

Ibn Hazm y la filosofía griega

El orientalismo no ha sido más que puro discurso de poder, y su epistemología una charada de arrogante legitimación etnocéntrica

13/03/2015 - Autor: Redaccion Musulmanes andaluces - Fuente: Musulmanes Andaluces

La empresa orientalista de los estudios coránicos, aparte de otros méritos y servicios, fue un proyecto nacido del resentimiento, criado en la frustración y alimentado por la venganza: el rencor del poderoso hacia el débil, la frustración de lo “racional” hacia lo “supersticioso” y la venganza de lo “ortodoxo” contra lo “inconformista”. En el momento culminante de su triunfo mundano, el hombre occidental, coordinando los poderes del estado, la iglesia y la universidad; lanzó su asalto definitivo a la ciudadela del Islam. Las andanadas aberrantes de su arrogante personalidad –su racionalismo insensato, su fantasía de dominio mundial y su fanatismo sectario- aglutinados en una conspiración para arrancar al Corán de su posición firmemente arraigada como epitome de autenticidad histórica e inasibilidad moral. El trofeo al que aspira el hombre occidental con esta temeraria empresa, es la propia mente del musulmán. Occidente, para deshacerse de una vez por todas del “problema” del Islam, razona de la siguiente manera: hay que conseguir que la conciencia del musulmán desespere de la certeza cognitiva del mensaje revelado al Profeta. Sólo cuando el musulmán esté inseguro respecto a la autenticidad y a la autonomía doctrinal de la revelación coránica, renunciará a su responsabilidad universal y, por lo tanto, dejará de ofrecer resistencia a la dominación global de Occidente. Este parece haber sido el tácito, cuando no explícito, razonamiento del asalto orientalista al Corán.

Que el orientalismo no ha sido más que puro discurso de poder, y que su epistemología una charada de arrogante legitimación etnocéntrica, es algo evidente para cualquier estudiante de Islam o de historia contemporánea con un mínimo de preparación. Por lo tanto no debe resultar inapropiado ni chocante interpretar el proyecto orientalista como un ataque frontal, en ocasiones incluso traicionero, contra el Corán; la marca distintiva de la aproximación orientalista es su vengatividad y su odio. Rara vez, por no decir nunca, se ha abordado alguna escritura sagrada con la animosidad patológica con que los orientalistas manejan el Corán. Lejos de mostrar el más mínimo respeto que debe acompañar al rigor, el orientalista lanza su ataque “iconoclasta” con un fanatismo tal que, comparado con él, la furia de los cruzados desmerece en encono.

Hay que ser muy osado para defender hoy en día el método orientalista de estudio del Corán, como modelo de racionalismo. Y si así fuese, se trataría de un “*racionalismo*” cargado de arrogancia típicamente europea. Con todas sus ataduras emocionales, el método orientalista no ocultaba su revanchismo, parcialidad y estrabismo. De todos los textos sagrados existentes, han escogido la revelación coránica para llevar a cabo un acto insensato y vandálico que sorprende incluso a sus propios defensores. Por ejemplo, un académico como Ignaz Goldziher, al que no se le puede acusar precisamente de partidismo pro-islámico, ha protestado enérgicamente preguntándose “*¿Qué quedaría de los Evangelios si se les hubiesen aplicado los mismos métodos que al Corán?*”

Condenar el legado del orientalismo, por lo menos en lo referente a los estudios coránicos, como un arrebato de vandalismo patológico, puede sorprender, por su dureza, en los tiempos “*ecuménicos*” que corren. Tal rechazo de una sólida tradición académica corre el peligro en convertirse en un sustituto fácil del análisis crítico y riguroso. De hecho, eso es lo que parece que hemos hecho algunos de nosotros: descalificar al orientalismo de forma displicente y en su totalidad, más que estudiarlo y analizarlo. Cualquiera que sea la recompensa de ese escasismo, nuestra postura se opone diametralmente a cualquier sentimiento de autoindulgencia. En nuestra opinión, sólo en la batalla epistemológica se puede derrotar al orientalismo. Sólo dando jaque mate a la soberanía de las piezas cognitivas del orientalismo, permitirá a los musulmanes elegir las jugadas de su elección. Dicho esto, es evidente que para cualquier lector inteligente, musulmán o no, que soporte hasta el final las irreverentes necedades o las insignificantes controversias de su mediocre discurso, se percatarán de que hay algo de enfermizo y enervante en el odio de los orientalistas al Islam y a los musulmanes. Si no cambia, los musulmanes nunca podrán perdonar a los orientalistas el talante de su discurso.

