

POSIBLES NOVEDADES EN LA LOGICA DE IBN SINA

1. ¿Hay novedades en la lógica avicentiana?

La lógica de los pensadores islámicos es una de las cenicientas del pensamiento musulmán. El *Organon* árabe, constituido por el aristotélico, precedido por la *Isagoge* de Porfirio y continuado por la *Poetica* y la *Retórica* del Estagirita, no desmerece nada de los originales griegos, si tenemos en cuenta que entonces no existían ediciones críticas y que, casi en su totalidad, está «retraducido» del siríaco. Sus principales exposiciones por los *falāsifa* islámicos, e incluso la del refutador de aquéllos, al-Gazzālī, fueron traducidas al latín medieval o al renacentista y copiosamente editadas y reeditadas, sobre todo en las famosas ediciones venecianas. Actualmente existen muy buenas ediciones árabes. Por el contrario, son muy escasas las traducciones a las lenguas llamadas occidentales. Los expositores e investigadores del pensamiento islámico hemos preferido, empero, otras partes del quehacer «filosófico» musulmán: *De Anima*, la «física», la metafísica, la mística, la política, etc. Por citar antes los «pecados» propios y no los ajenos, quien ésto escribe en dos obras consagradas a la historia del pensamiento islámico, de la parte que menos se ha ocupado es de la lógica, salvo cuando se trataba de un autor fundamentalmente lógico como Abū Šalt de Denia o Ibn Ṭumlūs de Alcira. Casi todos hemos sentenciado el problema del valor de la lógica islámica afirmando que los pensadores musulmanes reproducen la lógica aristotélica. Cuando más, apuntábamos alguna referencia a las lógicas estoica y galénica. Los historiadores del conjunto del pensar musulmán teníamos la relativa excusa de buscar las partes más innovadoras de aquel pensamiento. Pero esto es una explicación y no una justificación. De alrededor de dos millares de fichas de Ibn Sīnā que recogí en 1945 para redactar mi tesis doctoral, no pasaban de veinticinco las estrictamente lógicas. Era normal que así fuese; mi trabajo versaba sobre la metafísica. Pero no lo es la persistencia en la actitud cuando escribí otras obras. Por lo general, lo mismo podría decirse de la mayor parte de los estudiosos del pensamiento islámico.

El primer trabajo que intentó subrayar la novedad lógica de Ibn Sīnā fue el de nuestra gran colega A. M. Goichón, que en 1948 publicó en París en los *AHDLMA* el interesante trabajo 'Une logique moderne à l'époque médiévale: la logique d'Avicenne'¹. El tema volvió a tratarlo

1 Cf. A. M. Goichon, 'Une logique moderne à l'époque médiévale, la logique d'Avicenne', *AHDLMA*, XVI (1948); Idem, 'La place de la définition dans la logique d'Avicenne', *La revue du Caire* (1951) pp. 95-106.

