

Facultad de Filología
Departamento de Lengua Española, Lingüística y Teoría de La Literatura

El Pensamiento Lingüístico de al- Fârâbî en la obra: *al-Alfâz: al-Musta`mala fî al-Mant:iq, Los Términos Utilizados en la lógica.*

Tesis Doctoral presentada por:

Bader Said ABD ELKHALIK

DIRECTORES:

Prof. Dr. D. Pedro Carbonero Cano

Y Dr. D. Juan Antonio Pacheco

Sevilla, 2010

*A mis padres
cada una de las líneas de este trabajo y
cada uno de los minutos empleados en él
van dedicados a ellos:
no es otro mi fin que satisfacerlos y
no es otro mi deseo que poder, algún día
llegar a compensarlos al menos
una parte de todo lo que han hecho por mí.*

*A mis padres queridos
Said Yaser Abd al-Jalil y Naija Yusuf Abd al-Jalil.*

الى والداي:
كلّ سطر في هذه الرسالة
وكلّ دقيقة قضيتها في اعدادها
اهديها اليهما.
غايّتي الوحيدة هي ارضائهما
وامنّيّتي هي ان يكون باستطاعتي يوماً ما
ردّ ولو جزء يسير من ما قدّماه لي.

الى والداي العزيزين:
سعيد ياسر عبد الخالق ونايفة يوسف عبد الخالق.

ÍNDICE.

Índice:

I)	Introducción.....	11
II)	Fórmula de conversión de eras.....	20
III)	Sistema de transcripción.....	22
IV)	Introducción a la lengua árabe.....	24
1)	Introducción al texto de al-Fârâbî:.....	28
-	Objetivos.....	30
-	Utilidad.....	36
-	División del texto.....	37
-	Pertenencia en cuanto a la obra completa de al-Fârâbî.....	42
-	Listado de obras de al-Fârâbî.....	48
-	Nivel y traducción.....	55
-	El método empleado por al-Fârâbî.....	59
2)	Contextos histórico, cultural y religioso que rodearon a al-Fârâbî.....	62
3)	El pensamiento lingüístico de al-Fârâbî.....	79
3.1.	El personaje y los efectos culturales árabes.....	80
3.2.	Visión histórica del pensamiento lingüístico hasta la época de al-Fârâbî.....	88
3.2.1.	Las partículas y sus indicaciones entre los lógicos y los lingüistas.....	95
3.2.1.1	Las partículas interrogativas filosóficas y sus utilidades.....	113
3.2.1.2.	Las partículas interrogativas en la ciencia.....	115
3.2.1.3.	Las partículas de vocativo.....	117
3.2.2.	La lengua y su papel en la explicación de las categorías y sus utilidades.....	119

3.2.2.1.Las categorías <i>al-maqûlât</i> : su definición y análisis lingüístico y lógico.....	119
3.2.2.2.La lengua es una introducción básica para conocer los nombres de las categorías y sus derivaciones.....	126
3.2.2.3.Las formas de los términos de las categorías y sus conjugaciones según los lingüistas y los lógicos.....	132
3.2.2.4.La relación <i>al-nisba</i> y la anexión <i>al-'id:âfa</i> en las categorías entre los gramáticos y los lógicos.....	139
3.3. El término filosófico y su indicación lingüística según al-Fârâbî.....	145
3.3.1. El desarrollo de la expresión filosófica hasta al-Fârâbî.....	147
3.3.2. El esfuerzo de al-Fârâbî y su papel en la formación del término filosófico.....	155
3.3.3. La metodología de al-Fârâbî para crear el término filosófico...	160
3.3.4. Ejemplos desarrollados de términos filosóficos. (Visión alfarabiana).....	167
3.4. Entre la lógica y la lengua. La problemática histórica y la visión alfarabiana.....	182
3.4.1. La especificación de los términos es una introducción básica para entender la relación existente entre la lógica y la lengua.....	186
3.4.2. Relación entre la lógica y la lengua según al-Fârâbî.....	202
3.4.3. El problema del significado y la indicación.....	215
4) El pensamiento filosófico de al-Fârâbî.....	222
5) Grandes filósofos influenciados por al-Fârâbî.....	241
6) Texto básico de al-Fârâbî: <i>Los términos empleados en la lógica</i>	260
6.1. Primer capítulo: los tipos de términos designativos.....	262
(1) El nombre, el verbo y aquello compuesto de nombres y verbos.	
(2) Las partículas y sus clases, y los nombres y sus géneros según los gramáticos griegos.	

