

# *Al-Fārābī: el concepto del ser*

RAFAEL RAMÓN  
(Universidad de Córdoba)

En un artículo publicado en esta misma revista Rémi Brague ponía de manifiesto que el modelo del ser entendido por Heidegger como *Vorhandenheit*, como «lo que está a la mano», no fue formulado de manera clara en el pensamiento griego. Sin embargo, sí parece haberlo expresado Abū Naṣr al-Fārābī, el discípulo árabe de Aristóteles, cuando en su *Kitāb al-ḥurūf* reflexiona sobre el vocablo árabe que expresa la existencia, *wuḥūd*, término que procede de la raíz *w-ḥ-d*, cuyo sentido originario es «encontrar»<sup>1</sup>.

Por el interés que el texto de al-Fārābī pueda tener para el lector español, me ha parecido oportuno ofrecer de él una versión castellana. Se trata de un largo pasaje que constituye el capítulo (*faṣl*) decimoquinto de la obra titulada *Kitāb al-Ḥurūf* («Libro de las Partículas») <sup>2</sup>. De las tres grandes partes en que éste está dividido, el capítulo en cuestión pertenece a la primera, titulada por el editor *al-ḥurūf wa-asmā' al-maqūlāt* («Las partículas y los nombres de las categorías»). Es aquel capítulo en que su autor se ocupa expresamente de la manera en que en árabe se puede decir el ser, así como

---

<sup>1</sup> R. Brague: «La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Nota sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles», en *Revista de Filosofía*, 3.ª época, IV, 6 (1991), pp. 425-426.

<sup>2</sup> Sobre este libro, el sentido preciso del título y su contenido, cf. mi artículo «Al-Fārābī y la "Metafísica" de Aristóteles», *La Ciudad de Dios*, 196 (1983), 211-240.

de distinguir el sentido puramente gramatical y lingüístico del estrictamente filosófico <sup>3</sup>. ¿Por qué al-Fārābī dedica atención a esta cuestión?

Sabemos que el problema del ser ocupa un lugar central en toda la filosofía occidental, desde Parménides y Aristóteles hasta Heidegger <sup>4</sup>. Desde la antigüedad, el problema se ha planteado atendiendo a la perspectiva del lenguaje. Y han sido dos las opiniones que se han sostenido a lo largo de la historia: una de ellas afirma que el ser no es sino un reflejo de las estructuras del lenguaje humano y, en concreto, de las de la gramática griega; la otra reconoce que, siendo una conquista del genio griego, sólo es una elaboración intelectual, realizada a través de un esfuerzo de abstracción sobre la realidad, a la que los datos del lenguaje no prestan apoyo inmediato <sup>5</sup>.

M. Heidegger reconoció la importancia de la lengua griega, a propósito de la gramática de la palabra «ser», en los siguientes términos: «El hecho de que el desarrollo de la gramática occidental surgiera de la reflexión griega sobre el lenguaje *griego* le dio a este proceso todo su significado. En efecto: esta lengua (con relación a las posibilidades del pensamiento) es, junto a la alemana, la más poderosa y, al mismo tiempo, la más espiritual» <sup>6</sup>. No hay duda, en efecto, de que la reflexión filosófica parte de la lengua común. La primera significación de una palabra conserva su impronta en su acepción filosófica. Sin embargo, como ya dijera Aristóteles, hay que distinguir las diversas significaciones de un mismo nombre, si es que éste tiene varias, puesto que sólo una significación única (σημαίνει ἓν) puede designar una cosa definida: no significar una cosa es no significar ninguna <sup>7</sup>.

Teniendo en cuenta las reflexiones de Platón, fue Aristóteles quien, al parecer, constituyó la metafísica del ser en diálogo con las teorías eleática y sofística, a partir de una reflexión sobre el lenguaje y las condiciones que hacen posible su utilización. Se basó en el hecho de que el «ser» está implicado en todo discurso humano <sup>8</sup>, puesto que, al no ser dado en ninguna intuición,

<sup>3</sup> Al-Farabi's, *Book of Letters (Kitāb al-hurūf). Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Arabic Text, Edited with Introduction and Notes by M. Mahdi, Beirut, Dar el-Mashreq, 1969, pp. 110-128.

<sup>4</sup> Cf. J. Moreau: «Remarques sur l'ontologie aristotélicienne», en *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), p. 577.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 578.

<sup>6</sup> H. Heidegger: *Introducción a la metafísica*, traducción de Emilio Estiu, Buenos Aires, Ed. Nova, 3.ª ed., 1969, p. 93.

<sup>7</sup> *Metafísica*, IV, 4, 1006, b 7: τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐδὲν σημαίνειν ἔστιν.

<sup>8</sup> Cf. P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 4.ª ed., 1977, pp. 94-250.

el ser sólo puede «aparecer» en el discurso <sup>9</sup>. Pero el lenguaje no dice la cosa, sino que en él se nos dice algo acerca de la cosa: el lenguaje es, fundamentalmente, «predicación», es atribución de una cosa a otra. Pero, como ha puesto de manifiesto Emile Benveniste, Aristóteles proyectó en el ser real las categorías lógico-gramaticales: la lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades que la mente reconoce en las cosas <sup>10</sup>. De aquí que la metafísica del ser aristotélica tenga que ver con el problema de las categorías («decir de») y con el de la estructura lógica y gramatical de la predicción: S es P.

Así planteado, el problema se presentó de manera acuciante en el mundo árabe, cuya lengua carece de un verbo copulativo, capaz de expresar el «ser» y de mostrar la unión de un predicado con un sujeto. Este es otro de los fenómenos extraños <sup>11</sup> que manifiesta la lengua árabe, además de la ausencia de vocales y de la existencia de una combinatoria donde se integran las palabras. A pesar de encontrarse con esta dificultad, los árabes lucharon por traducir el pensamiento filosófico referente al ser y hubieron de paliar el obstáculo propio de su lengua por medio de un impresionante esfuerzo, que comenzó en la época de al-Fārābī, a comienzos del siglo X, y que ni siquiera llegó a concluir con Averroes, a finales del XII, quien pensó que la cuestión todavía no estaba lo suficientemente zanjada como para que se pudieran aceptar sin más las soluciones propuestas con anterioridad <sup>12</sup>.

El problema de si el ser refleja solamente las estructuras de una lengua determinada, o si es más bien una imagen del pensamiento y de su correspondencia con la realidad, atrajo igualmente la atención de los pensadores árabes en la época del Islam clásico. En cuanto éstos entraron en contacto con los textos lógicos y filosóficos griegos, el interés por las cuestiones en ellos esbozadas se despertó en los ambientes cultivados. Para los gramáticos árabes, el problema del ser no podía plantearse en el mundo de lengua árabe, porque el pensamiento filosófico griego no es más que un reflejo de las estructuras de la gramática griega, no siendo válidas, entonces, las categorías filosóficas grie-

<sup>9</sup> Sobre la interpretación que Aubenque hace, cf. A. de Mural: «Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote», *Studia Philosophica*, 23 (1963), 109-162.

<sup>10</sup> E. Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*, París, Ed. Gallimard, 1966, pp. 65-71.

<sup>11</sup> Así lo califica M. Chelli: *La parole arabe. Une théorie de la relativité des cultures*, París, Ed. Sindbad, 1980, p. 68.

<sup>12</sup> Del ser se ocupa el filósofo cordobés especialmente en dos pasajes: *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a (Gran Commentaire de la Métaphysique)*, texte arabe inédit établi par M. Bouyges, Beirut, Dar el-Machreq, 1938, pp. 552-563, comentario a *Metafísica*, V, 7, 1017a7-b9. Y en *Tahâfut al-tahâfut*, ed. M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1930, pp. 367-389.

gas para el mundo árabe. Frente a esta opinión, los lógicos árabes sostenían que el pensamiento no es sino expresión de la estructura de la realidad, por lo que, en el caso del ser, podía desarrollarse una verdadera ontología en árabe. Este doble planteamiento ha quedado recogido, entre otras cuestiones, en el célebre debate, mantenido en la corte de Bagdad, entre el importante lógico y traductor cristiano Abū Bišr Mattā y el notable jurista y gramático Abū Sā'id al-Sīrāfi <sup>13</sup>.

El *Kitāb al-ḥurūf* de al-Fārābī parece ser su respuesta personal y rigurosa a este querella, tomando partido por las ideas expuestas por su maestro y compañero Abū Bišr Mattā, frente a la concepción manifestada por los gramáticos árabes. Como ha señalado G. Vajda, el *Kitāb* describe las significaciones de las partículas del sistema gramatical greco-árabe, pero su temática desborda los límites de un vocabulario de filosofía, para convertirse en un ensayo sobre el lenguaje filosófico, así como de las relaciones entre el lenguaje y las formulaciones de la verdad intelectual <sup>14</sup>.