en otros trabajos posteriores. Desgraciadamente, como el prof. Badawī y quien esto escribe hemos dicho, A. M. Goichón no se apoyaba en los textos lógicos, sino en los médicos del *Qanūn fi-l-Ṭibb*². La extrapolación de la metodológica médica a la formalidad lógica no estaba suficientemente justificada. Por el contrario, los trabajos del prof. Ibrāhīm Madkūr (1934, *Organon*; 1958, *Categorías*) y la misma traducción de las *Definiciones* de Ibn Sīnā de A. M. Goichón, así como otros estudios concretos confirmaban la tesis clásica. No tuvieron mejor suerte las opiniones de Afnān³, ya que si bien señalaba la innovación y la atribuía al influjo de la lógica estoica, no proporcionaba la prueba convincente. Tampoco tuvo más éxito el valioso volumen colectivo *Logic in classical Islamic Culture*⁴, dirigido por G. E. Von Grūnebaum (1970). El problema, en el caso concreto de Ibn Sīnā, no se planteó bien, o sea, en sus raíces, hasta 1973, en que Nabil Shehaby publicó *The propositional logic of Avicenna*⁵. Se trata de una excelente traducción inglesa de los «libros» 5 al 9 de la *Lógica del Šifā'*; dichos «libros» se corresponden con lo que habitualmente se designa como *Qiyās*. El traductor no se contentó con el texto árabe de la edición del «Milenario», sino que utilizó variantes manuscritas muy valiosas. Por ésto y por el rigor de las anotaciones y el estupendo prólogo, hay que considerar que este trabajo abrió el camino para un replanteamiento del estudio de la lógica aviceniana. Que la empresa era y es difícil lo muestra N. Shehaby cuando agradece al profesor Karl R. Popper haberle alentado y apoyado en su trabajo⁶. Para los arabistas la respuesta es obvia y positiva. Pero también debió serlo para Karl R. Popper y para Norman Kretzmann, editor de la «Synthese Historical Library». Esto es también lo que intento exponer aquí, aunque como ejemplo y para limitarme a las dimensiones de un artículo de revista, me cifa luego sobre todo a la distinción de las proposiciones condicionales simples y compuestas.

En primer lugar debe hacerse una escueta referencia a las fuentes de la lógica de Ibn Sīnā. Naturalmente y ante todo, el *Organon* aristotélico y la *Isagoge* de Porfirio, con algunas aportaciones de la *Stoa*, Galeno, Juan Filopón, etc. El problema fue complicado por los propios investigadores a base de un conocido texto del prólogo de *Šifā'* y de otro del *Manṭiq al-Masriqiyyīn*. Badawī ha analizado suficientemente este problema⁷. Para acabar con él, al menos para los que lean español,

2 Cf. 'Abd al-Rahmān Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam* (Paris 1972), vol. II, pp. 611-15. M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, (Madrid 1961), vol. I, pp. 213-14.

3 Cf. S. M. Afnān, *Avicenna. His life and Works* (Londres 1958).

4 Cf. G. E. Von Grūnebaum (editor), *Logic in classical Islamic Culture* (Wiesbaden 1970).

5 Cf. Nabil Shehaby, *The propositional Logic of Avicenna*. Trad. inglesa de los *maqālāt* 5-9, *Qiyās de la lógica del Šifā'*, con introducción, comentario y vocabulario (Dordrecht-Boston 1973). La traducción está realizada sobre la edición del *Qiyās* de S. Zayed (El Cairo 1964) pp. 229-425, pero ha tenido en cuenta las variantes de once manuscritos.

6 O. c., p. XIII.

7 Badawī, o. c., ed. cit., vol. II, pp. 607-10.

en mi *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (Alianza Ed., Madrid 1981, vol. 2, pp. 208-13) he realizado un largo análisis de dichos textos. No hay que darle más vueltas, mientras no aparezcan nuevos textos: no existe más filosofía de Ibn Sīnā que la que tenemos. Lo demás es finísima polémica pro-cientifismo (A. M. Goichón) o pro-*šī'a* (H. Corbin). El texto más completo de la lógica aviceniiana es el incluido en *al-Šifā'*. Su contenido no es alterado fundamentalmente ni en el *Nayāt*, ni en la *Risālat al-Ḥudūd*, ni en los *Išārāt*, ni en el *Mantiq*. De creer al alumno y biógrafo de Ibn Sīnā, al-Yūzayānī, aquél le habría referido que no había tenido tiempo para escribir un comentario al *Corpus aristotelicum*. Para suplir la falta de dicho comentario estaba escribiendo un libro en el que expondría las ideas contenidas en aquél. El sentido de la frase atribuida a Ibn Sīnā permite suponer que el resultado podría mejorar en claridad y orden a un estricto comentario, como confirma el prólogo del *Šifā'*. Con esta gran *suma*, diría después Ibn Sīnā, tiene suficiente quien desee iniciarse estrictamente en el conocimiento de la filosofía aristotélica. Y el pensador musulmán lo dice tan convencido como Santo Tomás, cuando afirma que su *Suma Teológica* es para principiantes. Sin embargo, la sinceridad de Ibn Sīnā agrega algo más: también puede encontrarse en su obra doctrinas que no se encontraban en los escritos aristotélicos. Por tanto, ¿vale esto también para el caso de la lógica? Sin duda alguna, porque Ibn Sīnā aclaró que dichas innovaciones aparecen en la física, metafísica y lógica.

