

LOS UNIVERSALES Y LA CRÍTICA DEL EXTREMEÑO IBN AL SĪD AL-BATAŁYAWSĪ A LA OBRA DE AL-FĀRĀBĪ

JOSÉ MIGUEL COBOS BUENO
JOSÉ RAMÓN VALLEJO
Universidad de Extremadura

Resumen

Ibn al Sīd nace en Badajoz durante el periodo de los aftasīs en el año 1052, y muere en la ciudad de Valencia en 1127. Este filósofo aftasī realizó un gran esfuerzo por integrar la *falsafa* procedente de Grecia en la *hikma* islámica, con idea de construir el gran bloque *falsafa-hikma*. En este sentido, su filosofía coincidía con la de al-Fārābī, quien escribió el *Libro de la Isagogé*, obra de referencia sobre el tema de los universales en la cultura árabe. No obstante, Ibn al Sīd disiente de este autor en algunos puntos y discute “un supuesto error de al-Fārābī en la enumeración de los tres primeros predicamentos del *Organon* de Aristóteles”. Su conciso comentario constituye una rica aportación en un tema fundamental para entender el surgimiento del método científico. Breve pero muy bien argumentado, puede ser considerado como una de las cuestiones más antiguas sobre lógica que se conservan. La profundidad del tema y de esta discusión filosófica representaría un pilar fundamental para el desarrollo del método científico y la ciencia en el al-Andalus.

Abstract

Ibn al Sīd al-Batalyawsī was born in Badajoz (1052) during the Iberian muslim Taifa period, and died in the city of Valencia (1127). This Aftasi philosopher made an important effort to integrate the *Falsafa*, originally from Ancient Greece, in the Islamic *Hikma*, with the intention of building the great *falsafa-hikma* block. In that sense, his philosophy coincided with Al-Fārābī's, who wrote *The Book of the Isagoge*, a reference work on universals in the Arabic civilization. Nevertheless, Ibn al Sīd dissents from this author in some points and discusses “an alleged error of Al-Fārābī in the enumeration of the three first predicates of the *Organon* of Aristotle”. His short but concise comment constitutes a rich contribution to a fundamental subject in order to understand the emergence of the scientific method. This brief but concise comment is wonderfully argued, and it can be considered as one of the oldest questions on logic ever preserved. The depth of this subject and the philosophical discussion represent a fundamental pillar for the development of the scientific method and science in Al-Andalus.

Palabras clave: Universales, Filosofía de la ciencia, Método científico, Al-Andalus, Siglos XI-XII.

Keywords: Universals, Philosophy of Science, Scientific method, Al-Andalus, 11th-12th Centuries.

Recibido el 17 de enero de 2017 — Aceptado el 9 de marzo de 2017

INTRODUCCIÓN

Los universales pueden ser analizados desde diferentes perspectivas filosóficas. Desde la Lógica, el problema del universal (como contrapuesto a lo particular o concreto) se centra en su uso como sujeto o predicado en un discurso válido. Se trata de un dilema semántico que tiene un recorrido transversal a lo largo de toda la historia de la Filosofía y de la Ciencia. No obstante, ha sido especialmente discutido en la Edad Media y en el siglo XX debido a la importancia de los planteamientos semánticos en el pensamiento filosófico de estas épocas [BEUCHOT, 2010]. El trabajo que presentamos aborda la respuesta ofrecida frente a esta cuestión por el mundo árabe medieval. Será el filósofo persa Abū Nasr al-Fārābī (Wasiy, Farab, 870-Damasco 950) quien desarrollará en el mundo musulmán la labor realizada por los comentaristas griegos sobre la obra aristotélica. Según Rafael Ramón “al-Fārābī fue el primero en ser reconocido en las fuentes biobibliográficas por haber alcanzado entre los musulmanes un profundo conocimiento de la lógica, puesto que aquellos que le precedieron apenas habían realizado aportación original alguna, salvo el haberse limitado a resumir el contenido de las obras lógicas de Aristóteles” [RAMÓN, 1990, p. 47]. Al incorporarse a la tradición aristotélica, al-Fārābī, dedicó gran parte de su producción escrita a la lógica. Dentro de estos escritos se encuentra *Kitāb Isāgūyī ay al-madjal* (*Libro de la Isagogé*, es decir, de la introducción). Ante la visión aportada sobre los universales en dicha obra, el filósofo Abū Muhammad b. ‘Abd Allah bn. Al Sayyid (más conocido por Ibn al Sid al-Batalyawṣī), realiza una discusión basada en dos cuestiones. En el presente trabajo nos hemos planteado como objetivo analizar las argumentaciones de Ibn al Sid en esta discusión, aclarando su posición filosófica y valorar su aportación para la Historia de la Ciencia.