Ibn Hazm de Córdoba (m. 1064) es una figura de primer orden, a la vez típica y singular, del Islam andalusí bajo los últimos Omeyas, a quienes su familia y él mismo estaban vinculados, y durante el confuso y fecundo período de los Reyes de Taifas, cuya fragmentación política no fue en detrimento del desarrollo cultural de al-Andalus.

Autor juvenil de una obra sobre el amor profano, este autor prolífico, fogoso y apasionado, que se ocupó de moral y de historia, ha dejado sobre todo su huella en el campo del pensamiento y de las ciencias del Islam.

Erudito competente, aunque parcial; crítico enterado de ciertos temas, pero a menudo injusto; polemista de pluma acerba; discutidor de dialéctica temible para sus coetáneos, este personaje con carácter de una pieza ha representado casi solo, dentro de la escuela málikí, la escuela *zâhirí* o *literalista*», fundada en Oriente unos dos siglos antes y condenada a desaparecer no mucho después de este brillante respiro.

Como para Ibn Hazm la verdad es una, el verdadero saber ha de ser también uno, aunque sus métodos difieran, según se refiera a la naturaleza (*tabâ'i*) o a la ley (*sharâ'i*), ya que en el primer caso bastan la experiencia y la razón, mientras que en el segundo caso todo queda incluido en los *nusûs* o «*textos formales*» (Corán y Hadiz), cuyo único complemento válido es el «*consensus*» (*ijmâ`*) de los primeros musulmanes. Desde luego, la Naturaleza es fija y definitiva, en tanto que la Ley ha sufrido, hasta la desaparición del Profeta, cierto número de

abrogaciones. Pero, igual en un caso que en otro, el objeto del conocimiento es ya para siempre un todo acabado: «*La verdad es que no hay nada en la parte del mundo perceptible por la razón que escape a la razón (‘aql), y que no hay nada en la Ley islámica que escape a la transmisión (sam’)*». Lo mismo en el dogma o en el derecho que en las ciencias no hay más que lo verdadero o lo falso, aunque no siempre lo captemos con seguridad, como ocurre con el testimonio o con las tradiciones por una sola vía". El hombre, el creyente, es el que debe esforzarse por conseguir una información lo más completa posible. La comprensión inteligente y directa de la documentación islámica tradicional, que es clara (*wâdih, bayyin*) cuando se la toma en su sentido obvio (*zâhir*), no debería en modo alguno prestarse a interpretaciones divergentes, y, como además está prevista para su uso en el presente y en todo el futuro de los hombres, no necesita en absoluto de ampliaciones o extrapolaciones. Por consiguiente, hay que rechazar los razonamientos exegéticos, cuyos resultados nunca podrían aportar la certeza. Por consiguiente también, hay que aceptar una lógica necesariamente válida, que no haga decir a los textos más de lo que formalmente dicen.

Por este camino Ibn Hazm -lo mismo que sus predecesores en la escuela zâhirí, que ciertos *mu'tazilíes* y que la mayor parte de los shi'íes- tacha de falso el razonamiento-tipo al que ha recurrido la gran mayoría de los sunníes para fijar nuevas reglas mediante una «*calificación legal*» (*hukm*) extendida desde un «*caso de base*» (*asl*) a un caso nuevo llamado «*derivado*» (*far'*). Se trata del qiyâs (razonamiento por analogía), de cuyas muchas variedades no retendremos aquí más que las dos formas fundamentales y clásicas: la simple semejanza inmediata (*shabah*), y la que necesita de un término medio o «*causa*» (*'illa*)La argumentación hazmí contra el qiyâs -asunto que trata asimismo en otras de sus obras- ocupa unas 250 páginas de su *Ihkâm fî usûl al-ahkâm*. La mayoría de estas páginas se refieren a pasajes del Corán o del Hadiz; pero están completadas por reflexiones de carácter racional, y estas reflexiones, añadidas a los datos precedentes, son las que van a retener aquí nuestra atención.

