جامع) es un participio activo nominal (I) que significa “reunir”, “coleccionar”; a su vez, es uno de los nombres de Dios (الجامع), significando “el ‘Coleccionista’ de los seres creados para el día del juicio final”, o bien “el ‘Combinador’ de cosas de naturalezas similares y de cosas de naturalezas contrarias, en existencia” (Lane, 1968, II: 456). En su forma coránica, esta derivación es utilizada significando “reunir” (*jāmi'u*: “¡Señor nuestro! Es verdad que vas a reunir a los hombres en un día sobre el que no hay duda” [Corán 3:9]) y “los ha reunido” (*jāmi'in*: “Realmente los creyentes son los que creen en Allāh y en su Mensajero y son aquellos que cuando están con Él por algo que los ha reunido no se retiran sin antes pedirle permiso” [Corán 24: 62]).

En *Metafísica* 1014b2, la expresión συλλογισμοί οἱ πρώτοι (الجوامع الاول) refiere a “los silogismos primeros”. En línea con Alejandro de Afrodisia (1994, 356: 22), Averroes (ed. Bouyges, 1942, VI: 502) interpreta que Aristóteles se refiere a un silogismo de la primera de las tres figuras. Por el contrario, Ross (1957: 295), entre los comentaristas contemporáneos, ha sostenido que la referencia corresponde, en realidad, a los silogismos simples que, en oposición a los polisilogismos (σωρίτης/*maqāyisu al-murakaba*), tienen tres términos y solo un término medio. En *Metafísica* 1015b9 y 1034a32, la expresión ὁ συλλογισμός y οἱ συλλογισμοί (الجوامع/الجامع), respectivamente, refiere a “silogismo” y “silogismos”. No parece haber un vínculo conceptual entre ambas referencias, más que servir de ejemplos en las definiciones aristotélicas de los “elementos” y lo “necesario”; en primer lugar (1014b2), luego de definir el principio y la causa, Aristóteles refiere que las demostraciones en general están compuestas por elementos, como el caso de las demostraciones primeras que están contenidas en múltiples demostraciones y de los cuales los “silogismos primeros” (συλλογισμοί οἱ πρώτοι [*jawāmi'a al-awal*]) que constan de los tres términos y proceden por uno medio, como ya hemos referido. En segundo lugar, Aristóteles afirma que la necesidad de la demostración

depende de la necesidad de las premisas de las que parte todo silogismo (ó συλλογισμός [الجامع]) (1015b5-9).

Valoraciones semánticas y conceptuales del silogismo en Ibn Ḥazm

A modo de introducción al análisis de la terminología de la silogística de Ibn Ḥazm es necesario considerar el contexto de producción de su obra y el estado de los estudios sobre la lógica en al-Andalus hasta el siglo XI. Ello permitirá situar su interpretación de la lógica aristotélica en una encrucijada entre los conflictos políticos que marcaron el final del califato de Córdoba hacia el 1031 y las confrontaciones entre interpretaciones opuestas de los aspectos metodológicos y argumentativos del establecimiento de la Ley, escenario en el cual el cordobés escribe su *Aproximación a las definiciones de la lógica* (ed. ‘Abbās, 1983).

La vida de Ibn Ḥazm de Córdoba puede ser dividida en tres etapas: a) desde su nacimiento en Córdoba en noviembre del 994 a julio del 1013, cuando se ve obligado a refugiarse en Almería tras el saqueo de la capital por los beréberes; b) desde el 1013 a los años que van del 1027 al 1031, en los que decide abandonar la vida política y dedicarse a la intelectual; c) desde el 1031, año en que finaliza la guerra civil que pone fin al califato de Córdoba, el cual se desintegra en numerosos reinos independientes -las taifas (*tawā‘if*)-, hasta el 1064, año de su muerte. Los destinos de su familia, como el suyo propio, estuvieron unidos a la dinastía Omeya, lo cual le valió a Ibn Ḥazm persecuciones, encarcelamientos y exilios en más de una ocasión. Su juventud transcurrió durante la guerra civil cordobesa entre el 1009 y el 1031, años en los que participó de tres levantamientos legitimistas Omeyas. Desde el 1027 se dedica a la enseñanza y a la producción intelectual, como ya hemos observado, aunque sin abandonar su espíritu polémico frente a los grupos de poder en al-Andalus (Puerta Vilchez, 2013a).

En cuanto a la formación jurídica del cordobés, el suyo es uno de los infrecuentes casos de “conversión intra-islámica” (Adang, 2001). Ibn Ḥazm se formó inicialmente como mālikī ya que su padre se desempeñaba como secretario del gobernante *de facto* al-Manṣūr b. Abī ‘Amir (m. 1002), quien en realidad ocupaba el cargo de *ḥājib* en la corte del debilitado califa Hishām II –gobernó desde 976 a 1009–. En torno a los años 1019-1020, el cordobés comenzó a estudiar con el *faqīh* Abū ‘Abd Allāh b. Daḥḥūn, quien lo introdujo en el estudio de la *Muwatta’* de Mālik b. Anas. Durante los tres años que Ibn Ḥazm estudió con Ibn Daḥḥūn habría comenzado a considerar opciones alternativas a la escuela mālikī a partir de la influencia que tuvo sobre él su maestro Mundhir b. Sa‘īd. De este modo, como sugiere Adang (2001), en torno al 1022, cuando comienza a escribir el *Collar de la paloma*, el cordobés ya se habría introducido en el estudio de las obras del fundador del *zāhirismo*, Ibn Dāwūd (m. 909), y su hijo Muḥammad b. Dāwūd (m. 910). En 1023, el cordobés participaría de un nuevo intento de restauración Omeya, apoyando al príncipe al-Mustazhir, quien sería asesinado luego de seis semanas e Ibn Ḥazm sería encarcelado. Al ser liberado, retomaría sus estudios de *fiqh*. Durante este intervalo se habría producido su “conversión” hacia la escuela *zāhirī*, luego de un breve periodo en el que habría adherido a la escuela *shāfi‘ī*. En cuanto a las razones de su “conversión”, de acuerdo con Adang (2001: 80), el cordobés presentaba fuertes

críticas hacia el uso que los *mālikīes* realizaban del *ra'y* (la opinión personal) y el *taqlīd*¹³, como también a la devoción exagerada de estos hacia su fundador Mālik b. Anas, pues consideraba que los *mālikīes* abusaban en basar sus opiniones jurídicas en autoridades precedentes, incluso por encima de las fuentes reveladas, el Corán y el *ḥadīth*. Respecto del *shāfi'ismo*, sus críticas estarían dirigidas al uso del razonamiento independiente (*ijtihād*) en relación a su adherencia al principio de la analogía (*qiyās*).