Al-Fārābī fue el primero, al menos atendiendo a los textos que se nos han conservado, en plantear la cuestión de si la lengua árabe puede proporcionar un lenguaje adecuado para expresar el ser. Se dio cuenta del valor y del papel que juega la cópula verbal «es» en las lenguas indoeuropeas, así como de su ausencia en la lengua árabe. Por eso, porque en árabe no existe un vocabulario apropiado para el ser, afirma que la aprehensión de éste se realiza a través de un proceso epistemológico, que es también el inicio de la adquisición de la lengua —aunque reconozca que ésta es algo convencional, frente al carácter natural que tiene la formación del pensamiento—, que comienza con la percepción de los objetos sensibles, elevándose después a la formación de los conceptos más abstractos. En este proceso la acuñación de términos para decir el ser debe dejar al margen el sentido originario de ellos, el que tiene que ver con su raíz o forma gramatical.

Este es, apenas señalado de manera general, el contexto en el que se sitúa la obra del filósofo árabe y su capítulo dedicado a dilucidar el problema del ser. Mi intención aquí es sólo ofrecer una versión castellana del texto árabe, del que ya existen dos traducciones francesas <sup>15</sup>. Se trata de un pasaje a veces

<sup>13</sup> El texto íntegro de este debate nos lo ha transmitido Abū Ḥayyān al-Tawhīdī en su obra *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, ed. A. Amin y A. Al-Zayn, Beirut, al-Maktaba al-'Ašriyya, 1953, vol. I, pp. 107-129. Sobre este debate, cf. M. Mahdi: «Language and Logic in Classical Islam», en *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. by G. E. von Grunebaum, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, pp. 51-83.

<sup>14</sup> G. Vajda: «Langage, philosophie, politique et religion d'après un traité d'al-Farabi», *Journal Asiatique*, 258 (1970), 247-260.

<sup>15</sup> Primero por G. Anawati: «La notion d'al-wujud' (existence) dans le 'Kitab al-Huddud'

difícil de entender, que ofrece muchas dificultades en el propio original árabe, por lo que he preferido atenerme a la literalidad del mismo, antes que proponer una versión más literaria que, sin duda, traicionaría fácilmente el sentido del texto.

## Traducción

### <Capítulo 15. El ser>

80.—En la lengua corriente de los árabes, el ser (*al-mawǧūd*) es, en primer lugar, un nombre derivado de «existir» (*wuǧūd*) y de «encontrar» (*wiǧdān*)<sup>16</sup>. Es utilizado por ellos de manera absoluta o de manera limitada. De manera absoluta, como cuando dicen: «He encontrado el objeto perdido» o «he buscado esto hasta que lo he encontrado». De manera limitada, como cuando dicen: «He encontrado a Zayd generoso o avaro.»

Con el <término> «ser» (*mawǧūd*) empleado por ellos de manera absoluta quieren significar que la cosa está completamente localizada, que se dispone de ella para lo que se quiera, y que está expuesta a lo que de ella se espera. Cuando dicen: «he encontrado el objeto perdido» y «he encontrado lo que yo había perdido», quieren decir que sé dónde está y que puedo disponer de él cuando quiera. A veces quieren decir también que la cosa llega a ser conocida.

Empleado de manera limitada, como cuando dicen: «he encontrado a Zayd generoso o avaro», quieren decir que he sabido que Zayd es generoso o avaro y nada más.

Para expresar estos mismos significados, a veces los árabes utilizan en lugar de esta palabra <estas otras>: «he encontrado casualmente» (*šādaftu*) y «me he encontrado» (*laqaytu*), y en lugar de «ser» (*mawǧūd*): «lo encontrado casualmente» (*mušādaf*) y «lo hallado» (*mulqan*)<sup>17</sup>.

(sic) d'al-Farabi», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 505-519. Después por A. Taha: *Langage et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1979, pp. 205-223.

<sup>16</sup> Estos dos términos son, desde el punto de vista gramatical, *mašdar* de la raíz *w-ǧ-d*, esto es, nombres de acción que expresan tanto un sustantivo como un infinitivo; por esto los traduzco en infinitivo. Cf. F. Shehadi: *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmar (N.Y.), Caravan Books, 1982, pp. 13-16.

<sup>17</sup> En este primer párrafo, al-Fārābī pone de manifiesto cómo el «ser» es expresado en árabe por medio de términos que tienen como sentido originario «encontrar».

81.—Para indicar estos significados a los que esta palabra alude en árabe y en los pasajes en que el común de los árabes utiliza esta palabra, en las lenguas de las otras naciones se emplea un vocablo conocido en cada una de estas naciones, por el cual aluden a estos mismos significados. [111] En persa, *yāfet*, y en sogdiano, *vīrd*; con él aluden al existir (*al-wuḡūd*) y al encontrar (*wiḡdān*), mientras que por *yāfetih* y *vīrdū* quieren expresar el ser (*al-mawḡūd*). En cada una de las otras lenguas hay una palabra correspondiente a los términos persa y sogdiano, como, por ejemplo, en el griego, el siríaco y otras.

82.—Además, en las otras lenguas, como el persa, el siríaco y el sogdiano, hay una palabra que emplean para designar todas las cosas, sin atribuirle de manera exclusiva a una cosa con exclusión de otra. Y la utilizan <igualmente> para indicar la unión de la información (*jabar*) con el objeto del que se informa <sup>18</sup>; es aquel que une el predicado con el sujeto cuando el predicado es un nombre o cuando quieren que el predicado se una al sujeto de manera absoluta sin mención de tiempo. En cambio, cuando quieren ponerlo unido a un tiempo determinado, pasado o futuro, emplean el verbo que indica existencia <sup>19</sup>: «fue» (*kāna*), «es» (*yakūnu*), «será» (*sayakūnu*) o «es ahora» (*al-ān*). Y cuando quieren ponerlo unido a él sin expresar completamente el tiempo, se sirven de esta misma palabra, a saber, en persa *hast*, en griego *estin*, en sogdiano *estī*, y en las demás lenguas otras palabras en lugar de éstas. Como hemos dicho, estas palabras se emplean en los dos casos.

En estas lenguas, todos estos términos no son derivados de algo, sino que son ejemplares primeros (*miṭāl awwal*) <sup>20</sup>: no tienen nombres de origen <sup>21</sup> ni

<sup>18</sup> Hay un doble tipo de designación: universal, que concierne a toda cosa, y lógica, de unión de un predicado con un sujeto. Cf. A. Rachid: «Dieu et l'être selon al-Fārābī: le chapitre de "l'être" dans le Livre des Lettres», en *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, París, Études Augustiennes, 1978, p. 181.

<sup>19</sup> La expresión *kalima wuḡūdiyya*, literalmente «verbo existencial», traduce la locución ὑπαρκτικὸν ὄημα, en el sentido de «verbo que indica la existencia» (ὑπαρξις), cf. Bonitz: *Ind.*, 789a, 12 y 257a, 39. Cf. Al-Farabī's, *Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated with Introduction and Notes by F. W. Zimmermann, London, The Oxford University Press, 1981, p. LX, n. 1. Cf. R. Ramón Guerrero: «Los artículos de necesario conocimiento para quien se inicie en el arte de la lógica» de Abū Nasr al-Fārābī, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 6 (1986-88), p. 151.

<sup>20</sup> O «prototipos», según F. W. Zimmermann, en la introducción a su versión del *Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, pp. xxx-xxxi.

<sup>21</sup> *Maṣādir*, plural de *maṣdar*, designa en gramática al nombre de acción. Prefiero, sin embargo, traducirlo aquí y en las líneas que siguen por «nombre original», porque al-Fārābī quiere oponerlos aquí a los nombres derivados. Alude también a los nombres abstractos. Sobre la formación de los nombres abstractos en árabe, cf. L. Massignon: «Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs», en *Revue des Études Islamiques*, 1934, pp. 507-512.

flexión<sup>22</sup>. Pero si quieren convertirlos en nombres originales, tienen que derivar de ellos otras palabras en su lugar y emplearlas como nombres. Por ejemplo, *al-insān* (hombre) es un ejemplar primero en la lengua árabe y no tiene nombre original ni flexión, pero si quieren convertirlo en un nombre original, dicen *al-insāniyya* (humanidad), derivándolo de *al-insān*. Y así proceden las otras lenguas con estas palabras. Por ejemplo, en persa, si se quiere convertir *hast* en nombre original, hay que decir *hastī*, esta forma indica los nombres originales de las palabras que no tienen flexión, como cuando se dicen: *mardam*, hombre, y *mardamī*, humanidad.