(3) La visión del arte de la gramática en los tipos de términos y la visión del arte de la lógica en los mismos.

6.2. Segundo capítulo: los tipos de partículas.....265

(4) *al-jawâlif* (los sustitutos) como la partícula /h/ (*al-hâ*´) de *d:arabahu* y como *´aná* (yo).

(5) *al-wâsilât* (los conectores).

(5.1) /a/ y /l/ (*´alif* y *lâm*) de la identificación y *al-lladhî* (aquello) y sus semejantes.

(5.2) *yâ* (¡oh!) *yâ ´ayyuhâ* (¡Oh aquel!). El vocativo.

(5.3) *kull* (todo, cada).

(5.4) *ba`d*: (algún, alguno).

(6) *al-wâsit:a* (enlace) como *min* (de), *`an* (sobre), *´ilà* (hacia, a) y *`alà* (sobre).

(7) *al-h:awâshî* (el matiz del significado).

(7.1) *´inna* (partícula de afirmación).

(7.2) *laysa* (no es) y *lâ* (no).

(7.3) *na`am* (sí).

(7.4) *layta shi`rî* (ojalá yo supiera)

(7.5) *ka´anna* (parece), *yushbih ´an yakûn* (parece ser), *la`alla* (quizá) y *`asà* (puede que)

(7.6) *kam* (cuánto)

(7.7) *matà* (cuándo)

(7.8) *´ayna* (dónde)

(7.9) La intención de todo lo que se quiere saber.

(7.10) El elemento que utiliza el que contesta y su nombre.

(7.11) *hal* (acaso)

(7.12) *mâ* (qué), *mâ huwa* (qué es)

(7.13) *kayfa* (cómo)

(7.14) *´ayy* (cuál) *´ayyumâ* (cuál de los que)

(7.15) *limâ* (por qué), *mâ bâl* (por qué razón), *mâ sha´n* (por qué motivo).

(8) *al-rawâbit*: (los nexos)

(8.1) *´immâ* (sí)

(8.2) *´in kâna* (si fuera), *kullama kâna* (cada vez que), *matà kâna* (cuando es), *´idhâ kâna* (en el caso de que).

(8.3) *lammâ* (cuando), y *´idhâ* (si (condicional)).

(8.4) *´ammâ* (en cuanto a).

(8.5) *lakin* (pero), *walakin* (y pero), *wa ´illâ ´ann* (sino que).

(8.6) *kay* (para) o /l/, es decir, la letra *lâm* que actúa en su lugar.

(8.7) *li´anna* (porque), y *min ´adjil* (a causa de), *min qibal* (de parte de).

(8.8) *fa´idhan* (entonces) y lo que actúa en su lugar.

6.3. **Tercer capítulo:** los términos compuestos y los tipos de significados.....278

(9) La conexión de los términos en la lengua. El término referido y el adjetivo; el sujeto y el sostenido; o el sujeto de la oración nominal y el predicado

(10) La conexión de los significados en la mente. El sujeto lógico y el predicado lógico.

(11) Los significados de los sentidos generales *al-kulliyya* y de los individuos *al-`ashjâs*:

6.4. **Cuarto capítulo:** tipos de significados de los sentidos generales.....282

(12) Los sentidos generales atribuidos a la predicación y los sentidos generales que se asocian en la predicación.

(13) Los que se asocian en la predicación. El más general y el más específico o el parcial. Equivalente o igual.