Es importante señalar que la escuela *mālikī* se había constituido como la “oficial” durante el siglo X bajo los reinados de ‘Abd al-Raḥmān III (912-961) y su hijo al-Ḥakam II (961-976), luego de los diversos conflictos suscitados entre los seguidores *mālikīes* del *ra'y* y los partidarios del *ḥadīth* (tradicionalistas y *shāfi'īes*) (Fierro, 1991). En este sentido, se ha sugerido que la “conversión” de Ibn Ḥazm a la escuela *zāhirī* fue una reacción ante la situación político-religiosa en la que se encontraba al-Andalus a comienzos del siglo XI. Recientemente, Fierro (2019) ha concluido que dicha “conversión” podría haber estado motivada por su deseo de salvaguardar el mundo en el que se había criado, el cual consideraba que se encontraba amenazado por las acciones de los ‘*ulamā'* *mālikīes*, bajo la influencia de los cuales había tenido lugar la destrucción de la biblioteca capitalina del califa al-Ḥakam II y poetas y hombres de letras habían sido perseguidos y acusados de infidelidad. Según Fierro (2019: 20), durante el reinado de Hishām III al-Mu'tadd entre el 1027 y 1031, momento en el cual, junto a su maestro Ibn Muflit, impartió clases de la doctrina *zāhirī* en la gran mezquita de Córdoba, Ibn Ḥazm probablemente haya pensado que podría doblegar el poder de los *mālikīes* polemizando con ellos en lo que respecta a los principios de establecimiento de la Ley. Bajo la doctrina *zāhirī* abogaba por la interpretación literal (*zāhir*) del texto revelado y la consideración de una forma restringida de consenso (*ijmā'*) basada en las vidas de los compañeros del Profeta, y rechazaba categóricamente el razonamiento por analogía (*qiyās*), la “preferencia” (*istiḥsān*), la opinión personal (*ra'y*) y la consideración de las opiniones de juristas precedentes (*taqlīd*).

Es, paradójicamente, durante esos años convulsivos que Ibn Ḥazm escribiría su *Aproximación a las definiciones de la lógica (Taqrīb al-ḥudūd al-manṭiq)*, probablemente durante su segundo exilio, entre 1025 y 1029,¹⁴ como ha sugerido Puerta Vilchez (2013b: 743). El *Taqrīb* es una obra presentada como una introducción a la lógica por medio de un lenguaje simple a fin de que sea entendida por todos los hombres, y de ejemplos jurídicos que muestren su aplicación a las ciencias religiosas. Su contenido está organizado según su explicación de los diferentes tratados que componen el *Órganon* árabe. El *Kitāb al-burhān* es uno de los “libros” de la obra que se correspondería con el contenido de los *Analíticos*, donde el autor presenta una teoría del silogismo, estrechamente vinculada con la silogística de al-Fārābī (Chejne, 1984; Guerrero, 2013; Lameer, 2013), exponiendo tres figuras del silogismo y sus catorce modos válidos, y dando la aplicabilidad de cada uno de ellos al discurso jurídico.

¹³ *Taqlīd* es, a grandes rasgos, la aceptación de las decisiones legales de juristas precedentes. Luego, su uso varía según las escuelas jurídicas; en el caso de Ibn Ḥazm, todo aquel jurista que pertenezca a una escuela y no se manifieste en desacuerdo con ninguna de sus opiniones legales, estará, en consecuencia, haciendo uso del *taqlīd*.

¹⁴ Como lo expresa el mismo Ibn Ḥazm: “hemos escrito este libro y muchos de nuestros libros, mientras nos encontrábamos exiliados lejos de nuestra patria, nuestra familia y nuestros hijos; más aún, hemos temido, en nosotros mismos, por la injusticia y la opresión” (ed. ‘Abbās, IV:346-347).

Actualmente no poseemos muchos testimonios sobre los inicios de la lógica en al-Andalus, solo encontramos algunas referencias en el propio Ibn Ḥazm y particularmente en el *Libro de las categorías de las naciones* de Ṣā'id al-Andalusī (m. 1070), discípulo del cordobés, donde se nos informa de algunos autores que se dedicaron específicamente a la lógica y sobresalieron en ella desde mediados del siglo X (trad. Llaveró Ruiz, 2000: 149, 153, 156 y ss.). Sabemos que el nombre de Aristóteles era conocido en al-Andalus en el siglo X, como lo atestigua la biografía que le dedicó Ibn Shulshul (m. 994), aunque de la información que ofrece la obra no es posible vislumbrar que tuviera un conocimiento directo de los textos aristotélicos, sino que sus fuentes serían indirectas (Guerrero, 1997, 2007). No existen testimonios directos tampoco de la posible circulación del *Órganon*. En el *Taqrīb* no se observan citas directas del texto aristotélico, ni referencias a otros lógicos árabes. Por ello, podría decirse que las fuentes de Ibn Ḥazm no fueron el texto de Aristóteles ni el de Porfirio, sino los autores andalusíes que lo precedieron y fueron sus maestros. Por el propio testimonio del cordobés sabemos que dos de sus maestros de lógica, Ibn al-Kattānī (m. 1029) y Thābit b. Muhammad al-Jurjānī al-‘Adawī (m. 1039), se formaron en Bagdad con discípulos de Abū Sulaymān Dāwūd b. Bahrām al-Sijistānī (m. 1000) –apodado al-Mantīqī, es decir, el “lógico”– y Abū Bishr Mattā b. Yūnus (m. 940),¹⁵ este último uno de los protagonistas más prolíficos del movimiento de traducciones –se le atribuye la traducción de los *Analíticos Posteriores* a partir de una versión siríaca de Ḥunayn ibn Ishāq–. A partir de este testimonio es posible, como han sugerido Guerrero (2013) y Lameer (2013), vincular a Ibn Ḥazm con la escuela lógica de Bagdad, de la que Abū Bishr Mattā b. Yūnus y al-Fārābī habían sido sus maestros más importantes. En función de ello, no podemos afirmar aún que los textos lógicos de al-Fārābī eran conocidos en al-Andalus, pero sí que la enseñanza de la lógica estaba influenciada por la Escuela de Bagdad y al-Fārābī en particular. Ibn Ḥazm se habría formado y su obra se habría elaborado en este contexto de producción.