Para nuestro autor, la operación de que se trata, no solamente es incierta, sino totalmente injustificada, y, siendo arbitraria la elección de los casos a los que ha sido aplicado el *qiyâs*, no hay criterio seguro para distinguir cuándo el *qiyâs* es falso o verdadero. En realidad, el razonamiento por analogía es una «inducción» (*istiqrâ'*) que no ha querido confesar su verdadero nombre; y una inducción abusiva, porque no responde a las exigencias de una enumeración completa, y porque puede dar origen a graves errores - incluso en el dominio de la razón aplicada al conocimiento del mensaje revelado - al suponer indebidamente una conjunción inmutable entre las «*calidades*» o «*atributos*» (*sifât*) de los seres o de las cosas y sus substratos. Tocante a la pretendida apariencia racional con que se usa de este procedimiento para pasar de lo presente a lo ausente y de lo dado a lo no dado, hay que rechazarla. En materia del mensaje revelado, como ya hemos dicho, no hay no dado: nada escapa al conjunto de los musulmanes, y hay cosas semejantes en algunas de sus cualidades que pueden perfectamente tener calificaciones legales distintas. Pero incluso cuando en la naturaleza hay cosas que se parecen mucho, de esta semejanza no se pueden sacar conclusiones seguras, porque con demasiada facilidad se incurriría en falsas analogías: «*El perro tiene un largo rabo; sirve para guardar rebaños; por lo mismo, podría servir el león*».

Con más precisión todavía ataca Ibn Hazm las dos nociones de «*semejanza*» y «*causa*» (*shabah* y *`illa*).

Se defiende de la acusación de negar la semejanza entre las cosas; pero no reconoce a esta semejanza el derecho de provocar la identidad de «*calificación legal*» (*hukm*) porque esta calificación vale para todo lo que pertenece a la misma especie (*naw`*), lo mismo si hay que si no hay semejanza, y el *qiyâs* lo que hace es confundir indebidamente las especies. En realidad, no hay en este mundo dos cosas que no se parezcan en algo, y la semejanza va aumentando conforme se desciende desde un grado elevado hacia la «*última especie*» la que confina con los individuos («*infima species*», *naw` al-anwâ*). Por consiguiente, si se practica el *qiyâs* a base de la prohibición de una cosa en el mundo, se debería llegar a prohibir todas las cosas; y, como el razonamiento sería idéntico para la licitud, se llegaría al absurdo de que todas las cosas serían prohibidas y lícitas al mismo tiempo. Si, por otra parte, se pretende que la semejanza en ciertos aspectos conduce a una identidad legal, ¿por qué no decir, al revés, que cualquier diferencia en ciertos aspectos conduce a una diferencia de estatuto legal?.

No encuentra mayor gracia a ojos de Ibn Hazm el término medio causal. Para él, la verdadera y sola *`illa* aceptable es la causa necesaria en una relación obligatoria de causa a efecto, y rechaza terminantemente que tal cosa exista en los preceptos de la Ley. Niega en redondo la idea de que tales preceptos no puedan serlo más que en virtud de *`ilal*, aunque estas *`ilal* fuesen queridas por Allah, porque entonces, en buena lógica, sería menester remontarse de causa en causa hasta el infinito. Es verdad que las normas legales pueden ser en apariencia causadas; pero se trata de «*causas circunstanciales*» *asbâb*, enseñadas por los textos, y en modo alguno de *`ilal*. Un antiguo *zâhiri* ha puesto de relieve que, si la *`illa* hubiese impuesto licitud o prohibición, una u otra hubiesen sido inmutables, mientras que lo que ha ocurrido es lo contrario, especialmente en los primeros años del Islam (por ejemplo, con la prohibición de beber vino). Nuestro autor subraya que, en realidad, el recurso a

supuestas *`ilal* se hace por elección arbitraria, que varía según las escuelas (por ejemplo, para el consumo de vino de palmera o para el cambio desigual de trigo).