83.—[112] Desde su creación, no hay en árabe una palabra que ocupe el lugar del *hast* persa, ni del *estin* griego, ni el de las correspondientes a estas dos palabras en las otras lenguas. Sin embargo, esta palabra es imprescindible y necesaria en las ciencias teóricas y en el arte de la lógica. Y cuando la filosofía llegó a los árabes y los filósofos de lengua árabe y que expresan en árabe sus ideas filosóficas y lógicas<sup>23</sup> tuvieron necesidad <de ella>, no encontraron en la lengua árabe desde su creación palabra alguna que pudiera traducir los casos en los que son empleadas *estin* en griego y *hast* en persa, y ponerla en lugar de estas palabras en los casos en que ellas son empleadas en las otras naciones.

Unos creen que hay que utilizar la palabra *huwa*<sup>24</sup> en lugar del persa *hast* y

<sup>22</sup> Traduzco el término *taṣāriḥ*, plural de *taṣriḥ*, por «flexión», porque es precisamente el término árabe usado para traducir el griego πῶσις en *De interpretatione*, 16, b, 1, cf. A. Badawi: *Mantiq Aristū*, Kuwait-Beirut, 1980, vol. I, p. 101, línea 4. En las notas marginales que acompañan al manuscrito parisino donde se conserva la versión árabe del *Organon*, editadas por Kh. Georr: *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beirut, Institut Français de Damas, 1948, p. 372, líneas 4-7, se lee lo siguiente en la nota núm. 26: «Por *taṣriḥ* quiere decir la forma del sobrenombre (*laqab*). Dijo Al-Ḥasan (ibn Suwār): *al-taṣriḥ* es una expresión que se añade al nombre vocalizándolo en su caso recto (*istiḡāma*), sea el aumento al final de la palabra, como cuando decimos «gramático» (*naḥwī*), o sea al inicio de ella, como cuando decimos «blanco» (*al-abyaḍ*). Las clases de flexiones (*taṣāriḥ*) son cinco, como ha mencionado en el *De interpretatione*. El mismo al-Fārābī, en su *Comentario al De Interpretatione*, dice al explicar el texto antes mencionado lo siguiente: «En árabe el signo del caso oblicuo (*mā'il*) es vocalizar con «a» (= acusativo) y vocalizar con «i» (= genitivo), o poner con el nombre una de las partículas de relación (*harf min ḥurūf al-nisba*). Dice «Aristóteles» que este nombre no debe llamarse nombre, sino que su estado es una de las flexiones (*taṣriḥ min taṣāriḥ*) del nombre», *Ṣarḥ li-kitāb Aristūṭālīs fi l-ʿibāra*, ed. W. Kutsch and S. Marrow, Beirut, Dar el-Machreq, 2.ª ed., 1971, p. 32, líneas 12-14. Cf. Versteegh: *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, J. Brill, 1977, pp. 64-65.

<sup>23</sup> Literalmente: «Que hablan árabe y que ponen sus expresiones de las ideas filosóficas y lógicas en lengua árabe.»

<sup>24</sup> «Él»; es el pronombre personal de tercera persona, masculino singular. Sobre el uso filosófico de este término, cf. S. Afnan: *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, J. Brill, 1964, pp. 121-124. Cf. Shehadi: o. cit., pp. 11-13.

del griego *estin*. Ciertamente es empleada en árabe metonímicamente, como cuando dicen *huwa yafal* (él hace) y *huwa fa'ala* (él ha hecho). Y a veces emplean <huwa> en árabe en algunos casos en que las otras lenguas utilizan esta palabra citada; cuando decimos *hādā huwa Zayd* (éste es Zayd), donde *huwa* está muy lejos de que lo empleen metonímicamente. Y lo mismo ocurre en *hādā huwa dālīka alladī ra'aytu-hu* (éste es aquel al que he visto), *hādā huwa al-mutakallim yawm kadā wa-kadā* (éste es el que ha hablado tal y cual día), *Zayd huwa 'ādil* (Zayd es justo), y otros casos semejantes.

En lugar del *hast* persa, en árabe han empleado *huwa* en todos los casos en que el persa utiliza el término *hast*. De él han propuesto el nombre original *al-huwiyya*<sup>25</sup>. En árabe, esta forma es la del nombre original (*mašdar*) de todo término que es ejemplo primero y que no tiene flexión, como *al-insāniyya* (humanidad), que deriva de *al-insān* (hombre); *al-ḥimāriyya*, de *al-ḥimār* (asno), y *al-ruḡūliyya*, de *al-raḡūl* (varón).

Otros creen que en lugar de *huwa* hay que emplear como equivalente de estas palabras el término *al-mawḡūd*, [113], que es una palabra derivada y que tiene flexiones. En lugar de *al-huwiyya* han establecido el término *al-wuḡūd* (existencia) y han utilizado los verbos que proceden de ella como verbos que indican existencia (*wuḡūdiyya*), esto es, como cópulas en las proposiciones, cuyos predicados son nombres, en lugar de *kāna* (fue), *yakūnu* (es) y *sayakūnu* (será). Han empleado el término *al-mawḡūd* en los dos casos: para indicar todas las cosas y para unir copulativamente el nombre predicado con el sujeto allí donde no se pretende expresar tiempo en la proposición. Estos dos casos son aquéllos en los que <se emplean> *hast* en persa y *estin* en griego. En árabe utilizan *al-wuḡūd* allí donde en persa emplean *hastī*, y usan *wuḡūda* (existió), *yūḡadu* (existe) y *sayūḡadu* (existirá) en lugar de *kāna*, *yakūnu* y *sayakūnu*.

84.—La palabra *al-mawḡūd* fue establecida desde su origen en árabe como derivada. Todo derivado supone, por su estructura para significar, un sujeto que no está explícito y, en ese sujeto, el sentido del nombre original del que ha derivado. Por eso, el término *al-mawḡūd* ha llegado a suponer en

<sup>25</sup> Término intraducible, pues literalmente significaría «el carácter propio del término *éḥ*, es decir, sería el ser mismo, la identidad. Cf. A.-M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, París, Desclée de Brouwer, 1939, pp. 411-413. Sin embargo, en la obra atribuida a al-Fārābī, aunque de origen aviceniano, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. F. Dieterici: *al-Fārābī's philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden, J. Brill, 1890, p. 66, se comienza diciendo: «En todas las cosas que existen ante nosotros, hay esencia (*māhiyya*) y hay existencia (*huwiyya*)». M. Alonso piensa que en este caso sería más propio traducir *huwiyya* por «individualidad»; cf. M. Alonso: «El "Kitāb Fuṣūṣ al-ḥikam" de al-Fārābī, *Al-Andalus*, 25 (1960), p. 15, n. 1.

toda cosa un sentido en un sujeto que no está explícito —y ese sentido es lo designado por el término *al-wuḥūd*—, hasta el punto de que se ha supuesto existencia (*wuḥūdan*) en un sujeto que no está explícito y se ha comprendido la existencia como un accidente en un sujeto <sup>26</sup>. También se ha supuesto en él <una acción> que procede de un hombre, puesto que éste sería uno de los significados a los que el vulgo aplicaba esta palabra —y para designarlos fue establecida desde el principio—. Eran significados que procedían del hombre hacia otra cosa, bien hacia otro hombre o hacia otra cosa distinta, como cuando decimos: «he encontrado el objeto perdido», «he buscado tal cosa» o «la he encontrado», «he encontrado a Zayd generoso o avaro»; todos estos casos designan significados que proceden de un hombre hacia otra cosa <sup>27</sup>.