2. Posibles fuentes lógicas no aristotélicas de Ibn Sīnā.

Su búsqueda no es difícil. El *Šifā'* se nos presenta hoy como una *suma* más, trabajada con el tradicional método del comentario parafrástico. Pero esta impresión actual es históricamente falsa. Ni en los autores griegos, ni en los cristianos orientales y ni en al-Kindī y al-Fārābī encontramos una obra paralela en intención, cantidad y calidad al *Šifā'*. Sus presuntas fuentes son más concretas, menos extensas y no intentan presumir de originalidad, por limitada que sea, sino de fidelidad. Y ello pese a que se comporta respecto de las diversas opiniones filosóficas un poco como Aristóteles en la *Física y Metafísica*, sobre todo: en actitud de árbitro. Los musulmanes llaman a al-Fārābī el «segundo maestro» (el «primero» es Aristóteles), pero quien se comportó como tal fue realmente Ibn Sīnā. Esta actitud se manifiesta en las *cuestiones* que en forma de objeción-respuesta presenta el cuerpo expositivo. Naturalmente este «cuerpo» es básicamente aristotélico, pero no lo es estrictamente. Los expositores e investigadores nos hemos contentado por lo general, en el caso de la lógica (en la metafísica todos sabíamos que Aristóteles se presentaba acompañado de Plotino, o sea, del *Kitāb Utūlūḡiyya min Aristū*) con el «orden», títulos y terminología aristotélicos y con el hecho cierto de que Aristóteles es el autor más citado, con aplastante ventaja sobre los demás. Sin embargo en los *Primeros Analíticos* Aristóteles se limita a mencionar los silogismos condicionales y a prometer que tratará sobre ellos⁸. Si lo hizo, al menos no se ha conservado. Y el estado actual

8 Cf. Aristóteles, *Primeros Analíticos*, 50 b, 1-5.

del texto griego del *Organon* y de sus traducciones árabes, latinas y siríacas no permiten apoyar en Aristóteles una teoría de las proposiciones y silogismos condicionales. Además, por sorprendente que pueda parecer, al-Fārābī e Ibn Sīnā «saben» que Aristóteles había escrito un libro sobre el silogismo condicional y que dicha obra se había perdido⁹. Por tanto, ¿cuál es la fuente de una parte no despreciable del *Qiyās del Šifā'*? En pura teoría las posibles fuentes serían: a) Un hipotético escrito pseudoaristotélico perdido. b) Los comentaristas griegos de Aristóteles: Teofrasto, Alejandro de Afrodisia, Temistio y Juan Filopón. c) La «escuela de Bagdād». d) al-Kindī. e) al-Farabī. f) Rāzī. g) Galeno y h) La *Stoa* (Crisipo). Vamos, pues, a recorrer estas posibles «fuentes» cuyo orden no es caprichoso: de a a e es la «línea» más peripatética: Rāzī, Galeno y la *Stoa* representan posiciones *menos* peripatéticas y en orden de distanciamiento.

a) En el caso de Ibn Sīnā no cabe el recurso a un hipotético escrito pseudoaristotélico; con toda tajancia afirma que la obra de Aristóteles sobre el silogismo condicional se ha perdido¹⁰.