(14) El más general y el más específico de forma absoluta. El más general y el más específico de forma relativa.

(15) Los sentidos generales de los que algunos no predicán sobre otros y los sentidos generales algunos de los cuales sí predicán sobre otros.

(16) La predicación absoluta y la predicación relativa.

(17) Los sentidos generales asociables. El más general se asocia a otros sentidos generales en predicar sobre otros individuos y predicar sobre ellos.

6.5. **Quinto capítulo:** tipos de significados de los sentidos generales simples.....287

(18) La cuestión de *mâ huwa* (qué es) y lo que es adecuado responderle mediante algunos sentidos generales que corresponde a lo que estamos preguntando sobre él.

(19) El tipo y la clase.

(20) La predicación del tipo sobre los individuos; y la predicación de las clases sobre ellas mismas, sobre el tipo y sobre los individuos.

(21) La clase cercana, la lejana o elevada y las clases intermedias.

(22) La clasificación de los sujetos lógicos (*mawd:û`ât*) bajo los sostenidos lógicos (*mah:mûlât*).

(23) La predicación de la clase elevada sobre las clases intermedias, los tipos y los individuos.

- (24) La predicación sobre los distintos individuos por medio de las clases elevadas, las clases según el tipo y según la cantidad.
- (25) La clasificación de los tipos y las clases, sus nombres y los modos con los cuales se denominan estos nombres.
- (26) Las partes sustanciales. La parte sustancial del tipo y la parte sustancial de la clase.
- (27) Las partes sustanciales que son elementos básicos y las partes sustanciales que causan su división.
- (28) Las partes equivalentes y las partes no equivalentes.
- (29) La predicación de las partes sustanciales que son elementos básicos para las partes y las clases. Y cómo se les considera en la respuesta a la hora de preguntar sobre ellas.
- (30) Las peculiaridades de los sentidos generales primarios, las peculiaridades del tipo y de la clase que se reflejan en la predicación. Qué es la peculiaridad con toda seguridad y la peculiaridad no con toda seguridad.
- (31) El accidente de la clase o del tipo. El accidente invariable o imprescindible (*al-`ard: al-lâzim*) y el accidente variable (*al-`ard: al-mufâriq*). El accidente invariable para algún individuo y el accidente variable para algún individuo.

6.6. **Sexto capítulo:** tipos de significados de los sentidos generales compuestos.....301

- (32) El límite del tipo. El límite incompleto y el límite completo.
- (33) El concepto del tipo o la clase. El concepto incompleto del más general o del más específico.
- (34) La equivalencia del límite al tipo en la predicación y su desaparición.
- (35) El límite surge según un nombre tomado de los nombres de la cosa.

6.7. **Séptimo capítulo:** la división y la composición.....306

- (36) La división y la partición.
- (37) Lo dividido, los elementos que dividen y aquello que surge de la división. Los tipos y los tipos que dividen. Seguir dividiendo hasta llegar a los últimos tipos.
- (38) La composición de los accidentes.
- (39) La división por medio de los accidentes y las peculiaridades; y la división de los accidentes y las peculiaridades.

6.8. **Octavo capítulo:** los modos de enseñanza.....311

- (40) Los modos de la enseñanza. Los estados del discípulo y los tipos de enseñanza.
- (41) Los elementos utilizados en la enseñanza y lo que le es útil. La analogía conduce a la confirmación de la cosa, y el resto sirve para facilitar la comprensión y la imaginación.
- (42) La utilización del término de la cosa, su límite, las unidades de su límite, su concepto, su peculiaridad, su accidente, su semejante, sus unidades y sus sentidos generales, todo lo cual es útil para la calidad de la comprensión y para la memorización. Todo esto puede verse utilizado de tres modos. El primero consiste en tomar símbolos de la cosa que sean imaginables.
- (43) El segundo es sustituir unas cosas por otras.
- (44) El tercero consiste en sustituir la cosa misma por estos elementos.
- (45) Construir estas sustituciones y sus tipos en este tercer modo.
- (46) El incremento de las construcciones, cómo eran empleadas por los antiguos sabios y por Platón. La declaración de Aristóteles sobre su crítica.
- (47) La utilización del equivalente de la cosa, es útil para el entendimiento y la memorización de la misma.
- (48) La división se utiliza cuando es difícil imaginar la cosa porque tenga algún elemento que incluya a esta misma cosa junto a otras. La enumeración de los significados.
- (49) La investigación y el ejemplo son útiles para realizar la confirmación de la cosa y para hacerla entender. Además son útiles para facilitar la memorización.
- (50) Poner ante los ojos es utensilio en la enseñanza.