85.—Has de saber que si este término es utilizado en las ciencias teóricas en árabe allí donde *hast* es utilizado en persa, no debe suponerse con el sentido de la derivación ni como [114] acción de un hombre hacia otra cosa, sino que es empleado como término cuya forma es la de un derivado, pero sin designar lo mismo que designa el derivado. Antes al contrario, su significado es el de un ejemplar primero sin aludir originariamente a un sujeto ni a un paciente que recibe la acción de un agente. Al contrario, en árabe es empleado designando lo mismo que designa *hast* en persa y *estin* en griego. Y se emplea igual que cuando decimos *šay'* (cosa) <sup>28</sup>. La palabra *šay'*, si es ejemplar primero, no se entiende como sujeto ni tampoco como acción que procede de un

<sup>26</sup> A este párrafo es al que se refiere Averroes cuando en su *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. cit., pp. 371:15-372:1, dice lo siguiente: «Abū Naṣr explica esto en su *Kiṭāb al-Ḥurūf* y declara que una de las causas del error que tiene lugar en esto está en que el término *al-mawḥūd* es un derivado por su forma y que el derivado significa un accidente.» En la traducción latina de este texto de Averroes se lee lo siguiente: «Et iam declaravit hoc Aviyesa (*sic*) in libro nominum et notificavit quod una causarum errorum evenientium in hoc est, quoniam nomen entis est in figura derivati, et derivatum significat accidens», Averroes' *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, in the Latin Version of Calo Calonymos, edited with an introduction by Beatrice H. Zedler, Milwaukee (Wis), The Marquette University Press, 1961, p. 301.

<sup>27</sup> Es decir, confiriendo al término un sentido transitivo.

<sup>28</sup> Avicena, en su *Metafísica*, señala que «cosa» es uno de los conceptos primeros, junto con los de «ser» y «necesario»: «Los conceptos de “ser” (*mawḥūd*), “cosa” (*šay'*) y “necesario” (*ḍarūrī*) se imprimen en el alma en primera impresión; esta impresión no requiere ser adquirida a partir de otras cosas más conocidas», *al-Šifā', Al-llāhiyyāt (La Métaphysique)*, texte établi et édité par M. Y. Moussa, S. Dunya et S. Zayed, revue et précédé d'une introduction par I. Madkour, El Cairo, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1960, p. 29:5-6. «Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se», en Avicenna Latinus: *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, I-IV, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain-Leiden, E. Peeters-J. Brill, 1977, pp. 31-32.

hombre hacia otra cosa, sino que sólo se comprende como incluyendo lo que designa el derivado y el ejemplar primero, la acción que procede de un hombre hacia otra cosa o la que no procede.

El término *al-wuŷūd* se emplea como nombre original, pero hay que guardarse de suponer que su significado sea la acción que procede de un hombre hacia otra cosa —que es lo que este nombre designaba entre la gente árabe cuando fue establecido por vez primera—. Sin embargo, se emplea igual que cuando decimos en árabe *al-ŷumūd* (solidez) y otros términos semejantes, cuya estructura es como la de *al-wuŷūd* en árabe, aquellos que no designan la acción procedente de un hombre hacia otro.

86.—Como este término, en tanto que es árabe y en tanto que su estructura es ésa, ha llegado a ser muy engañoso, algunos han decidido evitar emplearlo, utilizando en su lugar *huwa* y usando *al-huwiyya* en lugar de *al-wuŷūd*. Pero como el término *huwa* no es nombre ni verbo en árabe, por lo que no podemos formar de él un nombre original en absoluto, y como para expresar estas ideas que se intentan designar en las ciencias teóricas es necesario un nombre, y como es necesario que se pueda hacer de él tal como de *raŷul*, *ruŷūliyya*, y de *insān*, *insāniyya*, algunos han decidido evitarlo utilizando *al-mawŷūd* en lugar de *huwa* y *al-wuŷūd* en lugar de *al-huwiyya*.

En cuanto a mí, creo que el hombre [115] puede utilizar cualquiera de los dos. Sin embargo, si se emplea el término *huwa*, hay que emplearlo en tanto que nombre, no como partícula; —*al-huwiyya*, el nombre original formado <con terminación> final, es corriente, aunque no sea empleado—. <*Huwa*> es apto para ser construido en todos los casos con una sola terminación<sup>29</sup>, a la manera de muchos nombres árabes que son aptos para ser construidos con una sola terminación final<sup>30</sup>. En cuanto al nombre original que procede de él, *al-huwiya*, debe ser utilizado como nombre completo y hay que emplear en él la terminación primera y todas las terminaciones finales.

Si el término empleado es *al-mawŷūd*, se usa en tanto que ejemplar primero, aunque su forma sea una forma derivada. No hay que entender por él lo que suponen aquellos derivados que son como él, ni lo que este término da a entender cuando es utilizado en aquellos casos en que los árabes lo emplean y según su primera imposición, no como sujeto ni como un significado en un sujeto, ni como acción procedente de un hombre hacia otro, sino de manera general y como se ha establecido. Hay que usarlo trasladado desde

<sup>29</sup> El término *taraf* ha sido usado por los gramáticos para designar el final de una palabra, cf. Versteegh: o. c., p. 53, n. 111.

<sup>30</sup> Es decir, todos los nombres indeclinables.

estos significados, despojado de aquellos que se entienden aquí, tal como usamos «cosa»<sup>31</sup>.

87.—Enumeramos ahora los sentidos de este término cuando es empleado en las ciencias teóricas, según la manera que hemos dicho sobre cómo debe ser empleado<sup>32</sup>.

88.—El «ser» (*al-maw'yūd*) es un término homónimo: se predica de todas las categorías<sup>33</sup>; ellas son las que se predicán de «la cosa a la que se alude»<sup>34</sup>, y él se predica de «toda cosa a la que se alude», esté o no en un sujeto; es mejor decir que es el nombre de cada uno de los géneros supremos, pero sin que designe su esencia (*dāti-hi*). Se predica también de todo lo que está bajo cada uno de ellos en tanto que es el nombre de su género supremo. Se predica de todas sus especies unívocamente —como, por ejemplo, el término *'ayn*<sup>35</sup>: es un nombre de muchas especies y se predica de ellas homónimamente<sup>36</sup>—. Se predica también de todo lo que está bajo cada especie unívocamente en tanto que es el nombre en primer lugar de esa especie, y de todo lo que está bajo esa especie en tanto que se predica de ellos unívocamente. Puede decirse que el nombre se predica homónimamente [116] de una manera general de la totalidad de los géneros; después, es el nombre de cada uno <de ellos> que está bajo él, predicándose de él de manera particular; de aquí se seguiría entonces un cierto absurdo. Por eso, hemos preferido lo primero, pero siempre que sea de una manera relativa.

Puede predicarse<sup>37</sup> de toda proposición en la que el objeto comprendido sea fuera del alma idéntico a como es comprendido, y, en general, de todo lo que es representado e imaginado en el alma y de todo lo que es entendido que esté fuera del alma y sea idéntico a como es en el alma. Esto es lo que significa «que es verdadero», porque lo verdadero y el ser son sinónimos<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> Queda así precisado el sentido del ser.

<sup>32</sup> Hasta ahora al-Fārābī ha hablado del vocabulario del «ser», esto es, como término lingüístico; a partir de aquí se ocupará de él en su uso filosófico: el ser y las categorías; el ser y lo verdadero; el ser y la esencia; el ser y el no-ser; el ser por esencia y el ser por accidente. Cf. *Metafísica*, V, 7, 1017a 7-1017b 9.

<sup>33</sup> Primer sentido del término *al-maw'yūd*: el ser dicho de las categorías.

<sup>34</sup> *Mušār ilay-hi* es la expresión que usaron algunos traductores para verter el τὸδε τι; cf. Averroes: *Gran Commentaire de la Metaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd at-tabī'a)*, Livre Lam-Lambda, traduit de l'arabe et annoté par A. Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 77, n. 2. Es expresión sinónima de *hāqā al-šay'*, «esta cosa».

<sup>35</sup> Puede significar «ojo», «esencia» y «fuente».

<sup>36</sup> Parece un contrasentido que hable de predicarse unívocamente (*bi-tawāṭu'*) y ponga como ejemplo un término homónimo. Cf. A. Rachid: art. cit., p. 183.

<sup>37</sup> Este sería un segundo sentido del término ser en su uso filosófico.

<sup>38</sup> Afirma la identidad entre «ser» y «verdad».

De la cosa puede también predicarse <sup>39</sup> «que es existente» y con ello se quiere significar que ella posee una cierta quiddidad <sup>40</sup> fuera del alma, tanto si es representada en el alma como si no lo es.

La quiddidad (*māhiyya*) y la esencia (*dāt*) pueden ser divisibles o indivisibles. En aquello cuya quiddidad es divisible, aquello que se dice que es su quiddidad es triple: primera, su totalidad no detallada (*mulajjaša*); segunda, la totalidad detallada por cuyas partes se da su constitución; tercera, cada una de las partes de la totalidad, cada una de <las partes> de la totalidad por separado. La totalidad es lo que designa su nombre; lo detallado por sus partes es lo que designa su definición; cada una de sus partes es género y diferencia específica cada una por separado, o materia y forma cada una por separado. Pues bien, cada una de estas tres <designaciones> se llama quiddidad y esencia.