En cuanto a las obras de lógica de al-Fārābī, nos ha llegado un “breve comentario” (*Kitāb al-qiyās al-ṣaghīr*, 1988b) y lo que aparenta ser un “comentario medio” (*Sharḥ al-qiyās*, 1988c) de los *Analíticos Primeros*. El primero de ellos es una introducción elemental (epítome) a la silogística de Aristóteles más que un comentario acompañado del texto de los *Analíticos Primeros*.¹⁶ El segundo es, efectivamente, un comentario acompañado del texto de los *Analíticos Primeros*, el cual abarcaría desde II.11 61b7 a II.27 70a22. La versión del texto aristotélico allí incluida estaría relacionada con la copia parisina del manuscrito según Lameer

¹⁵ El testimonio dice lo siguiente: “He estudiado las definiciones de la lógica con Abū ‘Abd Allāh Muhammad b. al-Hasan al-Madhijī, el médico, que Dios se apiade de él, 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 estudiado con el médico Abū ‘Abd Allāh al-Jabalī, quien a su vez había estudiado en Bagdad con Abū Sulaymān Dāwūd b. Bahrām al-Sijistānī. Este Dāwūd había estudiado con Mattā. También la estudié con Thābit b. Muhammad al-Jurjānī al-‘Adawī, de kunya Abū l-Futūh; 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 Apodicticos con al-Jurjānī, compareció conmigo ante él Muhammad b. al-Hasan, presentándose y dándose a conocer a al-Jurjānī; fue testigo de mi estudio con al-Jurjānī. Éste había aprendido esta ciencia de al-Hasan b. Sahl b. al-Samh en Bagdad, quien, a su vez, la había aprendido de Mattā. Me contó Thābit que vivió con al-Hasan en una misma casa durante un año”, citado por Guerrero (2013).

¹⁶ En efecto, solo incluye dos citas textuales de los *Analíticos Primeros*: 68b10-13 y 69a14-16. *Vid.* Rescher (1963: 34-37).

(1994: 7-8).¹⁷ La terminología de la silogística utilizada por al-Fārābī en ambos comentarios es coherente con la que encontramos en el manuscrito parisino: la palabra *qiyās* es la expresión más frecuente usada para συλλογισμός (1988b: 152-153) y, en menor medida, la noción *miqyās* (1988b: 152-153) y otras formas derivadas.

Por el contrario, Ibn Ḥazm, a lo largo de su *Kitāb al-burhān*, para referirse al silogismo (συλλογισμός) utiliza de forma consistente la expresión *jāmi'ah* (جامعة), es decir, "asociación". En efecto, concretamente en su explicación de la formación del silogismo encontramos la raíz J (ج) + M (م) + ' (ع) utilizada en su sentido de "unir", "reunir", "asociar":

Se sabe que las dos proposiciones mencionadas se unen (*ijtamī'atā*) y los Antiguos las llaman la "unión" (*qarīna*). Se sabe que por su unión (*ijtamā'ahumā*) – como hemos dicho – comienza a ser a partir de ambas una tercera proposición, verdadera siempre, obligatoria, necesaria e inevitable. Esta nueva proposición, que procede de la unión (*ijtamā'*) de las proposiciones primera y segunda, se llama conclusión, porque ella se deduce a partir de esas dos proposiciones. Los Antiguos llaman a las dos proposiciones y a la conclusión conjuntamente en lengua griega "silogismo" (*sulujismūs*), y a las tres juntas se les llama en lengua árabe "asociación" (*jāmi'ah*). Esto es como cuando dices: 'Todo hombre es viviente'; ésta es una proposición que por separado se llama premisa. Luego dices: 'Todo viviente es sustancia'; ésta también es una proposición que por separado se llama "premisa" (*muqaddima*). Cuando unes las dos a la vez, la llamas asociación por su unión (*ijtamā'ahumā*); es como cuando dices: 'Todo hombre es viviente y todo viviente es sustancia'; de esta conjunción se produce una tercera proposición, que es: 'Todo hombre es sustancia'; ésta es una proposición que por separado se llama conclusión (*natīja*). Cuando le unes (*jami'tahā*) la tercera, a todo se le llama "asociación" (*jāmi'ah*). "Asociación" en griego es el "silogismo" (*sulujismūs*). (trad. Guerrero, 2014: 100-101)

واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل "القرينة". واعلم أن باجتماعهما - كما ذكرنا - تحدث أبدا عنهما قضية ثالثة صادقة أبدا لازمة ضرورة لا محيد عنها، وسقى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين الأولى والثانية: "نتيجة" لأنها انتجت عن تينك القضيتين والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا في اللغة اليونانية "السلموس" وسقى الثلاث كلها في اللغة العربية: "الجامعة"، مثال ذلك أن تقول: كل إنسان حي فهذه قضية سقى على أفرادها: "مقدمة" ثم تقول: وكل حي جوهر، فهذه أيضا قضية سقى على أفرادها: "مقدمة" فإذا جمعتهما معا فاسمهما قرينة لاقتراانهما وذلك إذا قلت: كل إنسان حي، وكل حي جوهر فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة وهي أن كل إنسان جوهر فهذه قضية سقى على أفرادها نتيجة، فإذا جمعتها ثلاثتها سميت كلها جامعة، والجامعة باليونانية السلموس¹⁸

Entonces, el silogismo es, para Ibn Ḥazm, la unión de dos proposiciones o premisas y de una tercera, llamada conclusión, que surge de dicha unión. Al conjunto de estas tres proposiciones le denomina "asociación" o "silogismo". Cabe destacar que el cordobés señala que el término "*qarīna*" es el utilizado por los "Antiguos" para referir la relación de las proposiciones que forman un silogismo,¹⁹ pero cuando señala cómo procede la formación del silogismo describe la relación entre las proposiciones a través de diferentes formas derivadas de la raíz J (ج) + M (م) + ' (ع). A lo largo del resto de los temas tratados en el *Kitāb al-burhān*, es consistente la

¹⁷ Rescher señala el 910 como fecha aproximada de su composición (1963: 34-36), es decir, posterior a la composición estimada de la traducción que encontramos en el manuscrito parisino, que Lameer (1994: 3-5) ubica en torno al segundo o tercer cuarto del siglo X (la traducción, no el manuscrito parisino).

¹⁸ Ed. 'Abbās (1983, IV: 219-220).

¹⁹ Vid. Afnan (1969: 232).

presencia de esta terminología para describir la relación entre los términos, entre las proposiciones y la formación del silogismo en el tratamiento de la conversión de las proposiciones (222-227), las tres figuras de la demostración y sus ejemplos correspondientes (228-233 y ss.), la validez de la conclusión (243-244), las clases de demostraciones (254-256), la existencia de polisilogismos (262-263), etc.

