

**LA FORMACIÓN FILOSÓFICA DE ABŪ MUHAMMAD 'ABD
ALLĀH BN. AL-SAYYID (IBN AL-SĪD AL-BĀṬALYAWSĪ)**

*ABŪ MUHAMMAD 'ABD ALLĀH BN. AL-SAYYID (IBN AL-SĪD
AL-BĀṬALYAWSĪ) PHILOSOPHICAL TRAINING*

José Miguel Cobos y José Ramón Vallejo
cobosbueno42@gmail.com joseramon.vallejo@gmail.com

Facultad de Medicina
Universidad de Extremadura
Badajoz

RESUMEN

Todos los autores que se han aproximado al extremeño Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī están de acuerdo en considerarlo uno de los filósofos más importantes de la época taifal, incluso alguno lo considera como el precursor de la filosofía en al-Andalus. Que se sepa no tuvo maestro en esta disciplina, sino que durante su estancia en Zaragoza, foco de toda la filosofía que se hacía en la España del siglo XI, debió formarse en esta materia. En este trabajo analizamos algunas cuestiones que nos aproximarán a su formación en este saber. Utilizaremos su Kitāb al-hadā'iq o Libro de los cercos y algunas de las cuestiones de su obra Kitāb al-masā'il wa-l-aywiba o Libro de las Cuestiones para aportar algo de luz sobre este autor casi olvidado.

ABSTRACT

Every author who has approached the Extremadura-born philosopher Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī considers him one of the most important philosophers from the Taifa Period. Some scholars regard him as one of the precursors of philosophy in al-Andalus. As far as is known, he had not any master in this discipline; he may have received some formal training during his stay in Zaragoza, the center of all philosophical thinking in Spain during the 11th century. This work deals with some questions

to reveal how he acquired his training in the field of philosophical knowledge. We will use his *Kitāb al-hadā'iq* or *Libro de los cercos* (*The Book of Circles*) and some parts of his work *Kitāb al-masā'il wa-l-a'ywiba* o *Libro de las Cuestiones* (*The Book of Questions*) to throw some light on this almost forgotten author.

XIV JORNADA DE HISTORIA DE FUENTE DE CANTOS

LA VÍA DE LA PLATA y otros estudios sobre EXTREMADURA
Asociación Cultural Lucerna/Sociedad Extremeña de Historia, 2013

Pgs.: 155-179

ISBN: 978-84-616-9938-4



I. INTRODUCCIÓN

Abū Muhammad 'Abd Allāh bn. al-Sayyid (Badajoz, 444/1052 - Valencia, 521/1127), conocido por Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī debido a su nacimiento en la taifa de Badajoz es considerado como uno de los mayores filósofos del siglo XI¹. No obstante, Delfina Serrano en un excelente trabajo localiza hasta seis maestros de Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī, aunque ninguno pertenece al campo de la filosofía². Ahora bien, en un trabajo posterior esta investigadora dice:

“El hecho de que uno de sus maestros, Abū Saḥīd al-Warrāq, no sea citado por las fuentes parece indicar que no se trataba de un ulema tradicional, sino de un personaje dedicado quizá a las ciencias empíricas y a la filosofía”³.

Así mismo hace un análisis sobre el peregrinar de Ibn al-Sīd⁴. Comienza retomando la biografía de Ibn Jāqān⁵. Según este autor Ibn al-Sīd habría estado en la corte del fundador de la dinastía Dū l-Nūn, al-Zāfir 'Abd al-Rahmān b. 'Ubayd Allāh, pero cronológicamente es imposible, lo que hace deducir que lo dejado escrito por Ibn al-Sīd, lo único que significa es alabar a los antepasados de al-Qādir, auténtico mecenas de Ibn al-Sīd; por lo tanto podemos situar la estancia en Toledo de Ibn al-Sīd entre 1075 y 1085 d.C.

Aparece entre 1058 y 1102 en la corte del pequeño reino taifa de Albarracín gobernado por 'Abd al-Malik b. Razīn. Su estancia en esta corte no debió ser corta, puesto que según Lomba desempeñó el cargo de secretario de la corte⁶.

¹ COBOS BUENO, J.M. *Presencia de Extremadura en la Historia de la Ciencia hasta el siglo XVIII*, pp. 1-29.

² SERRANO, D. “Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī (444/1052-521/1127): de los reinos de Taifas a la época almorávide a través de la biografía de un Ulema polifacético”, pp. 82-83.

³ SERRANO, D. “Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī y su obra sobre la discrepancia entre los musulmanes”, p. 223.

⁴ SERRANO, D. “Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī...”, pp. 53-92.

⁵ Al-Fath b. Jāqān, Hace la semblanza más extensa que se conserva de Ibn al-Sīd. Este texto lo transmite al-Maqqarī en *Azhār al-riyāh*, obra redactada en una rebuscada prosa rimada, abundando en ripios y generalizaciones (SERRANO, D. “Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī...”, p. 54).

⁶ LOMBA FUENTES, J. *La Filosofía islámica en Zaragoza*.

En Zaragoza lo encontramos en tiempos de al-Musta'in bi-Llāh Ahmad b. Sulaymān b. Hūd (1085-1107 d.C.), para quien Ibn al-Šīd compuso un panegírico, tomada provisionalmente por los cristianos en 1118, Ibn al-Šīd pasará a la administración almorávid: Córdoba. Por testimonios de al-Qiftī (nacido en Egipto en 1172), al-Safadī († Damasco en 1363) y al-Suyūtī (nacido en El Cairo 1445), Ibn al-Šīd vivió en Córdoba en tiempos de Muhammad b. Al-Hāy̅y⁷, que fue *wālī* almorávid de la ciudad entre 1090 y 1106, año este último en que relevado del gobierno de Córdoba le será encomendado el de Valencia. Puesto que los tres biógrafos 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-Toledo-Zaragoza-Córdoba-Valencia. Para J. Lomba debió pasar la mayor parte de su vida entre Albarracín y Zaragoza. Dice S. Peña:

“Sea como sea, el hecho es que Ibn al-Šīd pasó al menos las últimas décadas de su vida en Valencia, dedicado a la composición de sus libros y a la enseñanza, llegando a ser maestro de un círculo importante de intelectuales”⁸.