Ibn al Sid nace en Badajoz durante el periodo de los aftasías en el año 1052, y muere en la ciudad de Valencia en 1127. En el año 2013 se acaba de cumplir un milenio de la llegada al poder de los aftasías en la Taifa de Badajoz, y es interesante recordar a través de Manuel Terrón como «en la historia de Badajoz, en los luengos años de su discurrir, desde los aftásidas, no se registra un siglo en el que haya habido mayor número de poetas o mayor calidad de sus producciones, ni más amantes del placer cortesano pleno de ocios espirituales. Badajoz, corte de poetas, es, en ese tiempo, ejemplo inimitable» [TERRÓN, 1971, p. 36]. En este contexto vivió Ibn al Sid, que aunque no llega a la altura científica los filósofos andalusíes del siglo XII es considerado como uno de los mayores intelectuales de los reinos de Taifa, y un filósofo de primer orden para el siglo XI [ASÍN, 1935; ASÍN, 1940; COBOS, 1996; CRUZ, 1957; GÓMEZ, 1983; LOMBA, 1987; PACHE-

CO, 1999; RAMÓN, 1995; SARTON, 1975; SERRANO, 2002; TERRÓN, 1971; TERRÓN, 1991; AUSEJO, 2006]. Sirva este trabajo como homenaje a un aftasí, que a partir de su estancia en el Reino de Zaragoza, se convierte en uno de los impulsores más destacados de la filosofía andalusí. En este sentido, cabe señalar que algunos autores incluso consideran a Ibn al-Sid como un iniciador de esta corriente filosófica [LOMBA, 1987; LOMBA, 1991]. La actitud de Ibn al-Sid, como lo fue de al-Fārābī no era sino de extremar el esfuerzo por integrar la *falsafa* proveniente de Grecia en la *hikma* islámica, con idea de construir el gran bloque *falsafa-hikma*. Este esfuerzo lo inicia Ibn al-Sid, lo continúa en su misma época Avempace en Zaragoza y posteriormente Averroes en Córdoba [LOMBA, 1991, p. 201]. Así Palacios en relación a ello escribe:

representa un momento de gestación interesante para explicar por sus precedentes el nacimiento de los sistemas filosóficos, creados por aquellos tres pensadores [ASÍN, 1940, p. 59].

Gómez Nogales apostilla:

Y a mi juicio, su importancia estriba en esta doble función: la de preparar el siglo de oro de la filosofía andalusí, y la de ser un índice representativo de la problemática filosófica de los Reinos de Taifas, y en concreto, de su región de origen: Badajoz (Extremadura) [GÓMEZ NOGALES, 1983, p. 143].

Entre los rasgos biográficos de Ibn al-Sid al-Batalyawṣī, destaca la construcción de unos cimientos filosóficos a partir de su propia experiencia de vida, donde influyó el peregrinaje desde su Badajoz natal en búsqueda de una residencia segura. El detonante sería la amenaza de los cristianos por el norte y las luchas entre bereberes y omeyas, así como las rencillas entre los propios bereberes. Según Gómez Nogales vivió primero en Albarracín, después en Toledo, más tarde en Zaragoza y finalmente en Valencia donde muere [Gómez Nogales, 1983, p. 143]. Llegaría a la corte de 'Abd al-Malik b. Razīn en Albarracín entre 450/1058-496/1102, donde llegó a desempeñar el cargo de secretario [Lomba, 1987]. Esta Taifa, aparentemente tranquila, pronto se convertiría en un foco de tensiones al ser acosada por el Cid, y también por los almorávides que la toman finalmente en 505-506/1103. La estancia de Ibn al-Sid en Toledo se puede situar entre 467/1075-478/1085, basándonos en el análisis realizado por Delfina Serrano a partir de la biografía de Ibn Jāqān. Por una parte, según dicho biógrafo Ibn al-Sid habría estado en la corte del fundador de la dinastía Dū l-Nūn, al-Zāfir 'Abd al-Rahmān b. 'Ubayd Allāh, aunque esto es imposible cronológicamente. Y por otra parte, como la finalidad de lo escrito por Ibn al-Sid es alabar a los antepasados de su mecenas al-Qādir, las fechas indicadas para dicha estancia son las más verosímiles [Serrano, 2002]. Ibn al-Sid estaría en Zaragoza en tiempos de al-Musta'in bi-llāh Ahmad b. Sulaymān b. Hūd (478/1085-501/1107), para quien compuso un panegírico. En esta ciudad mantiene un debate con el filósofo Ibn Bāyṣa, a quien acusa de querer introducir el arte de la lógica en la gramática. Más tarde, Zaragoza fue tomada provisionalmente por los cristianos en 512/1118, por lo que Ibn al-Sid pasará a la administración almorávide en Córdoba. Por testimonios de sus biógrafos al-Qiftī (nacido en Egipto 568/1172), al-Safadī († Damasco 764/1363) y al-Suyūṭī (nacido en El Cairo