El término *qiyās* es utilizado por Ibn Ḥazm en el capítulo 14 (296-309) de su *Kitāb al-burhān*, aunque allí su significación no es la de “silogismo” sino la de “analogía” (296), según es tratado en el ámbito de la metodología jurídica como lo atestigua la obra del jurista al-Shāfi‘ī, fundador de una de las escuelas de derecho del Islam y quien estableció los fundamentos de esta ciencia: el Corán, la tradición profética (*sunnah*) y el consenso (*ijma’*) de los compañeros del Profeta. Al respecto, Ibn Ḥazm pertenecía a la escuela *zāhirī*, fundada por Dāwūd ibn Khalaf (m. 883) en Bagdad, quien se había formado en el seno de la escuela *shāfi‘ī*. La base de esta doctrina estaba en la idea de que el Corán y la tradición profética auténtica deberían ser el único criterio para arribar a decisiones teológico-legales y que el método de interpretación debía hacer hincapié en el significado aparente (*zāhir*) del texto según las reglas gramaticales y sintácticas de la lengua árabe. Entonces, teniendo en cuenta que la “analogía” (*qiyās*) en este contexto conforma un tipo de razonamiento para arribar a decisiones legales en casos que no se encuentran mencionados de forma directa en el Corán, la tradición profética o el consenso de los compañeros del Profeta, Ibn Ḥazm rechaza la argumentación por analogía como principio de razonamiento válido pues implicaría forzar de forma arbitraria el sentido de la revelación más allá de su significado aparente.²⁰

Ibn Ḥazm entiende por “analogía” (*qiyās*) “[elaborar] una sentencia sobre algo sin base textual, en virtud de su semejanza (*li-shabihihu*) con otro texto” (*Iḥkām*, 1926, I: 44). El método al que recurre el cordobés para rechazar la analogía es, entre otros,²¹ refutar los ejemplos brindados por otros juristas, a quienes llama “analogistas” (*qayyasūn*). De este modo, los analogistas afirman que la prohibición de comer cerdo contenida en el Corán²² se refiere sólo a la carne del cerdo, pero por analogía se sabe que también la grasa del cerdo está prohibida. Ante esta sentencia, Ibn Ḥazm sostiene que la grasa del cerdo está prohibida, aunque no por analogía, sino porque el contexto en el que se menciona la prohibición tiene una relación directa con la prohibición de la carne de cerdo. En este sentido, afirma que en la expresión “es una impureza” (*fa-innahu rij’sun*) de la aleya coránica, el sufijo “*hu*” del pronombre refiere al sustantivo más cercano, que sería “cerdo” (*khinzir*), y no solo a su carne (*lahma*). Asimismo, dado que el cerdo en sí mismo es “impuro”, necesariamente todo lo que provenga de este, como la grasa, lo será también.²³

Otra de las cuestiones jurídicas a la que los analogistas arriban mediante analogía es la de la prohibición del consumo de vino de dátil, al que ya hemos hecho referencia. Aunque no encontramos en Ibn Ḥazm una referencia directa a esta cuestión, sí podemos vislumbrar su

²⁰ Sobre la metodología jurídica de Ibn Ḥazm, vid. Goldziher (2008 [1883]), Arnádez (1956) y Adang (2007).

²¹ Vid. Abdallah (1985).

²² “No encuentro en lo que se me ha inspirado ninguna prohibición de comer de todo ello para nadie, a menos que se trate de un animal muerto, o de sangre derramada, o carne de cerdo (*lahma khinzirin*), pues es una impureza (*rij’sun*); o que sea una perversión, al haber sacrificado en nombre de otro que no fuera Allāh” (Corán, 6: 145).

²³ Citado en Abdallah (1985: 216).

valorización positiva de la silogística por encima de la analogía en los ejemplos jurídicos que brinda en su explicación de las tres figuras de la demostración y sus modos válidos. Puntualmente, en el primer modo de la primera figura, ejemplifica: "toda bebida alcohólica es intoxicante, todo intoxicante está prohibido, entonces toda bebida alcohólica está prohibida" (1983: 240).

V. ¿Analogía (*qiyās*) como inducción (*istiqrā'*)?

Ahora bien, en el mencionado capítulo 14, titulado "Sobre las recopilaciones de las cosas enumeradas [para] corregir las demostraciones que son corruptas", Ibn Ḥazm parece tratar la "analogía" en un contexto lógico. La primera afirmación que realiza al respecto es asimilar la analogía a lo que los "antiguos" llaman "inducción" (*istiqrā'*). Dice al respecto:

Sobre eso que llaman los "Antiguos" "inducción" (*istiqrā'*) y llama nuestra gente "analogía" (*qiyās*), decimos, con Dios todopoderoso y reconciliador: si el significado de esta palabra es seguir con tu pensamiento las cosas existentes que se asocian por una especie o un género, o se rigen con una sentencia, entonces encuentras en cada uno de los individuos de esa especie o en cada una de las especies de ese género un atributo que acompaña a cada individuo que está bajo la especie o cada especie [que está] bajo el género o cada uno de los regidos por ellos.

فمن ذلك شيء سماه الأوائل "الاستقراء" بواه أهل ملتنا "القياس" فنقول وبالله تعالى التوفيق: إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد، أو يحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس أو كل واحد من المحكوم فيهم²⁴

Según el cordobés, el razonamiento por analogía se construye sobre la base de un atributo (C) presente en un individuo o situación A y en un individuo o situación B. En función de este atributo común, A y B pueden ser asociados bajo una misma especie o género (Z). En el ámbito jurídico, el razonamiento procedería del mismo modo: dado que A (sentencia ya establecida) y B (sentencia sin solución [por carecer de una base textual legítima]) son similares respecto de Z (una aleya coránica), y dado que C (atributo común) está presente en A, podemos concluir que C está presente en B. Volviendo sobre el ejemplo de la prohibición de la carne de cerdo antes referido, los analogistas sostenían, además, que sobre la base de la analogía entre la carne y la grasa, la prohibición se extendía al consumo de la carne y la grasa de la cerda. Ibn Ḥazm también rechaza esta analogía, no por considerar falsa la conclusión del argumento, sino porque la palabra *khinzir*, contenido en la aleya coránica, es un sustantivo genérico que refiere al conjunto de la especie, incluyendo tanto al macho como a la hembra.