II. IBN AL-ŠĪD AL-BATALYAWSĪ Y SU OBRA FILOSÓFICA

Ibn al-Šīd llegó a Zaragoza con una especialidad: la gramática y la literatura. Pero será en esta taifa donde aparece en su obra otra dimensión: la filosófica. Con una filosofía en sentido estricto, que tiene influjos de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*⁹ y de lo que se estaba trabajando por aquel entonces en Zaragoza, que era precisamente donde se estaba haciendo por primera vez filosofía propiamente tal y de modo directo en al-Andalus: Avempace por la parte islámica e Ibn Gabirol por la judía, escriben filosofía sin estar subordinados a una teología o a una exégesis coránica o bíblica

⁷ Ibn al-Šīd fue alto secretario (*wa-kāna kātibu-hu 'alyyu l-kātib*) de Al-Hāy̅y (SERRANO, D. “Ibn al-Šīd al-Batalyawsī...”, p. 71).

⁸ PEÑA MARTÍN, S. *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Šīd y el humanismo en al-Andalus*, p. 72.

⁹ BAUSANI, A. *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*.

o al derecho, e Ibn al-Šīd hace lo propio componiendo obras directamente filosóficas. No es descabellado, si pensamos que su estancia en Zaragoza no sólo fue para enseñar, sino tal vez, sobre todo, para aprender concretamente filosofía, y que su cambio de vocación de la literatura a la filosofía se debiera a su estancia en esta ciudad. Con ello, su paso por la Marca Superior y por su capital, suponen algo más que una anécdota en la vida de Ibn al-Šīd y en la de la ciudad. Son el exponente de un ambiente intensamente filosófico en Zaragoza.

Pero la especialidad zaragozana era la de la gramática unida a la lógica. Se trataba en los círculos intelectuales de la ciudad de una lógica extraída, por una parte, de Aristóteles y, de otra, de la propia lengua. Esta dimensión filosófica de lo gramatical le chocó a Ibn al-Šīd y de ello dio testimonio escrito. Testimonio tanto más valioso cuanto que en él aparece como protagonista el propio Avempace. Así Ibn al-Šīd en su libro *Kitāb al-masā'il* o *Libro de las cuestiones*, le dedica una cuestión a “Debate con Abū Bark al-Sā'ig (Avempace) sobre relación entre gramática y lógica”¹⁰, dice:

“El maestro, que Dios le honre, ha dicho:

Me encontré en una asamblea con un hombre de letras llamado Abū Bark al-Sā'ig [Avempace]. Este mantuvo conmigo una controversia sobre dos cuestiones de gramática.

Luego transcurrieron los días y pasaron las noches sin que evocase de nuevo estas cuestiones en mi espíritu ni las recordase, luego supe que un grupo de gentes tomaban partido por él y lo aprobaban, creyendo que sobre estas cuestiones quien estaba en el error era yo.

Entonces juzgué conveniente reconducir la discusión que tuvo lugar entre nosotros, y aplazar lo que había dicho entonces de la controversia y la disputa, para que se sepa quien de nosotros dos tiene poco valor en este arte.

Que por Dios el éxito esté asegurado”¹¹.

¹⁰ ELAMRANI-JAMAL, “Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le *Kitāb al-Masā'il* d'al-Batalyūsī (444-521=1052-1127)”; ASÍN PALACIOS, M. “La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica”.

¹¹ ELAMRANI-JAMAL, “Les rapports de la logique...”, p. 84.

Asín Palacios traduce:

“Dijo el maestro: «me reuní en una tertulia con un hombre de la gente de letras, conocido por Abū Bark ibn al-Sā'ig [Avempace], el cual disputó conmigo acerca de dos cuestiones gramaticales.

Pasaron luego los días y se sucedieron las noches... y más tarde me ocurrió que ciertos sujetos, fanáticos sectarios de aquél, mostráronme su firme creencia de que fui yo y no él quien estaba en el error [sobre aquel problema]. Por eso creí que sería conveniente reproducir aquí las palabras que entonces se cruzaron entre ambos y añadir algo que en el decurso de aquella disputa y polémica no dije, a fin de que se pueda saber quien tenía más competencia en este arte [de la gramática]. El origen de la cuestión fue que el citado sujeto me dijo que algunos de los gramáticos de Zaragoza (¡Dios los guarde!) discutían entre sí acerca de... Y se puso a hablar repetidas veces del sujeto y del predicado y a citar términos técnicos de lógica, de los que usan los dialécticos. Yo le dije: Lo que tu quieres es introducir el arte de la lógica en la gramática...»”¹².

En efecto, Avempace había comentado la *Isagogé* de Porfirio, así como había compuesto algún libro de lógica de su propia cosecha, como el *Kitāb al-burhān* o *Libro de la demostración*, aparte de un pequeño tratado sobre el silogismo¹³. Era, pues, natural que Avempace diese a la discusión el carácter lógico que le echaba en cara Ibn al-Sīd, aparte de que la tendencia en la escuela zaragozana fuese la de la lógica gramatical¹⁴. Esta controversia será análoga a la mantenida, en Oriente, por los maestros Abū Sa'īd al-Sīrāfī († 978) y Abū Bišr Mattā b. Yūnus († 940)¹⁵. Ahora bien, a diferencia de la discusión mantenida por los sabios orientales, bastante más general, sobre la oposición de la gramática árabe a la lógica, la disputa entre Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī y Avempace será sobre una cuestión de teoría gramatical precisa, las divergencias de

¹² ASÍN PALACIOS, M. “La tesis de la necesidad...”, p. 346.

¹³ LOMBA FUENTES, J. *Avempace. Estudio crítico*, pp. 58-65.

¹⁴ LOMBA FUENTES, J. *La Filosofía islámica en Zaragoza*, p. 194.

¹⁵ ELAMRANI-JAMAL, A. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (étude et documents)*, pp. 149-163.

perspectivas fundamentales entre la gramática árabe y la lógica aristotélica.