849/1445), Ibn al-Sid vivió en Córdoba en tiempos de Muhammad b. Al-Hāȳy, con quien fue alto secretario [Serrano, 2002, p. 71], wālī almorávide de la ciudad entre 483/1090 y 499/1106, año este último en que fue relevado del gobierno de Córdoba para ser encomendado al de Valencia. La salida precipitada de Córdoba, según al-Qiftī, fue debido al deseo experimentado por Ibn al-Sid hacia los tres guapos hijos del almorávide, ‘Azzūn, Rahmūn y Hassanūn, a los que dedicará unos versos en que da rienda suelta a sus impulsos. Puesto que los tres autores mencionados coinciden en situar la etapa valenciana inmediatamente después de la cordobesa y que Ibn Jāqān sitúa la marcha a Zaragoza directamente tras la estancia en Albarracín, puede confirmarse la secuencia Albarracín–Zaragoza–Córdoba–Valencia.

Durante su estancia tanto en Albarracín como en Zaragoza, pone de manifiesto su vocación intelectual, muy clara: la literatura y la gramática [Lomba, 1987].

En la literatura podemos encontrar la asignación de diversos maestros a Ibn al-Sid. Así, Delfina Serrano ha identificado un total de cinco mentores, de los cuales tres son gramáticos y poetas de Badajoz, y dos son tradicionistas. Es decir, no consta que tuviera maestro en Filosofía, por lo que debemos conjeturar que fue autodidacta. Sin embargo, consta que tuvo un total de 21 discípulos [Serrano, 2002, pp. 82-87].

Ibn al-Sid llegó a Zaragoza con la especialidad de gramática y literatura; sin embargo, es en este momento cuando aparece su dimensión filosófica en sentido estricto, influenciado por la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* y por los trabajos filosóficos que se realizaban en esta ciudad. Cabe destacar, siguiendo a Lomba, que en Zaragoza era donde se “estaba haciendo por primera vez filosofía propiamente tal y de modo directo en al-Andalus: Avempace (Ibn Baḡyā) por la parte islámica e Ibn Gabirol por la judía [...] escriben una filosofía sin estar subordinada a una teología o a una exégesis coránica o bíblica o al derecho” [Lomba, 1987, p. 194].

Delfina Serrano localiza un total de dieciocho obras de Ibn al-Sīd [Serrano, 2002, pp. 87-91]. Lomba las clasifica en dos grupos: uno literario, gramatical o exegético y otro filosófico. Las obras de filosofía son las siguientes: *Kitāb al-insāf fi al-tanbih alā al-asbāb al-mūyiba li-ijtilāf al-umma* o *Libro del aviso ecuanime sobre las causas que engendran las discrepancias de opinión en la comunidad islámica*; *Kitāb al-masā’il* o *Libro de las cuestiones*; *Kitāb hadā’iq* o *Libro de los cercos*.

EL FILÓSOFO ABŪ NASR AL-FĀRĀBĪ Y LOS UNIVERSALES

Porfirio (232-233 d.C.-Roma, 304), discípulo de Plotino, tuvo una gran importancia en los estudios filosóficos del mundo árabe, siendo su obra conocida muy pronto, al menos desde el último cuarto del siglo VIII, cuando Ibn al-Muqaffa tradujo una exposición o comentario de la obra porfiriana, que hasta hace poco, se creía que era la primera versión árabe de la obra. No obstante, la traducción árabe que hoy conocemos fue realizado a finales del siglo IX por Abū ‘Utmān al-Dimašqī. Asimismo

al-Kindi dedicó dos obras a la exposición y comentarios de la *Introducción a las Categorías de Aristóteles, Isagogé*. En esta obra Porfirio tiene como objetivo hacer entendible las categorías aristotélicas e incorporarlas al neoplatonismo. Es un texto decisivo para comprender los planteamientos filosóficos de la Edad Media en torno a los universales; y también, para entender el surgimiento del método científico basado en la observación y en la experimentación [PAPAVERO, 1995]. Su contenido es considerado como la doctrina de los predicables, es decir, del modo de relacionar, según Aristóteles, sujeto y predicado, y constituye el marco de discusión ante el problema de los universales. Este filósofo neoplatónico habla de cinco predicables: *género, especie, diferencia, propio y accidente*, explicando dichos conceptos de forma clara y concisa como podemos observar en el siguiente fragmento:

El género es lo común de las especies. Las especies «racional» e «irracional» pertenecen por igual al género «animal». Géneros y especies son términos relativos. El término animal es género del término «racional, pero especie del término «corpóreo».

