

Al-Fârâbî lógico: Su exposición de la «Isagogé» de Porfirio

RAFAEL RAMÓN
(Universidad Complutense)

Introducción

Uno de los conceptos claves de la ética aristotélica, la felicidad como bien supremo al que todos los hombres tienden¹, aparece en gran parte de la reflexión filosófica desarrollada en los ámbitos intelectuales del mundo islámico a lo largo del siglo X, tal como lo prueban los numerosos escritos consagrados al estudio de las condiciones éticas y políticas que habrían de permitir al hombre el acceso a la felicidad (*al-sâ'âda*)².

Uno de los primeros filósofos del Islam en ocuparse de este tema fue Abû Nasr al-Fârâbî († 950) en sus diversas obras de carácter ético-político³, y dedicándole explícitamente dos, las que llevan por título *Tahsil al-sâ'âda*⁴ y *Kitâb al-tanbih 'alâ sabil al-sâ'âda*⁵.

En esta última expone la idea que preside toda su reflexión: «*la felicidad es un fin que todo hombre desea*»⁶. Siendo entonces la felicidad el fin de la perfección humana, puesto que es lo que se elige por razón de sí misma

1. *Et. Nic.*, I, 4, 1095a 15-20; 7, 1097b 1-5, 20; X, 6 ss.

2. Cf. M. ARKOUN: «La conquête du bonheur selon Abû-I-Hasan al-Amîrî», en *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977, pp. 149-150.

3. Cf. *Al-madîna al-fâdila*, ed. R. WALZER, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 204-210; trad. esp. por M. ALONSO: *La Ciudad Ideal*, Madrid, Ed. Tecnos, 1985, pp. 71-73. *Kitâb al-siyâsa al-madaniyya*, ed. F. N. NAJJAR, Beirut, 1964, pp. 72-79. *Kitâb al-Milla*, ed. M. MAHDI, Beirut, 1968, p. 52.

4. *La adquisición de la felicidad*, ed. Haydarabad, 1345 h. Trad. inglesa en M. MAHDI: *The Philosophy of Plato and Aristotle*, New York, Cornell University Press, 1969, pp. 13-50.

5. *Libro de la información acerca del camino hacia la felicidad*, ed. Haydarabad, 1346 hégira. Hay traducción latina medieval editada por H. SALMAN: «Le "Liber exercitacionis ad viam felicitatis" d'Alfarabi», en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 12 (1940) 33-48. Hay que advertir que el texto de esta versión latina no corresponde totalmente al del original árabe que hoy conocemos.

6. *Ibidem*, p. 2; trad. latina p. 35: *felicitas sit finalis intentio quam omnis homo desiderat*.

y no por razón de otra cosa. quien desea obtenerla ha de seguir un camino que lleve a ella. El *Tahsil* comienza señalando las cuatro cosas por las que se obtiene: «*Las cosas humanas por medio de las cuales, cuando se dan en acto en las naciones y en los ciudadanos, ellos consiguen la felicidad terrena en esta vida y la felicidad última en la otra vida son de cuatro clases: las virtudes teóricas, las virtudes deliberativas, las virtudes morales y las artes prácticas*»⁷. Las primeras, las virtudes teóricas, consisten en la ciencia demostrativa, a la que en otro pasaje llama «filosofía»⁸. Por consiguiente, como la felicidad sólo se alcanza una vez que el hombre ha adquirido todas aquellas cosas que se obtienen a través de la filosofía⁹, ésta se convierte en la vía por la que se llega a la felicidad.

Puesto que dos son los conocimientos que el hombre debe adquirir: lo que sólo se ha de conocer y lo que se ha de conocer y hacer¹⁰, la filosofía es doble: la teórica o especulativa, por la que se adquiere el conocimiento de aquellas cosas que son, y la práctica o política, por la que el hombre adquiere el conocimiento de lo que ha de hacer y la capacidad de hacerlo¹¹.

Pero para alcanzar la perfección en estas dos partes de la filosofía, y con ello la felicidad, se exige en el hombre un excelente discernimiento, que sólo se puede alcanzar cuando la mente humana es capaz de percibir lo correcto (**al-sawâb**)¹². Y para esto es necesaria en el hombre una facultad que pueda discernir lo verdadero de lo falso. Pues bien, para al-Fârâbî esta capacidad se adquiere por un arte, la Lógica, que es definida de la siguiente manera: «*Este arte es aquel por el que se llega a conocer cuál es la opinión verdadera y cuál es la opinión falsa; las cosas por las que el hombre llega a la verdad y aquellas que le apartan de la verdad; aquellas por las que se piensa de la verdad que es falsa y aquellas que hacen concebir lo falso en forma de verdad, induciendo a la mente del hombre a lo falso sin apercibirse de ello; el camino por el que el hombre aparta lo falso de su mente cuando sucede que lo cree y no se da cuenta, y aquel por el que aparta lo falso de los otros si son inducidos a ello y no se dan cuenta, de tal manera que, si el hombre se propone alguna cuestión*

7. *Tahsil*, ed. cit., p. 2. Trad. ingl. cit., p. 13.

8. Ibidem, p. 38; trad. ingl. pp. 42-43. Sobre la posibilidad de identificar «filosofía» y «arte de la demostración», cf. M. GALSTON: «Al-Fârâbî on Aristotle's Theory of Demonstration», en *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. by P. MOREWEDGE, Delmar (NY), Caravan Books, 1981, pp. 23-34.

9. *Tanbih*, p. 21; trad. lat., p. 45.

10. Ibidem, p. 19; trad. lat., p. 44.

11. Ibidem, p. 20; trad. lat., p. 45.

12. Cf. M. GALSTON: art. cit. p. 24.

13. El término árabe *ñiqâd* traduce a veces el griego *δόξα*, cf. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated with an Introduction and Notes by F. W. ZIMMERMANN, London, The Oxford University Press, 1981, p. XX n. 1 y p. 157 n. 1.

que quiere conocer, emplea aquellas cosas que le inducen a lo correcto respecto de su cuestión»¹⁴.

La conclusión que al-Fârâbî obtiene en su discurso sobre la felicidad en el *Tanbih* es la siguiente: «De cuanto se ha dicho está claro cómo es el camino hacia la felicidad, cómo se debe proceder en esa vía y qué grados deben seguirse para ello. El primero de los grados es la adquisición del arte de la Lógica»¹⁵.

La lógica desempeña, así, un papel primordial en el camino hacia la felicidad. Es considerada como un «instrumento» (ὄργανον), como una introducción preparatoria para la filosofía¹⁶, puesto que es ella la que dispone a la mente humana para discernir entre lo que conduce al hombre a su fin último y perfección suprema y lo que lo aleja de este fin. La Lógica, en consecuencia, habría de tener una gran importancia en el pensamiento del filósofo árabe, como lo muestran las numerosas páginas que a ella le consagró.

Al-Fârâbî fue el primero en ser reconocido en las fuentes bio-bibliográficas posteriores por haber alcanzado entre los musulmanes un profundo conocimiento de la lógica, puesto que aquellos que le precedieron apenas habían realizado aportación original alguna, salvo el haberse limitado a resumir el contenido de las obras lógicas de Aristóteles¹⁷. Al-Fârâbî se inscribe en la tradición de estudios lógicos que había sido elaborada por los comentaristas griegos de Aristóteles, continuándola y desarrollándola dentro del ámbito del mundo musulmán y aplicándola a los problemas específicos que en éste se suscitaron.

Esta tradición fue reconocida ya por el mismo al-Fârâbî, cuando, en un

14. *Tanbih*, pp. 21-22; trad. lat., pp. 45-46. El texto latino añade a continuación la frase: «et vitabit ea que auferunt eum a veritate sue questionis».

15. *Ibidem*, pp. 23-24; trad. lat., p. 47.

16. Sobre la concepción que los árabes tuvieron de la lógica como instrumento de la filosofía, como parte suya, o como instrumento y parte a la vez, cf. F. JAADANE: *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beirut, 1968, pp. 100-106.