En suma, se llama quiddidad sólo a aquello que pertenece a la cosa y con lo cual se puede responder a la pregunta «qué es esta cosa», o en respuesta a la pregunta por medio de cualquier otro signo. Todo aquello de lo cual se pregunta «qué es», es conocido por medio de un signo (*alāma*) que no es ni su esencia ni su quiddidad solicitadas por la partícula «qué» (*mā*). Se puede responder por su género, se puede responder por su diferencia específica o por su materia o por su forma, o se puede responder por su definición. Cada una de estas «respuestas» és su quiddidad dividida, pues se divide en partes. Si la quiddidad de cada una de las partes puede dividirse, también se divide en partes, hasta que se divide en partes no divisibles, y entonces la quiddidad de cada una de ellas será indivisible.

89.—Por consiguiente, el ser (*al-mawŷūd*) se dice según tres sentidos: de todas las categorías, de lo que se dice verdadero, y de lo que posee una cierta quiddidad fuera del alma, sea representado [117] o no lo sea <sup>41</sup>.

En lo que es divisible, de manera que tiene una totalidad y lo detallado de esta totalidad, el ser (*al-mawŷūd*) y la existencia (*al-wuŷūd*) son diferentes. El ser es la totalidad —que es la esencia misma de la quiddidad— y la existencia es la quiddidad detallada de esa cosa, o una de las partes de la totalidad, sea su género o su diferencia específica. Y, puesto que su diferencia específica es lo más propio de ella, merece ser su existencia que le es propia. La existencia de lo verdadero es una cierta relación de los inteligibles con lo que está fuera del alma. La existencia de lo que es definible por uno de los géneros superiores es su género; está incluido en el significado de la existencia que es la qui-

<sup>39</sup> Tercer sentido del término «ser».

<sup>40</sup> *Māhiyya*, lo traduzco por «quiddidad» para diferenciarlo del término *dāt* que traduciré por «esencia». Sobre este término, cf. Afnan: o.c., pp. 117-120.

<sup>41</sup> Esta es la conclusión de al-Fārābī.

didad o una parte de la quiddidad, pues su género es una parte de su quiddidad y es una cierta quiddidad en él. Pero esto sólo es así en aquello cuya quiddidad es divisible.

En cuanto a todo aquello cuya quiddidad es indivisible, o bien es un ser que no existe, o bien el significado de su existencia y «que es» son una y la misma cosa: que sea existencia y que sea ser son uno y el mismo significado. En el ser que se predica de cada uno de los géneros supremos, la existencia y el ser son uno y el mismo significado. Y lo mismo lo que no está en un sujeto y no es sujeto de algo en modo alguno; tiene siempre una quiddidad simple, pues su existencia y su ser son una y la misma cosa.

90.—Está claro que cada una de las categorías que se predicán de «la cosa a la que se alude» (*mušār ilay-hi*) posee una cierta quiddidad fuera del alma antes de que sea entendida como divisible o indivisible. Sin embargo, son verdaderas <sólo> después de ser entendidas, puesto que, cuando son entendidas y representadas, son entonces los inteligibles de lo que está fuera del alma. Se aúnan en ellas el ser bajo estos dos últimos aspectos. Resulta entonces que los significados del ser se reducen a dos: los verdadero y lo que tiene una cierta quiddidad fuera del alma <sup>42</sup>.

91.—Está claro también que todo lo verdadero posee una cierta quiddidad fuera del alma. Lo que posee una cierta quiddidad fuera del alma es más general que lo verdadero, porque lo que posee una cierta quiddidad fuera del alma sólo se hace verdadero cuando es representado en el alma. Antes de ser representado, posee una cierta quiddidad fuera del alma, pero no se considera verdadero, pues el sentido de «verdadero» es que lo representado es, fuera del alma, idéntico a como es representado. [118] La verdad sólo se realiza en lo representado por su relación a lo que está fuera del alma. Y lo mismo sucede con la falsedad en él. Lo verdadero, en tanto que verdadero, sólo es en relación a lo que posee una cierta esencia fuera del alma.

Lo que posee una cierta quiddidad de manera absoluta sin condición alguna es más general que lo que posee una cierta quiddidad fuera del alma. Pues ciertamente la cosa puede poseer una quiddidad representada solamente y no ser idéntica fuera del alma, o de la que procedan cosas entendidas, representadas e imaginadas que no sean verdaderas, como cuando decimos «el diámetro coincide en parte con el lado» o como cuando decimos «el vacío». Cierta-

<sup>42</sup> Es decir, el ser entitativo y el ser veritativo. Averroes dirá más tarde lo siguiente: «El término “ser” (*mawjūd*) se emplea con dos sentidos: uno se dice de lo “verdadero” y el otro se dice de lo que se opone al no-ser (*‘adam*); éste es aquel que se divide en los diez géneros y es como su género», *Tahāfut al-tahāfut*, ed. cit., p. 303:11-13; «Nam nomen entis dicitur de duobus. Unum quidem de vero, et alterum de eo cuius oppositum est privatio. Et hoc est quod dividitur in decem genera, et est tanquam genus eis», ed. lat. cit., p. 253.

mente el vacío tiene una cierta quiddidad <sup>43</sup>, pues del vacío podemos preguntar «qué es» y acerca de él se responderá lo que convenga responder a la pregunta «qué es el vacío». Esto será un enunciado que explicará su nombre. Lo que explica el nombre es una cierta quiddidad y no está fuera del alma <sup>44</sup>.

92.—Conviene saber cuáles son las cosas que tienen quiddidades fuera del alma. Son: los inteligibles; aquello que se dice de ellos, y aquello de donde han adquirido sus quiddidades: es su materia <sup>45</sup>. Por eso, cuando decimos de algo «que existe» y «que es» <sup>46</sup>, hay que preguntar al que lo dice a cuál de los dos sentidos alude. ¿Quiere decir que lo que se entiende por ello es verdadero, o quiere decir que tiene una cierta quiddidad fuera del alma de alguna manera?

Lo que tiene una cierta quiddidad fuera del alma, aunque sea general, se dice por anterioridad y posterioridad según un orden. Pues sucede que lo que posee la quiddidad más perfecta y para obtener una quiddidad no necesita de las demás, mientras que las otras tienen necesidad de esta categoría para obtener una quiddidad y ser entendidas, es la que merece más que las otras el ser y que de ella se diga que es. Después, lo que en esta categoría necesita, para obtener una quiddidad, una diferencia específica o un género, es de una quiddidad más imperfecta que lo que en esta categoría es causa de que se obtenga una quiddidad; y lo que en esta misma categoría es causa de que por ello

<sup>43</sup> Al-Fārābī ha escrito una obra sobre el vacío: *Risāla fī l-jalā'*, edición y versión turca N. Lugal y A. Sayili publicada en *Türk tarih yayinlarindan* (Ankara), 15 (1951), 1-36. Cf. H. Daiber: «Fārābīs Abhandlung über das Vakuum: Quellen und Stellung in der islamischen Wissenschaftsgeschichte», *Der Islam*, 60 (1983), 37-47.

<sup>44</sup> Establece la diferencia existente entre la quiddidad del ser mental, cuya definición es la definición de un nombre, y la quiddidad del ser real. Esto muestra la preocupación farabiana por distinguir el nombre y la cosa real, pues, como nos dirá en el siguiente párrafo, el nombre tiene quiddidad fuera del alma.

<sup>45</sup> Tres quiddidades distingue Avicena: «Las quiddidades (*māhiyyāt*) de las cosas pueden estar en las esencias individuales (*a'yān*) de las cosas y pueden estar en el concepto (*taṣawwur*), y son bajo tres consideraciones: la consideración de la quiddidad por la que es esta quiddidad sin relación alguna hacia otros seres y hacia lo que les afecta necesariamente, en tanto que es tal como es (= quiddidad absoluta); su consideración en tanto que está en las esencias individuales y entonces le afectan necesariamente los accidentes que son propios de ese ser (= quiddidad en la cosa real), y su consideración en tanto que está en el concepto y entonces le afectan necesariamente los accidentes propios de ese ser (= quiddidad en nuestra representación)», *Al-Šifā': La Logique, 1. L'Isagoge*, texte établi par I. Madkour, M. El-Khodeiri, G. Anawati, F. el-Ahwani, El Cairo, Imprimerie Nationale, 1952, p. 15:1-5.