La definición consiste en determinar la esencia de una cosa, mediante el género próximo y la diferencia específica. Ejemplo: El hombre (especie) es un animal (género) racional (diferencia).

Lo propio es una característica de una cosa, aunque no forma parte de su diferencia. En este ejemplo: El hombre es un animal que ríe, lo «risible» es un propio.

El accidente de una cosa es una cualidad que dicha cosa puede o no puede tener. Ejemplo: Este hombre tiene pelo lacio. Sin duda alguna, pudo el dicho hombre haber nacido con pelo rizado [ARISTÓTELES, 1977, pp. 1-2].

Ahora bien, Porfirio no pretendió ahondar en explicaciones metafísicas, como por ejemplo, si el género y la especie existen en la realidad, acaso de manera corpórea o incorpórea, o si existen en sí mismos sólo como ideas. Y por ello escribe:

Como sea indispensable, Chrisaoro, para aprender la doctrina de las categorías, dada a conocer por Aristóteles, saber qué son el género, la diferencia, la especie, lo propio y el accidente, y como este conocimiento no es menos necesario para dar definiciones, y en general para comprender bien todo lo concerniente a la división y a la demostración, teorías que son muy útiles, te haré una exposición concisa de ella, y trataré de resumir en pocas palabras, y por vía de introducción, lo que han dicho nuestros predecesores, procurando abstenerme de entrar en indagaciones demasiado profundas, y tratando dentro de ciertos límites las que son más sencillas. Por lo pronto, en lo que respecta a los géneros y a las especies, no me meteré a indagar si existen en sí mismos, o si sólo existen como puras nociones del espíritu; y, admitiendo que existen por sí mismos, si son corporales; y, en fin, si están separados, o si sólo existen en las cosas sensibles de que se componen. Esta cuestión es muy profunda, y exigiría un estudio más detenido y muy diferente del que me propongo hacer. Me limitaré, pues, a exponerte lo mejor que los antiguos, y entre ellos los peripatéticos sobre todo, han dicho acerca de este último punto y de los que hemos indicado [ARISTÓTELES, 1977, pp. 1-2].

Como vemos, Porfirio abre el problema pero no lo soluciona, y será Boecio (V-VI d. C.) al traducir y comentar su *Isagogé* quien responderá a esta cuestión adoptando una perspectiva aristotélica. Y así afirmará que el universal es incorpó-

reo y existe en las cosas sensibles unido con los accidentes individuales, corpóreos y separado en tanto que concepto formado por la mente humana [SPADE, 1995; BERTELLONI, 2012; RODRÍGUEZ-PEREYRA, 2003].

Como ya se ha indicado, en el mundo musulmán la labor que realizaron los comentaristas griegos a la obra aristotélica la hará el filósofo Abū Nasr al-Fārābī. Su trabajo *Kitāb Isāgūyī ay al-madjal* (*Libro de la Isagogé, es decir, de la introducción*) constituye el libro de referencia sobre el tema de los universales en el contexto de la civilización árabe. Se trata de una especie de exposición de la obra de Porfirio, con una breve descripción de los cinco predicables, a la que se añaden, también de modo conciso, algunos otros temas no incluidos en la obra original del discípulo de Plotino, tales como la definición y la descripción. Se echa en falta una explícita referencia a la célebre cuestión inicial del escrito porfiriano, la que dio lugar al debatido tema de los universales en el mundo medieval latino. Ahora bien, a la pregunta ¿acaso no se ocuparon los filósofos árabes de esta cuestión?, se puede responder que no, aunque si afrontaron la cuestión surgida de las filosofías de Sócrates, Platón y Aristóteles. Así, al-Kindī, en su obra *Fi l-fālsafa l-ūlā*, sostiene que los universales, los géneros y las especies, no se perciben sensiblemente, sino sólo por medio del intelecto, puesto que se distinguen de los individuos particulares, que son sensibles y materiales.

Al-Fārābī se plantea directamente qué son los universales en su obra *Risāla fī Musā' il mutafarriqa*, y a la pregunta ¿cómo y de qué manera existen las cosas generales y comunes?, responde:

La existencia de aquello que está en acto mediante la existencia de otra cosa, se dará tan sólo por razón de un fin secundario, y, por consiguiente, su existencia propia es accidental. Ahora bien, la existencia de cosas generales, esto es, los universales tan sólo pueden darse porque (anteriormente) existen individuos. Luego su existencia es accidental. Con esta mi tesis no signífico que los universales sean accidentes, porque de esto se seguiría necesariamente que los universales de las substancias serían también accidentes, sino que lo que digo es que su existencia en acto, así a secas, es tan sólo accidental [ALONSO, 1963, p. 338].