17. De al-Kindî († ca. 870) ha dicho N. RESCHER, gran conocedor y estudioso de la lógica árabe, que «he was, unlike his successor al-Fârâbî, no specialist in logic ... al-Kindî wrote commentaries on, or more probably epitomes of, all parts of the Aristotelian *Organon* ... This makes al-Kindî the first writer, as opposed to translator, on logical subjects in Arabic», en su artículo: «Al-Kindî's sketch of Aristotle's *Organon*», *The New Scholasticism*, 37 (1963), p. 45. Del mismo al-Kindî dice el historiador de la ciencia Sâïd al-Andalusî en su *Tabaqât al-umam*, Beirut, 1985, p. 136, lo siguiente: «Sus obras de lógica, que alcanzaron un amplio grado de divulgación entre las gentes, raramente sirvieron de provecho para las ciencias». La sumaria exposición que al-Kindî hizo del *Organon* se halla en su obra *Risâla fi kammiyya kutub Aristû*, ed. por M. ABU RIDA en *Rasâ'il al-Kindî al-falsafîyya*, El Cairo, vol. I, 1950, pp. 363-384, trad. esp. en R. RAMÓN GUERRERO y E. TORNERO POVEDA: *Obras filosóficas de al-Kindî*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, pp. 25-38.

texto que nos ha transmitido el biógrafo Ibn Abi Usaybiá¹⁸, nos da cuenta de cómo el saber lógico pasó de la escuela de Alejandría a Bagdad, en una transmisión sin solución de continuidad entre el mundo griego y el árabe¹⁹. Esta tradición comenzaba con una introducción general, «πρὸς πᾶσαν φιλοσοφίαν», en la que se discutían las definiciones y divisiones de la filosofía, continuaba con una introducción, estudio y comentario de la *Isagogé* de Porfirio, seguía una introducción a la filosofía aristotélica, y finalizaba con la lectura y comentario a *Categorías*²⁰. A esto se añadieron después las restantes obras del *Organon* incluyendo la *Retórica* y la *Poética*, tal como ya se encontraban en las escuelas de los cristianos sirios, que desempeñaron el papel de puente en la transmisión de este saber lógico²¹.

Al estar incluida la *Isagogé* en el canon de estudios lógicos, como introducción a todas las obras de ese aumentado *Organon*, Porfirio tuvo una gran importancia en los estudios filosóficos del mundo árabe²², siendo su obra conocida muy pronto, al menos desde el último cuarto del siglo VIII,

18. 'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-atibbā', ed. A. MÜLLER, El Cairo, 1882, vol. II, pp. 134:30 - 135:24. La historia también es contada, de una forma más breve, por el historiador al-Mas'ūdi en su *Kitāb al-tanbīh wa-l-Isrāf*, obra compuesta hacia el año 956, editada por M. J. DE GOEJE, Lugduni Batavorum, apud E. J. Brill, 1894, pp. 121-122; trad. francesa: MAÇOUDI: *Le Livre de l'avertissement et de la revision*, trad. par B. CARRA DE VAUX, Paris, Impr. Nationale, 1896, pp. 170-171.

19. La historia de esta transmisión ha sido escrita por M. MEYERHOF: «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern», en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist., 33 (1930), 389-429. Cf. también N. RESCHER: *Studies in the history of Arabic logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1963, pp. 21-27. F. W. ZIMMERMANN, en su introducción a *Al-Farabi's on De Interp.*, pp. XCIX-C, señala que se trata de una descripción tendenciosa, que no debe ser aceptada *sans retouches*, en expresión que toma de P. LEMERLE: *Le premier humanisme byzantin*, Paris, PUF., 1972, p. 25, quien afirma: «Je ne suis pourtant pas certain qu'on puisse accepter sans retouches la séduisante construction de M. Meyerhof».

20. Cf. I. DÜRING: *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg, 1957, pp. 441-456. Cf. también F. E. PETERS: *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam*, New York, New York University Press, 1968, pp. 79-81.

21. Cf. la antigua obra de E. RENAN: *De philosophia peripatetica apud syros. Commentationem historicam*, Parisiis, apud A. Durand, 1852, especialmente el capítulo VIII: *Syri magistri Arabum fiunt in philosophia graeca*, pp. 51-64, si bien en los capítulos anteriores señala la existencia de este orden entre los diversos autores y traductores siriacos. Parece que hubo al menos tres versiones siriacas de la *Isagogé*, cf. A. FREIMANN: *Die Isagogé des Porphyrius in den syrischen Übersetzungen*, Berlin, 1897.

22. Véase la voz «Furfūriyūs» en la *Encyclopédie de L'Islam*, 2.ª ed., vol. II, pp. 970-971 (R. WALZER). Cf. también: K. GYEKYE: *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1979.

cuando Ibn al-Muqaffá²³ tradujo una exposición o comentario de la obra porfiriana²⁴, que hasta hace poco, hasta el descubrimiento del manuscrito y posterior edición del texto, se creía que era la primera versión árabe de la obra²⁵, tomando como base la noticia transmitida por Ibn al-Qiftî, al decir que Ibn al-Muqaffá «*fue el primero en interesarse por traducir los libros de lógica para el califa al-Mansûr († 775)... Tradujo tres libros de lógica de Aristóteles: Categorías, Sobre la Interpretación y Analítica (Primera) y se dice que tradujo la Isagogé de Porfirio de Tiro*»²⁶. La traducción árabe cuyo texto hoy conocemos fue realizada a finales del siglo IX por Abû 'Ujmân al-Dimašqî²⁷.

Que la obra porfiriana, al menos su contenido, era conocida en el mundo árabe en el siglo IX lo confirma el hecho de que al-Kindî dedicó dos obras, hoy perdidas, a la exposición o comentario de la *Isagogé*: el *Ijtisâr kitâb li-Isâgûyî li-Fârfûriyyus* y la *Risâla fî l-aswât al-jamsa*²⁸. Pero, además, se nos ha conservado su discurso sobre los predicables, contenido en su obra *Fî l-falsafa l-ûlâ*²⁹, previo a su tratamiento dialéctico de la unidad y de la multiplicidad.

23. Cf. P. KRAUS: «Zu Ibn al-Muqaffâ», en *Rivista di Studi Orientali*, 14 (1934), pp. 1-20.

24. Cf. S. AFNAN: *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leiden, J. Brill, 1964, pp. 16-17. Edición del texto de Ibn al-Muqaffá por Muhammad T. DANESHPAZ-HUH: *Al-Mantiq (Logic) by Ibn Muqaffâ. Hudûd al-Mantiq (Definitions of Logic) by Ibn Bihriz*, Tehran, 1979/1398, pp. 1-8.

25. Cf. G. FURLANI: «Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Porfirio e di Aristotele», en *Rendiconti dei Lincei*, 2 (1926), pp. 205-213.

26. IBN AL-QIFTI: *Tâ'rij al-hukamâ'*, ed. J. LIPPERT, Leipzig, 1903, p. 220. Antes de esta noticia, el biobibliógrafo del siglo X, IBN AL-NADIM, había manifestado en su *Fihrist*, ed. Flügel, Leipzig, 1871-72, p. 242, lo siguiente: «*Los persas tradujeron algunos libros de Lógica y de medicina al pahlevi. Estos fueron traducidos al árabe por Ibn al-Muqaffá y otros*». Según P. KRAUS: art. cit., pp. 1-5, estas obras habrían sido traducidas por Ibn al-Muqaffá no del pahlevi, sino del siríaco o del griego.

27. Traductor también de *Topica* y *De gener. et corrup.*, este personaje tuvo su *floruit* sobre el año 915, cf. F. E. PETERS: *Aristoteles Arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian corpus*, Leiden, J. Brill, 1968, pp. 21-22 y 37-38. Hay dos ediciones del texto árabe de su versión de *Isagogé*: A. F. AL-AHWANI, El Cairo, 1952; y A. BADAWI, junto con las versiones del *Organon*, en *Mantiq Aristû*, 3 vols. El Cairo, 1948-1952, vol. III, pp. 1021-1068. Sobre la *Isagogé* entre los árabes, cf. I. MADKOUR: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, J. Vrin, 2.^a ed. 1969, pp. 70-75.

28. *Epitome del libro Isagogé de Porfirio y Epistola sobre las cinco voces*, respectivamente. Cf. G. N. ATIYEH: *Al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, 1966, p. 163, n.º 34 y p. 165, n.º 40. La última de ellas es citada por IBN AL-QIFTI: O. c., 1903, p. 369:15. Posiblemente la primera de las dos sea la que Ibn al-Qiftî cita con el título *Kitâb al-madjal al-mujtasar* en la misma página, línea 12.

29. *Sobre la filosofía primera*, editada en *Rasâ'il al-Kindî*, ed. cit., pp. 124-130; trad.

Al incorporarse a esta tradición lógica, proveniente del mundo griego, al-Fârâbi dedicó gran parte de su producción escrita a la lógica. Sus obras en este ámbito pueden dividirse en dos grandes grupos: los comentarios al *Organon* y los tratados independientes, algunos de ellos compuestos como introducciones a aquellos comentarios³⁰.