A la cuestión del orden de las palabras en el enunciado, Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī, con rotundidad y claridad, expone la diferencia esencial entre el proceso de simple enunciación y la proposición predicativa aristotélica del tipo S es P. El orden de las palabras en el enunciado que sigue el gramático, no corresponde necesariamente al orden y a la jerarquía entre los términos que se ponen en relación en la proposición aristotélica.

De entre las obras de Ibn al-Sīd caben distinguir dos grupos: uno literario, gramatical o exegético y otro filosófico. En el segundo grupo estarían: *Al-Iqti dāb fī šarh adab al-kuttāb, comentario del Adab albur o Manual para la instrucción de Ibn Qutayba*¹⁶; *Kitāb al-tanbīh calā l-sabab al-mūyīb li-jtilāf al-culamā' fī ctiqadāti-him wa-ārā'i-him wa-sā'ir agrā i-him wa-anhā'i-him* (título que da Ibn Jāqān) o *Libro del aviso ecuanime sobre las causas que engendran las discrepancias de opinión en la comunidad islámica*¹⁷; *Kitāb al-masā'il wa-l-aḡwiba o Libro de las cuestiones*¹⁸ y *Kitāb al-hadā'iq o Libro de los cercos*¹⁹.

Según J. Lomba:

“Para poner las cosas en su sitio diré que el valor de Ibn al-Sīd reside en dar el primer paso filosófico en al-Andalus y en Zaragoza, con todo lo que ello implica. Y poco más. Porque su aportación teórica es escasa. Se reduce a hacer un resumen de los grandes temas de la filosofía, con un esbozo de solución. No construye un gran sistema ni pretende hacer ninguna aportación personal. En este sentido es, si cabe más valioso, por cuanto recoge la temática del momento y los grandes intereses de la filosofía en el instante de su nacimiento en al-Andalus y en Zaragoza. Los planteamientos de Ibn al-Sīd sobre las relaciones entre fe y razón y la utilización por primera vez de textos de Platón y Aristóteles (no siempre de manera correcta) en

¹⁶ ASÍN PALACIOS, M. *Libro de los Cercos*, pp. 492-493.

¹⁷ SERRANO, D. “Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī...”,

¹⁸ COBOS BUENO, J.M. “El Kitāb al-masā'il wa-l-aḡwiba o Libro de las Cuestiones de Abū Muhammad b. 'Abd Allah bn. Al-Sayyid (Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī)”.

¹⁹ ASÍN PALACIOS, M. *Libro de los cercos (Kitāb al-hadā'iq)*.

al-Andalus con fines estrictamente filosóficos, debió llamar poderosamente la atención”²⁰.

En el análisis que Asín Palacios hace del *Kitāb al-hadā'iq* o *Libro de los cercos* de Ibn al-Sid, escribe:

“Demás de esto, el hadā'iq representa en al-Andalus el primer intento de armonizar con la teología islámica el pensamiento griego”²¹.

M. Cruz Hernández, lo coloca:

“como representante de «la posición concordista» entre fe y filosofía”²².

Para E. Tornero:

“Es de notar en Ibn al-Sid el intento de concordar las posibles soluciones de la cuestión con la ley islámica, siguiendo con este proceder su postulado básico expuesto en otra de las cuestiones²³, de buscar siempre la concordancia de la filosofía y la revelación”²⁴.

Parecida idea la ha expresado muy bien y con mayor detalle J. Lomba Fuentes, rompiendo de modo muy aleccionador con el contraste entre razón y fe²⁵:

“La actitud de Ibn al-Sid, como lo fue la de al-Fārābī (y en otro sentido la de los Hermanos de la Pureza), no era sino la de llevar al extremo el esfuerzo por integrar la falsafa proveniente de Grecia, en la hikma islámica, para constituir el gran bloque falsafa-hikma que nos viene ocupando desde el comienzo de estas páginas. La andadura está iniciada con Ibn al-Sid, para que luego la continúe Avempace en Zaragoza y luego Averroes en Córdoba. Por

²⁰ LOMBA FUENTES, J. *La Filosofía islámica...*, pp. 196-197

²¹ ASÍN PALACIOS, M. *Ibn al-Sid de Badajoz y su Libro de los Cercos*, p.497.

²² CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del pensamiento islámico*, vol. II, pp. 66-67.

²³ “La defensa de Abū-l-Walīd al-Waqqaṣī frente a la acusación de incredulidad” (ASÍN PALACIOS, M. “La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica”, pp. 380-389).

²⁴ TORNERO, E. “Cuestiones filosóficas del *Kitāb al-masā'il* de Ibn al-Sid de Badajoz”, p. 17.

²⁵ Estamos de acuerdo con S. Peña que la discusión entre fe y razón es un problema del pensamiento moderno (PEÑA MARTÍN, S. *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Sid y el humanismo en al-Andalus*, p. 402).

ello, no habría que leer esta solución de la bipolaridad razón-fe como el esfuerzo de conciliar dos saberes antagónicos, independientes, autónomos, sino de identificarlos en un solo bloque sapiencial: la hikma islámica que es a la vez e integralmente la falsafa”²⁶.

Para Ibn al-Sid, según H. Corbin,

“...religión y filosofía no difieren ni en cuanto a su objeto ni en cuanto a la finalidad de sus respectivas doctrinas; buscan y enseñan la misma verdad mediante métodos diferentes y dirigiéndose a diferentes facultades del hombre”²⁷.

Estas palabras de H. Corbin nos ponen en la pista segura para afrontar la obra de Ibn al-Sid como un problema de hermenéutica: si, en efecto, hay una única verdad, entonces carece de sentido privilegiar una forma de saber sobre otra; fuera del error manifiesto, todos los conocimientos contribuyen al fin de esa busca de la verdad, que es el camino que debe seguir el ser humano para desprenderse de su condición animal y ascender en la escala de los seres²⁸.