<sup>46</sup> Es muy difícil precisar el ligero matiz distintivo entre las dos expresiones árabes, *inna-hu maw'yūd* y *huwa maw'yūd* respectivamente. Mientras que Anawati: art. cit., p. 512, traduce: «“qu''elle a existé” et “elle existe”», Taha: o. c., p. 214, traduce: «“elle est un étant” et qu“elle est”».

otra cosa de ella misma obtenga una quiddidad, es de una quiddidad más perfecta y es más digna de que [119] se le llame ser. Se continúa subiendo así en esta categoría hasta lo más perfecto y a la quiddidad más perfecta, hasta que se llega en ella a lo que es de quiddidad más perfecta y hasta que no se encuentre en esta categoría una cosa que sea más perfecta, sea una o más de una. Este uno y estas cosas son más dignas que las otras de que se diga «que son».

Si sucede que, fuera de todas estas categorías, una cosa es la causa de que lo que es más anterior en esta categoría obtenga una quiddidad, esta <cosa> será la causa de la quiddidad de lo restante que hay en esa categoría. Y lo que hay en esa categoría es la causa de la quiddidad de las otras categorías.

Los seres en los que por «ser» (*maw'yūd*) se quiere decir «lo que tiene quiddidad fuera del alma» están ordenados según estos grados.

93.—El ser, en el sentido de «lo que tiene una cierta quiddidad fuera del alma», es o ser en potencia o ser en acto. El ser en acto es de dos clases: el que no puede no ser en acto, ni en un solo momento en absoluto —pues está siempre en acto—, y el que no estaba en acto, pero ahora está en acto y antes de estar en acto era ser en potencia <sup>47</sup>.

Cuando decimos «ser en potencia», queremos decir que está preparado (*musaddad*) y dispuesto (*mu'add*) para realizarse en acto. Entre las cosas que están preparadas y dispuestas para realizarse en acto hay, por una parte, lo que está solamente preparado y dispuesto para realizarse en acto, sin que su preparación y disposición para ello sea una disposición para no realizarse en acto o para realizarse en acto y no realizarse en acto, pero su disposición es una disposición preparada para el acto solamente, y hay, por otra parte, lo que está preparado y dispuesto para realizarse en acto o para no realizarse. El ser en potencia se divide en estos dos <sup>48</sup>.

No hay diferencia entre decir «potencia» o «posibilidad» (*al-quwwa aw al-imkān*). Entre lo que existe en potencia hay lo que por su potencia y posibilidad está preparado para realizarse en acto solamente, y hay lo que está preparado para realizarse en acto y para no realizarse; está preparado para los dos opuestos.

Lo que está preparado en sí mismo sólo para realizarse en acto es de dos clases: lo que está expuesto a obstáculos externos, y lo que no tiene obstáculos en absoluto. De estos dos, lo que no tiene obstáculo externo en absoluto [120] inevitablemente se realizará en acto. Por ejemplo, la combustión del es-

<sup>47</sup> Es decir, hay dos formas del ser en acto: el que siempre está en acto y jamás puede no ser en acto, y el que puede no ser en acto ahora, pero en algún momento puede ser en acto.

<sup>48</sup> Es decir, preparado y dispuesto sólo para ser en acto; preparado y dispuesto para ser en acto o no ser en acto.

parto por el fuego que lo alcanza; en el fuego sólo está la potencia de quemar y no está preparado para quemar o no quemar, pero, como está expuesto a obstáculos que impiden la combustión, unas veces quema y otras veces no quema. En cambio, en el eclipse de luna la potencia que la dispone a eclipsarse es aquélla por la que está preparada para eclipsarse cuando se encuentra en el nudo <sup>49</sup>, pues no está expuesta a ningún obstáculo del exterior; por eso, cuando está enfrente del sol en uno de los dos nudos, se eclipsa inevitablemente.

Estas cosas han sido expuestas en el capítulo tercero del *Peri Hermeneias* <sup>50</sup>.

94.—La gente no suele llamar «ser» a lo que es «ser en potencia», sino que ellos lo llaman «no-ser», mientras que lo expresan con el término «ser» (*al-mawÿûd*). El término «ser» lo aplican a aquello cuya quiddidad en acto es verdadera, pero no llaman «ser» a aquello que, teniendo quiddidad verdadera, está aún en potencia. Este es <el sentido> previo para ellos del término «ser» <sup>51</sup>.

Cuando hablan de las especies de lo que, en general, se dice que es, utilizan para expresarlo, cuando está aún en potencia, el mismo término con el que lo expresan <cuando> está en acto. Es como, por ejemplo, «el que golpea», «el que mata», «el que es golpeado», «lo que es construido» y «el que es matado», pues ellos dicen: «Fulano es golpeado (*maḍrûb*) —o matado (*maq-tûl*)— sin duda alguna», antes incluso de que haya sido golpeado si está dispuesto para ser golpeado en el futuro. Y también dicen: «Los árboles que hay en la India son vistos», queriendo decir con ello que están expuestos a la vista. Y también dicen: «el hombre muerto» o «Zayd muerto», queriendo decir con ello que está expuesto a la muerte, y esto antes de que haya muerto <sup>52</sup>.

Para expresar las cosas particulares que unas veces están en potencia y otras en acto utilizan términos idénticos. Establecen el término que designa lo que aún está en potencia como término idéntico al que designa lo que ya se ha realizado en acto.

En lo que se refiere al término «ser» que se predica en general de todo esto, los filósofos siguen el mismo ejemplo que para las cosas particulares de aquello de lo que se dice [121] «ser», en tanto que llaman a lo que aún está en

<sup>49</sup> *Fî l-'uqda*, «nudo»: «Punto en donde se cruzan varias cosas», *Diccionario de uso del español* de María Moliner, 5.ª acepción.

<sup>50</sup> Probablemente se refiera a su estudio de lo posible y lo necesario, pero esto sólo tiene lugar en el capítulo cuarto del comentario a la obra aristotélica y no en el tercero.

<sup>51</sup> El lenguaje vulgar no sabe distinguir entre ser en acto y ser en potencia, que son divisiones pertenecientes al lenguaje filosófico.

<sup>52</sup> Es decir, en el hablar corriente, se utiliza un mismo término, en este caso un participio pasivo, para designar tanto lo que ya ha sucedido como lo que puede suceder.

potencia con el mismo nombre de lo que está en acto. Lo llaman «ser» en los dos momentos a la vez, y distinguen entre ambos por la condición «en potencia» y «en acto» que le añaden, pues dicen: «ser en potencia» y «ser en acto». También se puede decir: «que es no en potencia» y «que no es en potencia». Te corresponde a ti expresarlo con cualquiera de las dos expresiones que quieras. Y lo mismo sucede para lo que es en acto<sup>53</sup>; si quieres, puedes decir «es no en acto» o «no es en acto».

95.—«No-ser» (*gayr al-mawjūd*) y «lo que no es ser» (*mā laysa bi-mawjūd*) se dicen del contrario de lo que es ser; es aquello cuya quiddidad no está fuera del alma: se emplea para lo que no tiene quiddidad alguna de ningún modo ni fuera del alma ni en el alma, y para lo que tiene una quiddidad representada en el alma, aunque no existe fuera del alma: es lo falso<sup>54</sup>. De lo falso se puede decir que es «no-ser», porque la negación de aquello que tiene quiddidad fuera del alma la expresamos así: «no tiene quiddidad fuera del alma». Esto incluye a lo que sólo tiene quiddidad en el alma, sin que exista fuera del alma, y a lo que no tiene quiddidad ni fuera del alma ni en el alma. «No-ser» designa esta negación, como nuestra expresión «no es justo» no se aplica a aquel en quien puede y no puede haber justicia.

Lo que no es verdadero es más general que lo falso. Pues lo que no tiene quiddidad en absoluto no es verdadero ni falso —porque no tiene nombre ni palabra que lo designe en absoluto—, ni es género, ni diferencia específica, ni es representable, ni imaginable, ni de él se plantea cuestión alguna. En cuanto a lo que no es verdadero —es lo falso—, o es inteligible, o representable o imaginable y tiene quiddidad. En efecto, lo falso tiene una cierta quiddidad y tiene nombre y de él puede preguntarse «¿qué es?». Por ejemplo, el vacío: de él puede preguntarse «¿qué es?» y se responderá: «es un lugar en el que no hay cuerpo alguno» y «puede haber en él algún cuerpo», o bien otras respuestas semejantes a estas dos acerca del vacío y de lo que se le parece. Esto y lo que se le parece son falsos y son «no-ser». Ciertamente éstos están compuestos de cosas [122] que tienen, cada una de ellas por sí sola, una quiddidad verdadera.