Uno de estos últimos escritos lleva por título: *Kitâb Isâgûyi ay al-madjal* (Libro de la *Isagoge*, es decir, de la introducción), y se trata de una especie de exposición de la obra de Porfirio, con una breve descripción de los cinco predicables, a la que se añaden, también de modo conciso, algunos otros temas no incluidos en la obra original del discípulo de Plotino, tales como la definición y la descripción.

Falta, sin embargo, una explícita referencia a la célebre cuestión inicial del escrito porfiriano, la que dio lugar al debatido tema de los universales en el mundo medieval latino. ¿Acaso no se ocuparon los filósofos árabes de esta cuestión?³¹ Aunque directamente no se lo hayan planteado, al menos en los mismos términos en que lo hicieron los latinos, la cuestión, surgida de las filosofías de Sócrates, Platón y Aristóteles, necesariamente debía ser afrontada por ellos³². Ya al-Kindî³³, en *Fi l-falsafa l-ûlâ*³⁴, había sostenido que los universales, los géneros y las especies, no se perciben sensiblemente, sino sólo por medio del intelecto, puesto que se distinguen de los individuos particulares, que son sensibles y materiales.

Al-Fârâbi se plantea directamente qué son los universales en su obra

esp. cit. pp. 62-65. Cf. el comentario de A. L. IVRY: *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany (N.Y.) SUNY Press, 1974, pp. 167-173.

30. Cf. N. RESCHER: *Al-Fârâbi. An annotated bibliography*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1962, pp. 42-43. Hay reciente edición de algunos de estos comentarios y tratados: *Al-Mantiq'ind al-Fârâbi*, Beirut, Dâr al-Mašriq, vols. I, II y III ed. por R. AL-ÂYAM, 1985-86; vol. IV ed. por M. FAJRI, 1987.

31. En 1859 escribía S. MUNK: «*La question du réalisme et du nominalisme, qui a sa véritable origine dans les théories diverses de Platon et d'Aristote et que Porphyre a touchée au commencement de son Isagoge, a été également agitée par les philosophes arabes*», *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, A. Franck Librairie, 1859; reimp. J. Vrin, 1988, p. 327. Por su parte, I. MADKOUR: *L'Organon*, pp. 138-139, escribe: «*A parler proprement, la scolastique arabe n'a pas connu un tel problème. Certains arabisants tiennent absolument à trouver en Orient les mêmes sujets qu'on discutait en Occident; c'est ainsi qu'ils cherchent la question des universaux, tantôt chez les philosophes, tantôt chez les théologiens musulmans... En outre, il n'y a en arabe aucun écrit qui s'occupe spécialement des universaux*».

32. E. BOOTH: *Aristotelian aporetic ontology in Islamic and Christian thinkers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, se ocupa del problema del universal y el individuo en la filosofía árabe en las pp. 89-152.

33. N. RESCHER: *The development of Arabic Logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964, p. 44, afirma que fue al-Fârâbi el primero en ocuparse en el mundo árabe del problema de los universales.

34. Ed. cit., pp. 107-108; trad. cit., pp. 50-51.

*Risâla fî masâ'il mutafarriqa*³⁵, cuando le preguntaron por las cosas generales y comunes; su respuesta fue: «La existencia de lo que está en acto por la existencia de otra cosa es una existencia accidental. Ahora bien, las cosas generales, es decir, los universales (*al-kulliyât*) existen por los individuos, por lo que su existencia es accidental. Con esto no quiero decir que los universales sean accidentales, porque de esto se seguiría que los universales de las substancias serían accidentales, sino que su existencia en acto, tomada absolutamente, es accidental».

Para al-Fârâbî, entonces, lo que existe realmente son los individuos, mientras que los universales existen de manera accidental en tanto que no pueden tener existencia separada de los individuos. Por consiguiente, los universales no serán otra cosa que las ideas que nos presentan en nuestra mente, bajo un estado de universal, lo que en la realidad existe como individual. Y esto es justamente lo que nos dice al comienzo del texto que voy a traducir, su *Libro de la «Isagoge»*, es decir, de la introducción: que todo predicado o todo sujeto son o meras palabras que denotan significados, o significados denotados por palabras. Al-Fârâbî plantea, entonces, el problema de los universales en términos de «conceptos universales representados por palabras», que remiten o que tienen un correlato ontológico en los individuos o substancias primeras. Se hallaría, así, en la línea del realismo aristotélico, tal como se puede deducir de sus primeras palabras al comentar el *De Interpretatione*³⁶, donde leemos: «Una de las primeras cosas que deben ser conocidas al comenzar la lógica es saber que hay objetos sensibles (*mahsûsât*) y, más generalmente, seres (*mawÿûdât*) fuera del alma; hay, además, conceptos inteligibles (*mâqûlât*)³⁷, cosas concebidas (*mutasawwarât*)³⁸ y representaciones en el alma; y hay palabras y escrituras. Debemos conocer la relación de unos de éstos con otros, pues el lógico ha de considerar los conceptos inteligibles en tanto que están en relación con las otras dos partes, los seres que están fuera del alma y las palabras. El lógico ha de considerar también las palabras mismas en tanto que están en relación con los conceptos inteligibles». Hay,

35. *Epistola sobre cuestiones diversas*, ed. Haydarabad, 1344 h., p. 6; trad. esp. M. ALONSO: «Las Cuestiones diversas de al-Fârâbî», en *Pensamiento*, 19 (1963) 333-360; la cuestión que nos ocupa, en la p. 338.

36. *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ* (*De Interpretatione*), edited with an Introduction by W. KUTSCH and S. MARROW, Beirut, 2.ª ed. 1971, p. 24:2-7.

37. Este término traduce el νόημα de *De Interp.* 1, 16a 10 en el comentario de al-Fârâbî, ed. cit., p. 26:4.

38. Participio de la forma verbal V, *tasawwara*, que significa «concebir, formar un concepto», cf. A. GOICHON: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, París, Desclée de Brouwer, 1939, n.º 371, pp. 184-185 y n.º 378, pp. 193-194. El nombre de acción de esta raíz verbal, *tasawwur*, designa la operación lógica de la simple aprehensión, por lo que suele ser traducido por «concepto», cf. H. A. WOLFSON: «The terms *tasawwur* and *tasdiq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents», en *The Moslem World*, 33 (1943) 1-15.

pues, seres o cosas, que son designadas por palabras que llevan a la mente el significado y producen el concepto inteligible o universal. En relación con este significado universal, los términos, pues, pueden ser también individuales y universales.

El opúsculo *Kitâb Isâgûyi ay al-madjâl* fue editado por vez primera, con una versión inglesa, por D. M. Dunlop³⁹, y después en la edición de obras lógicas de al-Fârâbî que he mencionado anteriormente⁴⁰. Dentro del contexto de escritos lógicos de su autor, esta obrita tiene mucho que ver con los dos que ya he traducido al español⁴¹, pues, al igual que ellos, se ocupa fundamentalmente de los presupuestos iniciales de la ciencia o arte de la lógica, entre los que destaca la «significación de las palabras», en el sentido de qué significan (categorías) y cómo significan (predicables), que fue un tema de gran importancia en el mundo musulmán, bajo la forma de preocupación por la terminología: interés por desarrollar una terminología propia de cada una de las distintas disciplinas que surgieron en la civilización musulmana, e interés por comprender la terminología usada por los traductores de textos filosóficos griegos al árabe y su utilización en otros contextos distintos, como el jurídico y el gramatical.

Ofrezco a continuación mi traducción de este texto que, junto con los que ya he traducido y el *Kitâb al-alfâz al-mustâmala fi l-mantiq*⁴², constituyen las introducciones farabianas al arte de la lógica y disponen al lector para abordar el comentario de los distintos libros del *Organon* aristotélico. La versión la realizo sobre la edición de Beirut, señalando entre corchetes la paginación de la misma.

* * *

39. «Al-Fârâbî's *Eisagoge*», en *The Islamic Quarterly*, 3 (1956) 117-138.

40. En el vol. I, ed. por R. AL-ĀYAM, donde se editan los siguiente textos: *Nass al-tawî'a*, *Al-Fusûl al-jamsa*, *Isâgûyi*, *Kitâb al-maqûlât* y *Kitâb al-'ibâra*, ocupando el nuestro el tercer lugar, pp. 75-87.