b) Teofrasto, de creer a Alejandro de Afrodisia, desarrolló la teoría del silogismo condicional bajo el nombre de ἄξ ἀναλογία. Ibn Sīnā no utiliza esta expresión. Alejandro de Afrodisia parece seguir el camino de Teofrasto¹¹. Pero Ibn Sīnā, que en el *De Anima del Šifā' (Liber sextus De Naturalibus)* ha criticado la postura de Alejandro de Afrodisia, pese a considerarlo el mejor de los discípulos de Aristóteles (al-fāḍil al-ladī aktaru istigālī bi-mujāṭabati-hi), duda a la hora de atribuirle uno de los dos libros que dice conocer sobre el silogismo condicional, aunque no explique la razón de sus dudas¹². Juan Filopón (posiblemente el *Sayj al-našārā'* citado en la lógica del *Šifā'*) usa la fórmula ὑποθετικοί que no aparece en Ibn Sīnā. Tampoco en Temistio se encuentra nada parecido. Ibn Sīnā había escrito a Abū Ya'far al-Kiyā' que estaba leyendo a Alejandro de Afrodisia, Temistio y Juan Filopón¹³.

c) La «escuela cristiana de Bagdād», que tanta confusión ha introducido en el problema de la hipotética *Ḥikmat al-mašriqiyya* de Ibn Sīnā, ciertamente no se limitó a una labor de «traducción». Pero de las

⁹ Cf. al-Fārābī, *Kitāb al-Yam'bayna ra'yay al-Ḥakīmayn Aflatun ... wa Aristu-Kitāb*

⁹ Cf. al-Farabī, *Kitāb al-Yam'bayna ra'yay al-Ḥakīmayn Aflātūn ... wa Aristū-tālis...* Edit. A. N. Nader (Beirut 1960) p. 86. Pero dicho texto debe entenderse con la matización a que se refiere en el *Šarḥ Kitāb al-'Ibāra*. Edit. W. Kutsch y S. Marrow (Beirut 1960) p. 53. Respecto a Ibn Sīnā, cf. *Qiyās del Šifā'*, edit. Zayed, antes citada, p. 397, 4-9.

¹⁰ Cf. *Qiyās*, edit. cit., p. citada. Literalmente dice: «...la obra del Primer Maestro [Aristóteles] en la cual se exponían detalladamente el silogismo condicional, se ha perdido».

¹¹ Cf. Alejandro de Afrodisia, *Commentarium in Aristotelis Analyticorum Primum*, Libro I, edit. M. Wallies (Berlín 1883).

¹² Cf. *Qiyās*, edit. cit., pp. 148, 9 y 356, 10-12.

¹³ Idem, idem, p. 481, 14-15. Cf. 'Abd al-Rahmān Badawī, *Aristū 'ind al-'Arab. Al-Mubāḥātāt min Ibn Sīnā* (El Cairo 1948) p. 122.

obras lógicas que Ibn al-Nadīm e Ibn al-Qiftī atribuyen a Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, Ḥabīb ibn Bahrīz, Ḥunayn ibn Ishāq, Ibn al-Muqaffa' e Ishāq ibn Ḥunayn sólo conocemos los títulos. Construir hipótesis sobre títulos cuyo contenido desconocemos es un bello entretenimiento muy poco científico¹⁴.

d) En los escritos conocidos de al-Kindī, la mayor parte ya editados y los restantes accesibles en manuscrito, tampoco aparece la explicación aviceniana¹⁵.

e) Al-Fārābī ha tratado del silogismo condicional. La exposición del «comentario» *al-Qiyās al-Ṣagīr* es suficientemente representativa y parece apoyarse en los «indemostrables» de Crisipo. Su terminología es muy parecida a la de Ibn Sīnā. La principal diferencia reside en que al-Fārābī no distingue, como Ibn Sīnā, entre las proposiciones conectivas completas e incompletas; no se refiere al análisis de la función verificadora de estas proposiciones, ni de su relación con el silogismo condicional¹⁶.