Es importante subrayar la insistencia de Ibn al-Sid, en toda su obra, en conservar intacto falsafa-hikma, tanto enfrente de la filosofía (intentando armonizarla con ésta) como con respecto a la multitud de sectas que cruzaban el Islam en su momento (yabariés, qadariés, yahmíes, ašcaríes, šicíes, etc.). Al primer tema dedica un capítulo de su obra *Kitāb al-masā'il* y al segundo, el *Kitāb al-insāf*²⁹.

Así Ibn al-Sid en su *Kitāb al-masā'il* a propósito de unos versos de Abū-l-Walīd al-Waqqaṣī, autor toledano contemporáneo de Ibn Hazam, en los que la intransigencia alfaquí del momento había encontrado motivos para calificarlo de heterodoxo y escéptico, Ibn al-Sid rompe lanzas en favor de una interpretación del poeta más amplia, más filosófica, más de acuerdo con las exigencias del Islam intelectual que circulaba

²⁶ LOMBA FUENTES, J. *La Filosofía islámica...*, p. 216.

²⁷ CORBIN, H. *Historia de la filosofía islámica*, p. 216.

²⁸ PEÑA MARTÍN, S. *Corán, palabra y verdad...*, p. 402.

²⁹ LOMBA FUENTES, J. *La Filosofía islámica...*, p. 197.

por Oriente, para concluir en la idea de que al-Waqqašī († en 1096 en Denia) no sólo no había incurrido en el error sino que coincidía con su postura personal.

En esta cuestión resuelve, a su modo, la armonía entre falsafa-hikma, problema que tenía sus precedentes en el Islam oriental. Ibn al-Sīd dará una respuesta, sino ecléctica, si conciliatoria.

Según Sā'id al-Andalusī,

"Abū l-Walīd Hišām b. Ahmad b. Hišām B. Jālid al-Kinānī, conocido por Ibn al-Waqqašī. Originario de Toledo, fue uno de los eruditos cuyo saber se extendía al dominio de todas las ramas del conocimiento. Era un hombre de pensamiento sólido y reflexión penetrante. Dominaba perfectamente la geometría y la lógica; también conocía a fondo la gramática, la lexicografía, la poesía, la retórica (*al-jitaba*), el derecho islámico, las tradiciones históricas (*al-atar*) y la teología especulativa (*al-kalām*). Era, además, un poeta elocuente y una eminencia en todas las ciencias, no existiendo ningún genealogista, historiador o biógrafo que lo aventajase. Lo encontré en Toledo el año 1046 y permanecí a su lado largo tiempo para estudiar y aprender con él. Hallé en él un pozo de ciencia, una mina de nobleza y de inteligencia, un hombre que reunía todas las cualidades del alma y que abarcaba las más extraordinarias virtudes. Vive aún en la actualidad y debe andar por los 50 años. Él me informó de que había nacido el año 1017. Era cadí de Talabīra (Talavera), una de las ciudades fronterizas de Toledo, capital soberana del emir al-Ma'mūn Yahyā b. al-Zāfir Ismā'il b. 'Abd al-Rahmān b. Ismā'il b. 'Āmir b. Muarrif b. Mūsā b. Dī l-Nūn"³⁰.

La religiosidad de Ibn al-Waqqašī había sido puesta en duda, como la de casi todos los filósofos andalusíes. Ibn Baškuwāl († 1182), su biógrafo, dice de él: "Atribuyéronsele cosas que sólo Dios sabe si son exactas. ¡Él le habrá pedido cuenta de ellas!"³¹.

³⁰ SĀ'ID al-Andalusī. *Kitāb habaqāt al-umam*, p. 178.

³¹ ASÍN PALACIOS, M. "La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica", *Al-Andalus*, 1935, 3, 2, pp. 345-389, p. 369.

Quizá la condena que se hace de al-Waqqašī, venga de los alfaquíes debido a las críticas, como bien apunta Asín Palacios, que había hecho contra los autores de algunas famosas obras históricas³².

Los dos versos que se le asignan a al-Waqqašī y que sirven para su acusación son, según Ibn al-Sīd al-Batalyawsī:

"Aflígeme [el pensar] que las ciencias de la humanidad son dos [tan sólo], que, si las aprendo, no tengo más [que aprender]:

Una ciencia cuya comprobación real es imposible, y una ciencia cuya verdad de nada sirve"³³.

El texto, transmitido por al-Maqqarī coincide con el de Ibn al-Sīd al-Batalyawsī en el primer hemistiquio, pero difieren en el segundo con variantes de importancia:

"Aflígeme [el pensar] que las ciencias de la humanidad son dos [tan sólo], sin que a las dos haya mas que [añadir]:

Una verdad que es imposible adquirir, y un error cuya adquisición de nada sirve"³⁴.

Estos versos se interpretarán en el sentido de que el poeta pone de manifiesto que la ciencia de la revelación no es verdad mientras que la ciencia de la filosofía si es la verdad. Ibn al-Sīd argumentará que se pueden interpretar de otra forma. Por ello, para su defensa, empezará utilizando la autoridad de al-Fārābī († 950) para hacer comprender que para los filósofos griegos no había diferencia alguna entre la filosofía y la revelación, en cuanto al fin que se proponen. Los medios son los que varían, así la filosofía establece las cosas por demostración apodíctica y representación intelectual, mientras que la revelación las establece por razonamiento persuasivo y representación imaginativa. Su discurso continuará con distinción entre verdaderos y falsos filósofos. Su interlocutor no entiende "¿cómo pueden juntarse la fe y la incredulidad, la verdad y el error, en un mismo corazón?"

³² *Ibidem*, pp. 369-369.

³³ *Ibid.*, p. 384.

³⁴ *Ib.*, p. 370.

La respuesta de Ibn al-Sīd es, creemos, un canto a la libertad de pensamiento:

“No es el hombre moralmente responsable de todo lo que conoce, sino tan sólo de aquello que libremente elige y profesa. Si el hombre fuese infiel por razón de las tesis impías que, sin asentir a ellas, conoce, seguramente habría sido el más incrédulo de los hombres [el teólogo] al-Bāqilānī³⁵ que tú conoces, puesto que sabía de memoria las opiniones y doctrinas de [todos los infieles y herejes], y hasta tú mismo serías también incrédulo, puesto que sabes de memoria muchas de las doctrinas impías”³⁶.

