

## **Comentadores árabes de Aristóteles.** **Alfarabi: «Discurso sobre la substancia»**

*Rafael Ramón Guerrero*  
*Universidad Complutense*  
*Madrid*

Aristotle was one of the philosophers that determined the development of Arabic philosophy. I review here the fortune of their works in the Islamic world and I deal with Alfarabi like a comentador. I offer furthermore a translation of the opening Alfarabi's *Book of Categories*.

### **1.- Aristóteles en la Edad Media.**

Se sabe de la fortuna que tuvieron las obras de Aristóteles con la edición que de ellas hizo Andrónico de Rodas en el siglo I a.C. Se sabe también cómo en los albores de la era cristiana estas obras comenzaron a ser leídas, discutidas y comentadas en el espacio cultural y lingüístico griego, dando inicio a la tradición aristotélica, que fue tomando cuerpo a lo largo de los tiempos y ofreciendo una visión del filósofo griego distinta de la que se encuentra hoy en la lectura de sus textos. Tanto el platonismo medio como las diversas escuelas neoplatónicas mostraron un gran interés por las obras de Aristóteles con la intención de mostrar que el suyo era un pensamiento que coincidía con el de Platón. Esto supuso realizar tarea hermenéutica de los textos aristotélicos que configuró un nuevo aristotelismo.

En el mundo de expresión latina, en cambio, la suerte de Aristóteles fue otra. Apenas conocidas algunas obras antes del siglo V, fue

Boecio el que, desde los puestos políticos que ocupó, se interesó por promover una gran labor cultural, basada en un amplio programa: tarea truncada por haber caído en desgracia antes de llevarla a cabo. Su fin era ilustrar al pueblo romano, ofreciéndole aquellas obras griegas aún desconocidas por los latinos, en particular las de Platón y Aristóteles, según dice Boecio:

“Si una muy poderosa ayuda de la divinidad me favorece... me propongo traducir a la lengua de Roma todas las obras de Aristóteles que caigan en mis manos, en lengua latina y con comentario de todas ellas, para dar a conocer de manera ordenada e ilustrar con la luz de los comentarios todo aquello que Aristóteles ha compuesto sobre la sutileza del arte de la lógica, sobre la profundidad de la experiencia moral y sobre la agudeza de la verdad física. Traduciré todos los diálogos de Platón e incluso los expondré en latin comentándolos. Hecho esto no me olvidaré de mostrar la concordancia de las doctrinas de Aristóteles y Platón y demostraré que no están en desacuerdo en todo, sino que concuerdan en la mayor parte de los casos que especialmente se dan en la filosofía”<sup>1</sup>.

De este inmenso programa, sólo pudo cumplir una pequeña parte: la traducción del **Organon** completo, según ha mostrado la reciente crítica<sup>2</sup>, además de la versión de la **Isagoge** de Porfirio. Esto significó que la Edad Media latina tardó siglos en conocer la totalidad de las obras aristotélicas.

A partir de la lectura de **Categorías** y **De la interpretación**, los latinos desarrollaron hasta el siglo XII una reflexión sobre la gramática y la lógica, que generaría notables resultados. Los restantes textos de Aristóteles, en especial **Física**, **Sobre el alma** y **Metafísica**, cuando llegaron a ser conocidos en el siglo XIII en el momento en que se fundaban Universidades y comenzaban a organizarse los estudios

<sup>1</sup> *In De Interpretatione* editio secunda, II, PL 64, 433C-D.

<sup>2</sup> Cfr. L. OBERTELLO: *Severino Boezio*, Génova, 1974, vol. I, p. 199.

de una manera más rigurosa, provocaron una transformación profunda en el pensamiento y llegaron a impulsar una creciente autonomía de la filosofía, que favoreció su separación de la teología. La consecuencia de esto fue el "nacimiento del espíritu laico"<sup>3</sup> y la aparición del pensamiento moderno. Los aristotélicos del siglo XIII, a través de la diversidad de corrientes en que se manifestaron, provocaron, con su interés por el maestro griego, esta transformación: *sine Thoma, mutus esset Aristoteles* ("sin Tomás [de Aquino], Aristóteles sería mudo"), decía Pico della Mirandola a fines del siglo XV.

Pero el descubrimiento que del Aristóteles completo hizo la Edad Media latina, y con ello la posibilidad de su lectura y meditación, estuvo vinculado a otra realidad, la existencia que las obras del filósofo de Estagira tuvieron en otra tradición cultural, en la que perduraron y de la que se tuvo conocimiento en Europa sólo a partir del siglo XI. Me refiero a la tradición constituida en el mundo árabe, en donde Aristóteles ya había sido leído, discutido y comentado. Gran parte de este trabajo realizado sobre el pensamiento del Estagirita en el mundo árabe tuvo una gran influencia en la configuración del quehacer intelectual latino y en el progreso que aquí se llevó a cabo.

## 2.- Aristóteles en el mundo árabe. Traducciones.

La cultura antigua se mantuvo en vigor en el Próximo oriente, tanto en Siria como en Persia, durante los primeros siglos de nuestra era. Las escuelas de Antioquía, Nísibis y Edesa se convirtieron en los principales centros de enseñanza, donde las obras de Aristóteles, en especial las lógicas, constituyeron la base de todo conocimiento racional, destacando las figuras de Paulo el Persa y Sergio de Rešaina<sup>4</sup> como los mejores estudiosos del Estagirita.

<sup>3</sup> Es el título de la conocida obra de Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 5 vols., Lovaina - París, 1956.

<sup>4</sup> D. GUTAS: "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad", *Der Islam*, 60 (1983)

Cuando los árabes conquistaron Siria, Persia y el norte de Egipto, se sintieron empujados a asimilar la cultura clásica por considerarse herederos de la tradición cultural a la que se integraron. Ya en la época omeya (hasta el año 750) se inauguró el largo periodo de traducciones de textos griegos que culminaría en el siglo X y comienzos del siguiente<sup>5</sup>. El ciclo de literatura epistolar entre Aristóteles y Alejandro pudo ser el que iniciara este quehacer traductor<sup>6</sup>, quizá por la repercusión que el nombre de Alejandro había tenido en el mundo islámico: la leyenda de éste, en la que aparece Aristóteles como preceptor del rey macedonio, permitió su identificación con la referencia coránica al rey devoto del único Dios<sup>7</sup>. Vinculado a Alejandro, el nombre de Aristóteles comenzó a ser ampliamente conocido en el mundo islámico, añadiéndose a la tradición anterior existente en Siria y Persia.

La profusión de "vidas árabes" de Aristóteles refleja la importancia de su figura, que osciló entre lo histórico y lo anecdótico<sup>8</sup>, determinante para el desarrollo de la filosofía en el Islam: "Por causa de Aristóteles se multiplicaron la filosofía y las ciencias antiguas en

231-267. H. HUGONNARD-ROCHE: "Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Reš'aina (+536), médecin et philosophe", *Journal Asiatique*, 277 (1989) 1-18.

<sup>5</sup> Sobre las traducciones de textos griegos al árabe, cfr. H. DAIBER: "Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung", *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 136 (1986) 292-313.

<sup>6</sup> M. GRIGNASCHI, "Les «Rasâ'il Aristôtâlis ilâ-l-Iskandar» de Sâlim Abû-l-'Alâ' et l'activité culturelle à l'époque Omayyade", *Bulletin d'Études Orientales*, 19 (1965-1966) 7-83. "Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sâlim Abû-l-'Alâ'", *Le Museon*, 80 (1967) 211-264. "La figure d'Alexandre chez les arabes et sa genèse", *Arabic Sciences and Philosophy*, 3 (1993) 205-234.