41. R. RAMÓN GUERRERO: «Al-Fârâbî lógico. Su "Epístola de introducción al arte de la lógica"», en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas O. F. M.*, Granada, Universidad de Granada, 1987, vol. I, pp. 445-454. Y «Los "Artículos de necesario conocimiento para quien se inicie en el arte de la lógica" de Abû Nasr al-Fârâbî» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, U.C.M., 6 (1986-87) 143-153.

42. *Libro de los términos usados en lógica*, ed. M. MAHDI, Beirut, 1968. Se trata de un escrito mucho más amplio que estos opúsculos, ocupando la edición del texto árabe 70 páginas. Es una obra que ofrece una introducción y comentario a la *Isagogé*, así como diversas cuestiones preliminares que sirven de exordio para abordar las obras lógicas de Aristóteles.

TRADUCCION

Libro de la «Isagogé», es decir, de la introducción

Nuestra intención en este libro es enumerar aquellas cosas de que se componen y en que se dividen las proposiciones⁴³. Son las partes de las partes⁴⁴ de los silogismos que son usados en todas las artes silogísticas⁴⁵.

Decimos: Toda proposición es categórica o hipotética. Toda hipotética consta de dos proposiciones categóricas a las que se añade una partícula condicional⁴⁶. Toda proposición categórica está compuesta de predicado y sujeto, en los que se divide. Todo predicado y todo sujeto son o una palabra que designa un significado, o un significado que es designado por una cierta palabra⁴⁷. Y todo significado que es designado por una palabra o es universal o es individual.

43. El término árabe **qadâyâ**, plural de **qadiya**, está más vinculado al ámbito jurídico que al filosófico en el mundo musulmán. Sin embargo, fue usado para traducir el término aristotélico ἀπόφανσις. Cf. F. W. ZIMMERMANN: «Some observations on al-Farabi and logical tradition», en *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Essays presented by his friends and pupils to R. Walzer, ed. by S. M. STERN, A. HOURANI, V. BROWN, Oxford, Cassirer, 1972, pp. 517-564.

44. Se refiere a los términos o partes que constituyen las proposiciones. Al-Fârâbî se sitúa, por consiguiente, en el ámbito de la lógica del juicio, que versa sobre la unión de un predicado con un sujeto, afirmando o negando aquél de éste, y de lo que se va a ocupar en esta exposición es de los diversos modos en que un predicado puede «decirse de» un sujeto, esto es, de las formas de predicabilidad o «predicables» (κατηγορούμενα), cuyo conocimiento «es necesario para formular definiciones y, en general, para todo lo que concierne a la división y a la demostración» (PORFIRIO: *Isagoge*, ed. A. BUSSE, C.A.G., IV, pars I, Berlín, G. Reimer, 1887, p. 1:5). Avicena, en su *Kitâb al-Isârât wa-l-tanbihât*, ed. S. DUNYA, El Cairo, vol. I, 1971, p. 138, afirma la necesidad que tiene el lógico de conocer estas partes de que se compone todo enunciado y todo silogismo: «El lógico debe, entonces, conocer los principios del enunciado explicativo y cómo componerlo, como definición o de otra manera distinta; debe conocer los principios de la prueba y cómo componerla, como silogismo o de otra manera. Y en primer lugar, aquello por lo que debe comenzar es por las cosas simples de las que se componen la definición, el silogismo y lo que es análogo a ellos. Comenzaremos ahora dando a conocer cómo la palabra designa el significado».

45. Al-Fârâbî, en su *Risâla sudira hi-hâ al-kitâb*, trad. esp. R. RAMÓN GUERRERO: «Al-Fârâbî lógico...», p. 449, explica qué son las artes silogísticas y cuáles son: filosofía, dialéctica, sofística, retórica y poética. Cf. antes, nota 8.

46. Por consiguiente, toda proposición hipotética se resuelve en las categóricas de que está constituida.

47. De esto trata Aristóteles al comienzo del *De Interpretatione*. Al hacer esta precisión, al-Fârâbî parece referirse a la distinción entre gramática y lógica, puesto que la gramática se ocupa simplemente de las palabras y la lógica de las palabras «significativas», de las ideas expresadas por palabras. Cf. F. W. ZIMMERMANN, Introducción citada, pp. XLI-XLIII; index, s.v. **lafz**. En su *Resumen de Peri Hermeneias*, al-Fârâbî comien-

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

Las dos partes de la proposición pueden ser universales, como cuando decimos «el hombre es un animal»; tales son las proposiciones que se emplean en las ciencias, en la dialéctica, en el arte sofístico y en muchas [76] de las otras artes. Sus dos partes pueden también ser individuales, como cuando decimos «Zayd es éste que está levantado» o «éste que está levantado es Zayd», pero éstas raramente son usadas⁴⁸. <También> su sujeto puede ser un individuo y su predicado universal, como cuando decimos «Zayd es un hombre»; ésta es usada muchas veces en la retórica, en la poética y en las artes prácticas. Y su sujeto puede ser universal y su predicado un individuo o varios individuos, como cuando decimos «el hombre es Zayd» y «hombre es Zayd, ⁶Amr y Jâlid»; estas dos son empleadas al poner ejemplos y en la inducción⁴⁹ cuando son convertidas en silogismos: aquella cuyo predicado es un individuo es usada en el poner ejemplos; aquella cuyo predicado son muchos individuos, en la inducción.

De los significados universales que son tomados como partes de las proposiciones categóricas, unos son simples, designados por palabras simples, y otros son compuestos, designados por palabras compuestas, cuya composición es una restricción y una condición, no una composición de enunciación⁵⁰, como cuando decimos «hombre blanco» y «animal racional», pues «animal» está restringido por «racional», pues es una condición en él, y, de la misma manera, «hombre» está restringido por «blanco», pues es una condición en él. Está claro, entonces, que los significados universales compuestos según esta composición se dividen en los simples.

za distinguiendo las «palabras significativas» (**al-alfâz al dâlla**) simples de las compuestas, pero no distingue «palabras simples y compuestas», porque esto es propio de la gramática, ed. por M. KÜYEL: «Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasari», en *Arastirma* (Ankara), 4 (1966), p. 5; nueva edición por R. AL-ĀYAM, ed. cit. vol. I, p. 133. La lógica árabe, aun aplicando los estudios verbales de Aristóteles y Porfirio, a los que añade algunos elementos tomados de los gramáticos árabes, sin embargo, no es un estudio puramente verbal, cf. I. MADKOUR: *L'Organon*, p. 59.

48. Literalmente la frase dice: «y éstas, pues es raro lo que son usadas».

49. Es decir, en la persuasión retórica. Cf. ARISTÓTELES: *Retórica*, I, 2, 1356b-1357b. El **tamtil**, «analogía» o «poner ejemplos», traduce el término παράδειγμα, que es, según Aristóteles, una ἐπαγωγή, una «inducción». **istiqrâ'**, Cf. D. GUTAS: *Avicenna and the Aristotelian tradition*, Leiden, J. Brill, 1988, pp. 274-275.

50. Sobre estas clases de composición, cf. su obra editada por D. M. DUNLOP: «Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic», en *Islamic Quarterly*, 2 (1955) 273; trad. esp. por R. RAMÓN GUERRERO: «Los "Artículos de necesario conocimiento..."», p. 152.

<Los cinco universales>

Discurso acerca de las clases de significados universales simples. Como han enumerado muchos de los antiguos, los significados universales simples son cinco: género, especie, diferencia, propio y accidente⁵¹.

Discurso sobre el género y la especie

Los universales que se predicán de un solo individuo pueden diferenciarse en generalidad y en particularidad, como «hombre» y «animal» predicados de Zayd: «hombre» es más particular que «animal». Cuando universales simples que se diferencian en generalidad y en particularidad son aptos para responder cada uno de ellos a la pregunta «qué es este individuo»⁵², hay en ellos uno general, no <habiendo otro> más general que él, y uno particular, no <habiendo otro> más particular [77] que él; entre los dos hay intermedios que ascienden gradualmente desde el más particular a <otro> más general y desde <éste> más general hasta llegar al más general de ellos. El más general de cada uno de los dos es género y el más particular es especie; el más general de ellos, aquel que no <tiene otro> más general que él, es el género supremo, y el más particular de ellos, aquel que no <tiene otro> más particular que él, es la especie última⁵³. Cada uno de los intermedios entre ellos dos son género y especie, género por relación al más particular que está bajo él y especie por relación al más general que está por encima de él; de todos ellos se dice que son géneros que caen unos bajo otros⁵⁴. Ejemplo: el individuo que se ve es una palmera, pero no sabemos que es una palmera, por lo que habrá que preguntarse de él: «¿qué es esto que vemos?»; lo que conviene responder es que se dice que es una palmera, que es un árbol, que es una planta y que es un cuerpo. Estos se diferencian en generalidad y en particularidad; de dos cualesquiera que tomes de éstos, el más general de ellos será género y el más particular especie, como, por ejemplo, planta y cuerpo: «planta» será especie y «cuerpo» será género; lo mismo con árbol y planta: «árbol» será especie y «planta» será género; lo mismo con árbol y palmera: «palmera» será especie y «árbol»

51. Una exposición muy resumida de los predicables la da en su obra citada en la nota 45. *Risâla sudîra*, trad. esp. cit., pp. 452-453.