Para los ortodoxos, todos los filósofos son impíos, por lo que Ibn al-Sīd no desaprovecha la ocasión para poner de manifiesto la diferencia entre el filósofo auténtico y el apócrifo. Aquí pondrá de manifiesto las opiniones de Aristóteles y Platón³⁷. En este momento del discurso hará la defensa de al-Waqqašī³⁸. Por lo escrito el interlocutor de Ibn al-Sīd quedará satisfecho:

“Mi discurso satisfizo a mi amigo, y se marchó; pero quedé luego arrepentido de haber mantenido con él aquella conversación y de haberme metido a hablar de cosas que ninguna necesidad tenía de haber tratado. Aquella noche me dormí, preocupado el espíritu con lo que me había sucedido, y en sueños vi a al-Waqqašī, sentado conmigo en la mezquita aljama de Valencia, junto a la alquibla, conversando conmigo y sonriéndose. Yo le refería lo que me había ocurrido acerca de él; él, a su vez, me decía algo y, en medio de su razonamiento, me recitó un famoso verso, que es del poeta Nahar ibn Tawī‘a al-Yašqurī³⁹:

«Mientras vosotros os gloriáis de [tener por ascendentes a]

³⁵ Abū Bakr Ahmad b. ‘Alī al-Bāqilānī, famoso teólogo y polemista ortodoxo, discípulo del fundador de la escuela *aš‘arī*, muerto en Basora el año 1012.

³⁶ ASÍN PALACIOS, M. “La tesis de la necesidad...”, p. 387.

³⁷ Hace un compendio de la Ley X de Platón (2002, pp. 483-527).

³⁸ ASÍN PALACIOS, M. “La tesis de la necesidad...”, p. 389.

³⁹ Poeta cortesano de Jurāsān, muerto el año 721.

Qays o a Tamīm, el islam es mi padre y yo no tengo otro».

Me desperté [en aquel punto] sin poder recordar, de todo cuanto me dijo, más que ese verso”⁴⁰

Dos preguntas sobre la clasificación de los universales en al-Fārābī constituyen la segunda de las cuestiones de su obra *Libro de las cuestiones*. Para Tornero 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 y constituye un indicio significativo del estudio y cultivo de la lógica en al-Andalus⁴¹.

Sā‘id al-Andalusī en su *Tabaqāt al-umam*⁴², atribuye a bastantes sabios de al-Andalus el estudio y el interés por la lógica y si tenemos en cuenta en la fecha en que vive Ibn al-Sīd concluimos con Tornero que quizá sea la más antigua cuestión sobre lógica que se nos ha conservado de al-Andalus⁴³. Ibn al-Sīd dice:

“Cuestión:

Se le escribió, a propósito de lo que dijo Abū Našr 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

⁴⁰ ASÍN PALACIOS, M. “La tesis de la necesidad...”, p. 389.

⁴¹ TORNERO, E. “Cuestiones filosóficas del *Kitāb al-masā’il* de Ibn al-Sīd de Bada-joz”, p. 18.

⁴² SĀ‘ID al-Andalusī. *Kitāb habaqāt...*, pp. 137-173.

⁴³ TORNERO, E. “Cuestiones filosóficas...”, p. 18.

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?"⁴⁴.

A la pregunta sobre la enumeración que presenta al-Fārābī en su *Comentario a la Isagagé* de Porfirio, Ibn al-Sīd responde:

"...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"⁴⁵.

Cuando se ordenan los universales "para la enseñanza y para aplicarlos a aquello sobre los que se predicán", dice: "es el método que siguieron Aristóteles y los posteriores..."⁴⁶.

Respecto si la especie no tiene existencia por naturaleza sino por el género y la diferencia específica, dice "tal cosa hace imaginar a quien lo oye que tu 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"⁴⁷.

Respecto a la segunda cuestión, dice Ibn al-Sīd:

"La segunda cuestión, ¡por vida!, que debe ser investigada. Tú, sin embargo, promoviste en tu imaginación que Abū Nasr (al-Fārābī) omitió aportar una diferencia

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 29-30.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ *Ib.*, p. 31.

específica sustancial para otro que el hombre. Pero esto no se considera una omisión porque Abū Nasr 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"⁴⁸.

La filosofía que Ibn al-Sīd expone en el *Libro de los cercos*, es una filosofía emanacionista⁴⁹, pero que, a diferencia de la de los avicenianos, no se contenta con reproducir la jerarquía de las hipóstasis plotinianas como principios primeros; la sistematiza con argumentos de orden matemático, lo que da a todo el sistema, como ha señalado Asín, una cierta resonancia neopitagórica. Los números son símbolos del cosmos; el ritmo de la duración de las cosas tiene su explicación genética en la década, esencia de todo número; el Uno penetra todos los seres, es su verdadera esencia y su fin último⁵⁰.

Tres círculos simbolizan las tres fases de la Emanación:

1) La década de las Inteligencias o Formas puras sin materia, la décima de las cuales es la Inteligencia agente.

⁴⁸ *Ib.*

⁴⁹ BAUSANI, A. *L'Enciclopedia dei Fratelli...*, Trattato III, 1, pp. 211-214.

⁵⁰ COBOS BUENO, J.M. "Evolución del Concepto de número: el número en el «Libro de los Cercos» de Abū Muhammad Abdallah b. Muhammad Ibn al Sīd al-Batalyawsī".

2) La década de las Almas, a saber, nueve para las Esferas celestes, más el Alma universal, emanación directa de la Inteligencia agente.

3) La década de los seres materiales (la forma, la materia corporal, los cuatro elementos, los tres reinos naturales, el Hombre).

En cada uno de los círculos, el décimo lugar está, pues, ocupado por el Alma universal, por el Hombre.