<sup>7</sup> Corán, XVIII,89-106.

<sup>8</sup> D. GUTAS: "The Spurious and the Authentic in the Arabic Lives of Aristotle", en *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, ed. by J. KRAYE, W.F. RYAN and C.B. SCHMITT, Londres, 1986, pp. 15-36.

los países islámicos”, nos dice un biógrafo<sup>9</sup>. Fue, incluso, considerado “sabio” porque una parte de la sociedad islámica identificó en él filosofía y sabiduría. Por la consideración que tuvo, por su importancia en la tradición siria y por ser el fundador de la lógica, tan útil para las disputas teológicas<sup>10</sup>, el mundo árabe se interesó por sus obras, traducidas casi en su totalidad a la lengua árabe. Pero no fueron ellas las que determinaron la orientación de la filosofía en el mundo islámico, sino que éste tuvo en cuenta otros textos. Conocido por el sobrenombre de “el Maestro primero”, la versión de sus obras configuró un auténtico *corpus arabicum* en el que se incluyeron no sólo los textos originales de Aristóteles, sino también un amplio conjunto de libros espurios, entre los que se encuentran la **Teología**, el **Libro del bien puro** (el **Liber de causis** de los latinos medievales), el **Libro de la manzana** o el **Secreto de los secretos**, por citar los más influyentes<sup>11</sup>. El Aristóteles de estos escritos exhibe un sistema de pensamiento que no contradice lo que la religión expresa. De hecho, el retrato que se nos traza de Aristóteles en el sueño que tuvo el califa al-Ma'mûn nos lo muestra como unido al horizonte cultural en que había disputas teológicas<sup>12</sup>. A ellos se añadieron traducciones de los más notables comentaristas griegos de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio y Juan Filopono. Todo esto ayudó a dar una visión neoplatonizada de Aristóteles, expuesta por filósofos árabes en sus obras.

Sin embargo, los árabes conocieron, leyeron y comentaron al verdadero Aristóteles, conscientes de la diferencia existente entre las doctrinas neoplatónicas y la auténtica filosofía aristotélica<sup>13</sup>. Al haber

<sup>9</sup> IBN AL-QIFTI: *Ta'rîj al-hukamâ'*, ed. J. LIPPERT, Leipzig, 1903, p. 69 : 6-7.

<sup>10</sup> Cfr. P. THILLET: “L'Aristote arabe”, *Penser avec Aristote*, études réunies sous la direction de M. A. SINACEUR, Toulouse, 1991, 777-782.

<sup>11</sup> Cfr. H. DAIBER: “Salient Trends of the Arabic Aristotle”, *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, edited by G. ENDRESS and R. KRUK, Leiden, 1997, pp. 29-41.

<sup>12</sup> Cfr. J. JOLIVET: “Esquisse d'un Aristote arabe”, *Penser avec Aristote*, p. 178.

<sup>13</sup> Alfarabi parece que fue consciente de que en la metafísica aristotélica no hay lugar para el emanacionismo. Cfr. Th.-A. DRUART: “Al-Fârâbî and Emanationism”,

sido verdidas casi todas sus obras al árabe, podían saber con exactitud cuál era el pensamiento genuino y original del filósofo de Estagira<sup>14</sup>, aunque el otro Aristóteles que elaboraron sólo fue una etapa más de un proceso ya anterior al que ellos se sumaron<sup>15</sup>.

### 3.- Comentadores árabes de Aristóteles.

Se nos ha conservado el testimonio de Alfarabi, transmitido por Ibn Abî Usaybi'a, sobre el traslado de la filosofía aristotélica desde Alejandría a Bagdad. He aquí el texto completo, que podría pertenecer a una desaparecida obra del filósofo árabe:

“La filosofía se difundió en la época de los reyes griegos y después de la muerte de Aristóteles continuó en Alejandría hasta los últimos días del reinado de la mujer [Cleopatra]. Tras la muerte de Aristóteles la enseñanza [de la filosofía] permaneció allí en el mismo estado hasta que reinaron los trece reyes. Durante la época de éstos se sucedieron doce maestros de filosofía, uno de ellos el llamado Andrónico. El último de estos reyes fue la mujer, a la que el emperador romano Augusto venció y mató, apoderándose de su reino. Cuando se hubo establecido en él, se ocupó de las bibliotecas y encontró en ellas manuscritos de los libros de Aristóteles, copiados durante su vida y durante la vida de Teofrasto. Vio también que los maestros y los filósofos habían escrito libros sobre las mismas cuestiones de que se había ocupado Aristóteles. Ordenó, entonces, que se copiaran los libros que habían sido escritos durante la vida de Aristóteles y de sus

---

*Essays in Medieval Philosophy*, ed. by J. F. WIPPEL, Washington, 1987, pp. 23-42.

<sup>14</sup> Véase una descripción y comentario de los textos de Aristóteles en el mundo árabe en F. E. PETERS: *Aristoteles Arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968.

<sup>15</sup> Cfr. J. JOLIVET: “Esquisse d'un Aristote arabe”..., p. 182.

discípulos, y que fueran usados en la enseñanza y se abandonaran los demás. Confió esta tarea a Andrónico y le mandó que copiara manuscritos para llevarlos a Roma y otros para dejarlos en la escuela en Alejandría. Le ordenó también que designara a un maestro para que ocupara su lugar en Alejandría y que él le acompañara a Roma: de esta manera, la enseñanza de la filosofía se estableció en dos lugares. Así continuó hasta que llegó el Cristianismo. Fue entonces cuando la enseñanza fue suprimida en Roma, pero permaneció en Alejandría hasta que el rey cristiano tomó en consideración el asunto. Se reunieron los obispos y deliberaron sobre las partes de esta enseñanza que había que mantener y las que había que suprimir; decidieron que de los libros de lógica debía enseñarse hasta las figuras asertóricas, pero no lo siguiente, porque en ello veían un peligro para el Cristianismo, mientras que lo que permitían enseñar podía servir para el triunfo de su religión. Esto fue públicamente enseñado, pero el resto permaneció oculto para la enseñanza hasta que, largo tiempo después, llegó el Islam. Luego se trasladó la enseñanza desde Alejandría a Antioquía, donde permaneció largo tiempo, hasta que sólo quedó un maestro. Éste tuvo dos discípulos, que se marcharon llevándose los libros. Uno de ellos era de Harrán y el otro de Marw. Con el de Marw estudiaron dos hombres, Ibrâhîm al-Marwazî y Yûhannâ b. Haylân. Con el de Harrán estudiaron el obispo Isrâ'îl y Quwayrî. Viajaron a Bagdad. Isrâ'îl se ocupó de los asuntos religiosos y Quwayrî se dedicó a la enseñanza. Yûhannâ b. Haylân también se ocupó de su religión. Ibrâhîm al-Marwazî retornó a Bagdad y se estableció allí, estudiando con él Mattâ b. Yûnân. En esa época todavía se estudiaba hasta el final de las figuras asertóricas. De sí mismo dijo Alfarabi que estudió con Yûhannâ b. Haylân hasta el final del Libro de la Demostración (Anal. Post.). Lo que hay después de las figuras asertóricas suele ser llamado "la parte que no se estudia". Pero comenzó a serlo y llegó a ser costumbre entre los maestros musulmanes estudiar más allá

de las figuras asertóricas, en tanto que era posible según la medida de la capacidad humana. Y por eso dijo Alfarabi que él había estudiado hasta el final del **Libro de la Demostración**<sup>16</sup>.