Por su carácter pintoresco y porque ilustra el conflicto entre los que creen que el *qiyás* de los juristas es un útil «suplemento» (*çiyâda*) al texto formal, y los que, como Ibn Hazm, lo niegan, vamos a citar su doble apólogo del amo y del criado. «*Tráeme la jarra y un vaso*», dice el amo al criado. Se los trae vacíos. «*¿Dónde está el agua?*» pregunta el amo. «*No me has pedido agua -responde el criado-, sino solamente la jarra y el vaso, y ahí los tienes, porque no hago más que lo que me mandas*». Pero Ibn Hazm continúa la historia. El amo explica al criado: «*Siempre que te mande algo, haz también lo que con ello se relacione (literalmente: lo que se le parezca)*». El criado comprende la lección, y, como otro día su amo se sintiese indispuerto y le enviase a buscar un médico, vino un pariente del amo, que preguntó a éste: «*¿Quién se ha muerto en esta casa?*» «*Nadie*». «*Pues ¿cómo hay en la puerta un lavador de cadáveres, unas parihuelas y un sepulturero*». Llamado el criado, explicó: «*¿No me ordenaste que siempre que me mandaras algo, hiciese también lo que con ello se relacionara? ¿Y con qué se relaciona la enfermedad y el llamar al médico más que con la muerte? La muerte exige la presencia del lavador de cadáveres, de las parihuelas y del sepulturero que ha de cavar la tumba. No he hecho más que obederte*».

Para contrapesar el rechazo de este *qiyâs*, incierto por naturaleza, Ibn Hazm acepta -como instrumento útil, e incluso indispensable, del pensamiento- el silogismo antiguo y las enseñanzas que a él vincula la lógica griega. Esta «*ciencia de los Antiguos*» puede aplicarse, en su opinión a todos los campos, lo mismo el trascendente que el profano, y es «*hermosa y elevada*» (*hasan rafî'*), porque ayuda a comprender mejor el mundo gracias a las nociones de género y especie, de esencia y accidente, así como a distinguir en todo lo verdadero de lo falso y el «*razonamiento incondicionalmente cierto*» (*burhân*), único admisible, del que pretende serlo y no lo es. Así la justifica en una de sus «*obras breves*» (*Rasâ'il*) pero sobre todo, hacia los años 1025-1030, o sea con anterioridad al *Ihkâm*, donde lo cita, le consagra todo un libro, *at-Taqrîb li-hadd al-mantiq wa-l-madjal ilayh bi-l-alfâz al-`âmmiyya wa-l-amzila l-fiqhiyya*, del que, gracias a la publicación de un manuscrito único, dispone la erudición moderna. Es un texto de la mayor importancia para un adecuado conocimiento del pensamiento de Ibn Hazm, ya que completa, al par que en cierta medida rectifica, las perspectivas de los anteriores estudios sobre el autor.

El título mismo ya nos dice mucho: una *Introducción a la Lógica* que se anuncia como debiendo usar las expresiones ordinarias de la lengua (se entiende: la árabe) y ejemplos tomados del *fiqh* (es decir, de las reglas de aplicación de la Ley musulmana), es por el último rasgo un fenómeno, históricamente nuevo, que -como sabíamos antes de conocer la obra- no dejó de escandalizar en su tiempo a ciertos ambientes.

Al comienzo del *Taqrîb* se clasifican las cuatro actitudes tomadas por los musulmanes frente al *Organon* de Aristóteles. Unos temen que su lectura pueda llevar a la degeneración del Islam. Otros no ven en él más que un vacío hablar por hablar.

Aquéllos, llenos de prejuicios y con pensamiento malsano, no tienen de él más que un conocimiento inexacto. Solamente los agrupados en una actitud, recta, sólida e imparcial, han comprendido a que se debe el fin y el método de la obra, y en todos los caminos del

conocimiento -comprendidas la trascendencia y la legislación- han encontrado en esta lógica antigua un apoyo sin fallo y una compañía esclarecedora. Por supuesto, Ibn Hazm se tiene por uno de estos privilegiados. Y agrega, para que sus lectores se aprovechen mejor de esta disciplina, que va a introducir en su libro, con respecto a la presentación tradicional, siete principios de mejora que vamos a permitirnos resumir de este modo: explicitar, completar, rectificar, explicar, resumir, reunir, ordenar.