En esta obra, Dios está representado por el Uno absoluto, necesario, eterno, que siendo distinto de todos los demás números, es principio, causa, esencia y fin de todo cuanto existe. Y lo mismo que el Uno es trascendente a toda la serie numérica y al mismo tiempo inmanente en cada uno de los números, Dios trasciende la creación a la vez que permanece en cada criatura, pero no de una manera local, sino en un sentido inefable, pues «si Dios existe con toda cosa, es de un modo que no implica mezcla ni unión con ella, sino, antes bien, en virtud de un atributo suyo, puro y exento de toda semejanza, que las inteligencias humanas no comprenden»⁵¹. Y lo mismo sucede con todos los demás atributos que se predicán de su esencia. En efecto, de los dos modos de atribución, determinativa y calificativa, sólo la segunda corresponde a Dios, y aún está en grado eminente, pero no unívoca ni analógicamente, sino tan sólo de manera metafórica, lo que, según las diversas escuelas, puede hacerse atribuyendo a Dios el predicado por la negación de su contrario (Dios no es ignorante, para atribuirle la sabiduría), o bien negando toda relación humana con lo que se predica de su esencia (Dios es sabio, pero no como todos los sabios). En cuanto a la ciencia divina de los contingentes, afirma con indudable originalidad, que siendo Dios el único ser real, y, por ende, único cognoscible, forma y género sumo de todo cuanto existe, conociéndose a sí mismo conoce la multiplicidad de lo creado.

La creación, como ya hemos visto, se identifica para Ibn al-Sīd con la serie numérica, pero de tal manera que «el primero de esta relación respecto de Dios está en el grado del 2, por modo aproximativo; y, en relación con los entes inno-

⁵¹ ASÍN PALACIOS, M. *Libro de los cercos...*, p. 536.

vados, está en el grado del 1»⁵². Así, por emanación surgen unas de otras las nueve inteligencias de las esferas celestes, «lo mismo que el 3 surge del 2 y el 4 del 3»⁵³, y a su término el entendimiento agente en el grado 10 «que tiene de común con los nueve entes segundos el ser, como éstos, una inteligencia despojada de la materia... distinguiéndose tan sólo de ellos en que los nueve entes segundos están encargados de las nueve esferas, mientras que el intelecto agente está encargado del mundo de los elementos»⁵⁴. En una segunda emanación aparecen a partir de estas inteligencias, las almas, nueve para las esferas celestes más el alma universal humana, que ya tienen una cierta relación con la materia. Y en una tercera emanación emerge, finalmente, del entendimiento agente, compuesto, asimismo, de diez elementos: la forma y la materia, comunes tanto al mundo celeste como al sublunar y que, fundiéndose sustancialmente, engendran los cuatro elementos, los minerales, los vegetales, los animales y el hombre, el cual puede por su perfección entitativa unirse al entendimiento agente, cerrando así el tercero y último círculo o cerco de la creación.

Tal como se ha puesto de manifiesto, las tesis expuestas por Ibn al-Sīb en su obra *Libro de los Cercos*, son las que por su índole podían entrar en conflicto con la revelación, es decir las relativas a la existencia de Dios, su providencia y demás atributos, al origen del mundo y a la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, aunque también tienen cabida temas de psicología y metafísica⁵⁵.

La armonización entre *falsafa-hikma*, será una constante de todas las religiones. Ahora bien, la respuesta a esta interrogante es difícil si estas religiones se pregunta por la existencia de Ser Supremo, puesto que la respuesta, casi siempre, será considerada una impiedad. En el Islam aparecerán diversas corrientes que intentarán dar respuestas. Así al-Sha'ri⁵⁶, dirá «que era posible ver a Dios, visión que en nada le afectaba, pues no le hacía contingente, ya que la visión está en quien

⁵² *Ibidem*, p. 510.

⁵³ *Ibid.*, p. 509.

⁵⁴ *Ib.*, p. 510.

⁵⁵ *Ib.*, p. 498.

⁵⁶ Abu' l-Hasan 'Alī Isma'il al-Sha'ri.

realiza la acción y no en el objeto visto"⁵⁷. Contraria a esta tesis, la *Mu'tazila*⁵⁸ afirmó que "era imposible ver a Dios, ya que Él no es ni cuerpo, ni objeto, ni volumen, ni forma, ni sangre, ni persona. No puede ser descrito con ninguna de las categorías propias de las criaturas porque Dios es infinito"⁵⁹.

Ibn al-Sīd, en el *Libro de los Cercos*, escribe⁶⁰:

"Añaden todavía que quizás alguien pudiera objetar preguntando: «Pero ¿en qué os fundáis para tener por cierta vuestra doctrina, y falsa en cambio la de vuestros adversarios los *mu'taziles* que dicen que Dios es sabio sin ciencia, poderoso sin poder, etc., cuando ambas doctrinas son igualmente contrarias al orden conocido de lo existente?»

A esto se responde que si nosotros decimos que nuestra doctrina es cierta, obedece tan sólo a aquella que se funda sobre un principio verdadero que es lícito predicar de Dios (¡ensalzado sea!) mientras que la doctrina de ellos se funda sobre un principio falso, a saber, que los atributos de Dios (¡ensalzado sea!) son temporales o creados, tesis que la revelación y la razón contradicen"⁶¹.

Ya aparece la palabra tabú durante muchos siglos "infinito", por lo inalcanzable, e identificándolo con el Ser Supremo. Para el desarrollo de este principio se basarán en Aristóteles. Aristóteles había dejado escrito que este concepto existe sólo como infinito potencial, es decir existe para cada número todavía uno mayor, pero el infinito no se puede alcanzar de forma efectiva. Igual razonamiento servirá para lo infinitamente pequeño⁶².

⁵⁷ MARÍN GUZMÁN, R. "Razón y revelación en el Islam", p. 133.

⁵⁸ El origen del nombre fue establecido hace años por Carlo Alfonso Nallino, los *mu'tazila* habrían sido los neutros en el conflicto entre los partidarios de 'Alī y los de Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān. A partir del s. IX los *mu'atazila* tienen conciencia de estar separados de los sunnīs. Por tanto acaban aceptando la etimología de "separados". El problema que preocupaba el pensamiento *mu'tazilī* era el de la justicia divina. (CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Vol. 1).