En este texto, su autor parece afirmar la existencia de una continuidad sin rupturas en la transmisión de la filosofía desde Alejandría a Bagdad<sup>17</sup>, pero lo cierto es que la asimilación del pensamiento filosófico griego se llevó a cabo en una cultura que era ajena y extraña a ese pensamiento. Esto planteó enormes dificultades y problemas, que hubieron de resolver los que primero se dedicaron a la filosofía en el mundo árabe. La gran tarea que Alkindi y su equipo o escuela realizó está todavía por apreciar en su justa medida<sup>18</sup>. La valoración de la filosofía griega que con más fuerza se impuso fue la idea de que el movimiento original de esta filosofía culminó y acabó en Aristóteles. Así lo expresó con claridad Averroes:

“Tan maravillosa ha sido la disposición de este varón, tan poderosas las diferencias entre su formación y la de los restantes hombres cultivados, que parece haber sido el que produjo la divina providencia para instruirnos a nosotros, la universalidad de los hombres, poniendo de manifiesto la última perfección de la especie humana cuando se

---

<sup>16</sup> IBN ABI USAYBI‘A: ‘Uyûn al-anbâ’ fi tabaqât al-atibbâ’, ed. N. RIDA, Beirut, 1965, pp. 604-605.

<sup>17</sup> Cfr. M. MEYERHOF: “Von Alexandrien nach Baghdad: Ein Beitrag zu Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern”. **Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften**, Phil. Hist. Kl. (1930) 389-429. D. GUTAS: “Paul the Persian...”. G. STROHMAIER: “«Von Alexandrie nach Baghdad» - eine fiktive Schultradition”, **Aristoteles, Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet**, ed. J. WIESNER, Berlin-Nueva York, 1987, vol. II, pp. 380-389. J. LAMEER: “From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition”, **The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism...**, pp. 181-191.

<sup>18</sup> Cfr. G. ENDRESS: “The Circle of al-Kindî. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, **The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism...**, pp. 43-83.

individualiza y se hace sensible, perfección del hombre en cuanto hombre. Por eso, los antiguos lo llamaban divino"<sup>19</sup>.

“Aristóteles es quien ha compuesto otros libros sobre esta ciencia (Física), así como sobre Lógica y sobre Metafísica; él fue quien descubrió y quien dejó acabadas estas ciencias. La descubrió, porque lo que se encuentra de esta ciencia en los escritos de los antiguos no es digno de que sea considerado ni siquiera parte de esta ciencia, por su ambigüedad y porque no contienen ni siquiera los principios. La ha dejado acabada, porque ninguno de los que le han seguido hasta hoy, y son mil quinientos años, nada añadió a ella; tampoco nadie ha encontrado en sus palabras error de bulto. Que tal poder se haya encontrado en un solo individuo, es milagroso y extraño. Y porque esta disposición se halla en un solo hombre, es digno de ser considerado más divino que humano”<sup>20</sup>.

La idea subyacente a esta concepción está expresada en la visión que se ofreció en el mundo árabe sobre la filosofía griega, dividida en dos tendencias distintas pero nunca separadas por completo: la natural, encarnada por los primeros filósofos, y la política, representada por la orientación que le dieron Sócrates, Platón y Aristóteles:

“Éstas son las escuelas filosóficas de los griegos. Las más importantes entre ellas son las de Pitágoras y la de Platón y Aristóteles, puesto que son el sostén y las columnas de la filosofía. Los primeros filósofos griegos se aplicaron al estudio de la filosofía natural, la que profesaban Pitágoras, Tales de Mileto y todos los sabios griegos y egipcios. A

<sup>19</sup> AVERROES: *Averrois varii generis Quaesita in Libros Logicae Aristotelis, In Lib. Priorum, quaesitum VIII. De mixtione contingentis et necessarii*. Edición: Venecia, apud Iunctas, 1562-74, Vol. I, part. 2b u. 3, fol. 100r D-E.

<sup>20</sup> AVERROES: *In Libros Physicorum Aristotelis commentaria*, in Proemium, translatio antiqua. Vol. III, fols. 4v-5r.

continuación, sus sucesores, Sócrates, Platón, Aristóteles y sus discípulos prefirieron la filosofía moral. Aristóteles lo señala en su **Historia de los Animales**, cuando dice: 'Desde hace un siglo, es decir, desde la época de Sócrates, se ha desdeñado la filosofía natural por la filosofía moral'. Un cierto número de modernos han compuesto obras inspirándose en la doctrina de Pitágoras y de sus discípulos, sirviéndose de la filosofía natural; entre ellos citemos a Abû Bakr Muhammad b. Zakariyâ' al-Râzî... Si Dios le hubiese asistido... habría mostrado que Aristóteles fue el príncipe de los filósofos y que reunía las virtudes de todos los sabios'<sup>21</sup>.

Después de Aristóteles sólo hubo comentadores de sus obras; incluso el mismo neoplatonismo fue estudiado y asimilado en la perspectiva del aristotelismo y no en su originalidad propia. Es lo que explica que obras neoplatónicas fuesen atribuidas a Aristóteles, con el fin de que su filosofía fuese aceptada en el mundo islámico. Y, así, que Aristóteles fuese neoplatonizado no sólo no fue algo insólito, sino que parecía casi obligado: era recibido de una tradición anterior y lo exigía la propia cultura islámica en la que se integraba. Y cuando los hablantes de lengua árabe dispusieron de los textos filosóficos griegos, estuvieron en condiciones de leerlos, discutirlos, comentarlos y asimilarlos. El comentario no sólo pretendía exponer con más claridad el pensamiento de Aristóteles, sino descubrir en él la verdad.

El primer autor que denota en su obra un cierto conocimiento de Aristóteles, aunque todavía no escribiera ningún comentario propiamente dicho<sup>22</sup>, fue el conocido por "el filósofo de los árabes", Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî (+ ca. 870). Hay en sus escritos claras referencias a temas aristotélicos, exposiciones de

---

<sup>21</sup> SA'ID AL-ANDALUSI: **Kitâb tabaqât al-umam**, ed. H. BU'ALWAN, Beirut, 1985, pp. 94 ss.

<sup>22</sup> Según N. RESCHER: "Al-Kindî's sketch of Aristotle's Organon", **The New Scholasticism** 37 (1963), p. 45, Alkindi escribió epitomes de todas las partes del Organon.

doctrinas aristotélicas, un amplio uso de terminología aristotélica e, incluso, explotación de ejemplos propuestos por Aristóteles<sup>23</sup>. Escribió una epístola titulada **Sobre el número de los libros de Aristóteles** (*Fî kammiyya kutub Aristû*)<sup>24</sup>, en donde da cuenta de los textos del filósofo griego, según el orden en que deben ser estudiados para que el acceso a la filosofía sea completo y perfecto. Compuso también un **Libro sobre el propósito de Aristóteles en sus «Categorías»** (*Kitâb fî qasd Aristâtâlis fî l-maqûlât*)<sup>25</sup>, hoy perdida. Redactó un tratado **Sobre las cinco substancias** (*Fî al-yawâhir al-jamsa*), sólo conservado en su versión latina medieval, **De quinque essentiis**<sup>26</sup> en el que se ocupa de la materia, la forma, el movimiento, el lugar y el tiempo, con definiciones tomadas de la Física de Aristóteles. Escribió un tratado perdido **Sobre las diez categorías** (*Risâla fî l-maqûlât al-'ašr*)<sup>27</sup>. Si poseemos, en cambio, el texto de su **Discurso sobre el alma, resumido de los libros de Aristóteles, Platón y otros filósofos** (*Risâla fî l-qawl fî l-nafs al-mujtasar min kitâb Aristû wa-Fâlâtîn wa-sâ'ir al-falâsifa*)<sup>28</sup>, en el que conserva un fragmento del Eudemo del Aristóteles joven<sup>29</sup>, pero es un **Discurso** en el que no hay ninguna doctrina del Aristóteles del **De anima**. Su más notable escrito, **Sobre la filosofía primera** (*Fî l-falsafa al-*

<sup>23</sup> *Oeuvres philosophiques & scientifiques d'al-Kindî. I. L'Optique & la catoptrique*, par R. RASHED, Leiden, 1997, p. 87.