f) Rāzī, al igual que Quwayrī, Sarajī y Tabīt ibn Qurra, parece haber comentado la lógica aristotélica¹⁷. Dichos comentarios no se han conservado. De cualquier modo, y al menos en lo que se refiere a Rāzī, su pensamiento¹⁸ no permite suponer una orientación aproximada a la de Ibn Sīnā.

g) Galeno fue suficientemente conocido en el mundo islámico como médico y como lógico. Sin embargo, su labor lógica no fue tan apreciada como sus conocimientos médicos. Al-Fārābī e Ibn Sīnā criticaron las doctrinas lógicas galénicas, en especial las referentes a los silogismos apoyados en premisas meramente posibles. En el *Qiyās del Šifā'* Ibn Sīnā parece no mencionar a Galeno; pero como Shehaby ha señalado¹⁹ parece referirse implícitamente a él al hablar de alguien que era gran autoridad de la medicina, pero no en el saber lógico. Sin embargo, aparecen ciertas analogías entre el modo galénico de considerar las proposiciones y silogismos condicionales y la presentación aviceniana.

h) La lógica estoica en la formulación, posiblemente original, de Crisipo no debió ser desconocida por el pensamiento islámico²⁰. Pero su huella es muy difícil de seguir, debido al gran respeto por la concepción aristotélica, que hizo minimizar o subsumir en la lógica aristotélica ideas

14 Cf. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, edit. Flügel (Leipzig) pp. 249, 253, 262 y 299. Ibn al-Qiftī, *Ta'riḥ al-Ḥukamā'*, edit. Lippert (Leipzig 1903) pp. 35-37 y 257. Ibn Abī Uṣaybi'a, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, edit. Müller (El Cairo 1882), vol. I, pp. 101 y 105.

15 Cf. Ms. 4832 B. Aya Sofía de Istanbul y Abū Rīdā, *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, 2 vols. (El Cairo 1950 y 1953).

16 Cf. al-Fārābī, *Šarḥ al-Qiyās al-Ṣagīr*, edit. M. Türker, 'Farabınin bazı Mantık Eserleri', *R. de la F. de L. ... Universidad de Ankara*, XVI (1958) pp. 257-60, espec.

17 Cf. Ibn al-Nadīm, o. c., pp. 249, 282 y 299-302; Ibn al-Qiftī, o. c., edit. cit., pp. 36, 120, 362-63.

18 Rāzī es un autor extraordinario, pero en modo alguno pertenece a los *falāsifa*. Ni en sus obras conservadas, ni en lo que sabemos de él por sus numerosos y enconados críticos, existe nada parecido a la lógica aviceniana. De otra parte los elementos «lógicos» de la dialéctica de su obra médica, evidentes en su *Isagoge*, son de raíz galénica, pero casi irreconocibles.

19 Cf. Shehaby, o. c., edit. cit., p. 6. Cf. *Qiyās del Šifā'*, edit. cit., pp. 107 y 161.

20 Cf. *Qiyās del Šifā'*, edit. cit., p. 397.

procedentes de otros pensadores. De todos modos, al final del libro 8 del *Qiyās del Šifā'*, el método seguido por Ibn Sīnā en el análisis del *qiyās al-istiḥdā'i* presenta algunas semejanzas parciales con el seguido por Crisipo en los *indemostrabilia*²¹. Ciertamente Ibn Sīnā parece criticar la postura no-aristotélica, pero sólo en tanto cree que puede alcanzarse la misma conclusión siguiendo el método aristotélico.

En resumen, puede afirmarse que Ibn Sīnā conoció la lógica de Crisipo y que, pese a su fervor aristotélico, queriendo o sin querer, recogió importantes observaciones lógicas estoicas que aplicaría al menos en el análisis de cuestiones marginadas en el *Organon* de Aristóteles.