6.9. **Noveno capítulo:** los elementos que el discípulo debe saber para el arte de la lógica.....319

- (51) La enumeración de los elementos que el discípulo debe saber en la introducción de cada libro. El objetivo del libro, su utilidad, su división, pertenencia, su nivel, su título, el nombre de su autor, y el método de enseñanza que en él se emplea.
- (52) La facultad que da el arte de la lógica tiene lugar hablando con detalles sobre los tipos de las cinco sumisiones del intelecto.
- (53) Los tipos de los elementos que conducen hacia estas cinco, son cinco tipos.

(54) Entre ellas se encuentran elementos generales que conducen hacia la sumisión absoluta y elementos detallados que conducen hacia las sumisiones detalladas.

(55) Los elementos generales (*al-`âmiyya*) se denominan razonamientos (*al-maqâyyîs* y *al-qiyâsât*), y sus modos se denominan modos de los razonamientos y tipos de los razonamientos.

(56) Los razonamientos, en general, son cosas que se clasifican en el intelecto en orden y este controla por medio de ellas a otra cosa que antes no conocía. Y estas cosas no son los términos sino son los significados racionales.

(57) La analogía y sus unidades mayores y menores. Las introducciones son los racionales compuestos. Las unidades de las introducciones son las racionales simples.

6.10. **Décimo capítulo:** la apertura de la visión en el arte de la lógica.....328

(58) El objetivo en este arte es definir todos los modos y los elementos que conducen al intelecto hasta llevarlo a una conclusión acerca de si una cosa es de un modo u otro.

(59) La utilidad de este arte es que es el único que nos conduce a tener la capacidad de distinguir de entre a lo que nuestro intelecto se somete si es verdadero o falso.

(60) El número de unidades de la lógica es del mismo número que los géneros de sumisión del intelecto y que el número de cosas que preceden a estos elementos. Y estos son ocho. Las unidades del arte de la lógica y las unidades del libro que las trata.

(61) Hablando de su pertenencia (del arte de la lógica), puede llegar a pensarse que. Y es la máquina para conocer la existencia.

(62) En cuanto al nivel de este arte con respecto al del resto de las artes es que este arte se adelanta a todas las artes sobre las cuales domina el arte de la filosofía.

(63) El fundador de este arte y quien lo estableció en un libro es el propio Aristóteles.

(64) Los modos de la enseñanza de que se utilizan en este arte.

(65) Conclusión.

7) Conclusiones.....336

8) Glosario español-árabe de términos empleados.....344

9) Bibliografía.....352

INTRODUCCIÓN.

I) Introducción.

El objetivo de la presente tesis es la traducción anotada y comentada del texto del filósofo árabe Abû Nas:r Muhammad Ibn al-Farâj al-Fârâbî (259-339 H. / 870-950 d. C.) titulado *Kitâb al-alfâz: al-musta`mala fî al-mant:iq* [El libro de los términos utilizados en la lógica], considerado como uno de los libros más importantes a la hora de tratar el origen del término gramatical y el origen del término lógico.