<sup>24</sup> AL-KINDI: *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, ed. M. ABU RIDA, El Cairo, vol. I, 1950, pp. 363-384. Trad. española: R. RAMÓN GUERRERO - E. TORNERO POVEDA: *Obras filosóficas de al-Kindî*, Madrid, 1986, pp. 25-38.

<sup>25</sup> IBN ABI USAYBI' A: 'Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ'..., p. 289.

<sup>26</sup> Ed. A. NAGY: "Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindî", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2, 5 (1897) 28-40.

<sup>27</sup> IBN ABI USAYBI' A: 'Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ'..., p. 289.

<sup>28</sup> Editado en AL-KINDI: *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, vol. I, 272-280; trad. esp. cit., pp. 134-138.

<sup>29</sup> R. WALZER: "Un frammento nuovo di Aristotele", *Studi italiani di Filologia Classica*, n. s. 14 (1937) 127-137. Reimpreso en R. WALZER: *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, pp. 38-47.

*ûlâ*)<sup>30</sup>, es el que muestra su dependencia de la obra aristotélica, aunque sólo sea en el título y en la paráfrasis que hace de *Metafísica*, II, 1, 993b 11-19 diciendo así:

“Aristóteles, el más destacado de los griegos en filosofía, ha dicho: “Debemos dar gracias a los padres de quienes han aportado algo de verdad, puesto que son causa de que éstos hayan existido; tanto más a quienes han nacido de ellos, puesto que los padres son causa de los hijos, pero éstos son causa de que obtengamos la verdad” ¡Cuán bellas son sus palabras sobre esto!”<sup>31</sup>.

Alkindi funda en estas páginas una teoría del progreso del saber filosófico: hay que asimilar el pensamiento anterior por ser una contribución positiva de la humanidad. Sin embargo, el contenido de esta obra no responde a la doctrina de Aristóteles, sino que se sitúa en el ámbito del neoplatonismo, como lo prueba el amplio uso que hace de textos de la *Teología platónica* de Proclo<sup>32</sup>.

Alkindi, el primero que como filósofo leyó a Aristóteles en ámbito de expresión árabe, sólo se sirvió de algunas de sus opiniones y terminología para hacer más fácil la asimilación de la filosofía griega en el mundo islámico. La tarea de comentario comenzaría poco más tarde, con autores que escribieron en el siglo X. Entre los nombres que nos han llegado figuran Abû Bišr Mattâ<sup>33</sup>, Yahyâ b. ‘Adî e Ibn al-Tayyib, de quienes se han conservado algún comentario o fragmentos diversos. Fueron ellos algunos de los que trabajaron en el

<sup>30</sup> Editado en AL-KINDI: *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, vol. I, pp. 97-162; trad. esp. cit., pp. 46-87.

<sup>31</sup> Editado en AL-KINDI: *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, pp. 102-103. Trad. cit., pp. 47-48.

<sup>32</sup> Cfr. J. JOLIVET: “Pour le dossier du Proclus arabe: al-Kindî et la Théologie Platonicienne”, *Studia Islamica*, 49 (1979) 55-75.

<sup>33</sup> De él dice Abû l-Hasan al-Mas'ûdî: “sus comentarios a las obras lógicas de Aristóteles ofrecen confianza a la gente en esta época nuestra”, *Kitâb al-tanbîh wa-l-išrâf*, ed. M. J. de GÖEJE, Leiden, 1894, p. 122:7-8.

mundo árabe en la exposición y explicación de un texto, es decir en el tipo de literatura filosófica que parte de un texto y se desarrolla en torno a él.

El comentario tomó diversas formas, especialmente en los grandes maestros del mundo árabe: Alfarabi, Avicena y Averroes. Del primero hablaré en el próximo apartado. Avicena, cuando comenzó a ser conocido en el mundo europeo, pasó por ser un comentarador de Aristóteles; sin embargo, sus obras no se ajustaron al modelo usual de comentario literal, que luego difundiría Averroes, sino que adoptaron la forma de una especie de amplias paráfrasis o exposición sistemática, siendo el mejor ejemplo de ellos su gran obra *al-Šifā'* (La curación), dividida en cuatro partes: Lógica, Física, Matemáticas y Metafísica. Sobre la composición de esta obra, el discípulo de Avicena que nos ha conservado su autobiografía y que la completó, Abū `Ubayd al-Yūzyānī, dice lo siguiente:

“Entonces le pedí que comentara los libros de Aristóteles y me dijo que en aquel momento carecía de tiempo para hacer eso. “Pero si tú te contentas con que yo escriba un libro en el que exponga lo que para mí es lo verdadero en esas ciencias sin entrar en discusión con los que opinan de manera contraria ni ocuparme en refutarlos, entonces haré esto”. Yo me contenté con ello y comenzó a componer la Física de un libro que llamó *al-Šifā'*”<sup>34</sup>.

Avicena escribió, además, glosas o notas (*ta'liqāt*) a las obras del *corpus aristotelicum*, a las que dio el título de *Kitāb al-insāf* (Libro de la ecuanimidad), del que sólo se nos han conservado fragmentos correspondientes a las glosas al libro Lambda de Metafísica, al De anima y a la Teología del Pseudo-Aristóteles<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *The Life of Ibn Sina*. A critical edition and annotated translation by William E. GOHLMAN, Albany (N.Y.), 1974, p. 54, líneas 1-4.

<sup>35</sup> Fragmentos editados por A. BADAWI: *Aristū 'ind al-'arab*, El Cairo, 1947, pp. 22-116.

Averroes fue el "Comentador" por excelencia. Su amplia obra de exégesis de los textos aristotélicos muestran el elevado grado al que llegó el conocimiento de Aristóteles en el mundo árabe. Podría decirse que el mismo Averroes fue consciente de la importancia que tenía el ocuparse de Aristóteles, cuando en diversos pasajes, como los señalados antes, parece mostrarse convencido de la superioridad del pensamiento del filósofo griego sobre el de todos los demás. Su papel esencial, pero no el único, en la historia de la filosofía ha sido el de intérprete del pensamiento aristotélico. ¿Conoceríamos hoy a Averroes de no haber sido por sus comentarios? En el mundo árabe fue de inmediato olvidado. Y el mundo occidental latino se sirvió fundamentalmente de él en tanto que comentador, pues, aparte de unas pocas obras especialmente médicas, ¿qué otros textos de Averroes fueron usados por medievales y renacentistas? La fascinación por Aristóteles tuvo como resultado el haber dedicado un esfuerzo extraordinario a la comprensión del pensamiento del filósofo griego. Este esfuerzo se expresó en los, al menos en cinco casos<sup>36</sup>, tres tipos de comentarios, o *lecturas* como prefiere llamarlos M. Cruz Hernández<sup>37</sup>: los *yawâmi*, compendios o resúmenes; los *talâjis*, exposiciones o paráfrasis; y, en fin, los verdaderos comentarios o *tafsîrât*. Sólo algunos se conservan en su original árabe; otros, en versión hebrea; otros, en su traducción latina<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Los tres tipos de comentarios tuvieron como objeto los siguientes libros de Aristóteles: **Analíticos Posteriores, Física, Sobre el cielo, Sobre el alma y Metafísica.**

<sup>37</sup> M. CRUZ HERNANDEZ: "El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes", en *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 28 (1974) 567-585.