Según un plan general, en las 200 páginas siguientes se trata de la *Eisagoge* y de los diferentes libros del *Organon*, para concluir con tres o cuatro páginas curiosas sobre la *Retórica* y la *Poética*. Pero el orden interno y el equilibrio de las partes dejan mucho que desear, porque, de paso, se habla someramente de física, metafísica y conocimiento racional trascendente; se afirma sin más, multitud de cosas; y se formulan, en tono vivo, bastantes críticas breves. El autor, «*literalista*» en su cosmovisión del Islam, se da perfecta cuenta de la importancia de las lenguas en el análisis. Reconoce que el árabe, aunque fundamental para él, no distingue bien los tiempos y expresa con dificultad la noción de «*qualidad*», mientras que el latín lo hace claramente (alusión a *talis-qualis*), si bien estima, que el árabe se presta a considerar útilmente como universales proposiciones «*indeterminadas*» (*muhmala*) Señala que el griego da ejemplo de una confusión de vocabulario entre «*forma*» y «*especie*». Con todo, estima que a través de los diferentes lenguajes, subsisten las mismas nociones objetivas o «*significaciones*» (*ma'ânî*) salvo que hay que extraerlas, y que «*lo que únicamente cambia son las palabras*». Este universalismo conceptual favorece la existencia en todas las civilizaciones de una lógica sin fronteras. Intentemos precisar algunos de sus puntos.

No nos podemos sorprender de encontrar bajo la pluma de Ibn Hazm las dos clases de «*definición*», heredadas de la Antigüedad (la segunda, de inspiración estoica a través de Galeno), que tenían ya curso en el Islam; a saber: el *hadd* que expresa la «*naturaleza*» de lo definido junto con aquello en que se distingue de lo que no es él, y el «*descriptivo*» *rasm* que solamente expresa aquello en que se distingue de lo que no es él. En el *hadd* la distinción opera en consideración a los géneros y especies (el hombre es un mortal que piensa); en el *rasm*, en consideración a los accidentes o propiedades (el hombre llora y ríe). La «*naturaleza*» (*tahî'a*) de que acabamos de hablar a propósito del *hadd* no es seguramente, en la mente de Ibn Hazm, una esencia metafísica, sino una constatación de los sentidos o del espíritu. Nuestro autor protesta contra ciertas fórmulas que establecen entre *hadd* y *rasm* relaciones teóricas algo más complejas o matizadas, en las que no quiere ver más que estéril confusión y contradicción interna. Para él, toda cosa creada está necesariamente sometida, y a la vez, *al rasm* y *al hadd* (*marsûn wa mahdûd*), aunque en otro lugar recuerda que, para los Antiguos, el género supremo no puede ser objeto de *hadd*, ya que no existe género por encima de él. Entre *hadd* y *rasm* no parece admitir jerarquía de valor.

Las nociones de género, especie, diferencia, propiedad y accidente quedan expuestas sin gran novedad, pese a algunas observaciones personales diseminadas acá o allá. Ibn Hazm se niega a tomar en consideración cualquier diferencia que no sea específica, y, contra la opinión que cita de los antiguos, a considerar como género el nombre de una ciudad para sus habitantes, y el nombre de un oficio para el conjunto de los artesanos que lo ejercen. Subraya el indispensable papel de las diferencias específicas, las cuales se encuentran «*en acto*» en las especies, y «*en potencia*» en el género. Admite la noción de género supremo o «*género de los géneros*»

(ej.: «Adán para los hombres» es decir la humanidad); la de infima especie o «especie de las especies» (ej.: las tribus), subdivisible, sin embargo, en grupos de individuos; y, entre los extremos, admite lo que es, al mismo tiempo, género respecto de las especies englobadas y especie respecto al género englobante (ej.: los pueblos o naciones). Pero se revuelve contra la idea antigua de que el género precedería por naturaleza a la especie, porque el género no es más que el conjunto de las especies que lo integran, y una cosa no puede ser anterior a sí misma ni el todo preceder a las partes. Avanzando más claramente aún por el camino de una interpretación no metafísica, afirma que género y especie no son más que los nombres que designan conjuntos de individuos que tienen en común algunas de aquellas cualidades por las cuales se distinguen de los demás, aunque «*muchas gentes concluyen- piensan de otro modo*». En resumen: los categemas o universales no parecen ser para él más que un instrumento conceptual o nominal, que ciertamente se corresponde con la realidad y la expresa de modo útil y correcto, con comodidad pedagógica y casi técnica; pero en modo alguno son una verdad esencial, en el sentido con que lo entendería un metafísico.