3. El silogismo «exceptivo» de Ibn Sīnā.

El ejemplo más evidente es la exposición del libro VIII del *Qiyās del Šifā'*, cuyos dos capítulos tratan respectivamente «de la definición del silogismo exceptivo» y «de la descripción del silogismo exceptivo que está compuesto por una premisa condicional disyuntiva». Ibn Sīnā había distinguido entre dos clases de silogismo: *iqṭirānī* e *istiḥdā'i*. El silogismo conjuntivo (*iqṭirānī*) se divide a su vez en *ḥamlī* (predicativo o categórico) y *šarḥī* (condicional)²². En el primero, tanto las premisas como la conclusión son proposiciones categóricas; en el segundo, una de las proposiciones es condicional y, por tanto, la conclusión también debe ser condicional. La posición del término medio determina la *figura* del silogismo. En el silogismo categórico Ibn Sīnā admite las tres *figuras* tradicionales, sin otra alteración que colocar en la primera *figura* el término *menor* antes que el *mayor*. También las proposiciones condicionales presentan las tres *figuras*. Si las dos premisas son proposiciones condicionales, la primera *figura* exige que el término *medio* sea antecedente de las dos; y en la tercera, consecuente de ambas. Cuando una de las proposiciones es condicional y la otra categórica el término medio es o bien el consecuente de la premisa condicional y de la premisa predicativa, o el antecedente de una y otra. En ambos casos las *figuras* posibles son tres. En la primera *figura* el término medio es sujeto de la predicativa y predicado del consecuente o antecedente de la condicional. En la segunda *figura* es predicado de una y otra. En la tercera *figura* es sujeto de ambas.

A su vez, las tres *figuras* se dividen en modos peculiares según la calidad y cantidad de las premisas. En el caso del silogismo «exceptivo», la premisa menor es una proposición condicional y la premisa mayor una proposición predicativa. Cuando la premisa condicional es una proposición «conectiva», puede mostrar una «conexión» completa o incompleta. En el primer caso, «conectiva» completa, tendríamos los modos siguientes:

- a) Si A es B, entonces C es D
Pero A es B.

Luego C es D.

²¹ Cf. Idem, p. 389.

²² Galeno, *Institutio Logica*, XIV, 11.

b) Si A es B, entonces C es D.
 Pero C es D.

Luego A es B.

c) Si A es B, entonces C es D.
 Pero A no es B.

Luego C no es D.

d) Si A es B, entonces C es D.
 Pero C no es D.

Luego A no es B.

En el segundo caso («conectiva» incompleta) aparecen dos modos:

e) Si A es B, entonces C es D.
 Pero A es B.

Luego C es D.

f) Si A es B, entonces C es D.
 Pero C no es D.

Luego A no es B.

Más complejo es el problema cuando la premisa condicional es una proposición «separativa». Ibn Sinā admite tres modos para la proposición. El primero podría llamarse predicación separativa real y sería verdadero siempre que una de las disyuntivas fuese verdadera y la otra falsa, o si la verdad o falsedad diferieren según el modo. También habría dos modos cuando la separativa real estuviese integrada de dos partes. Así:

g) O A es B o C es D.
 Pero A no es B.

Luego C es D.

O A es B o C es D.
 Pero C no es D.

Luego A es B.

o

h) O A es B o C es D.
 Pero A es B.

Luego C no es D.
 Luego C no es D, ni E es F.

O A es B o C es D.
 Pero C es D.

Luego A no es B.

o

En el caso de la separativa real que tiene más de dos opciones Ibn Sinā admite dos modos:

i) O A es B o C es D o E es F.
 Pero A es B.

Luego C no es D ni E es F.

j) O A es B o C es D o E es F.
Pero A no es B.

Luego o C es D o E es F.

Pese a la evidencia de la anterior marcha dialéctica Ibn Sīnā admite también que en el primer modo puede concluirse del modo siguiente:

Luego no C es D ni E es F.

Un segundo género de las premisas disyuntivas está formado por aquéllas cuyos dos miembros de la disyunción son ciertos. En este caso sólo existe un único modo:

k) O A es B o C es D.
Pero A no es B.

O A es B o C es D.
Pero C no es D.

Luego C es D.

Luego A es B.