<sup>38</sup> Cfr. H. GÄTJE: "Averroes als Aristoteleskommentator", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 114 (1964) 59-65. M. CRUZ HERNANDEZ: "Los límites del aristotelismo de Ibn Rušd", *Multiple Averroës*, éd. préparée par J. JOLIVET, Paris, 1978, pp. 129-155. Th.-A. DRUART: "Averroes: The Commentator and the Commentators", *Aristotle in late Antiquity*, ed. by L. P. SCHRENK, Washington, 1994, pp. 184-202.

#### 4.- Alfarabi, comentador de Aristóteles.

El primer gran filósofo del mundo islámico de quien se nos han conservado algunos comentarios a las obras de Aristóteles fue Abû Nasr Muhammad b. Muhammad al-Fârâbî (*Alpharabius*), autor conocido en el mundo occidental europeo desde el siglo XII en que se vertieron algunas de sus obras al latín. Sin embargo, fue un escritor eclipsado por los textos de Avicena y de Averroes, que fueron grandes deudores suyos. Abiertamente confiesa esto Avicena, cuando nos recuerda en su autobiografía cómo llegó a comprender la intención de la *Metafísica* de Aristóteles por su lectura del comentario de Alfarabi:

“Logré dominar la Lógica, la Física y las Matemáticas, y llegué hasta la *Metafísica*. Leí el libro de la *Metafísica*, pero no comprendí su contenido, pues para mí era muy oscuro el objetivo de su autor, hasta el punto de que volví a leerlo cuarenta veces hasta saberlo de memoria; a pesar de ello, no podía comprenderlo ni discernir su propósito. Desesperé de mí mismo y me dije: “No hay manera de entender este libro”. Al atardecer de un día acudí al lugar de los libreros y allí un vendedor tenía en su mano un ejemplar sobre el que llamaba la atención. Me lo ofreció, pero yo lo rechacé disgustado, creyendo que no tenía utilidad para esta ciencia. Pero entonces me dijo: “Cómpralo, pues su dueño necesita el dinero y es muy barato. Te lo vendo por tres dirhems”. Lo adquirí y hete aquí que se trataba del libro de Abû Nasr al-Fârâbî *Fî agrâd kitâb mâ ba'd al-tabî'a*. Regresé a mi casa y me apresuré a leerlo. Al punto se me revelaron los objetivos de aquel libro, porque yo me lo sabía completamente de memoria. Me puse muy contento por eso y al día siguiente di muchas limosnas a los pobres en agradecimiento a Dios Altísimo”<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> GOHLMAN (ed.), *The life of Ibn Sina...*, pp. 30-34.

Averroes recuerda en varios pasajes las notables opiniones de Alfarabi, a quien cita con ponderación. Y Maimónides lo ensalza con palabras sumamente elogiosas. Ya en vida debió gozar de enorme prestigio, como reconoce su contemporáneo, el escritor al-Mas'ûdî (+ ca. 956), cuando afirma: "No conozco en este momento a nadie que tenga la misma competencia que él"<sup>40</sup>.

Aunque los más importantes biógrafos árabes se han ocupado de él<sup>41</sup>, no son muchas las noticias que sobre él nos transmiten. Además, los más explícitos son bastante posteriores a la época en que vivió. Ibn al-Nadîm, uno de los que escribió poco después de su muerte, apenas nos dice nada: que nació en tierras del Jurâsân y que destacó por su conocimiento de la lógica y de las ciencias antiguas.

Alfarabi nació en la Transoxiana, antiguo Turkestán, en la ciudad de Fârâb, en fecha que no es citada por ninguna fuente. Pudo ser en torno al año 871, puesto que Ibn Jalliqân nos indica que murió cuando tenía unos ochenta años de edad y todos los biógrafos coinciden en señalar que su muerte tuvo lugar en el mes de *rayab* del año 339, esto es, a fines del año 950. Nada sabemos tampoco de su primera formación, aunque es posible que estudiara aquí las ciencias islámicas y música. Que su lengua materna fuera el turco y que luego aprendiera el árabe es lo más probable, según se desprende de la narración de Ibn Jallikân.

Después de viajar<sup>42</sup>, se estableció en Bagdad en fecha que desconocemos, quizá en torno al año 900. Entró en contacto con los

---

<sup>40</sup> GOEJE (ed.), *Kitâb al-tanbih*..., p. 122:10-11.

<sup>41</sup> IBN AL-QIFTI: *Ta'rîj al-hukamâ'*..., pp. 277-280. IBN ABI USAYBI'A: *'Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ'*..., pp. 603-609. IBN JALLIKAN: *Wafayât al-a'yân*, ed. I. ABBAS, Beirut, 8 vols., 1972; vol. V, pp. 153-157. Cfr. R. WALZER: "Al-Fârâbî", *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden, vol. II, 1965, pp. 797-800. Cfr. también: M. MAHDI: "Al-Fârâbî", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C.C. GILLISPIE, Nueva York, 1971, vol. IV, pp. 523-526.

<sup>42</sup> Basándose en la información del tradicionista al-Jattâbî (931-998), se ha sugerido que pudo haber estado durante ocho años en Constantinopla, donde

más importantes maestros que allí enseñaban, entre ellos el lógico y médico cristiano Yûhannà b. Haylân, si bien pudo conocerlo en Marw, antes de que este maestro se estableciera en Bagdad durante el califato de al-Muqtadir (908-932). El otro personaje importante que también tuvo que ver con Alfarabi, bien como discípulo o como condiscípulo suyo, fue el famoso traductor y lógico, también cristiano, Abû Bišr Mattà b. Yûnus, muerto en 328/940. Estudió medicina, que nunca llegó a practicar, matemáticas y música, disciplina ésta de la que fue uno de los primeros y más importantes teóricos medievales.

Se consagró al estudio de la filosofía, llevando una vida retirada, sin ocuparse de asuntos ajenos a ella. Sin embargo, en el año 942 abandonó Bagdad y se trasladó a Siria, a la corte del soberano hamdani Sayf al-Dawla, conocido en la historia por su filiación šî'î, en cuyos salones se respiraba un ambiente cultural, elegante y refinado, donde se daban cita hombres de ciencia, poetas y filólogos renombrados. Su estancia aquí se prolongó hasta la fecha de su muerte, salvo un breve viaje que realizó a Egipto, donde, según Ibn Abî Usaybi'a, compuso unos *fusûl*, secciones o capítulos, para su más conocida obra el *Kitâb al-madîna al-fâdila* (**La Ciudad ideal**), y donde, según Ibn Jallikân, acabó de componer su *Kitâb al-siyâsa al-madaniyya* (**Libro de la política**)<sup>43</sup>.

Por lo que se refiere a sus escritos, las listas de títulos que nos transmiten sus biógrafos oscilan en torno a los cien epígrafes, pero ni todos ellos nos han llegado, ni de las obras que se han conservado son

---

habría completado el estudio de las ciencias y del sílabo filosófico entero. Cfr. M. MAHDI: "Al-Fârâbî"... , pp. 523-524.

<sup>43</sup> Sobre el sentido de estos viajes y su posible pertenencia al ámbito šî'î, cfr. R. RAMÓN GUERRERO: "El compromiso político de al-Fârâbî. ¿Fue un filósofo šî'î?", *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*, Madrid, 1985, pp. 463-477.

todas auténticas<sup>44</sup>. Entre sus obras, abundan los comentarios: a Ptolomeo, a Porfirio, a Alejandro de Afrodisia, a Platón, pero, sobre todo, a Aristóteles: se nos dice que leyó el *De anima* doscientas veces y la *Física* cuarenta veces<sup>45</sup>. Entre sus comentarios a Aristóteles, Ibn Abî Usaybî'a menciona los siguientes: a *Categorías*, *De la interpretación*, *Analíticos*, *Tópicos*, *Sofísticos*, *Retórica*, *Poética*, *Física*, *Sobre el cielo*, *Meteorológicos*, *Metafísica*, *Ética Nicomaquea*<sup>46</sup>.