Las preocupaciones de la lógica jurídica, y las combinaciones o, mejor, asimilaciones entre esta lógica y la de los antiguos, salen más a la luz con motivo de otras nociones básicas. Empecemos por la pareja contrapuesta *ʿamm-jâss*, «*general-especial (o particular)*» que tiene un sitio importante en la interpretación islámica de las fuentes escriturarias. Ibn Hazm le dedicará un tratamiento sustancial en su *Ihkâm* (tomo III), conservando en conjunto su significación tradicional. En el *Taqrîb*, no siempre, pero expresamente al menos una vez cuando trata de las proposiciones modales, establece una sinonimia entre dichos dos términos y aquellos otros dos, herederos de la lógica griega, que nosotros llamamos «*universal-particular*» y que el árabe traduce por *Kulli-yuç'î*. Pero, sobre todo, dentro de este tipo de identificaciones, tenemos que resaltar un elemento importante, que por añadidura plantea al lector avisado un grave problema: se trata del procedimiento que consiste en reducir de oficio la lógica deóntica a una lógica aléthica. Que el imperativo (*amr*) de las normas islámicas, pueda siempre interpretarse como informativo (*jabar*) - es decir, que la orden o mandamiento legal, y otro tanto ocurre con la prohibición, se analice en una función de verdad, como quiere nuestro autor - es cosa seguramente defendible en un plano formal, en el que «haz esto» se convierte en «estás obligado a hacer esto». Lo que, por el contrario, resulta sobremanera discutible es asimilar completamente, como hace Ibn Hazm sin el menor intento de justificación, las «*calificaciones legales*» (*ahkâm*) a los juicios modales (*anâsir*) de la razón y de la experiencia humanas. Más que un cuadro de correspondencias, se establece una identidad total entre lo estrictamente obligatorio (*fard*) de la Ley y lo necesario (*wâ'yib*) de la Naturaleza; entre lo lícito o permitido (*halâl, mubâh*) y lo posible (*mumkin*); entre lo ilícito o prohibido (*harâm, mahzûr*) y lo imposible (*mumtani'*). Las calificaciones legales intermedias -recomendado (*mustahabb*) y desaprobado (*makrûh*)- son respecto de lo lícito lo que son respecto de lo posible sus dos variantes - lo probable (*mumkin qarîb*) y lo improbable (*mumkin ba'îd*) -.

También tiene interés, aunque menos alcance, una observación crítica, recientemente formulada en un librito árabe, sobre un punto de vista de Ibn Hazm referente a las «*oposiciones*». Como sus predecesores, Ibn Hazm distingue entre la proposición «*contraria*» (*didd*) y la «*contradictoria*» (*naqîd*) pero no se muestra partidario de estas denominaciones bien admitidas, y, sobre todo, rechaza la idea de que la contradicción represente una

oposición más fuerte que la contrariedad. Es más: sostiene lo inverso, porque arguye que la proposición contraria (Ninguno... es...) niega la totalidad de otra (Todo..., es...), mientras que la proposición contradictoria (Alguno... no es...) la niega sólo parcialmente. La observación es en sí misma exacta, pero no tiene en cuenta la importante constatación de que sólo las contradictorias no pueden ser verdaderas o falsas a la vez.

Vengamos ahora al silogismo y a la exposición que de él se nos ofrece. Ibn Hazm, aunque señala que *yâmi'a* es el equivalente lingüístico del griego *sylogismos*, emplea comúnmente para designarlo el término *burhân*, «razonamiento probatorio» con lo cual evita toda posible confusión con el *qiyâs*, que - conforme vimos - rechaza. Según la tradición antigua, no acepta para el silogismo categórico más que las tres figuras (*ashkâl*) clásicas, declarando que una cuarta sería racionalmente imposible. En cada uno de los modos (*anhâ'*) concluyentes de estas tres figuras, duplica los ejemplos suministrados por el pensamiento profano con otros que le sugiere la *Sharî'a*, sacando algunos, una vez puestos en forma, del arsenal corriente en el razonamiento jurídico musulmán sobre la prohibición coránica de las bebidas fermentadas y la extensión de sus aplicaciones. Así:

Toda bebida fermentada es ilícita.

Toda bebida embriagadora es bebida fermentada.

Luego, toda bebida embriagadora es ilícita.