En el preámbulo de su exposición de la «Isagogé» de Porfirio escribe:

El universal es aquello cuya naturaleza es tal que por él dos o más se asemejan: el individuo es aquello por el cual no puede haber semejanza alguna entre dos. Y también: el universal es aquello cuya naturaleza es tal que se predica de más de uno; el individuo es aquello a cuya naturaleza no pertenece que se predique de más de uno [RAMÓN, 1990, p. 54].

Según al-Fārābī el centro lo ocupa el individuo, por lo que la existencia de los universales es accidental, puesto que su existencia va unida inseparablemente al individuo. Por tanto, los universales no son otra cosa que las «ideas que nos presentan en nuestra mente, bajo un estado universal, lo que en realidad existe como individual» [RAMÓN, 1990, p. 51]. Así dice:

Todo predicado y todo sujeto son o una palabra que designa un significado que es designado por una cierta palabra. Y todo significado que es designado por una palabra o es universal o es individual [RAMÓN, 1990, p. 53].

Teniendo en cuenta que este filósofo musulmán plantea el problema de los universales en términos de conceptos representados por palabras, Ramón llega a la conclusión de que su pensamiento encajaría en el realismo aristotélico [RAMÓN, 1990, p. 51], que se confirma al comentar el *De interpretatione*, donde dice:

Una de las primeras cosas que deben ser conocidas al comenzar la lógica es saber que hay objetos sensibles y, más generalmente seres fuera del alma; hay, además, conceptos inteligibles, cosas concebidas y representaciones en el alma; y hay palabras y escritura. Debemos conocer la relación de uno de éstos con otros, pues el lógico ha de considerar los conceptos inteligibles en tanto que están en relación con las otras dos partes, los seres que están fuera del alma y las palabras. El lógico ha de considerar también las palabras mismas en tanto que están en relación con los conceptos inteligibles [RAMÓN, 1990, p. 51].

Siguiendo la versión del *Isagogé* de Porfirio, al-Fārābī, escribe:

Discurso acerca de las clases de significados universales simples. Como han enumerado muchos de los antiguos, los significados universales simples son cinco: género, especie, diferencia, propio y accidente [RAMÓN, 1990, p. 55].

Ahora bien, a la pregunta ¿cómo se dividen los universales?, responde al-Fārābī:

Los universales son de dos clases: De los sujetos de unos no se puede reconocer cuál sea su esencia ni jamás se podrá reconocer de sus sujetos algo extrínseco a la esencia. Tal universal es según la substancia. Del sujeto de otros se puede reconocer cuál sea su esencia. Tales son los universales según el accidente, que se dan en un sujeto al modo de sujeto [ALONSO, 1963, p. 356].

A la pregunta sobre si las diferencias específicas pertenecen a la categoría del género y de la especie, o si son extrínsecas a ellas correspondiéndose con otra categoría, al-Fārābī responde:

Las diferencias específicas de un género cualquiera y de una especie cualquiera son sin duda algo constitutivo en la categoría a que ese género y esa especie pertenecen. La sospecha de que la diferencia pertenezca a otra categoría distinta, nace de que en una misma substancia se da, v. gr., la potencia vegetativa y la potencia de raciocinar y por aquí viene a creerse que ambas cosas son diferencias específicas de la substancia, pero que en sí mismas ambas cosas son de suyo tan sólo accidentales. No es, pues, la cosa como creen algunos. En realidad de verdad, las diferencias específicas serían: *el que vegeta* y *el que raciocina*, no el raciocinar mismo ni el hecho de asimilar. Algunos creen quizás que *el que raciocina* y *el que nutre*, son dos especies distintas, pero en realidad de verdad, la cosa tampoco es así. Las especies son más bien *el viviente vegetal*, *el viviente sensitivo* y *el viviente racional*. Quien nombra a la especie de *viviente racional*, con sólo la palabra «racional», procede únicamente al modo indicado, esto es, al darse cuenta el hombre de una especie ínfima y quererla expresar, siendo como es inclinado a abreviar, designa el todo (viviente racional) con sola una de las partes (racional), porque no se predica el todo sino de la diferencia última que constituye aquella especie. Aplíquese lo dicho al objeto de que se ofrecía dudar [ALONSO, 1963, pp. 347-348].