⁵⁹ MARÍN GUZMÁN, R. "Razón y revelación...", p. 135.

⁶⁰ Capítulo sin numerar, continúa al quinto y ambos tratan de los atributos de Dios (ASÍN PALACIOS, M. *Ibn al-Sīd de Badajoz...*, pp. 538-547)

⁶¹ ASÍN PALACIOS, M. *Libro de los cercos...*, p. 546.

⁶² ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro II, II, libro XI, X; ARISTÓTELES, *Física*, libro III, B).

Ibn al-Sīd, en el capítulo I del *Libro de los cercos*, dice: "Los grados de los entes son, en efecto, finitos, pues es absurdo afirmar la existencia de algo infinito en acto, y únicamente cabe afirmarla con verdad, en cuanto a la posibilidad y potencia"⁶³.

Esta concepción dominó en el campo de la matemática hasta la segunda mitad del siglo XIX. Gauss la había expresado con las siguientes palabras:

"[...] por ello protesto [...] contra el uso del infinito como un acabado, lo cual nunca está permitido en las matemáticas. El infinito es sólo una *façon de parler*, para referirse a extremos que ciertas proposiciones aproximan tanto como se quiera, mientras que a otras les está permitido crecer sin limitación alguna"⁶⁴.

Maimónides escribirá:

"Todo lo que está en potencia y tiene en su esencia alguna posibilidad, puede en un momento dado no existir en acto"⁶⁵.

Es de sobra conocida la influencia que ejerció Maimónides en Santo Tomás de Aquino. Así en su primera vía, el santo de Aquino, dirá "Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté a la vez en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas"⁶⁶.

Ahora bien, la llegada del siglo XIX y en particular la formulación de la teoría de conjuntos de G. Cantor, abrirá la espita de lo tan manoseado por los teólogos medievales. Así Cantor, 1895, será consciente de la paradoja del conjunto de todos los ordinales, concluyendo que una sucesión de números ordinales define un ordinal que es el mayor de todos los de la sucesión. C. Burali-Forti, se pronunciará, revolucionariamente, con una paradoja que socavó la teoría de Cantor desde el punto de vista ordinal. Tomando como tesis, que una suce-

⁶³ ASÍN PALACIOS, M. *Libro de los cercos...*, pp. 509-510.

⁶⁴ WUSSING, W. *Lecciones de Historia de la Matemática*, p. 253.

⁶⁵ MUNK, S. *Les guides des égarés*, Tome deuxième, p. 20; GONZALO MAESO, D. *Guía de perplejos*, p. 238; VALERA, F. *Maimónides. Guía de descarriados*, p. 128.

⁶⁶ SANTO TOMÁS. *Suma Teológica*, I, 2, 3.

sión de números ordinales⁶⁷ define un ordinal que es el mayor de todos los de la sucesión, Burali-Forti⁶⁸, después de dar 35 proposiciones llega a la conclusión⁶⁹:

“...si el conjunto Ω de todos los ordinales está bien ordenado, también es un ordinal. Entonces para cada ordinal α se tiene $\alpha < \Omega$, y en particular $\Omega + 1 < \Omega$, lo que es un absurdo”⁷⁰.

Francisco Vera, apuntó que el razonamiento de Burali-Forti tiene el defecto de asignar un ente indesignable -el mayor de todos los números ordinales- cuya existencia depende de la de infinitos entes indesignables, y asignarle después la misma existencia que a los entes designados⁷¹.

La paradoja de Burali-Forti, presenta los mismos caracteres filosóficos que la cuestión de los atributos y perfecciones de Dios analizados por los teólogos medievales para demostrar su existencia⁷².

En esta línea estaría la famosa prueba del Arzobispo de Canterbury, San Anselmo, cuyas raíces noéticas están en San Agustín, llamada prueba ontológica desde Kant. Partiendo de la idea de Dios, el arzobispo, trata de demostrar la existencia de Dios por un razonamiento de tipo exhaustivo, análogo al de muchas demostraciones de la Teoría de Conjuntos.

La idea que tiene San Anselmo de Dios arranca de su fe, puesto que cree que Dios es algo que no se puede pensar nada superior a él:

“Ahora bien, cuando decimos ante el insensato: un ser tal que puede concebir otro mayor comprende lo que

⁶⁷ Un conjunto W es un número ordinal si puede ser bien ordenado de manera que para todo elemento v de W el segmento inicial $I(v)$ de W sea igual a v , donde $I(v) = \{0, 1, 2, \dots, v-1\}$. Por ejemplo todo número natural es ordinal (COLLETTE, J.P. *Historia de la Matemática*, II, p. 553).

⁶⁸ COBOS BUENO, J.M. “Maimónides y la paradoja de Burali-Forti”.

⁶⁹ Hemos utilizado el simbolismo introducido por Peano

⁷⁰ COLLETTE, J.P. *Historia de la Matemática...*, p. 553.

⁷¹ VERA FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, F. *Psicogénesis del razonamiento matemático*, pp. 166-167; VERA FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, F. *Los judíos españoles y su contribución a las Ciencias Exactas*, p. 111.

⁷² Tal como se ha dicho Ibn al-Sid le dedica en su obra *Libros de los Cercos* dos capítulos a este tema.

decimos, y lo que comprende existe en su inteligencia, aunque no perciba su existencia”⁷³.

Y siguiendo la ortodoxia de San Agustín, para el que para no blasfemar, hay que admitir a Dios como el Ser Supremo, San Anselmo dice:

“Se puede, por tanto, convencer al insensato mismo de que, por lo menos en su espíritu, existe un ser tal que no puede concebirse otro más grande; porque si oye enunciar esta fórmula, la comprende, y todo lo que comprende existe en la inteligencia”⁷⁴.

De forma análoga que Burali-Forti piensa en un número mayor que todos los números ordinales de Cantor para llegar a una contradicción que ponga al descubierto el talón de Aquiles de la teoría de conjuntos.