Dicha traducción es la primera que se hace en lengua castellana y su importancia radica en que constituye una fuente documental gráfica para los estudios de lingüística histórica en nuestra Universidad de Sevilla. Dicha base documental se puede considerar también aplicable a los estudios de carácter lógico, puesto que la lógica y el lenguaje forman una unión indisoluble. El texto árabe que sirve de base a la traducción castellana es el editado en Beirut en el año 1968 a partir del manuscrito de la edición de *Diyarbakir*, facilitada por la Biblioteca *Sulaymaniyya* de Estambul con número de código 1970; la versión manuscrita cuenta con ciento siete páginas.

Al-Fârâbî fue el primer pensador musulmán que intentó conciliar el pensamiento de Platón y el de Aristóteles. Nos consta que conoció a la perfección el *Organon* aristotélico y que, por tanto, sabía el alcance e importancia de su obra. El propósito del autor del presente texto es sentar las bases de una serie de términos claros y precisos en el seno de la lógica árabe todavía en sus comienzos. El modelo serán los textos lógicos de Aristóteles y, por tanto, la fijación de dicha terminología es inseparable del componente lingüístico, gramatical y morfológico que, en este caso, va más allá del ámbito estricto de la lengua árabe y resulta ser un estudio sobre la estructura de la lengua en general. La visión de Aristóteles del lenguaje se encuentra resumida al

principio de *De interpretatione*: “El habla tiene su origen en la interpretación de las experiencias de la mente y la escritura es la representación del habla”.¹

En este libro nos ofrece al-Fârâbî la división del término gramatical en tres partes: nombre, verbo y partícula, después profundiza en este tema y nos aclara el significado de cada una de estas partes y el modo en el que las cuestiones lógicas siempre están presentes en la explicación de los términos. Desde la época de Aristóteles, lógica y lenguaje han ido estrechamente unidos, y de compaginar ambos aspectos, resultará esta obra el éxito de la empresa lógica y de terminología lógica que aborda al-Fârâbî. Y aunque con menor extensión, también trata el tema de la enseñanza y sus métodos y explica la gran utilidad de estudiar el arte de la lógica.

Una vez cumplida la traducción de esta novedosa obra para la lengua castellana, recorreremos todo el pensamiento lingüístico y filosófico de al-Fârâbî, y como ayuda complementaria a la comprensión del texto árabe, ofrecemos una serie de herramientas no sólo para contextualizar al autor, sino para situar al lector o investigador dentro del pensamiento alfarabiano, como por ejemplo un glosario terminológico que también constituye un esfuerzo a la redacción de este trabajo. Se pretende presentar una investigación que puede servir a los interesados en este campo de estudios; así como reconocer el gran valor de Abû Nas:r al-Fârâbî porque, a pesar de todo lo que se ha publicado sobre él, aún queda una gran cantidad de obras almacenadas en los archivos de las bibliotecas de todo el mundo. Y porque gracias a sus estudios muchos filósofos posteriores, tanto musulmanes como no musulmanes, pudieron beneficiarse de sus esfuerzos y teorías. En adelante el contenido de otros planteamientos quedará suficientemente aclarado.

¹ R. H. Robins, *Breve historia de la lingüística*, Cátedra, Madrid, 2000. P. 46.