De lo que tiene una quiddidad fuera del alma no se dice que «es verdadero» en tanto que no está representado. Por consiguiente, es «no-ser» en dos sentidos diferentes. Lo que niega, el «no», no significa «es» a no ser por equivocidad del nombre. Esto es algo que sucede cuando hay dos cosas que tienen en común un solo nombre y lo verdadero es la negación de una cierta

<sup>53</sup> En el texto se lee *bi-l-quwwa*, «en potencia», pero el contexto requiere *bi-l-fi'l*, «en acto», tal como traduce Anawati, p. 514. Taha no traduce estas dos últimas líneas del párrafo.

<sup>54</sup> Dos clases de no-ser: lo que no tiene quiddidad fuera del alma, y lo que es falso en el interior del alma.

cosa en una de las dos y la afirmación en la otra; por ejemplo: «el órgano por el que vemos es un 'ayn (= ojo) y no es un 'ayn (= fuente) y otros casos semejantes.

Sin embargo, de lo verdadero no se dice «que es» más que por causa de su relación a lo que tiene quiddidad fuera del alma. Por tanto, es por relación al otro sentido del que se dice ser. Este sentido es el más antiguo del que se dice ser. Si alguien dice acerca de eso que «es no-ser», quiere decir que es «no verdadero», es decir, que aún no está representado. No debe ser negado, pues no es imposible.

96.—Lo que a primera vista percibe el alma cuando decimos «no-ser» es lo que no tiene quiddidad en absoluto ni de ningún modo. Por eso, porque <el no ser> no tiene quiddidad en absoluto ni de ningún modo y porque para la gente conocer es sentir, entonces para ellos lo que no es sentido pertenece a la definición de lo que no es. Y por eso también, porque para ellos lo más imperceptible de los cuerpos, como el polvo, el aire y otras cosas semejantes, pertenece a la definición de lo que para ellos es «no-ser», llegan a decir de lo que ha perecido o se ha aniquilado que «es polvo» y «se ha convertido en polvo» o «aire». Por esto llaman «aire» también al enunciado falso, puesto que de su sentido se dice que es «no-ser».

De aquí resulta claro que ellos hablan también de lo falso como «no-ser», aunque esto no está muy admitido en su lengua, puesto que expresan lo falso de la misma manera que expresan lo que no tiene quiddidad en absoluto, pues dicen: «es aire», tal como dicen de aquello cuya quiddidad se ha aniquilado que «se ha convertido en aire»<sup>55</sup>.

97.—[123] Puesto que los más antiguos procedían en filosofía según lo que de las palabras se comprendía a primera vista; puesto que nuestra expresión «no-ser» es comprendida a primera vista como lo que no tiene en absoluto quiddidad; puesto que lo que de esta manera es «no-ser» no puede convertirse en ser ni proceder de él un ser en acto; puesto que vieron que lo que se percibe por los sentidos son cosas que se realizan y se actualizan; que lo que se realiza se presenta al alma como procediendo del «no-ser»; que lo que primero se presenta al alma como «no-ser» es lo que no tiene quiddidad en absoluto, entonces resultó necesariamente para ellos un absurdo, porque necesariamente se sigue que un ser procede de un no-ser.

Algunos de ellos han creído que es no-ser. Pero otros han pensado que de esto se sigue también y necesariamente un absurdo, puesto que resulta que lo que ahora es un ser que procede del ser, antes de que procediera de él debería haber sido. Eliminaban la generación y la corrupción. Afirmaban que

<sup>55</sup> Para al-Fārābī, sólo en la lengua vulgar las dos maneras de decir «no-ser» se identifican.

todas las cosas no han dejado nunca de ser y que en ellas no hay nada que se realice o que se aniquile. Han considerado vano que una cosa cambie con cualquier manera de cambio y han sostenido que no hay que proceder según lo que aparece a los sentidos. Esto es como lo que dijo Melisos. Pero esta idea comprende mal nuestra expresión «no-ser», pues él dice: todo lo que es otro que el ser es no-ser, y lo que es no-ser no es nada <sup>56</sup>. En verdad, ha juzgado lo que no es como no siendo nada, porque comprendió lo que no es como lo que no tiene quiddidad en absoluto.

98.—Puesto que los físicos antiguos <sup>57</sup> no percibían tampoco la diferencia entre el ser en potencia y el ser en acto, como fue claro para los metafísicos <sup>58</sup>, consideraban absurdo decir de una sola y misma cosa «que es» y «que no es», porque ellos sólo comprendían al ser como lo que tiene quiddidad en acto solamente —y esto es lo primero que se presenta a las almas— y al no-ser como lo que no tiene quiddidad en absoluto —y esto también es lo primero que se presenta a las almas—.

Muchos lógicos (*al-mantiqiyyūn*) han creído que todo ser que comienza y que se realiza en acto [124] existía ya en acto antes de su existir. Unos afirmaban que estaba disperso y luego se agrupó. Otros sostenían que estaba agrupado y mezclado, y luego se separaron y distinguieron unas partes de otras. Otros decían que procedía del no ser absoluto bajo todos los aspectos. A continuación, comenzaron a ingeniárselas para ver en qué sentido procedía del no-ser absoluto sin tener quiddidad en absoluto.

99. El «ser por sí» <sup>59</sup> se divide según las maneras de decir «por sí». Entre ellas están: 1) Aquello cuya quiddidad no necesita de otras categorías ni precisa de ellas para constituirse, realizarse o ser entendido: es aquello que indica lo que no está en un sujeto, y luego aquello que da a conocer lo que es esto que lo indica; su opuesto es lo que está en un sujeto. 2) Aquello cuya

<sup>56</sup> Según al-Fārābī, algunos de los primeros filósofos han creído que el no-ser era lo que no tiene quiddidad alguna, así como que es imposible que el ser pueda proceder del no-ser. Suprimieron entonces la generación y la corrupción, y establecieron la eternidad de todo, precisamente porque rechazaron el conocimiento sensible. Tal fue Melisos, según al-Fārābī. Cf. los fragmentos 1 y 8 del presocrático, donde afirma la eternidad del ser, por una parte, y la negación de la multiplicidad y de la esfera de la experiencia sensible, por otra.

<sup>57</sup> Los antiguos filósofos presocráticos.

<sup>58</sup> El término usado aquí, *Ilāhiyyūn*, debería traducirse literalmente por «teólogos» en el sentido aristotélico, pero sabemos que fue usado en el sentido más genérico de «metafísicos», de la misma manera que Avicena titula su *Metafísica* con la denominación *Ilāhiyyā*, «cosas divinas».

<sup>59</sup> Después de ocuparse del ser en acto y del ser en potencia, al-Fārābī propone ahora otra de las divisiones fundamentales del ser, establecida también por Aristóteles en su *Metafísica*, V, 7, 1017a, 7-30, el ser por sí y el ser por accidente.

quididad no necesita para constituirse, de relación con otra cosa bajo una cierta manera: es aquello que no tiene causa en absoluto para que su quididad se realice; su opuesto es el ser que tiene una cierta causa.

En cuanto al ser por sí opuesto al ser por accidente, no es aquel que es descrito como ser de manera absoluta y más general. Pues no hay cosa alguna cuya quididad sea por accidente, sino que se dice así sólo cuando se comparan unos seres con otros y cuando se ponen en relación unos con otros —sea cual sea la relación y la conexión—, como, por ejemplo, que uno o cada uno de ellos exista por el otro, desde él, hacia él, de él, con él, en él, o se relaciona con él con cualquier otro tipo de relación, cualquiera que sea ésta.

Pues, en efecto, si la quididad de uno de los dos o de cada uno de ellos es tener esa relación con el otro, entonces se dirá de cada uno de ellos que «está relacionado con el otro por sí». Por ejemplo, si la quididad de una cierta cosa consiste en que sea descrita por un cierto atributo que está en ella, se dirá de ese atributo que «es atribuido por sí a esa cosa» y de esa cosa se dirá que «es descrita por sí por ese atributo». Así también, si la quididad de una cosa consiste en ser atribuida a un sujeto, se dirá de ella que «es atribuida por sí a ese sujeto», y de ese sujeto se dirá que «es aquello de lo que se predica por sí [125] ese atributo». Y así también si la quididad de una cierta cosa necesita siempre o en la mayoría de los casos que sea descrita por otra cosa, de ella se dirá que «le es atribuida por sí». Igualmente, si una cosa es o debe su constitución a otra cosa, es causa de ella. En efecto, si su quididad consiste en proceder de ella, o si la quididad de lo que es causa consiste en que de ella proceda aquella cosa, se dirá que «le pertenece por sí». Si no es así, ni está en la quididad de uno de ellos, se dirá que «pertenece por accidente a esa cosa o que está en ella, o que es por ella, o de ella o con ella o a partir de ella».