El tercer género de las premisas disyuntivas incluye las que poseen una disyunción cuyos dos extremos son igualmente falsos. Según Ibn Sīnā carecen de uso «científico»²².

4. Conclusión.

Esta reducida y aún caricaturesca exposición permite relacionar la estructura de la marcha dialéctica aviceniana con la de los famosos cinco *indemostrabilia* atribuidos a Crisipo, bien conocidos por Galeno, quien llamaría a los *indemostrables* 1 y 2 deducidos por *τελεία ἀκολουθία* y a los 4 y 5 derivados en forma conflictiva absoluta²³. Pero las anteriores calificaciones advierten que Galeno interpreta a su particular modo el sentido específico de los *indemostrables* estoicos. En cuanto a Ibn Sīnā, en realidad piensa que los *indemostrables* 1 y 2 operan como una implicación completa y se corresponderían, *mutatis mutandis*, con los modos avicenianos *a* y *d*. Los *indemostrables* 4 y 5 serían semejantes a los modos *h* y *g*. El modo *k* aviceniano se correspondería con el *indemostrable* 3. Como Galeno había rechazado el uso del tercer *indemostrable*, no hay duda de que Ibn Sīnā ha utilizado a Crisipo, por encima del magisterio aristotélico y galénico.

También la terminología aviceniana revela tanto sus fuentes griegas como su personal interpretación de dichos textos. Por ejemplo, el término árabe *ḍarb* (modo) traduce al griego *τρόπος*. A su vez, *maṣhūr* (pl. *maṣhūrāt*) lo emplea en sentido trasladado para traducir uno de los dos sentidos que Sexto Empírico da al término *ἀναπόδεικτος* (*indemostrable*)²³. Es cierto que Aristóteles en los *Primeros Analíticos*²⁴ utiliza dicho

²² Desde el punto de vista de la lógica clásica los silogismos *b* y *c* son inconectos y se incluyen entre las falacias, en el silogismo *e* se repite *a*; y el silogismo *j* no cumple las exigencias del silogismo disyuntivo ni del inclusivo.

²³ Sexto Empírico, edit. y trad. inglesa de R. G. Bury, 4 vols. (Londres y Cambridge, Mass. 1933), vol. II, p. 223.

²⁴ Aristóteles, *Primeros Analíticos*, 53 b 2 y 57 b 33.

vocablo griego, pero sólo respecto a la estructura interior de las premisas, no respecto a toda una argumentación. Por esto en la traducción árabe del *Organon* aristotélico es traducido por *gayr mubarhana* (no demostrable). *Qiyās istiṭnā'ī* (silogismo «exceptivo») quiere traducir lo correspondiente a los argumentos del tipo de los *indemostrabilia* y de otros semejantes a éstos. Ciertamente, Alejandro de Afrodisia²⁵ y Juan Filopón²⁶ conocían suficientemente esta terminología, pero no presentan el mismo desarrollo lógico dialéctico que el seguido por Ibn Sinā.

Indudablemente las novedades lógicas de Ibn Sinā no son muchas, pero sí las suficientes para advertir que no es un mero compendiador o escoliasta del *corpus logicum* aristotélico. Ha conocido también la lógica de Crisipo y la ha recogido hasta en aquellos casos en que Galeno no ha seguido o ha rechazado la argumentación estoica. Esta recepción es muy importante en el caso de los silogismos «exceptivos», que en realidad reproducen la textura dialéctica de los *indemostrabilia*. Aunque se trate, en lo que se refiere a mi reducida exploración, a simples islotes en el inmenso piélago del saber antiguo, al menos deberían servir para continuar analizando la obra aviceniense con talante crítico.

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

25 Alejandro de Afrodisia, o. c., edit. cit., pp. 18-19.

26 Juan Filopon, *In Aristotelis Analytica Priora Commentaria*, edit. Wallies (C. in *Aristotelem Graeca*) (Berlín 1905) II, p. 244.