52. En la lógica de *Nayât* y de *al-Îsârât*, Avicena, antes de abordar el estudio del género, se plantea la cuestión *mâ huwa*, el *quid est* o τὸ τί ἐστί, de *Anal. post.*, II, 1, 89b 24-25. Cf. *Nayât*, ed. M. FAJRI, Beirut, 1985, pp. 46-47; *al-Îsârât*, ed., cit., pp. 174-186.

53. Género supremo y especie última: τὸ γενικώτατον, τὸ εἰδικώτατον de Porfirio: *Isagoge*, 4:15.

54. Es decir, son los géneros subalternos.

será género. El más general de todos ellos es «cuerpo»; entonces, «cuerpo» es el género supremo; el más particular de todos ellos es «palmera»; entonces, «palmera» es la especie última. «Árbol» y «planta» son intermedios entre «palmera» y «cuerpo»; cada uno de ellos es especie y género: «árbol» es género de «palmera» y especie de «planta»; «planta» es género de «árbol» y especie de «cuerpo». «Árbol», «planta» y «cuerpo» son géneros dispuestos unos bajo otros, que descienden desde el género supremo gradualmente, desde el más general hasta el más particular de todos. El género supremo es género, pero no especie, pues es género de los géneros que están bajo él; la especie última no es género, sino que es especie de las especies que están por encima de ella. En suma, el género es el más general de dos universales con que conviene responder a la pregunta «qué es este individuo», y la especie el más particular de los dos.

Todo predicado universal que es apto para responder a la pregunta «qué es», es el predicado a la manera de qué es. Puesto que todo género es más general que la especie que está bajo él, es predicado de más de una sola especie; [78] de la misma manera, toda especie última es predicada de más de un solo individuo. Los individuos cuya especie última es una y la misma son los que difieren en número, como Zayd, Amr y Jálid; los individuos cuyas especies últimas sean diferentes son los que difieren en especie, como Zayd, un caballo individual y un buey individual. Puesto que todo género se predica de más de una especie y de los individuos de cada una de ellas, se predica entonces de individuos que difieren en especie a la manera de qué es. La especie última sólo se predica siempre de individuos que difieren en número a la manera de qué es. Puede haber muchos individuos, cada uno de ellos bajo una especie última distinta de otra, cada especie última de ellas bajo un género distinto de otro, cada género de ellos bajo otro género más general distinto de otro, así hasta que según este orden cada género llega a un género superior distinto de otro; hay, pues, muchos géneros supremos⁵⁵.

Cuando hay especies que caen bajo un género y entre éste y aquéllas no hay ningún otro género intermedio, ese género es un género próximo de aquellas especies, y esas especies son especies copartícipes⁵⁶. Todo género que está por encima de este <género> próximo, es género remoto de aque-

55. «Los géneros supremos son, por tanto, diez; las especies últimas son en número determinado, no infinitas; los individuos, que vienen después de las especies últimas, son infinitos», PORFIRIO, *Isagoge*, 6:11-13.

56. Traduzco así el término *qasíma*. Se trata de aquellas especies que caen bajo un mismo género, que son, por tanto, partes de ese género. La especie es parte en relación al género y es todo en relación a los individuos: «El género es un todo, el individuo es una parte, la especie es todo y parte (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος): parte de otra cosa y todo, no de otra cosa, sino en otra cosa, pues el todo está en las partes», *Isagoge*, 8:1-3.

llas especies, y las especies que están bajo géneros diferentes son especies no copartícipes. Los géneros que no están unos bajo otros son cuatro: los géneros supremos; <segundo>, los géneros intermedios que caen, cada uno de ellos, bajo un género supremo distinto de otro; tercero, los géneros que son especies copartícipes; y, cuarto, los géneros intermedios que son, cada uno de ellos, especie que cae bajo un género intermedio distinto de otro intermedio, y todos ellos se elevan hasta un solo género supremo.

La cuestión «qué es» no es propia sólo del individuo, sino que también puede serlo de una especie última y de una especie intermedia: se responde a ella por medio de su género próximo o remoto, como cuando preguntamos qué es la palmera y se responde diciendo que es un árbol y que es una planta, o cuando se pregunta qué es el árbol y se responde diciendo que es una planta o un cuerpo. Así ocurre en las restantes especies.

[79] *Discurso sobre la diferencia*

La diferencia es el universal simple por el que cada una de las especies copartícipes se distingue, en su esencia⁵⁷, de aquella otra con la que comparte su género. Unas veces una cosa se distingue de otra no por su esencia, sino por alguna de sus disposiciones⁵⁸, como la distinción que hay entre una tela y otra cuando una de ellas es blanca y la otra roja. Otras veces una cosa se distingue de otra por su esencia, como la distinción que hay entre el fieltro y la fibra de crin y la que hay entre una tela y otra cuando una es de lino y la otra de algodón o lana. El universal simple por el que se distingue por su esencia una especie de otra, de entre aquellas que comparten un mismo género próximo, es la diferencia. Está claro, entonces, que, puesto que se distingue por su esencia de la que es copartícipe suya, se distingue también de todas las otras especies. Y aquello por lo que una especie se distingue de otra por algo distinto de su esencia debe llamarse con otros nombres.

El género y la diferencia tienen en común que cada uno de ellos da a conocer, respecto de la especie, su esencia y su substancia, pero el género da a conocer la substancia de la especie que ella comparte con otra, o da a

57. Traduzco por «esencia» el término *yawhar*, que usualmente designa en árabe la primera de las diez categorías, la «substancia», pero que también es usado con frecuencia para aludir a la esencia.

58. El término usado aquí, *ahwâl*, plural de *hâl*, que generalmente designa los modos o estados de una cosa, es usado por al-Fârâbi y Avicena también en el sentido de «disposición pasajera», cf. *Comentario a Peri Hermeneias*, p. 95:8, trad. F. ZIMMERMANN, p. 90. Para Avicena, cf. A. GOICHON: *Lexique*, pp. 98-99, n.º 198 y *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sinâ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, p. 9. Traduce el διάθεσις de *Cat.*, 8, 8b 35.

conocer su substancia en tanto que la comparte con otra, mientras que la diferencia da a conocer la substancia de la especie por la que ella se separa de otra, o la da a conocer en tanto que se separa por ella y se aparta de otra, puesto que el género da a conocer qué es cada una de las especies que están bajo él no por aquello que la caracteriza, mientras que la diferencia da a conocer la substancia de cada una de ellas por aquello que la caracteriza. Por eso, cuando de una cierta especie preguntamos qué es y la conocemos por su género, no estaremos satisfechos con eso a menos que investiguemos aquello por lo que se distingue por su esencia de las otras que comparten ese género, añadiendo⁵⁹ la partícula de la cuestión sobre la distinción —la partícula «cuál»⁶⁰— al género de esa especie, porque no vemos que conozcamos de manera suficiente la especie cuando sabemos qué es por medio de lo que es común a ella y a otra distinta, sino sólo cuando la conocemos además por medio de aquello que la caracteriza a ella sola. Como, por ejemplo, cuando preguntamos qué es la palmera y se nos responde que es un árbol, no estamos satisfechos con eso a menos que preguntemos cuál árbol es e investiguemos aquello por lo que la palmera se distingue en su substancia y en su esencia de las otras especies que comparten con ella el género que es común a ella y a otras.

En general, siempre unimos la partícula «cuál» a una cosa universal por la que conocemos qué es la especie de una manera que no la caracteriza. Unas veces ese universal es el más general por el que se describe esa especie, como cuando decimos «qué clase de cosa es la palmera» [80] o «qué clase de ser es», pues «cosa» y «ser» son los dos <términos> más generales por los que puede describirse un individuo o una especie. Otras veces es un género más próximo y otras es uno más próximo aún, como

59. Aquí sigo la lectura de Dunlop, **naqrinu**, en vez de la lectura del editor, **nafriqu**, que implica la idea de «separar», en lugar de «unir o añadir», confirmado además por la preposición **bi**, regida por el verbo **q-r-n**, que aparece más adelante y por el hecho de que en el siguiente párrafo aparece este mismo verbo.