La filosofía es entendida por Alfarabi como un saber teórico y práctico a la vez; tiene el doble aspecto de ser una actividad especulativa y práctica. Como estudioso y seguidor de las filosofías de Platón y de Aristóteles, está de acuerdo con ellos en que el fin de la vida humana es la adquisición de la felicidad. En lugar de plantear esta cuestión desde el punto de vista de la religión que profesa -el Islam-, lo hace desde la creencia de que la filosofía es superior a la religión, porque mientras aquélla procede de la facultad racional, que es la facultad superior del hombre, ésta sólo es expresión de la imaginación, y por ello se sirve de un método distinto e inferior al de la filosofía. Los resultados de la investigación filosófica pueden alcanzarse de dos maneras: o porque se imprimen en la mente de los hombres tal como son, o porque son representados analógicamente mediante símbolos que imitan y reproducen la verdad abstracta.

---

<sup>44</sup> El primer estudio sobre la obra de al-Fârâbî lo realizó M. STEINSCHNEIDER: *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St. Petersburg, 1869; reprint: Amsterdam, 1966, *Abschnitt II: Die Schriften Farabi's* pp. 11-141. Cfr. los elencos bibliográficos de A. ATEs: "Farabi Eserlerinini bibliografyasi", *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 15 (1951) 175-192; N. RESCHER *Al-Fârâbî. An annotated Bibliography*, Pittsburgh, 1962; M. CUNBUR: *Farabi bibliografyasi*, Ankara, 1973; H. A. MAHFUZ: *Mu'allafât al-Fârâbî*, Bagdad, 1975. Una puesta al día de la bibliografía farabiana hasta 1987, se halla en Ch. BUTTERWORTH: "The Study of Arabic Philosophy Today", en Th.-A. DRUART (ed): *Arabic Philosophy and the West Continuity and Interaction*, Washington, 1988, pp. 55-140; al-Fârâbî en pp. 61-67 y 119-122.

<sup>45</sup> IBN JALLIKAN: *Wafayât al-a'yân...*, vol. V, p. 154.

<sup>46</sup> IBN ABI USAYBÎ'A: '*Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ'*..., pp. 608-609.

Como la mayoría de los hombres no tiene capacidad para comprender y concebir estas verdades, hay que representarles en imagen, por medio de imitaciones, cómo son los principios de los seres y sus grados: en esto consiste la religión. En otras palabras, hay una verdad, a la que sólo los filósofos tienen acceso directo, pero que puede ser conocida por todos los hombres por otros métodos distintos del filosófico.

Tuvo, por ello, gran interés y empeño por la lógica, arte a cuyo estudio dedicó gran parte de su vida y de su obra, comentando el **Organon** aristotélico completo. La lógica es un arte por el que la facultad racional puede comportarse correctamente en aquello en que puede haber error<sup>47</sup>; es la que da las reglas para rectificar la mente y dirigir al hombre por el recto camino hacia la verdad. Pero la lógica no es sólo arte del pensamiento, sino también arte que guía la expresión de ese pensamiento, es arte del bien pensar y del bien decir. Es así como la lógica está en relación con el lenguaje y con la gramática: mientras que ésta se ocupa de las leyes del lenguaje, que es diverso en cada pueblo, la lógica se refiere a las leyes del pensamiento humano, que es el mismo para todos los hombres. Esta relación entre lógica y lenguaje está fundada en los textos de Aristóteles y en la misma tradición aristotélica, que sistematizó lógicamente las categorías del lenguaje usual. Esta tradición que él recibió se vio reforzada en el mundo árabe por el carácter de la revelación divina: Dios habla una lengua, el árabe. Y esto confirmó -pues ya lo estaban- la necesidad de incluir **Retórica** y **Poética** como partes del **Organon**, porque ambas artes silogísticas, como las denomina Alfarabi, proporcionan los discursos adecuados para las necesidades de expresión de la revelación, el discurso retórico y el poético.

---

<sup>47</sup> Al-Tawti'a aw al-risâla allatî sudira bi-hâ al-mantiq (Epístola de introducción al arte de la lógica), editada en *Al-Mantiq 'ind al-Fârâbî*, vol. I, ed. R. AL-'AYAM, Beirut, 1985, pp. 55-62; trad. española: R. RAMON GUERRERO: "Al-Fârâbî lógico. Su 'Epístola de introducción a la lógica'", **Homenaje al Profesor Darío Cabanelas Rodríguez O.F.M. con motivo de su LXX aniversario**, Granada, 1987, pp. 445-454.

### 5.- La exposición de Categorías de Alfarabi. Discurso sobre la substancia.

Una de las obras aristotélicas que mayor interés despertó desde su edición por Andrónico fue *Categorías*, comentada en todas las escuelas filosóficas desde el siglo I d.C. Sobre ella se debatió si versa sobre términos o sobre cosas<sup>48</sup>. También el mundo árabe tuvo cierta predilección por esta obra; fue una de las primeras en ser traducida al árabe<sup>49</sup> y una de las más controvertidas por su contenido: ¿son las categorías una doctrina lógica u ontológica?<sup>50</sup>.

Alfarabi fue de los primeros en estudiar la lógica griega y uno de los más sobresalientes en ella, según la información que nos transmiten los biógrafos. Continuó la tradición alejandrina y la desarrolló, además, con amplitud. Además de comentarios al *Organon*, escribió también tratados independientes sobre los libros lógicos de Aristóteles, seleccionando y reorganizando libremente las materias expuestas por éste, por lo que se puede decir que con él la lógica llegó a ser un saber vivo y en progreso<sup>51</sup>.

Uno de estos tratados es su *Kitâb Qâtâgûriyyâs ayy al-maqûlât* (**Libro Categorías, es decir, de las categorías**)<sup>52</sup>, que, según

<sup>48</sup> Cfr. H.B. GOTTSCHALK: "The earliest Aristotelian Commentators", *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. SORABJI, Ithaca (N.Y.), 1990, p. 70.

<sup>49</sup> Kh. GEORR: *Les Catégories d'Aristote dans les versions syro-arabes*, Beirut, 1948. A. BADAWI *Mantiq Aristû*, El Cairo, 3 vols. 1948-1952; nueva ed. Kuwait-Beirut, *Kitâb al-maqûlât* en vol. I, 1980, pp. 31-76.

<sup>50</sup> Cfr. I. MADKOUR: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 2ª ed., 1969, p. 79.

<sup>51</sup> Cfr. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated with an introduction and notes by F. Z. ZIMMERMANN, Londres, 1981, p. XXIII. Cfr. N. RESCHER: *Al-Fârâbî. An annotated Bibliography*, Pittsburgh, 1962, pp. 42-43.

<sup>52</sup> Hay transliteración del título griego y versión árabe del significado del término griego: *al-maqûlât* es el participio pasivo del verbo *qâla*, "decir", por lo que literalmente significa "lo que se dice", "lo que se predica". La edición de éste y los

Alfarabi, es una de las partes de la lógica, aquella que versa sobre "las reglas de los inteligibles aislados y de los términos que los expresan"<sup>53</sup>. Se ocuparía, así, del lenguaje, pues sería un estudio de la forma de las expresiones verbales, esto es, de las palabras en tanto que son expresiones de pensamientos. De aquí la relación que mantiene con la gramática y, a la vez, su diferencia con ella.