Dios se contiene a sí mismo y contiene todos sus actos, como el conjunto W de Burali-Forti: especie de tótum, que no es facultad en un cuerpo ni puede admitir el múltiplo, según diría Maimónides:

“Algunos filósofos modernos resolvieron esta dificultad diciendo que las almas supervivientes no son cuerpos que tengan un lugar y una situación y que el infinito sea incompatible con su existencia. Ahora bien, tu sabes, respecto a estas cosas separadas [es decir, los seres abstractos enteramente separados de la corporeidad], quiero decir que no son cuerpo ni fuerza en un cuerpo, sino inteligencias que no admiten multiplicidad en modo alguno, sino que unas son causa de la existencia de las otras, y la diferencia entre ellas estriba únicamente en que la una es causa, y la otra efecto”⁷⁵.

Y, por tanto $W + 1$ no tiene sentido y hay que identificarlo con W para no caer en una contradicción.

Es importante notar que Cantor:

⁷³ GILSON, E. *La Filosofía en la Edad Media*, p. 230.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ MUNK, S. *Les guides des égarés*, Tome premier, pp. 433-434; GONZALO MAESO, D. *Guía de perplejos*, p. 224.

“Designó el primer número cardinal transfinito por א (alef), que es la primera letra hebrea y el hebreo es la lengua en que está escrito el primer libro de la Biblia: el Génesis, y representó el último ordinal por ω (omega), que es la última letra del griego y el griego es el idioma en que está escrito el último libro de la Biblia: el Apocalipsis. La notación cantoriana ¿es casual o es causal?”⁷⁶.

⁷⁶ COBOS BUENO, J.M. “El Kitāb al-masā’il wa-l-a’ywiba o Libro..., p. 641.

BIBLIOGRAFÍA CITADA O CONSULTADA

- ARISTÓTELES. *Física*, trad. y nn. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/60392634/Aristoteles-Fisica-Biblioteca-Classica-Gredos-Trad-Y-Notas-De-Guillermo-R-De-Echandia-1995-1> [consultada 02/08/2013].
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, trad. de Pablo de Azcárate. Madrid, 1975. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc10.htm> [consultada 02/08/2013].
- ASÍN PALACIOS, M. *Ibn al-Sīd de Badajoz y su Libro de los Cercos*, en *Obras Escogidas*, Madrid, 1948, vol. I, pp. 487-562.
“La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica”, *Al-Andalus*, 1835, 3, pp. 345-347, 368-374 y 380-389.
- BAUSANI, A. *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Napoli: Instituto Universitario Orientale, 1978. Disponible en: <http://opar.unior.it/1343/> [consultada 05/08/2013].
- COBOS BUENO, J.M. *Presencia de Extremadura en la Historia de la Ciencia hasta el siglo XVIII*, Badajoz, @becedario, 2006.
“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-Sīd al-Batalyawsi)”, *Actas del VIII Congreso de Estudios Extremeños*, 2007, pp. 618-633.
“Evolución del Concepto de número: el número en el «Libro de los Cercos» de Abū Muhammad Abdallah b. Muhammad Ibn al Sīd al-Batalyawsi”, en DÍAZ ESTEBAN, F. (Ed.) *Bataliús. El Reino Taifa de Badajoz. Estudios*, Madrid, Letrúmero, 1996, pp. 63-76.
Francisco Vera Fernández de Córdoba. Tres obras inéditas, Badajoz, Servicio Publicaciones Diputación de Badajoz, 2000.
- COLLETTE, J.P. *Historia de la Matemática*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- CORBIN, H. *Historia de la filosofía islámica*, 2.^a ed., Madrid, Trotta, 2000 (trad. Agustín López y María Tabuyo).

- CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1981.
- ELAMRANI-JAMAL, A.J. "Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le *Kitāb al-Masā'il* d'al-Batalyūsī (444-521=1052-1127)", *Arabica*, 1979, 26, pp. 76-89.
- Logique aristotélicienne et grammaire arabe (étude et documents)*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- GARCÍA-JUNCEDA, J.A. "La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1982-1983, 3, pp. 65-93.
- GILSON, E. *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1972.
- GONZALO MAESO, D. *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta, 2001.
- LOMBA FUENTES, J. *La Filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991 (2ª ed.).
- Avempace. Estudio crítico*, Madrid, 2013, ed. electr. de DIGIBIS.
- MARÍN GUZMÁN, R. "Razón y revelación en el Islam", *Rev. Fil. Uni. Costa Rica*, XXII (55 y 56), 1983, pp. 133-155.
- MUNK, S. *Les guides des égarés*, París, 1960.
- SĀ'ID al-Andalusī. *Kitāb habaqāt al-umam (Historia de la Filosofía y de las Ciencias o Libro de las Categorías de las Naciones)* (trad., nn. e índices de Eloísa Llaveró Ruiz. Introd. y nn. de Andrés Martínez Lorca), Madrid, Trotta, 2000.
- PEÑA MARTÍN, S. *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus*, Madrid, C.S.I.C., 2007.
- SANTO TOMÁS. *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., 1957.
- SERRANO, D. "Ibn al Sīd al-Batalyawsī (444/1052-521/1127): de los reinos de Taifas a la época almorávide a través de la biografía de un Ulema polifacético", *Al-Qantara*, 2002, XIII, 1, 53-92.
- "Ibn al-Sīd al-Batalyawsī y su obra sobre la discrepancia entre los musulmanes", en SORAVIA, B y SIDARUS, A. (eds.) *Literatura e Cultura no Gharb al-Andalus*, Lisboa, IICT/Hugin, 2005, pp. 221-244.

- TORNERO, E. "Cuestiones filosóficas del *Kitāb al-masā'il* de Ibn al-Sīd de Badajoz", *Al-Qantara*, 1984, V, fasc. 1 y 2, pp. 15-31.
- VALERA, F. *Maimónides. Guía de descarriados*, Barcelona, 1997.
- VERA FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, F. *Los judíos españoles y su contribución a las Ciencias Exactas*, Buenos Aires, Fundación Fomento Cultural Hebrea, 1948.
- Psicogénesis del razonamiento matemático*, Madrid, Plutarco, 1934.
- WUSSING, W. *Lecciones de Historia de la Matemática*, Madrid, Siglo XXI, 1998.