60. La edición de Dunlop añade el pronombre **huwa**. La cuestión aristotélica τὸ ὅτι de *Anal. post.* II, 1, 89b 24, es transformada por los lógicos árabes en la cuestión **ayyu huwa**, «¿cuál es?». Cf. AL-KINDI: *Fī l-Falsafa al-úla*, ed. cit., pp. 101 y 129; trad. esp. cit., pp. 46 y 64. AVICENA: *Išārāt*, p. 193; *Nayāt*, p. 48. ABU SALT: *Rectificación de la mente. Tratado de lógica*, texto árabe, traducción y estudio previo por A. GÓNZALEZ PALENCIA, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1915, p. 8 árabe, 60 trad. ABEN TUMLUS: *Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y traducción española por M. ASIN, Centro de Estudios Históricos, 1916, p. 37 árabe, 62 trad. Cf. A. GOICHON: *Lexique*, pp. 203-204, n.º 400 s.v. **matlab**. Que la diferencia responda a «cuál es» se debe al hecho de que Porfirio la define como «aquello que es predicado, en la cualidad (ἐν τῷ ποτόν), de una pluralidad de cosas diferentes por la especie». *Isagoge*, II:7-8, es decir, que la diferencia pertenece a la categoría de la cualidad, por lo que debe responder a la pregunta «cuál» o «de qué clase es». De estas dos maneras la traduciremos en adelante.

cuando preguntamos «qué clase de cuerpo es la palmera» o «qué clase de planta es» o «qué clase de árbol es», y entonces aquello que responde de manera más apropiada a esto es la diferencia.

Cuando el género que está unido por medio de «cuál» es más próximo a la especie que pretendemos conocer, entonces lo que responde de manera más apropiada es una diferencia de esa especie, a la que distingue en su substancia de su copartícipe. Se ha hecho usual que la respuesta que conviene a esa cuestión en la mayoría de los casos no sea la diferencia sola, sino el género de esa especie restringido por su diferencia. Por ejemplo, si preguntamos qué es la palmera, nos responderán que es un árbol; si preguntamos después qué clase de árbol es, se dirá que es un árbol que da como fruto dátiles o tamaras⁶¹. O si preguntamos «qué clase de tejido es el manto de lana» y se nos dice que es un tejido de lana, «tejido» es su género y nuestra expresión «de lana» es su diferencia; su género está restringido por ésta, y nosotros respondemos a la cuestión «cuál es el género de esta especie» restringiéndolo por su diferencia. Después de esto vemos que ya conocemos la esencia de aquella especie de una manera suficiente y completa.

El género restringido por la diferencia es la definición de la especie por la que hemos preguntado en primer lugar con la partícula «qué es» y luego con la partícula «cuál». La primera parte de la definición de toda especie es su género y su segunda parte es su diferencia, que es la que completa y constituye su definición, puesto que da a conocer aquello por lo que se caracteriza en su esencia. La diferencia está en relación con la especie, pues se dice que es una diferencia de la especie y que es la que constituye su definición; también está en relación con el género de esa especie, pues se dice que es una diferencia de ese género, porque lo restringe y viene inmediatamente después. El género es seguido inmediatamente por la diferencia de una de dos maneras: o bien es restringido por diferencias contrarias u opuestas en general, a las que une la partícula disyuntiva, como cuando decimos «la tela es de lana, o de lino o de algodón» y «el cuerpo o se alimenta o no se alimenta», y ésta es la división del género por la diferencia; o bien es seguido inmediatamente por cada diferencia, sin oposición y sin la partícula disyuntiva, como cuando decimos «tela de lana, tela de algodón y tela de lino» y como cuando decimos «un cuerpo que se alimenta y un cuerpo que no se alimenta». Esta clase de seguimiento inmediato es la respuesta a la cuestión «cuál», y de ella resultan las definiciones de las especies que caen bajo ese género.

Con el género seguido inmediatamente por la diferencia se encuentra,

61. En árabe usa el autor dos nombres, **rutab** y **tamar** que significan el mismo fruto, los dátiles. Utilizo la infrecuente palabra española «támara», que procede precisamente del segundo vocablo árabe, para conservar los dos términos usados por el autor.

en la mayoría [81] de los casos, un nombre que es equivalente a él en significación; los dos a la vez aluden a una sola cosa y a un sólo significado, y esa cosa es una especie que tiene una definición y un nombre. Puede también encontrarse un género seguido inmediatamente por una diferencia y que en esa lengua no haya ningún nombre que sea equivalente a él en significación; ésta es una definición de una especie que no tiene nombre, como cuando decimos «el cuerpo que se alimenta», pues, en verdad, no tiene nombre que le sea equivalente en significación; la definición de esa especie ocupa el lugar de su nombre en todos los casos en que el nombre deba ser usado.

Las diferencias mismas por las que se divide el género completan las definiciones de las especies que están bajo él; por ello la división del género por las diferencias llega hasta las especies que están bajo él, puesto que, cuando las partículas disyuntivas son suprimidas, resultan sus definiciones.

Todo género intermedio tiene una diferencia por la que se constituye y otra diferencia por la que se divide. Por ejemplo, «animal»: es un género intermedio que se constituye por «sensible» —puesto que es la última parte de su definición, ya que la definición de animal es «cuerpo que se alimenta, sensible»— y que se divide en racional e irracional cuando se une a estas dos <diferencias> la partícula disyuntiva. Toda diferencia que constituye una cierta especie divide el género de esa especie, y todo lo que divide un cierto género constituye una especie bajo ese género. Está claro, entonces, que el género supremo no puede tener diferencia que lo constituya, sino diferencias que lo dividen, y que la especie última no puede tener diferencias que la dividan, sino diferencias que la constituyen. Cada uno de los intermedios tiene una diferencia que lo constituye y otras diferencias que lo dividen.

Cuando el género que está unido con la partícula «cuál» es un género remoto respecto de la especie cuyo conocimiento se busca, entonces la respuesta más apropiada debe ser una diferencia que constituya la especie más próxima a ese género; es seguido inmediatamente por ella y de ello resulta la definición de un género intermedio, inferior al género primero, al que hemos unido la partícula «cuál». A este segundo <género> se une también la partícula «cuál», y entonces la respuesta se da por medio de una diferencia que constituye una especie más próxima a este segundo, y de ello resulta también una definición. Si esa definición⁶² es igual a la especie cuyo conocimiento se busca, entonces hemos llegado ya a lo que habíamos pretendido. Pero si esa definición es más general que la especie buscada, entonces esto es también un género intermedio, más próximo a la especie buscada; le unimos entonces también la partícula «cuál» y se res-

62. En la edición de Dunlop se lee aquí «género», en lugar de «definición».

ponde por una diferencia que sigue inmediatamente [82] a este tercer género. Procedemos así, según este orden, hasta que el conjunto, formado por la diferencia con la que ahora se responde y por todo lo anterior, es igual a la especie cuyo conocimiento se pretende y que corresponde a ella. Por ejemplo, si preguntamos y decimos «qué es el hombre» y se responde que es un cierto cuerpo, entonces volvemos a preguntar «qué clase de cuerpo es» y la respuesta más apropiada es que es «un cuerpo que se alimenta»; de esto resulta que es un cuerpo que se alimenta, y ésta es la definición de una especie más próxima a «cuerpo», pero más general que «hombre». Volvemos entonces a preguntar «qué clase de cuerpo que se alimenta es» y la respuesta es «sensible»; respuesta de la que resulta que es «un cuerpo que se alimenta, sensible»; ésta es la definición de «animal», puesto que es igual a él. Si lo que buscásemos fuera el significado de «animal», entonces ya habríamos llegado a lo que pretendíamos, pero nos apartaríamos de la cuestión⁶³; pero, como es más general que «hombre», que es lo que pretendemos, necesitamos todavía unirla a la partícula «cuál», y entonces preguntaremos «qué clase de cuerpo que se alimenta y sensible es» y se responderá que es «racional», de donde resultará que es «un cuerpo que se alimenta, sensible y racional»; hallamos entonces que esto corresponde a hombre y es igual a él. Se llega así a lo buscado, según este orden y secuencia. Es el orden en que debe proceder el que pregunta por medio de la partícula «cuál» y el que le responde.