De este modo, en este capítulo el cordobés presenta los argumentos de su rechazo del *qiyās* entendido como "analogía", junto a otros tipos de razonamiento que le serían extensivos, como la "inferencia de lo evidente a lo ausente" (299-301) y la "ejecución de la causa en el efecto" (303 y ss.), lo cual queda claro hacia el final del capítulo:

Y se sabe que los antiguos llamaron a las premisas "*qiyās*", luego vinieron los analogistas (*qayyasūn*) que usaron el *qiyās* de forma arbitraria. Llamaron *qiyās* a la forma arbitraria

²⁴ Ed. 'Abbās (1983, IV: 296).

alcanzada a través de la inducción (*istiqrā'*) arribando a decisiones ante la ausencia de textos revelados del mismo modo que cuando estos textos existen; y lo hicieron sobre la base de ciertas características similares encontradas en dos cosas diferentes en términos de analogía, inferencia [de lo evidente a lo ausente] y ejecución de la causa en el efecto.²⁵

واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات "قياساً"، فتحيل إخواننا القياسيون جملتهم ضعية سوفسطائية بأن أوقعوا سلم الفسطح على التحكم والسفسطة، سفوا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياساً، سوا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً واستدلالاً وإجراء للعلة في المعلول²⁶

Chejne (1984: 68) ha señalado que Ibn Ḥazm refiere con "inducción" (*istiqrā'*) al "conocimiento del universal mediante el particular", es decir, a la *epagoge* aristotélica tratada principalmente en los *Analíticos Primeros*, II.21 y II.23, pero que, sin dudas, no se reduce exclusivamente a un razonamiento que comprueba (*epágonta*), "a partir de los casos particulares, lo universal" (*Tópicos* 156a 4-5).²⁷ Asimismo, no hay en este capítulo del *Kitāb al-burhān* referencias directas a un proceso racional que proceda de este modo: el ejemplo citado por Ibn Ḥazm, atribuido a quienes siguen este tipo de razonamiento, que afirma que "un agente (*fa'il*) es corpóreo (*jism*), entonces el Primer Agente (*fa'il al-awāl*) es corpóreo" (1983: 297), es demasiado general y poco claro para ser analizado en términos de razonamiento inductivo. En el texto árabe de los *Analíticos Primeros* la noción *istiqrā'* (inducción) aparece en varias ocasiones en aquellos pasajes que se corresponden con *An. Pr.* II 23-25²⁸ designando tanto al razonamiento por inducción (*epagoge*) como a la abducción (*apagōgē*). Las tres veces que el término *apagōgē* aparece en el texto griego (69a 20, 27 y 35) el manuscrito parisino da la palabra *istiqrā'* acompañada de una glosa ubicada donde se lee *abāghūjī*, es decir, la transliteración árabe del griego *apagōgē*.

Como ha advertido Lameer (1994: 162), dicha glosa está ausente del comentario de al-Fārābī a ese pasaje de los *Analíticos Primeros* (*Qiyās al-saḡhyr*, 1988b: 173-183; *Sharḥ al-qiyās*, 1988c: 529-535). Sin embargo, este uso de la noción *istiqrā'* habría ocasionado que al-Fārābī interpretara la abducción como otro capítulo sobre la inducción, considerando que Aristóteles se ocupa de la *epagoge* tanto en II 23 como en II 25. Al respecto, en primer lugar, en su comentario a *An. Pr.* II 23, al-Fārābī entiende la inducción como el acto de examinar (*taṣaffah*) todos o casi todos los casos particulares que caen bajo un determinado universal para determinar si un cierto predicado se aplica o no al reconocimiento de dichos casos particulares (1988b: 173). Adicionalmente, considera que es un "argumento que tiene la fuerza (*qawwat*) de un silogismo de la primera figura" (1988b: 173), en el cual el término medio está conformado por los particulares que son examinados. Finalmente, la inducción es

²⁵ Citado en Chejne (1984:68), aunque agregamos algunas correcciones. La "inferencia de lo evidente a lo ausente" (*istidlāl bi-l-shāhid 'alā al-ghāib*) es un tipo de argumento utilizado por los teólogos musulmanes para establecer una demostración racional de la existencia de Dios y de la realidad de sus atributos. De acuerdo con Lameer (1994: 204) podría ser traducida como "alcanzar una conclusión respecto de lo imperceptible (Dios) sobre la base de lo observable (el mundo sublunar)". Cabe destacar que al-Fārābī se ocupa de la misma en su *Qiyās al-saḡhyr* (1988b: 175-179) como veremos a continuación.

²⁶ Ed. 'Abbās (1983, IV: 308).

²⁷ Vid. Hamlyn (1976), Engberg-Pedersen (1979), McKirahan (1983) y Mié (2010).

²⁸ Biblioteca Nacional de Francia, MS Árabe 2346, ff. 127r.-128v. *Analíticos Primeros*, II 23 abarca 127r. (línea 14)-127v. (línea 12); II 24 abarca 127v. (línea 13)-128r. (línea 9); II 25 abarca 128r (línea 9)-128v. (línea 4). Contamos con una edición del MS realizada por Badawi (1948-1952).

a veces “completa” (*tāmm*) y otras veces es “incompleta” (*ghayr tāmm*): es “completa” cuando “son examinadas todas las clases (*’aṣnāf*) de cosas incluidas bajo el objeto (*mawḍw’a*) de la premisa la cual se procura mostrar (*bayān*) con la inducción”, y es “incompleta” cuando “son examinadas la mayoría de estas cosas”, aunque no todas (1988b: 174).

Por otra parte, respecto de la primera clase de abducción explicada por Aristóteles (69a20-21: *istiqrā’-apagōgē*),²⁹ al-Fārābī, partiendo de que cuando la verdad de la premisa menor de una deducción no es clara (*khifā’*), aunque igual o menos que la conclusión, indica que debemos recurrir a una inducción completa (*al-istiqrā’ al-burhānī*) para eliminar la incertidumbre (*yazuwāl al-khifā’*) de la menor, permitiéndonos así remover la incertidumbre de la conclusión (1988c: 530-531). Así pues, al-Fārābī explica tal incertidumbre con respecto a la universalidad de estas proposiciones en tanto nuestro conocimiento de la premisa menor tiene un carácter restrictivo y solo puede ser expresada como una proposición particular. Por consiguiente, dependiendo la conclusión en parte de esta premisa, es inevitable que también sea particular. De modo que es mediante la inducción que buscamos tornar (*istiqrā’*) la premisa menor en una proposición universal, haciendo posible tornar la conclusión en una proposición universal también (1988c: 530).

Luego, la segunda clase de abducción (69a22-24) es interpretada por al-Fārābī, no como otro caso de inducción, sino como una elaboración adicional de 69a20-21. Es, pues, porque los términos intermedios entre B y C -refiriéndose al ejemplo aristotélico de 69a25-30- son pocos (*qalīlat*), que la inducción puede ser de ayuda para resolver la incertidumbre en cuanto a la universalidad (*kulliyat*) de la premisa menor de la deducción (*qiyās*). Y porque el examen de los particulares de C, que son B, tomará menos tiempo que examinar aquellos que son A, el conocimiento de la premisa menor es de menor alcance que el conocimiento de la conclusión (1988c: 531-532).