LA POSICIÓN FILOSÓFICA DE IBN AL SĪD AL-BĀṬALYAWSĪ

El *Kitāb al-masā'il wa-l-a'ywiba* o *Libro de las Cuestiones*, del badajocense Ibn al-Sīd al-Bāṭalyawsī, contiene una discusión sobre la clasificación de los universales centrada

en al-Fārābī. Ahora bien, como es suficientemente conocido, al-Fārābī se moverá en la corriente del realismo moderado aristotélico, mientras que Ibn al-Sīd, será un neoplatónico. La cuestión que le discute a al-Fārābī, se moverá en estas coordenadas, se ha traducido por “Sobre un supuesto error de al-Fārābī en la enumeración de los tres primeros predicamentos del Organon de Aristóteles, que a su vez incluye dos preguntas” [TORNERO, 1984, pp. 29-31]. Además la obra trata de otras cinco cuestiones [SERRANO, 2002, p. 89]: (i) La defensa de Abū-l-Walīd al-Waqqaṣī frente a la acusación de incredulidad [ASÍN, 1935]; (ii) Sobre la inmortalidad del alma [TORNERO, 1984, p. 29]; (iii) Sobre el mal de ojo, si es real o no [TORNERO, 1984, pp. 25-27]; (iv) Sobre si es posible convertir el cobre y el plomo en oro y plata [TORNERO, 1984, pp. 27-29], y (v) Debate con Abū Bark al-Sā’ig (Avempace) sobre relación entre gramática y lógica [ELAMRANI-JAMAL, 1979, pp. 84-89].

Ibn al-Sīd inicia la discusión en torno a los universales de la siguiente forma:

a propósito de lo que dijo Abū Naṣr al-Fārābī cuando comentó y ordenó los cinco universales de la *Isagogé*: ¿por qué antepuso la especie a la diferencia específica tras el género, ya que la especie no tiene existencia por naturaleza sino por el género y por la diferencia específica, pues si no estuvieran ambas la especie no existiría en absoluto?

Después, al comentar la diferencia específica, dijo [al-Fārābī]: la diferencia específica es el universal simple por el que se distingue cada especie, de las especies que participan en su sustancia, de la especie que le es común en el género, y no distingue a la especie en su sustancia sino una sustancia, pues hemos investigado todas las especies de animales y no hemos encontrado una diferencia específica por la que se distinga la especie de un animal del resto de sus especies que participan en su sustancia, a no ser el hombre, el cual se distingue por la razón, pues la razón es una sustancia. Las restantes diferencias específicas que encontramos en las especies animales distintas del hombre son sólo o bien propios o bien accidentes.

¿Cómo llegó a parar este hombre a tales cosas, a pesar de sus investigaciones en el arte de la lógica y a pesar de sus cuidadosas observaciones en los aspectos abstrusos de esta ciencia?” [TORNERO, 1984, pp. 29-30].

Y ante esta cuestión sobre la enumeración presentada por al-Fārābī en su *Comentario a la Isagogé* de Porfirio afirma:

los universales tienen dos ordenaciones. Una ordenación según sus grados considerados en sí mismos y una ordenación para la enseñanza y para aplicarlos a aquello sobre lo que se predica [TORNERO, 1984, p. 30].

Y cuando se ordenan los universales para la enseñanza y *para aplicarlos a aquello sobre lo que se predicán*, afirma que *es el método que siguieron Aristóteles y los posteriores* [TORNERO, 1984, p. 30].

Respecto si la especie no tiene existencia por naturaleza sino por el género y la diferencia específica, Ibn al-Sīd asevera que

tal cosa hace imaginar a quien lo oye que tú sigues la opinión de quien cree que los géneros y las especies tienen una existencia exterior a su existencia en el alma. Esta es la opinión de Platón, no la de Aristóteles, ya que hay en ello una discusión de la que debes darte cuenta [TORNERO, 1984, p. 31].

El filósofo justifica esta segunda cuestión partiendo de la visión realista moderada de al-Fārābī que dimana de su formación aristotélica:

La segunda cuestión, ¡por vida!, que debe ser investigada. Tú, sin embargo, promoviste en tu imaginación que Abū Naṣr (al-Fārābī) omitió aportar una diferencia específica sustancial para otro que el hombre. Pero esto no se considera una omisión porque Abū Naṣr sólo ha recorrido el camino de Aristóteles, el señor de este arte y señor también de todos los que antes y después de él han tratado sobre ello. No se considera, pues, una omisión sino que esto es así porque es imposible que existan diferencias específicas sustanciales en los restantes animales que no sean el animal racional y porque es imposible también la existencia de nombres de diferencias específicas sustanciales en la lengua árabe y en las otras lenguas.

¿No ves cómo cuando dividieron al animal dijeron: racional e irracional, negando la razón a uno de los dos grupos en relación con afirmación en el otro? Dado que resultó imposible la diferencia específica sustancial, establecieron el propio en su lugar en la distinción y en la división y dijeron: animal que relincha, animal que rebuzna, etc. Sin embargo, aunque haya propio, no sustituye realmente a la diferencia específica sustancial, porque ésta se emplea en la definición, mientras que el propio sólo se emplea en la descripción, aunque esté más próximo a las cosas que la diferencia específica [TORNERO, 1984, p. 31].