Alfarabi empieza directamente hablando de la división del universal y del particular, dando por supuesto qué son ambos, puesto que de ellos se ha ocupado en tratados anteriores<sup>54</sup>. Sigue la tradición alejandrina, que atribuye a Aristóteles la distinción entre substancia universal y substancia individual o particular y entre accidente universal y accidente particular, señalando que los accidentes están en las substancias y los universales se dicen de los particulares; en cambio, la substancia individual es la que ni está en un sujeto ni se dice de un sujeto, con lo que es la que mejor merece el nombre de substancia. Basándose en esta distinción, Alfarabi reconoce la existencia de nueve categorías accidentes y de una sola categoría substancia. En esta exposición trata de afirmar la primacía de la substancia individual, la substancia primera, porque es la que no necesita de nada para existir, ya que es suficiente por sí misma desde

---

otros tratados se encuentra en la ya citada *Al-Mantiq 'ind al-Fârâbî*, vols. I, II y III, ed. R. AL-'AYAM y vol. IV ed. M. FAKHRI, Beirut, 1985-1987. El *Kitâb Qâtâgûriyyâs* en vol. I, 1985, pp. 89-131. Este texto había sido editado, con traducción inglesa, por D. M. DUNLOP: "Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle", *Islamic Quarterly*, 4 (1958) 168-197 y 5 (1959) 21-54.

<sup>53</sup> "Ihsâ' al-'ulûm", ed. A. GONZALEZ PALENCIA: *Al-Fârâbî: El catálogo de las ciencias*, 2ª ed., Madrid-Granada, 1953, pp. 46-47 del texto árabe, p. 32 de la versión española.

<sup>54</sup> Cfr. R. RAMON GUERRERO: "Al-Fârâbî lógico. Su Epístola de introducción a la lógica", ya citado. "Los 'Artículos de necesario conocimiento para quien se inicie en el arte de la lógica' de Abû Nasr al-Fârâbî", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, UCM, 6 (1986-88), 143-153. "Al-Fârâbî lógico: Su exposición de la «Isagoge» de Porfirio", *Revista de Filosofía*, III, 4 (1990) 45-67.

un punto de vista ontológico, al ser anterior “por naturaleza”<sup>55</sup>. En este sentido, la substancia es anterior al accidente, porque éste no puede existir a no ser en un sujeto, la substancia. Pero también es anterior desde el punto de vista del conocimiento, porque los accidentes sólo pueden ser entendidos en las substancias primeras.

A la substancia le ha dedicado otros pasajes en algunas otras obras, destacando las páginas que le consagra en su *Kitâb al-hurûf* (**Libro de las partículas**)<sup>56</sup>, en donde pretende describir el significado y el uso de este término filosófico. También se ocupa de la substancia en su *Risâla fi yawâb masâ'il su'ila 'an-hâ* (**Epístola en respuesta a las cuestiones que se le han planteado**)<sup>57</sup>, cuyos párrafos 39 y 40 coinciden casi al pie de la letra con el inicio del *Kitâb Qâtâgûriyyâs*, en la que expone a su manera el contenido del libro de Aristóteles.

Por la importancia que la lógica tiene en el pensamiento de Alfarabi, me parece de interés verter al español el comienzo de esta obra, donde habla de la substancia.

---

<sup>55</sup> Cfr. S. B. ABED: *Aristotelian Logic and yhe Arabic Language in Alfârâbî*, Albany, 1991, p. 7.

<sup>56</sup> *Kitâb al-hurûf* (**Book of Letters**), ed. M. MAHDI, Beirut, 1969, §§ 62-73. Cfr. Th.-A. DRUART: “Substance in Arabic Philosophy: al-Fârâbî's Discussion”, *The Metaphysics of Substance*, ed. by D. O. DAHLSTROM, *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association*, 61 (1987) 88-97.

<sup>57</sup> F. DIETERICI: *Al-Fârâbî's philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden, 1890, pp. 84-103. Trad. española: M. ALONSO: “Las Cuestiones diversas de al-Fârâbî”, *Pensamiento*, 19 (1963) 333-378.

## Traducción

### /89/ Libro Categorías, es decir, de las categorías

Los universales son de dos clases. Una clase da a conocer la esencia de todos sus sujetos y no da a conocer en absoluto nada fuera de la esencia de un sujeto; es el universal substancia. La otra clase da a conocer las esencias de los sujetos y otras cosas fuera de la esencia de los sujetos; es el universal accidente. Los individuos son de dos clases. Una clase pertenece a un sujeto y da a conocer lo que está fuera de la esencia de ese sujeto, pero no da a conocer de un sujeto nada en absoluto<sup>58</sup>; éste es el individuo accidente. La otra clase no da a conocer en absoluto la esencia de un sujeto ni nada fuera de su esencia; es el individuo substancia. La substancia, en general, es aquello que no da a conocer en absoluto nada fuera de la esencia de un sujeto. Lo que se atiene a esta descripción es de dos clases: una de ellas da a conocer, además, la totalidad de las esencias de sus sujetos y es la substancia universal; la otra clase no da a conocer en absoluto la esencia de un sujeto<sup>59</sup> y ésta es la substancia individual. El accidente, en general, es aquello que da a conocer lo que está fuera de la esencia de un sujeto; es de dos clases: /90/ una da a conocer, además, la esencia de otro sujeto y es [el accidente] universal; la otra no da a conocer en absoluto la esencia de un sujeto y es el individual. El accidente mencionado en este lugar es más general que el mencionado en lo que ha precedido<sup>60</sup>, pues éste incluye el propio y el accidente<sup>61</sup> mencionados en lo que ha precedido<sup>62</sup>. Es como si fuera el

<sup>58</sup> En la edición de Dunlop se lee "pero no define en absoluto la esencia de ese sujeto".

<sup>59</sup> La edición de Dunlop añade "ni nada fuera de su esencia".

<sup>60</sup> Es decir, el accidente como predicable, del que ha hablado en el comentario a **Isagoge**.

<sup>61</sup> Sigo aquí la lectura de la edición de Dunlop, pues la edición de 'Ayam lee "los accidentes".

<sup>62</sup> Cfr. AL-FARABI: **Kitâb Isâgûyî ay al-madjal (Libro de la Isagoge o Introducción)**, ed. al-Mantiq 'ind al-Fârâbî, vol. I, 1985, pp. 83-85. Trad.

género de ambos y como si ambos fueran la dos especies suyas. Una de sus dos especies es llamada por el nombre del género.

Aristóteles llama al predicado universal que da a conocer la esencia del sujeto "lo que se dice de un sujeto"<sup>63</sup> y a aquello que da a conocer algo externo a la esencia de un sujeto "lo que se dice [que está] en un sujeto"<sup>64</sup>. Unas cosas son [dichas] de un sujeto pero no están en un sujeto en absoluto; es el universal substancia<sup>65</sup>; otras cosas son [dichas] de un sujeto y [están] en un cierto sujeto: es el universal accidente<sup>66</sup>; otras cosas [están] en un sujeto pero no son [dichas] de un sujeto en absoluto: es el accidente individual<sup>67</sup>; otras cosas no [están] en un sujeto ni son [dichas] de un sujeto en absoluto: es la substancia individual<sup>68</sup>. La substancia es un género supremo, bajo el que hay especies<sup>69</sup> intermedias y bajo cada una de ellas hay otras especies hasta que se llega a unas especies que son últimas y bajo cada una de ellas hay individuos. Cada una de las especies últimas tiene una diferencia<sup>70</sup> que la constituye y cada género intermedio tiene una diferencia que lo constituye y una diferencia que lo divide. El

española en R. RAMÓN GUERRERO: "Al-Fârâbî lógico: Su exposición de la «Isagoge» de Porfirio", *Revista de Filosofía*, III, 4 (1990) 45-67

<sup>63</sup> *Al-maqûl 'alâ mawdû'*. Así en la edición de 'Ayam. Dunlop lee "lo que se dice de su sujeto".