Al respecto, Lameer (1994: 163) ha señalado que la afirmación alfarabiana de que no puede haber inducción si la premisa menor es menos conocida que la conclusión no es correcta y debe ser calificada como una consecuencia de la representación “inductiva” de la *apagōgē* en la versión árabe de los *Analíticos Primeros*. Sin embargo, sostiene que dicha lectura “inductiva” de la *apagōgē* no debe ser descartada, considerando que el texto árabe de 69a28-29 resulta de cierta importancia para la comprensión de la abducción como un todo

²⁹ Aristóteles explica que hay dos clases de abducción: en primer lugar (69a20-21), hay abducción cuando la premisa mayor (AaB) es clara (*dēlon*) y la premisa menor (BaC) es igual o más convincente (*pistōn*) que la conclusión (AaC). Así, si se desea establecer la verdad de AaC, se asume la verdad de una segunda proposición (AaB), y luego, si BaC es igual o más convincente que AaC, bajo la forma de un silogismo en la primera figura (AaB, BaC → AaC), hay abducción, pues al asumir la verdad de AaB, se está más cerca de la ciencia al ser “alejados” (*apagein*) de AaC a la consideración de BaC. En segundo lugar (69a22-24), hay abducción cuando hay “menos medios” (*oliga méssa*) de la premisa menor que de la conclusión. De modo que, si se desea establecer la verdad de DaZ, se pone en relación esta proposición con el conocimiento de una segunda proposición (DaE), llamando así la atención hacia una tercera (EaZ) que, de ser verdadera, establecerá, junto con la anterior, la verdad de DaZ. Ahora bien, si EaZ aún no es conocida, pero los términos de los cuales depende su conexión son pocos (*oliga*) -i. e. el término X- puede haber una abducción alejando (*apagōgē*) la atención de DaZ hacia la prueba de la verdad de EaZ a través de X que, si es lograda, junto con DaE, permitirá establecer la verdad de DaZ. En otras palabras, la atención cambia (*apagōgē*) de DaZ a la prueba de EaZ que, si es establecida, permite completar la prueba de DaZ: DaE, EaX, XaZ → DaZ. En este caso, se está más cerca de la ciencia (*epistēmē*) al tomar en consideración que la verdad de DaZ depende del conocimiento deductivo de la verdad de EaZ. Seguimos aquí, principalmente, la interpretación de Lameer (1994: 155-169). Cfr. Ross (1957: 489-491), Hamlyn (1976), McKirahan (1983), Barnes (1985: 110-111), Smith (1989: 223-224).

(1994: 174-175). Rescher (1963: 93), por su parte, ha señalado que la abducción (*istiqrā'*) es tratada por al-Fārābī como una “inferencia por transferencia” (*al-istidlāl al-nuqlat*) (*Qiyās al-saghyr*, 1988b: 175 y ss.), cuyo modo sería que dado cierto “asunto” conocido por sensación (*bi-l-ḥass*) que se encuentra en una cierta condición (*ḥāl*), y que una cierta cosa “existe” (*mawjūd*) en un asunto determinado; entonces “el intelecto transfiere” (*yanaqil al-dhihn*)³⁰ esta condición o cosa del asunto conocido a otro asunto desconocido similar (*shabah*) al anterior. Luego “juzga” (*yahkum*) con respecto al asunto desconocido sobre esta base conocida (1988b: 175). Rescher afirma, al contrario de Lameer (1994: 205-207), que este es un razonamiento por analogía que se correspondería con la *apagōgē* aristotélica (1963: 93), procediendo del siguiente modo: dado que A y B son similares respecto de S, y dado que T está presente en A, podemos concluir que T está presente en B. Sin embargo, este tipo de razonamiento se corresponde con la denominada “inferencia de lo evidente a lo ausente” (*istidlāl bi-l-shāhid 'alā al-ghāib*), como en efecto la denomina al-Fārābī (1988b: 175-176), sobre la cual hemos señalado que Ibn Ḥazm asocia a la inducción (*istiqrā'*) y a la analogía (*qiyās*) (1983: 308).

Entonces, el tratamiento de la noción *istiqrā'* en Ibn Ḥazm aparece asociada a *qiyās*, entendido como un razonamiento por analogía, la cual es rechazada categóricamente. Sin embargo, tomando en consideración la peculiar transmisión de la concepción de la *epagoge* y la *apagōgē* como razonamientos que estarían englobados dentro de la inducción (*istiqrā'*), surge el interrogante acerca de si la analogía puede ser construida como una inducción (*istiqrā'*), como lo sugiere Rescher respecto de al-Fārābī (1963: 93), y si su rechazo por el cordobés obedece a una concepción de este tipo. Adicionalmente, restará verificar los vínculos lógicos posibles entre estos razonamientos y la “inferencia de lo evidente a lo ausente” según la exposición del cordobés sobre la base de las consideraciones de al-Fārābī.³¹

VI. Conclusiones

El caso de “*qiyās*” y “*jāmi'ah*” es el de dos nociones ya existentes en la lengua árabe durante el desarrollo del movimiento de traducciones a las que les fue asignado un nuevo significado: el de “silogismo” en el ámbito de la lógica. *Qiyās* prevalece como equivalente árabe para el griego *συλλογισμός* en el manuscrito parisino de los tratados lógicos del Aristóteles árabe, particularmente en los *Analíticos Primeros*, y en los comentarios de al-Fārābī. En este sentido, la terminología presente en el manuscrito, que data del segundo o tercer cuarto del siglo IX, atestigua un vocabulario lógico coherente, otorgándonos un panorama de la situación de los estudios lógicos en el oriente musulmán, aunque resulta necesario un estudio sobre las diferentes etapas de las traducciones del *Órganon* desde las versiones siríacas tempranas a la fase final donde se encuentra el manuscrito parisino. Un estudio de este tipo debería considerar la formación del vocabulario de la silogística en relación al establecimiento de los

³⁰ El término árabe utilizado con mayor frecuencia para “intelecto” (*nous*) es *aql* que significa literalmente el “acto de retener o contener” una cosa, en este contexto, el conocimiento. El término *dhihn* aparece en las versiones árabes de *An. Post.* 89b8 y *Per. Herm.* 16b20 para “pensamiento” (*diánoia*).