En su *Tabaqāt al-umam* Sā'id al-Andalusī [2000, pp. 137-173] atribuye a bastantes sabios de al-Andalus el estudio y el interés por la lógica. Si tenemos en cuenta la fecha en que vive Ibn al-Sīd, coincidimos con Tornero en que esta discusión en torno a los universales quizá sea la más antigua cuestión sobre lógica que se nos ha conservado de al-Andalus. No obstante, como se ha indicado anteriormente, la cuestión de fondo es el rechazo del realismo moderado aristotélico frente a la defensa de un neoplatonismo. También pensamos que la respuesta de Ibn al-Sīd, bien desarrollada y explicitada pese a su brevedad, revela un notable conocimiento de la *Isagogé* de Porfirio y de su problemática [TORNERO, 1984, p. 18]. La visión que tiene Ibn al-Sīd sobre los universales lo posiciona como un pensador de tendencia neopitagórica, que usa un método comparativo y que se esfuerza en distinguir las opiniones, creencias y planteamientos de Aristóteles frente a Platón haciendo gala de una gran libertad de pensamiento.

CONCLUSIONES

La discusión de Ibn al-Sīd que se ha analizado, goza de interés para la Filosofía y la Historia de la Ciencia ya que ayuda a comprender el surgimiento del método científico en al-Andalus. Se trata de un buen ejemplo, que partiendo de hechos usa la argumentación como herramienta de construcción de explicaciones y toma de decisiones en un dilema propio de la construcción del conocimiento científico. Ello es especialmente importante ya que el desarrollo de las Ciencias en al-Andalus tiene su origen en la herencia clásica. Por otra parte, estrategias argumentativas como la descrita ayudarían a fomentar el planteamiento de hipótesis y el uso de pruebas como competencias propias de la ciencia, en un contexto idóneo como la sociedad andalusí de aquella época. Así, estos elementos junto a la fase de experimentación empleada en el método científico, conducirían al florecimiento de múltiples áreas científicas que van desde la medicina a la astronomía, hasta la agricultura, la botánica o la ingeniería hidráulica.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARABI (1962) *Philosophy of Plato and Aristotle*. New York, The Free Press of Glencoe. Translated, with an introduction by Muhsin Mahdi.
- ALONSO, M. (1963) “Las Cuestiones diversas de al-Fārābī”. *Pensamiento: revista cuatrimestral de investigación e información filosófica*, 19, 333-360.
- ARISTÓTELES (1977) *Tratados de lógica (El Órganon): Categorías, precedido de: Isagoge de Porfirio. Peri hermeneias (De la proposición). Primeros analíticos (Del silogismo). Segundos analíticos (De la demostración). Tópicos (De la dialéctica). Refutaciones sofísticas (De las falacias)*. 4.ª ed., México, Porrúa. Estudio introductorio, preámbulos a los tratados y notas al texto por Francisco Larroyo.
- ASÍN PALACIOS, M. (1935) “La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica”. *Al-Qantara*, 3(2), 345-389.
- ASÍN PALACIOS, M. (1940) “Ibn al-Sid de Badajoz y su «libro de los cercos» (*Kitab al-hadā'iq*)”. *Al-Andalus*, 5, 45-154.
- AUSEJO, E. ; COBOS, J.M. y HORMIGÓN, M. (2006) “Contributions à la connaissance des sciences dans la Taïfa de Badajoz”. En: *Actes du Huitième Colloque Maghrébin sur l'histoire des Mathématiques Arabes*. Tunes, Association Tunisienne des Sciences Mathématiques, 31-42.
- BERTELLONI, F. (2012) “El resultado del conocimiento universal en el segundo comentario de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio”. *Scripta*, 5(1), 11-34 [http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4690/01-bertelloni-sm-2012.pdf].
- BEUCHOT, M. (2010) *El problema de los universales*. 3ª ed., Toluca (México), Universidad Autónoma del Estado de México.
- BOECIO, ANICIO MANLIO SEVERINO (2006) *Segundo comentario de la Isagogé de Porfirio*. Traducido por N. Vaughan [<https://www.yumpu.com/es/document/view/14760510/boecio-del-segundo-comentario-a-la-isagoge-de-porfirio>].
- COBOS BUENO, J.M. (1996) “Evolución del Concepto de número: el número en el «Libro de los Cercos» de Abū Muhammad Abdallah b. Muhammad Ibn al-Sid al-Batalyawsi”. En: F. Díaz E (ed.) *Bataliús. El Reino Taifa de Badajoz. Estudios*. Madrid, Letrúmero, 63-76.
- COBOS BUENO, J.M. (2007) “El Kitāb al-masā'il wa-l-a'ywiba o Libro de la Cuestiones de Abū Muhammad b. 'Abd Allah bn. Al-Sayyid (Ibn al-Sid al-Batalyawsi)”. En: *Actas del VIII Congreso de Estudios Extremeños*, 618-633.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1957) *Historia de la Filosofía Hispano-Musulmana*. Madrid, Asociación para el Progreso de las Ciencias.
- DUNLOP, D.M. (1956) “Al-Farabi's Eisagoge”. *The Islamic quarterly*, 3, 117-138.
- ELAMRANI-JAMAL, A.J. (1979). “Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le *Kitāb al-Masā'il* d'al-Batalyūsi (444-521=1052-1127)”. *Arabica*, 26, 76-89.
- GARCÍA NORRO, J.J. (2001) “Dos interpretaciones recientes de la *Isagogé* de Porfirio”. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 18, 143-150.
- GÓMEZ NOGALES, S. (1983). “La corte aftasías de Badajoz, principalmente en el campo de la Filosofía”. En: *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- LOMBA FUENTES, J. (1987) “El filósofo Ibn al-Sid y su paso por Albarracín y Zaragoza”. *STVDIUM*, 73-85.
- LOMBA FUENTES, J. (1991) *La Filosofía islámica en Zaragoza*. 2ª ed., Zaragoza, Diputación General de Aragón.