<sup>64</sup> Literalmente "lo que se dice en un sujeto". Pero evidentemente hace referencia al "estar en" de la distinción aristotélica de *Categorías*, 2a, 20ss.

<sup>65</sup> Como anota Tricot en su versión francesa de *Categorías*, el universal, como substancia segunda, no está en un sujeto, porque es una substancia y no un accidente, pero es predicado de un sujeto, de un individuo, en su calidad de universal.

<sup>66</sup> El accidente universal está en un sujeto, en tanto que es accidente, y se predica de un sujeto, por ser universal.

<sup>67</sup> El accidente individual está en un sujeto, por ser accidente, pero no se predica de un sujeto porque no es universal.

<sup>68</sup> Es la substancia propiamente dicha: no está en un sujeto, por ser substancia, ni se predica de un sujeto, por ser individual.

<sup>69</sup> *Yins*, "género"; *anwâ'*, "especies".

<sup>70</sup> *Fasl*, término usado en lógica para designar la "diferencia específica".

accidente consiste en nueve géneros supremos; bajo cada uno de ellos también hay especies intermedias y cada una de estas especies descende en orden hasta que llegan todas ellas a especies últimas. Cada especie<sup>71</sup> tiene una diferencia que la constituye y cada género intermedio de ellas tiene una diferencia que lo constituye y una diferencia que lo divide. Todos los géneros supremos son diez: substancia, cantidad, cualidad, relación, cuándo, dónde, situación, posesión, que hace y que padece.

### /91/ Discurso sobre la substancia.

La substancia es aquello cuya descripción ya se ha dado antes; eso es como el cielo, los astros, la tierra y sus partes, el agua, la piedra, las clases de plantas, las clases de animales y los miembros de cada animal. Detengámonos en el género supremo que es común a estas cosas y a otras semejantes a ellas. El cuerpo es corpóreo o deviene corpóreo o es corpóreo<sup>72</sup>; de los cuerpos, unos se alimentan y otros no se alimentan; de los cuerpos que se alimentan, unos son sensibles y otros no sensibles; el cuerpo que se alimenta y es sensible es el animal. De los animales, unos son racionales y otros irracionales; el animal racional es el hombre y bajo el animal irracional están las restantes clases de animales, como el caballo, el toro, el burro y otros distintos. Bajo el cuerpo que se alimenta y es no-sensible están las diversas especies de plantas, mientras que bajo el cuerpo que no se alimenta caen el cielo, los astros, el agua, el fuego, la piedra y el resto de lo que es como esto. Los individuos de estas [especies] son las substancias individuales, mientras que sus géneros y sus especies son las substancias universales.

<sup>71</sup> La edición de Dunlop añade "última".

<sup>72</sup> Es difícil precisar la distinción existente aquí entre los dos participios, uno de la forma V, *mutayassam*, y otro de la forma II, *muyassam*, perteneciente ambos a la misma raíz de la que procede el nombre "cuerpo", *yism*. Dunlop traduce "body or solid or corporeal".

La substancia individual es aquella de la que se dice que es substancia primera, mientras que sus universales son substancias segundas, porque sus individuos son más dignos de ser substancias, puesto que son más perfectos en cuanto a la existencia que sus universales, por el hecho de que ellos son más aptos para ser suficientes por sí mismos, en tanto que son existentes, y son más aptos para no tener necesidad de otra cosa para existir, puesto que no precisan de ningún sujeto en absoluto para subsistir, porque ni están en un sujeto ni [se dicen] de un sujeto. Por lo que se refiere a sus universales, en tanto que universales, necesitan de las substancias individuales para subsistir, puesto que ellos se dicen de los sujetos<sup>73</sup> y sus sujetos son las substancias individuales. Sin embargo, su necesitar de sus sujetos no los excluye de ser substancias, puesto que ellos sólo se dicen de sus sujetos, pero no que están en sus sujetos, y aquellos que se dicen de sujetos dan a conocer las esencias de esos sujetos y por medio de su conocimiento se realiza el conocimiento de las esencias de esos sujetos.

Una cosa solamente llega a ser entendida por el conocimiento de su esencia y las substancias individuales sólo llegan a ser entendidas /92/ por la intelección de sus universales. Sus inteligibles sólo llegan a ser existente por la existencia de sus individuos; las substancias individuales, entonces, necesitan de sus universales para ser entendidas, mientras que sus universales necesitan de sus individuos para ser existentes, puesto que si sus individuos no existen, entonces la idea de ellos que uno se forma en el alma sería inventada y falsa y lo que es falso no existe. Los universales, por tanto, sólo llegan a ser existentes por sus individuos y sus individuos llegan a ser entendidos por sus universales<sup>74</sup>. Por eso, sus universales llegan a ser substancias, porque ellos son los inteligibles de las substancias de las

---

<sup>73</sup> En la edición de Dunlop *mawdû 'ât*, "se dicen de sujetos", sin artículo.

<sup>74</sup> Este planteamiento del problema de los universales se asemeja al realizado por Boecio en su comentario a la *Isagoge* de Porfirio, cuando concluye así: "*Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora*", *Commentaria in Porphyrium*, liber primus, PL 64, 85C.

que hay evidencia de que son sustancias; ellas son segundas en el orden, puesto que su existencia es por la existencia de sus individuos.

Además de las sustancias universales, los predicados de las sustancias primeras necesitan de las sustancias para ser existentes, puesto que están en un sujeto; sin embargo, aunque estén en un sujeto, sus sujetos son las sustancias primeras. Ellos no dan a conocer las esencias de las sustancias. Por eso, sus inteligibles no son los inteligibles de las sustancia y las sustancias no tienen necesidad de ellos para llegar a ser entendidas; antes al contrario, ellos merecen más el necesitar de las sustancias para llegar a ser entendidos. Tienen necesidad<sup>75</sup> de las sustancias para ambos asuntos<sup>76</sup>, mientras que las sustancias pueden prescindir de ellos en estos dos. Por eso no son sustancias en modo alguno.

Las especies de las sustancias primeras también son más dignas, según esto, de ser sustancias que sus géneros. Y eso porque la definición que las especies dan de las esencias de las sustancias primeras es más particular y más perfecta que la definición que dan de ellas los géneros. Por eso, los inteligibles de sus especies son más dignos de ser inteligibles de las sustancias que los inteligibles de sus géneros. Además, si sus géneros necesitan de sus especies y de sus individuos para existir y sus especies solamente necesitan de sus individuos para existir<sup>77</sup>, entonces la necesidad que de sus sujetos, en tanto que son sujetos, tienen sus especies para existir es menor, mientras que la necesidad que de sus sujetos, en tanto que son sujetos, tienen sus géneros es mayor. Por consiguiente, sus especies /93/ son más aptas para ser suficientes en su existencia que sus géneros.

---

<sup>75</sup> En la edición de Dunlop se lee *mustariqa*, en lugar de *mustaqira*, posiblemente por error porque la traducción inglesa, sin embargo, sí es correcta.

<sup>76</sup> Para venir a la existencia y para ser entendidos.

<sup>77</sup> En la edición de Dunlop esta frase está incompleta, pues allí se lee: "Además, sus géneros necesitan de sus individuos solamente para existir y la necesidad que de sus sujetos tienen sus especies es menor".

Ambos son substancias, pero sus especies, por tanto, merecen ser substancias más que sus géneros<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Aquí finaliza el discurso sobre la substancia y comienza el discurso sobre la cantidad.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.