³¹ Efectivamente, nuestra investigación actual está enfocada en la traducción y la interpretación de este capítulo del *Taqrīb* y de su relación con los comentarios de al-Fārābī.

fundamentos del derecho en el Islam, en el marco del cual la noción *qiyās* designaba a diversos tipos de razonamiento.³²

Jāmi'ah, de acuerdo con Afnan (1964: 68), se origina en las versiones tempranas de los “cuatro libros” de lógica traducidos por Ibn al-Muqaffa' (m. 756) que incluían la *Isagoge* de Porfirio, *Categorías*, *Sobre la Interpretación* y partes de los *Analíticos Primeros*. Luego, sería reemplazado por *qiyās* por traductores posteriores, probablemente por Hunayn ibn Ishāq (m. 873) y su grupo de colaboradores. Como ya hemos señalado, este término designa al “silogismo” en diferentes pasajes de la *Metafísica*, aunque no hay relación conceptual entre estas menciones, i. e. designando a un tipo de silogismo en particular. En el uso que encontramos en Ibn Ḥazm identificamos que el contenido morfológico de la raíz de *jāmi'ah* está presente en la descripción de la relación que existe entre los términos y entre las proposiciones como también en el conjunto del enunciado formado a partir de dichas relaciones, es decir, el silogismo o asociación, como hemos preferido traducirlo.

Por otra parte, la razón por la cual Ibn Ḥazm utiliza este término y no *qiyās* sería su enérgico rechazo de la analogía como tipo de razonamiento válido en todos los ámbitos del conocimiento, aunque está pensando en el uso del *qiyās* en la metodología jurídica como punto de partida. Al respecto, se hace necesario un estudio que aborde la concepción de la analogía en el ámbito de la lógica, particularmente ante la posibilidad de ponerla en relación con razonamientos de tipo deductivo, inductivo y abductivo.

La asimilación que realiza el cordobés entre la analogía y la inducción imponen un análisis que considere cómo, efectivamente, procedería un razonamiento analógico a través de la inducción y si es posible observar un vínculo en el tratamiento de estos conceptos en los comentarios de al-Fārābī y la obra de Ibn Ḥazm. Finalmente, resulta necesario evaluar qué tipos de razonamientos abarcaría la *epagoge* aristotélica y profundizar sobre la *istiqrā'* alfarabiana y los razonamientos que englobaría. Sobre esta base será posible considerar, además, si las fuentes de la lógica expuesta por el cordobés en su *Kitāb al-burhān* son los comentarios de al-Fārābī.

Bibliografía primaria

Alejandro de Afrodisia (1994), *On Aristotle's Metaphysics 5*, Dooley, W. (trad.), Nueva York: Cornell University Press.

³² Los principios del razonamiento jurídico fueron sistematizados por al-Shāfi'ī (767-820) en su *Epístola* hacia comienzos del siglo IX. En ese contexto, el razonamiento jurídico era concebido en términos de *qiyās*, cuya significación implicaba dos métodos distintos: la analogía propiamente dicha, esto es, cuando dos casos son reunidos en función de un aspecto común, y un argumento *a fortiori* en sus dos formas, de mayor a menor y de menor a mayor (Hallaq, 1997: 18-24 y ss.). Tomando esto en consideración cabe preguntarse cómo fue asimilada esta complejidad conceptual del *qiyās* entre traductores, comentaristas y los propios lógicos árabes. Por otra parte, se atribuye a al-Ghazālī (m. 1111) la introducción de la lógica formal a la teoría legal a pesar de que Ibn Ḥazm escribiera el *Taqrīb* a comienzos del siglo XI (Hallaq, 1997: 137). Es menester revalorizar los aportes del cordobés al proceso de asimilación de la teoría silogística a la argumentación jurídica.

- Al-Fārābī (1988a), *Al-Qiyās*, en Muḥammad Taqī Dānīsh'pashūh (Ed.), *Al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī*, Vol. 1, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 115-151.
- Al-Fārābī (1988b), *Al-Qiyās al-ṣaghīr*, en Muḥammad Taqī Dānīsh'pashūh (Ed.), *Al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī*, Vol. 1, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 152-194.
- Al-Fārābī (1988c), *Sharḥ al-qiyās*, en Muḥammad Taqī Dānīsh'pashūh (Ed.), *Al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī*, Vol. 2, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 263-553.
- Al-Fārābī (1963), *Short commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Rescher, N. (trad.). Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Aristóteles (1948-1952), *Mantiq Aristu*, Badawi, A. (Ed.), 3 vols., Cairo.
- Aristóteles, *Anālūṭīqā al-Awalī*: Biblioteca Nacional de Francia, MS Árabe 2346.
- Aristóteles (1957), *Prior and Posterior Analytics*, Ross, W. D. (ed.), Londres: Oxford University Press.
- Aristóteles (1989), *Prior Analytics*, Smith, R. (trad.), Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Aristóteles (2009), *Prior Analytics (Libro I)*, Striker, G. (trad.), New York: Oxford University Press.
- Averroes (1942), *Tafsir ma ba'd at-tabi'at*, ed. Bouyges, M., Beirut: Imprimerie Catholique.
- Ibn Ḥazm (1983), *Taqrīb al-ḥudūd al-manṭiq wa-l-madjaluh*, 'Abbās, I. (Ed.), *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Vol. IV, Beirut: Al-Muwassasa al-'Arabiya li-l-Dirasāt wa-l-Nashr, 93-256.
- Ṣā'id al-Andalusī, *Kitāb ṭabaqāt al-umam* (1912), Cheiko, L. (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique; Llaveró Ruiz, E. (trad.) (2000), *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones*, Madrid: Trotta.

Bibliografía secundaria

- Adamson, P. (ed.) (2019), *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Berlín-Boston: De Gruyter.
- Abdallah, F. (1985), "Notes on Ibn Ḥazm's rejection of analogy (*qiyās*) in matters of religious law", *American Journal of Islamic Social Sciences* 2:2, 207-224.
- Adang, C. (2001), "From Malikism, to Shafi'ism, to Zahirism: the Conversions of Ibn Hazm", en García Arenal, M. (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, París: Maisonneuve et Larousse, 73-87.
- Afnan, S. (1964), *Philosophical Terminology in Persian and Arabic*, Leiden: Brill.
- Afnan, S. (1969), *A Philosophical Dictionary in Arabic, Persian and Greek*, Beirut: Dar al-Mashreq.
- Arnáldez, R. (1956), *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, París: Vrin.
- Barnes, J. (ed.) (1985), *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*, Princeton: Princeton University Press.