Cuando, al responder a la cuestión por medio de la partícula «cuál», llegamos a una especie intermedia que no tiene nombre, por haber encontrado un género que es seguido inmediatamente por una diferencia y no haber encontrado para el conjunto de ellos dos un nombre equivalente en significación, el que pregunta debe tomar esa definición y ponerla en lugar del nombre de esa especie, unirla la partícula «cuál» y volver a preguntar. Por ejemplo, si la respuesta a «qué es el hombre» es que es «un cierto cuerpo», el que pregunta dirá entonces «qué clase de cuerpo es» y la respuesta es que es «un cuerpo que se alimenta»; éste es un género seguido inmediatamente por una diferencia, y en la lengua árabe no existe nombre que le sea equivalente en significación: ésta será la definición de esa especie que no tiene nombre. Esta definición debe ocupar el lugar del nombre, y se preguntará «qué clase de cuerpo que se alimenta es». Si el que responde llega a la definición de una especie que tiene nombre, entonces el que pregunta, si quiere, toma el nombre de esa <especie> y le une la partícula «cuál» y pregunta, y, si quiere, toma la definición misma. Por ejemplo, si se pregunta respecto del hombre «qué clase de cuerpo que se alimenta es» y se responde que es «un cuerpo que se alimenta, sensible», ésta es la definición de «animal». Si el que pregunta quiere, puede preguntar después «qué cla-

63. En la edición de Dunlop: «y sería suficiente para la cuestión».

se de animal es», y, si quiere, puede preguntar «qué clase de cuerpo que se alimenta y sensible es». Con frecuencia el que pregunta pretende [83] la brevedad y une la partícula «cuál» a la diferencia última, preguntando entonces «qué clase de sensible es», cuya fuerza es la fuerza de la definición entera. Lo que debe observar quien responde a la pregunta «cuál», respecto del orden y la secuencia, es lo mismo que debe observar aquel que divide cuando divide el género por las diferencias copartícipes, hasta que llega a la especie cuya definición es buscada, pues, cuando conoce su género supremo, debe dividirlo por las diferencias que constituyen las especies más próximas a él. Luego va desde aquellas especies cuyas diferencias toma, a aquella que está bajo la especie buscada, y la divide por las diferencias que constituyen las especies más próximas a él⁶⁴. No deja de hacer esto según este orden, hasta que llega a esta especie cuyo conocimiento es buscado. Cuando en su camino llega a una especie que no tiene nombre, su definición ocupa el lugar de su nombre y la divide; cuando llega a un intermedio que tiene nombre, si quiere, divide su nombre y, si quiere, divide su definición, de tal manera que no deja género intermedio entre la especie cuyo conocimiento es buscado y su género supremo, sino que lo sigue y toma la diferencia que lo constituye, hasta que llega a la especie buscada.

Discurso sobre el propio

El propio es el universal simple que pertenece a una cierta especie sola, a toda ella y siempre⁶⁵, sin que dé a conocer su esencia y su substancia, como, por ejemplo, el relincho del caballo y el ladrido del perro. Se emplea solamente para distinguir una especie de otra no substancialmente⁶⁶. Tiene en común con la diferencia el distinguir una especie de otra, y difiere de ella en que no distingue substancialmente. Está claro, entonces, que el propio es igual a la especie de la que es propio y se convierte⁶⁷ con ella en ex-

64. Esta frase está situada entre corchetes en la edición de Dunlop, y no es traducida en su versión inglesa.

65. Porfirio señala cuatro clases de propio, siendo la última de ellas la que expone al-Fārābī, aquella que el mismo Porfirio reconoce como el verdadero propio. *Isagoge*, 12:13-22.

66. Porque el propio es lo que pertenece accidentalmente (συμβέβηκεν) a una especie.

67. El término usado procede de la raíz ^ʿk-s, a la que pertenecen también los términos que en lógica designan la «conversión» de las proposiciones.

tensión⁶⁸, como cuando decimos «todo caballo es capaz de relinchar»⁶⁹ y «todo capaz de relinchar es caballo».

Discurso sobre el accidente

El accidente es el universal simple que pertenece a un género o especie, más general o más particular que él, sin dar a conocer en ninguno de ellos su esencia y su substancia, como blanco y negro, de pie y sentado, en movimiento y en reposo, caliente y frío. Es de dos clases⁷⁰: accidente permanente, [84] inseparable de la cosa en la que existe o de alguna de las cosas en las que existe, como la negrura que es inseparable de la pez y lo caliente que es inseparable del fuego; y accidente separable, que unas veces se encuentra y falta otras, mientras que su sujeto permanece, como el estar de pie o sentado, que se aplican los dos al hombre.

Algunos accidentes son tales que sólo existen en una sola especie pero no en toda ella, como el ser chato respecto de la nariz: sólo existe en ella, pero no en toda nariz, y, de modo similar, el color zarco en los ojos; otros accidentes son tales que existen en más de una especie, como blanco, negro, en movimiento y en reposo.

El accidente también se puede utilizar para distinguir un género de otro, una especie de otra y un individuo de otro, pero a nada de lo que tiene accidente lo distingue en su esencia y en su substancia. Tiene en común con la diferencia el distinguir una especie de otra, pero difiere de ella en distinguirla no substancialmente. Por ello los accidentes son llamados a veces «diferencias», pero no de manera absoluta, sino «diferencias accidentales»⁷¹. Tienen en común con el propio el distinguir una especie de otra no substancialmente y difiere de él en que el propio distingue a toda la especie de todo lo demás siempre, mientras que el accidente distingue a la especie no de todo lo demás, sino sólo de algunas cosas y en algunos momentos. Por eso a veces se llama «propio por relación»⁷²; es a saber: el accidente distingue a la cosa sólo por relación a una cosa definida y en un tiempo definido. Cuando de Zayd preguntamos «cuál es él entre <los que están en> el grupo» y se nos responde que es aquel que habla, cuando

68. En su *Epístola de introducción a la lógica*, ed. Dunlop, p. 229:17, trad. esp. cit. p. 453, al-Fârâbî usa este mismo término, **haml**, en el sentido de «extensión» de un predicado.

69. En la versión árabe de *Isagogé* el término χρεμετιστικός de *Isag.*, 12:20-21, es traducido por **sahîl**, ed. F. AL-AHWANI, p. 82. Al-Fârâbî usa aquí, en cambio, el infrecuente **sahhâl**, que traduzco, aunque impropiaemente, por «capaz de relinchar».

70. *Isagoge*, 12:25-26.

71. *Isagoge*, 10:1.

72. **Bi-l-idâfa**, se trata del πρὸς τι aristotélico de *Top.*, I, 5, 102b 24-25.

sucede que en ese momento y entre ellos es el único que habla, <este accidente> lo distingue de los restantes de ese grupo y sólo en ese momento, puesto que en ese momento pudiera suceder que fuera el que entre otros hablara, o que fuera en ese grupo el que hablara en otro momento. Por ello, nuestra expresión «el que habla» es un propio de Zayd por relación al resto de los que están en el grupo y en ese momento solamente.

El <accidente> inseparable es el más perfecto en distinguir; luego, aquel separable que es tal que no existe sino en una sola especie, pero no en toda ella; los restantes separables establecen muy poca distinción, pues sólo distinguen, como hemos dicho, por relación a una cosa y en un momento dado. Porfirio de Tiro, en su libro acerca de la *Introducción*, [85] llama «diferencias comunes»⁷³ a los accidentes separables que se emplean para distinguir, y «diferencias propias» a las inseparables, y llama a las diferencias absolutas, que son aquellas que distinguen de manera substancial entre las especies, «propiedades de las propiedades»⁷⁴, y también son llamadas a veces «diferencias substanciales» y «diferencias esenciales».

El género se divide por la diferencia. A veces se divide también por los propios de sus especies, como cuando decimos que algunos animales son capaces de relinchar y algunos otros son capaces de ladrar. Otras veces se divide también por los accidentes, como cuando decimos que algunos animales son blancos y algunos otros son negros. Lo que se emplea en las ciencias y lo que es útil en las definiciones es la división del género por la diferencia, pues ella finaliza en las definiciones de las especies y en las especies por necesidad. Puede ser útil también dividir el género por los propios, pues finaliza en las especies por necesidad, pero no da sus definiciones. En cuanto a la división del género por los accidentes, no finaliza necesariamente en las especies buscadas, como cuando decimos que algún animal es blanco y que alguno no es blanco, que alguno escribe y que alguno no escribe; por ello no sirve para las ciencias.