- MAÑAS NÚÑEZ, M. (1994) "El Proemio de la Isagogé de Porfirio interpretado por Pierre de la Ramée". *Anuario de estudios filológicos*, 17, 295-306.
- PACHECO PANIAGUA, J.A. (1999) "Ibn al-Sid de Badajoz: un neoplatónico errante". En: F. Díaz (ed.) *Bataliús II. Nuevos estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz*. Madrid, Letrúmero.
- PAPAVERO, N.; LLORENTE BOUSQUETS, J.; ESPINOSA, D. (1995) "La Isagogé de Porfirio y el problema de los Universales". En: N. Papavero, J. Llorente-Bousquet, D. Espinosa-Organista (eds.) *Historia de la biología comparada desde el Génesis hasta el Siglo de las Luces. 1. Del Génesis a la caída del Imperio Romano de Occidente*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- RAMÓN, R. (1995) "Influencia de al-Fārābī en ibn al-Sid de Badajoz". *Ciudad de Dios*, CCVIII, 51-66.
- RAMÓN, R. (1990) "Al-Fārābī: Su exposición de la «Isagogé» de Porfirio". *Revista de Filosofía*, 3ª época, III(4), 45-67.
- RAMÓN, R. (2000) "Razón práctica e intelecto agente en Alfarabi". *Tópicos*, 18, 73-95.
- RODRÍGUEZ-PEREYRA, G. (2003) "Particulares y Universales". En: J. González & E. Trías (Eds.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Cuestiones Metafísicas*, 225-246.
- SĀ'ID AL-ANDALUSĪ (2000) *Kitāb Tabaqāt al-umam Sā'id al-Andalusī (Historia de la Filosofía y de las Ciencias o Libro de las Categorías de las Naciones*. Madrid, Trotta. Traducción, notas e índices de E. Llaveró, introducción y notas de A. Martínez.
- SARTON, G. (1975) *Introduction to the History of Science*. Malabar (Florida), Robert E. Krieger Publishing Company.
- SPADE, P. V. (1995) *History of the Problem of Universals in the Middle Ages: Notes and texts* [<http://pvspade.com/Logic/docs/univers.pdf>].
- SERRANO, D. (2002) "Ibn al Sid al-Batalyawṣī (444/1052–521/1127): de los reinos de Taifas a la época almorávide a través de la biografía de un Ulema polifacético". *Al-Qantara*, XIII(1), 53-92.
- TERRÓN ALBARRÁN, M. (1971) *El Solar de los Aftásidas. Aportación temática al estudio del Reino Moro de Badajoz. Siglo XI*. Badajoz, Centro de Estudios Extremeños.
- TERRÓN ALBARRÁN, M. (1991) *Extremadura Musulmana*. Badajoz.
- TORNERO, E. (1984) "Cuestiones filosóficas del *Kitāb al-mas'āl* de Ibn al-Sid de Badajoz". *Al-Qantara*, V(1,2), 15-31.
- VALLAT, P. (2012) "Notes préliminaires sur la pratique de la philosophie dans les sources arabes". En: *Qu'est-ce que la philosophie arabe?* [http://cle.ens-lyon.fr/philosophie/qu-est-ce-que-la-philosophie-arabe--35480.kjsp?RH=CDL_ARA100700].