Pero otros muchos asuntos son también utilizados. Por dar una idea:

Ninguna usura es lícita.

Algunas ventas son usura.

Luego, algunas ventas no son lícitas.

Y también:

Nadie que merezca ser obedecido es descreído.

Algunos padres son descreídos.

Luego, algunos padres no merecen ser obedecidos.

Tocante a los silogismos llamados «*hipotéticos*» o «*condicionales*» (*shartiyya*) de origen estoico, cuya premisa mayor es una proposición compuesta, y que se dividen en «*conjuntivos*» (*muttasila*) y «*disyuntivos*» (*munqasima*) también son ilustrados con ejemplos jurídicos. Entre los de la primera clase, encontramos sobre todo una premisa mayor del tipo:

Vendedor y comprador tienen opción en tanto que no se han separado.

(«*En tanto que... no*» = *mâ lanês* aquí igual a «*si no*»). Otra vez aparece la norma de que todo acto jurídico «*ligado*» a una condición inválida es nulo. Se nos presenta como una aplicación del razonamiento siguiente: si una cosa no es válida más que cuando otra lo es, y ocurre que esta segunda no es válida, la primera tampoco lo es. Por lo demás, repitamos con insistencia

que este recurso al *fiqh*, o de modo general al dominio de las normas en el Islam, se extiende sistemáticamente a todas las partes de la obra y constituye uno de los rasgos distintivos de ésta.

En conjunto y para su tiempo, no parece que a Ibn Hazm se le puedan hacer graves reproches sobre su teoría del silogismo; pero, vistas las cosas de cerca, no escapa a algún fallo. Hay más. El ejemplo legal es el siguiente:

Toda mujer que amamanta cinco veces a un niño, le está prohibida en matrimonio. Algunas mujeres que amamantan cinco veces a un niño, son madres de ese niño. Luego, algunas madres están prohibidas en matrimonio a su hijo.

¿Quién no ve que una conclusión así podía chocar a lectores musulmanes, para quienes todas las madres están prohibidas en matrimonio a su hijo? He aquí otro caso:

Todo el que hace el *salat* tiene la obligación de volverse hacia la Ka'ba, si puede.

Algunos de los que hacen al *salat* obtienen la gracia que piden.

Luego, algunos que obtienen la gracia que piden al hacer el *salat*, tienen la obligación de volverse hacia la Ka'ba, si pueden.

También en esta conclusión la palabra «*algunos*» (*ba'd*) podía desconcertar a los creyentes que habrían esperado encontrar ahí la palabra *todos*. ¿Qué pensar en este asunto? Desde el punto de vista formal, no parece que los dos casos sean del todo idénticos. El razonamiento sobre las madres es, lógicamente hablando, impecable, ya que es una disposición legal, que nada tiene que ver con las premisas, la que establece que todas las madres están prohibidas en matrimonio. En cambio, los que obtienen la gracia que piden son todos, por definición misma, aquellos que hacen el *salat*. Por tanto, los teóricos de la cuantificación del predicado podrían aducir que, si no se tiene esto en cuenta en la premisa menor, el silogismo que resulta es engañoso.

Destaquemos todavía, en otro sector del *Taqrîb*, una posición igualmente criticable.

Tratando el tema de si hay o no que tomar en cuenta los complementos «*agregados*» (*çâ'ida*) al enunciado de ciertas proposiciones, Ibn Hazm se pronuncia en términos generales por la negativa, y, a propósito de materia penal, da dos ejemplos que podemos calificar de desconcertantes. Dos testigos afirman que un individuo ha robado una vaca, y, aunque uno dice que la vaca era rojiza y otro que era negra, como no importa la precisión complementaria, hay que aplicar la pena legal, cuya severidad es sabida, que sanciona el robo de una cosa de cierto precio. Un hombre confiesa haber cometido homicidio valiéndose de una espada, y poco después declara haberlo hecho sirviéndose de una lanza; pero esta discrepancia no influye en la confesión del homicidio. Esta concepción, queda erigida en sistema dentro de otro libro hazmí, *Marâtib al-Ijmâ`*, en el cual enuncia, para cada una de las normas de la Ley, lo que considera que constituye el «*consensus*» *minimum* de los doctores. Posteriormente Ibn Taymiyya se dedicó a refutarlo.