<Los universales compuestos⁷⁵>

Discurso sobre los universales compuestos

Los significados compuestos que son empleados como predicados o como sujetos en las proposiciones están formados a partir de ciertos uni-

73. *Isagogé*, 8:8: διαφορά δὲ κοινῶς τε καὶ ἰδίως. En la edición árabe de al-Ahwani, p. 77.

74. En árabe, *jawâss al-jawâss*, traduciendo el ἰδαιτάτα, «el más propio», de *Isagoge*, 8:8.

75. Al-Fârâbi trata ahora de los significados universales compuestos, de los que ya

versales simples de los que hemos enumerado: toda su composición es una composición condicional y restrictiva, no una composición enunciativa. Son la definición, la descripción y un enunciado que no es definición ni descripción.

La definición está formada⁷⁶ de género y diferencia⁷⁷, como cuando decimos del hombre que es un animal racional. Cuando sucede que en una cierta definición hay un género y más de una diferencia, como en la definición de animal como «cuerpo que se alimenta y sensible», entonces debemos saber que la diferencia que constituye esa especie es la diferencia última y que [86] las diferencias anteriores unidas al género son la definición del género de esa especie, cuya definición es tomada en lugar de su nombre. Ese género o no tiene nombre y entonces esa definición suya está puesta también en lugar de su nombre, o tiene nombre y entonces se toma su definición y se deja su nombre. Esto no es objetable, pues nuestra expresión «cuerpo que se alimenta» es el género de animal. Y así, si sucede que hay en ella tres, cuatro o más diferencias, ellas serán los géneros intermedios cuyas definiciones son tomadas en lugar de sus nombres según el número de las diferencias, como, por ejemplo, cuando en la definición de hombre decimos que «es un cuerpo que se alimenta, sensible y racional», «cuerpo que se alimenta» es un género, y «cuerpo que se alimenta y sensible» es otro género bajo él. Cada vez que a ésa se le añade otra diferencia, después que el conjunto de ellas es más general que la especie última, hay un género bajo el primero, hasta que se llega a la especie última. Todo género intermedio añade una diferencia a aquel que está por encima, y, de modo similar, toda especie añade una diferencia al género que está por encima. Esto sólo resulta claro cuando la definición del género que está

se ocupó también en sus otros dos escritos, su *Epístola de introducción*, trad. cit., pp. 453-454, y sus *Artículos de necesario conocimiento*, trad. cit., pp. 152-153. Como señala Dunlop, p. 136, en nota a su versión inglesa, no está claro por qué al-Fârâbî se ocupa aquí de la definición y de la descripción. Cita el siguiente texto de Ibn Jaldún en apoyo de este uso: «Los sabios de una época posterior cambiaron el sistema convencional de la lógica, agregándole a la parte que comprende la exposición de los cinco universales los frutos que derivan de ellos, es decir, el tratado sobre las definiciones y descripciones, tratado que desprendieron del libro de la *Demostración*», IBN JALDUN: *Muqaddîma*, trad. esp., México, FCE, 1977, p. 911. Lo cierto es que casi todos los lógicos árabes la incluyen, cf. AVICENA: *Îshârât*, pp. 204-218; *Nayât*, pp. 112-123. ABU SALT, en su obra citada, pp. 8-9, trad. p. 61, sólo tiene una breve referencia a la definición y a la descripción tras la enumeración de los predicables. ABEN TUMLUS: O. c., pp. 40-41, trad. pp. 65-67. Cf. MADKOUR: *L'Organon*, pp. 107-137.

76. En la edición de Dunlop: «La definición es un universal compuesto que está formada de».

77. «La definición consta de género y diferencias», *Top.*, I, 8, 103b 15. cf. también *Top.*, VI, 5, 141b 25 y VII, 3, 153b 14. *Isagoge*: 9:4.

por encima de la especie es tomada en lugar de su nombre y es seguida inmediatamente por la diferencia que constituye la especie. Por esto alguien ha dicho que la diferencia es aquello por lo que la especie es superior al género⁷⁸.

La descripción⁷⁹ está formada de género y propio, como cuando decimos del hombre que es un animal risible, y de género y accidente o accidentes, como cuando decimos que es un animal que escribe y un animal que compra y vende.

El enunciado que no es definición ni descripción está formado unas veces de especie y accidente⁸⁰, como cuando decimos de Zayd que es un hombre blanco, y otras veces está formado de accidentes, como cuando decimos de Zayd que es un excelente secretario. Lo que está formado de accidentes a veces puede ser igual en extensión a la especie para la que existe, siendo llamado también propio de ella, como cuando decimos de un triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos; se dice entonces que es una propiedad del triángulo. Y, de la misma manera, cuando decimos del hombre que es susceptible de conocimiento y de otras cosas semejantes. Aristóteles en su libro *Tópicos* llama «propios» a las descripciones⁸¹.

78. «La diferencia es aquello por lo que la especie supera al género» (διαφορά ἔστιν ἢ περισσεύει το εἶδος τοῦ γένους). «Las especies sobrepasan (πλεονάζει) a los géneros por razón de sus diferencias propias». *Isagoge*, 10:22 y 15:22-23, respectivamente; ed. Ahwani, pp. 79 y 103.

79. A la teoría de la definición aristotélica, los lógicos árabes añadieron la teoría de la «descripción» (*rasm*, βρογραφή), tomada de Galeno, autor de un *Tratado de las descripciones*, según USAYBÍA: *Uyûn*, I, 78-103. A su vez, como ha señalado E. BREHIER: *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, J. Vrin, 5.^a ed. 1980, p. 30. Galeno la habría tomado de los estoicos. Recuérdese que al-Kindî compuso una obra titulada *Risâla fi hudûd al-ašyâ' wa-rusûmu-hâ*, (Epístola sobre las definiciones y descripciones de las cosas), ed. en *Rasâ'il al-Kindî*, pp. 165-179; trad. cit., pp. 16-24. Sobre la «descripción» en el mundo árabe, cf. MUNK: O. c., p. 108, n. 1; MAKOUR: *L'Organon*, pp. 119-120; A. ALTMANN - S. M. STERN: *Isaac Israeli*, Oxford, University Press, 1958, pp. 10-11, n. 1; JAADANE: O. c., pp. 115-117.

80. ABEN TUMLUS, o. c., p. 41, trad. p. 66, dice que el enunciado que no es definición ni descripción consiste en emplear los predicables accidentales o bien unidos al género o a la diferencia, o bien solos.

81. Aunque Dunlop dice en nota a su traducción que no identifica el texto aristotélico al que al-Fârâbî alude aquí, sin embargo, me parece que puede estar refiriéndose al pasaje en que Aristóteles dice: «El que refuta ha de ver si se ha dado como explicación lo propio sin haberlo situado en el qué es (τί ἔστιν). En efecto, es preciso en los propios, al igual que en las definiciones, dar primero como explicación el género». *Top.*, V, 3, 132a 10-13. En 132a 19-21 Aristóteles pone como ejemplo el mismo del que se sirve aquí al-Fârâbî: «el que ha sostenido como propio del hombre el ser un animal susceptible de conocimiento, ha dado como explicación lo propio habiéndolo situado en el qué es», es decir, haría referencia a la esencia. Por ello, Avicena, en *Īsârât*, p. 211, dice lo siguiente: «La mejor descripción es aquella en la que el género se pone primeramente para delimitar la esencia de la cosa».

La definición es igual a lo definido en extensión, como cuando decimos que todo hombre es animal racional y que todo animal racional es hombre. Lo mismo sucede con la descripción respecto de [87] lo descrito. La definición de todo significado que tiene nombre y definición es igual en significación a su nombre: ambos dan a conocer la esencia⁸² de la cosa; sin embargo, el nombre da a conocer el significado y la esencia de la cosa en síntesis, no en detalle y como explicación, mientras que la definición da a conocer su significado y esencia como explicación y en detalle, por medio de aquellas cosas que la constituyen. Igual sucede con lo que tiene una descripción y un nombre, pues ambos son iguales en significación, pero la descripción da a conocer aquello por lo que la cosa se distingue de otras cosas distintas, no por aquellas que la constituyen. Lo que no tiene nombre se sirve de su definición y su descripción en lugar de su nombre.

Ha acabado el libro de la *Isagogé*. ¡Que Dios sea loado!

82. A lo largo del texto, siempre que se ha referido a la «esencia», ha usado los términos **dât**, o, como dijimos, **yawhar**. En cambio, aquí utiliza el término **mâhiyya**, formado sobre **mâ hiya**, que traduce el τὸ τί. Cf. GOICHON: *Lexique*, n.º 679, pp. 386-387.