- Barnes, J. (1990), "The Prior Analytics (reseña de Aristóteles (1989). *Prior Analytics*. Smith, R. trad. Indianapolis. Hackett Publishing Company)", *The Classical Review*, 234-236.
- Birnstiel, D. (2019), "Classical Arabic", en Huehnergard, J. y Pat-El, N., *The Semitic Languages*, Nueva York: Routledge, 367-402.
- Burnett, Ch. (1993), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, Londres: Warburg Institute.
- Chejne, A. (1984), "Ibn Hazm of Cordova on logic", *Journal of the American Oriental Society* 104:1, 57-72.
- Endress, G. (1997), "The Circle of al-Kindī", en Endress, G. y Kruk, R. (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden: Research School CNWS, 43-76.
- Ferrando, I. (2006), "History of Arabic", en Versteegh, K. (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. II, Leiden: Brill, 261-268.
- Fierro, M. (1991), "El derecho mālikī en al-Andalus: siglos II/VIII-V/XI", *Al-Qantara* XII, 119-132.
- Fierro, M. (2019), "Why Ibn Ḥazm became a zāhirī: charisma, law and the court", *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies* 4, 1-21.
- Fischer, W. (2006), "Classical Arabic", en Versteegh, K. (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. I, Leiden: Brill, 397-405.
- Goldziher, I. (2008 [1883]), *The zāhirīs. Their Doctrine and their History*, Leiden-Boston: Brill.
- Guerrero, R. R. (1996), "El prólogo del *Taqrīb* de Ibn Hazm de Córdoba", *Qurtuba. Estudios Andalusíes* I, 139-155.
- Guerrero, R. R. (1997), "El arte de la lógica en Córdoba: el libro "al-Taqrīb li-hadd al-mantiq" de Ibn Hazm", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 29, 163-180.
- Guerrero, R. R. (2002), "El pensamiento griego en la lógica de Ibn Hazm. Su *Kitāb al-Taqrīb*", *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 19, 27-38.
- Guerrero, R. R. (2007), "Algunas vidas de Aristóteles en la tradición árabe", *Mirabilia. Revista Electrónica de Historia Antiga e Medieval* 7, 59-71.
- Guerrero, R. R. (2010), "Los inicios de la lógica en al-Andalus: Ibn Hazm de Córdoba", *Revista de Hispanismo Filosófico* 15, 31-42.
- Guerrero, R. R. (2013), "Aristotle and Ibn Ḥazm. On the logic of the *Taqrīb*", en Adang, C., Fierro, M., Schmitdke, S. (eds.), *Ibn Ḥazm of Cordova. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden-Boston: Brill, 403-416.
- Guerrero, R. R. (2014), "Los *Analíticos* de Aristóteles en el *Taqrīb* de Ibn Hazm de Córdoba", *Schede Medievali* 52, 93-106.
- Gutas, D. (1997), *Greek Thought, Arabic Culture*, Nueva York: Routledge.
- Gutas, D. (2006), "Greek loanwords", en Versteegh, K. (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. II, Leiden: Brill, 198-202.
- Hallaq, W. (1997), *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamlyn, D. W. (1976), "Aristotelian Epagoge", *Phronesis* XXI, 167-184.

- Hugonnard-Roche, H. (1993), "Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346", en Burnett, Ch. (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, Londres: Warburg Institute, 19-28.
- Hugonnard-Roche, H. (1994), "La formation du vocabulaire de la logique en arabe", en Jacquart, D. (dir.), *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout: Brepols, 22-38.
- Lameer, J. (1994), *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden: Brill.
- Lameer, J. (1996), "The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions", *Journal of the American Oriental Society* 116:1, 90-98.
- Lameer, J. (2013), "Ibn Ḥazm's Logical Pedigree", en Adang, C., Fierro, M., Schmitdke, S. (eds.), *Ibn Ḥazm of Cordova. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden-Boston: Brill, 417-428.
- Lane, E. W. (1968), *An arabic-english Lexicon*, Beirut: Librairie du Liban, 8 vols.
- MacDonald, M. C. A. (2004), "Ancient North Arabian", en Woodward, R. D. (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge: Cambridge University Press, 488-533.
- MacDonald, M. C. A. (2006), "Old Arabic (epigraphic)", en Versteegh, K. (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. III, Leiden: Brill, 464-477.
- MacDonald, M. C. A. (2009), "Arab, Arabias, and Arabic before Late Antiquity", *Topoi* 16, 277-332.
- McCarthy, J. (2006), "Morphology", en Versteegh, K. (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. III, Leiden: Brill, 297-307.
- McKirahan, R. (1983), "Aristotelian Epagoge in Prior Analytics 2.21 and Posterior Analytics 1.1", *Journal of the History of Philosophy* 21:1, 1-13.
- Mié, F. (2010), "Empirismo, conocimiento previo e inducción en Aristóteles, An. Post. A 1", *Elenchos XXXI*, fasc. 2, Bibliopolis, 243-284.
- Mulligan, W. E. (1986), "Arabiyya", en AA.VV. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, Leiden: Brill, 561-603.
- Peters, F. (1968), *Aristoteles Arabus*, Leiden: Brill.
- Puerta Vilchez, J. M. (2013a), "Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ḥazm: A Biographical Sketch", en Adang, C.; Fierro, M.; Schmitdke, S., *Ibn Ḥazm of Córdoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden: Brill, 3-24.
- Puerta Vilchez, J. M. (2013b), "Inventory of Ibn Ḥazm's Works", en Adang, C.; Fierro, M.; Schmitdke, S., *Ibn Ḥazm of Córdoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden: Brill, 683-760.
- Rescher, N. (1963), *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rescher, N. (1964), *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Robin, C. J. (2001), "Les inscriptions de l'arabe Antique et les études arabes", *Arabica* 48, 509-577.
- Rosenthal, F. (1975), *The Classical Heritage in Islam*, Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.

-
- Smith, R. (1995), “Logic”, en Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 27-65.
- Street, T. (2004), “Arabic Logic”, en Gabbay, D. y Woods, J. (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol. 1, Amsterdam: Elsevier, 523-596.
- Striker, G. (2002), “Perfection and Reduction in Aristotle’s Prior Analytics”, en Frede, M. y Striker, G. (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 203-220.
- Taeschner, F. (1986), “Ayyām al-‘Arab”, en AA.VV. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, Leiden: Brill, 793-794.
- Vagelpohl, U. (2010), “The *Prior Analytics* in the Syriac and Arabic Tradition”, *Vivarium* 48:1-2, 132-156.
- Vagelpohl, U. (2006), “Translation literature”, en Versteegh, K. (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. IV, Leiden: Brill, 542-548.
- Walzer, R. (1962), *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Massachusetts: Harvard University Press.

El presente artículo fue redactado a partir de los resultados de nuestra participación en el proyecto PICT 2016-0612 “La edición crítica y traducción de textos latinos medievales: Producción práctica y resolución de problemas”, desarrollado entre 2017 y 2019 bajo la dirección de la Dra. Valeria Buffon (IHUCSO Litoral - CONICET - UNL).