100.—El opuesto del ser que se dice por relación a otro es el «no-ser» que se dice por relación a otro. Así, decimos: «Zayd no es 'Amr», «el muro no es un hombre» y «la cama no es por naturaleza, sino por arte», queremos decir con esto que la quididad de la cama no se adquiere por naturaleza. Lo mismo sucede con lo demás: queremos decir que la esencia <sup>60</sup> de Zayd no es la quididad de 'Amr.

101.—El ser (*al-mawýūd*) puede también emplearse en otros casos distintos de los que hemos mencionado. Se emplea como cópula del predicado con el sujeto en las proposiciones afirmativas <sup>61</sup>. Este término y su significación unen el atributo con el sujeto y por ello resulta la afirmación de una cosa acerca de otra.

<sup>60</sup> Literalmente «lo que es» (*mā huwa*).

<sup>61</sup> *Al-aqāwil al-ýāzima al-muýiba*, «proposiciones afirmativas»; cf. Versteegh: *Greek Elements*, p. 147.

Esta composición puede resultar de la mezcla de unos seres con otros: el «ser» indica la afirmación y el «no-ser» indica la negación. Cuando decimos «Zayd es justo» (*Zayd mawjūd 'ādilan*), <el «ser»> no indica que la quiddidad de uno de los dos sea por sí o por accidente, ni que la quiddidad de uno de los dos o de ambos, exterior al alma, sea ser descrita por lo justo.

Esta composición puede hacerse en respuesta a lo que no tiene ahora mismo quiddidad fuera del alma, siendo entonces verdadero nuestro enunciado «Homero es poeta»<sup>62</sup>. Y es verdadero, porque lo que el «ser» designa aquí [126] no es el ser cuyos significados se han definido anteriormente, sino que es un término en el que un sujeto contiene <una relación> a un predicado o un predicado a un sujeto; en suma, dos cosas han sido compuestas con esta composición. En esa palabra pueden contenerse sus quiddidades, pero cada una tiene respecto de la otra sólo esta relación. Este término tiene en su potencia dos quiddidades de dos cosas que se corresponden una con la otra según esta relación. Sus dos quiddidades no son aquéllas de las que se dice que están fuera del alma, sino que sus dos quiddidades son así en tanto que se corresponden según esta relación a partir de la cual el compuesto es una proposición afirmativa.

Este término puede emplearse en lo que es falso, en lo que es verdadero y en lo que no sabemos si es verdadero o falso. Pues, en efecto, sólo contiene sus quiddidades de manera absoluta en tanto que están en el alma, tanto si están fuera del alma como si no lo están. Además, no contiene dos cosas en sí mismas, sino que sólo contiene <la relación de> un sujeto a un predicado o <de> un predicado a un sujeto. Pues es indiferente <en la serie> A-B comenzar desde el sujeto hacia el predicado o desde el predicado hacia el sujeto, pues se dice «A es B» o «B es A». Y «no-ser» indica la negación de un predicado respecto de un sujeto, o un sujeto del que se niega un cierto predicado. Ningún otro sentido distinto de éste tiene el ser aquí<sup>63</sup>.

102.—Por esto, cuando algunos han pensado que por «ser» se quiere decir aquí lo que tiene quiddidad fuera del alma, creyeron que nuestra expresión «Zayd es justo» (*Zayd yūyīdu 'ādilan*) implica necesariamente que Zayd existe fuera del alma. Lo mismo han creído respecto de la negación; cuando decimos «Zayd no es justo», piensan que <significa> la eliminación de la quiddidad de Zayd en tanto que es justo. La afirmación, al contrario, era para ellos el reconocimiento de la quiddidad de Zayd en tanto que es justo. Por esta razón, esa afirmación no será verdadera de Zayd cuando éste haya muerto y haya desaparecido.

<sup>62</sup> Anawati traduce «justo» en lugar de «poeta».

<sup>63</sup> Esto es, la unión entre una cosa y aquello que de esta cosa se dice.

Otros han creído que no es verdadero decir «el hombre es blanco», puesto que no es propio de la quiddidad del hombre el ser blanco.

Otros han pensado incluso que nuestro enunciado «el hombre es un animal» es falso, porque el animal puede ser un burro o un perro [127] y han creído que nuestra frase «el hombre es un animal» significa que la quiddidad del hombre es el animal que contiene al burro y al perro; la quiddidad del hombre sería entonces ser un burro o un perro, o, como animal es también parte de la definición de burro, la quiddidad del hombre sería una cierta «burreidad» (*himāriyya*). Dicen que, al contrario, lo verdadero es decir «el hombre es hombre» y «el justo es justo». No saben que aquí el «ser» sólo se emplea por homonimia; que en él están incluidas en potencia sólo dos quiddidades en tanto que ellas son representadas como teniendo la relación del predicado al sujeto y del sujeto al predicado solamente y nada más, y que no implica la relación de una quiddidad fuera del alma a otra quiddidad fuera del alma, sino la relación en el alma de uno de sus dos términos al sujeto, siendo el otro el predicado; ni tampoco implica que la quiddidad de uno de ellos deba ser descrita por ese predicado, sino que sólo implica lo que hemos dicho solamente: una cierta relación por la que uno de los dos términos se convierte en atributo (*jabar*) y el otro en sujeto del que se atribuye algo (*mujbar 'anhu*) nada más.

103.—La composición formada por dos cosas, de las que una de ellas se une con la otra, es la proposición; en ella se da la verdad y la falsedad. Unas son afirmativas y otras son negativas. Cada una de ellas o bien significa el ser que las une en potencia solamente, y tales son las proposiciones cuyos predicados son verbos (*kalim*), o bien significa el ser que las une en acto, y tales son aquellas cuyos predicados son nombres (*asmā'*).

<Las proposiciones> se dividen luego según las divisiones del ser absoluto. En unas se da la afirmación de este ser en acto siempre; en otras, la negación de este ser siempre, y en otras, este ser en acto en un cierto momento, pero antes estaba en potencia. De aquella <proposición> que está en potencia, en tanto que permanece en potencia, se dice que es «una proposición posible» (*qaḍiyya mumkina*); si se realiza en acto, de ella se dirá que es «una proposición relativa a la existencia» (*qaḍiyya wuḡūdiyya*). De aquélla en la que se da la afirmación de este ser siempre, se dirá que es «una proposición afirmativa necesaria» (*qaḍiyya mūyiba ḍarūriyya*); de aquélla en la que se da la negación de este ser siempre, se dirá que es «negativa necesaria» (*sālība ḍarūriyya*). Lo restante lo hemos expuesto en el libro *Peri Hermeneias* y en el libro *Del Silogismo* <sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Comentario a *De interpretatione*, ed. cit., p. 192. Libro del silogismo (*Kitāb al-qiyās*) es la denominación dada al aristotélico *Analíticos primeros*. Al-Fārābī escribió un *Kitāb al-qiyās* y un

[128] Hay alguna <proposición> que es «verdadera necesariamente»; alguna que es «falsa necesariamente», que es lo absurdo; alguna que es «falsa en lo que se refiere a la existencia»<sup>65</sup>, que es lo falso no absurdo, y alguna que es «verdadera en lo que se refiere a la existencia». Hay lo que es «por accidente» y lo que es «por sí», y lo que es «primero» y lo que es «segundo». El resto se halla en el libro *De la demostración*<sup>66</sup>.

Estos son los sentidos del ser en filosofía.

---

*Kitāb al-qiyās al-sagīr* (Pequeño libro sobre el silogismo); en ambos casos se ocupa de la división de las proposiciones; cf. *Al-Manṭiq 'ind al-Fārābī*, Beirut, Dar el-Mašriq, vol. II, ed. R. Al-Ayam, 1986, pp. 11-20, respecto del *Kitāb al-qiyās*, y pp. 70-72, respecto del *Libro pequeño*.

<sup>65</sup> Literalmente dice «existencial» (*wu'yūdī*).

<sup>66</sup> El *Kitāb al-burhān* o *Analíticos segundos*. Al-Fārābī también escribe un *Kitāb al-burhān*, ed. en *Al-Manṭiq 'ind al-Fārābī*, vol. IV, ed. M. Fajri, 1987, pp. 19-96.