Tres han sido los puntos que hemos considerado conveniente aclarar antes de comenzar con el cuerpo de la tesis propiamente dicha, aunque, claro está, también estos puntos forman parte del trabajo de investigación llevado a cabo. El primero de estos puntos se denomina “Fórmula de conversión de eras”; debido a que nuestro autor era musulmán, vivió en tierras del Islam, escribió en lengua árabe, es decir, la lengua del Corán, y muchas de las fuentes a las que hemos recurrido ofrecían las fechas según el calendario musulmán, aparecen en la presente tesis los acontecimientos casi en su totalidad fechados en ambas eras, es decir, según la era a partir del comienzo del Islam, y según el calendario gregoriano. Las formulas necesarias para esta conversión, útiles para aquel que no conozca la equivalencia o para aquel que quiera conocer las fechas exactas, han sido tomadas de la publicación de *El Corán* en el año 1999 del erudito Julio Cortés. Tras esto, dos breves apartados en relación con la lengua árabe, pues dirigimos este trabajo además de a estudiantes avanzados en la gramática árabe, y más especialmente, al hispanohablante interesado en el proceso de formación de nuevos términos en el ámbito de la lógica dentro del pensamiento árabo-musulmán. Estos apartados son: sistema de transcripción empleado y una breve introducción a la lengua árabe. Para la transcripción de las palabras árabes utilizamos el sistema considerado por el grupo de investigación de estudios árabes contemporáneo de la facultad de filosofía y letras de la universidad de Granada; este mismo sistema, además, es aceptado utilizarlo en investigaciones y trabajos realizados en el mundo árabe contemporáneo. Pues, en este tipo de traducciones, es necesario mantener los términos que el filósofo crea porque es precisamente este punto por lo que nos interesa el trabajo y, de algún modo, se es más fiel al texto original, del cual nos separan más de diez siglos. Sólo en una ocasión se ha mantenido la grafía árabe; se trata de un ejemplo que aparece a la hora de explicar las declinaciones en la página 26 aunque queda en una nota a pie de página ya que no

resulta imprescindible. Por esto se incluyen las letras del abecedario árabe, denominado alifato, en la tabla de correspondencias en la transcripción. En la introducción a la lengua árabe no nos hemos centrado tanto en describir todos los puntos gramaticales de dicha lengua, pues sería comenzar con otra labor la cual, por lo que hemos dicho de nuestro público, no interesa demasiado, como mencionar brevemente algunos pocos aspectos que la hacen diferente al resto de las lenguas, aspectos que además, conviene saber para posteriormente comprender mejor y más fácilmente los conceptos alfarabianos, y así, salvaguardar, en cierto grado, el abismo gramatical y estructural existente entre el castellano y el árabe.

Una vez esto, siguen nueve apartados uno de los cuales será la traducción del texto de al-Fârâbî, eje central de la tesis. Además del texto, como decimos, los distintos puntos pueden dar un enfoque general del pensamiento alfarabiano y de todo su marco, tanto desde el punto de vista político, como histórico o religioso, y más en particular de sus doctrinas lingüísticas, las cuales serán desarrolladas con detenimiento. El primero de estos apartados es un prefacio para la obra traducida en el que se tratan con detalle los siguientes puntos: objetivos, utilidad, división del texto, pertenencia en cuanto a la obra completa de al-Fârâbî, listado de obras de al-Fârâbî, nivel y traducción, y el método empleado por al-Fârâbî. Es conveniente tener conocimiento de estos datos para que al leer la obra en sí se ponga especial atención en los aspectos que destacamos. A continuación se encuentra la vida del filósofo de Fârâb (de ahí su nombre, que sería, en árabe, su gentilicio), y los diferentes contextos que lo rodearon. La época en la que vivió al-Fârâbî se caracterizó por ser una época en la que la cultura islámica como tal estaba ya establecida, pues eran tres los siglos que habían transcurrido desde la muerte del Profeta Muh:ammad, pero que, a pesar del florecimiento cultural, aún las disciplinas como la lógica o la filosofía no estaban fijadas, y mucho menos la terminología que se

requería para estudiarlas. El interés por las ciencias y por la sabiduría, especialmente por las traducciones de los sabios griegos, y la presencia de otros filósofos como pudo ser al-Kindi fueron factores que jugaron a favor de al-Fârâbî, pero la situación de inestabilidad política y constantes revueltas y enfrentamientos sociales jugaron, en cambio, en su contra, pues hicieron más difícil el proceso de aceptación de nuevas teorías o doctrinas filosóficas.

El apartado número tres, denominado “El pensamiento lingüístico de al-Fârâbî” guarda especial relación con su obra que nos ocupa. Es el resultado del estudio de numerosas fuentes, especialmente árabes, aunque, ha de decirse, otras muchas editadas en diferentes lenguas europeas, así como otras de las obras del propio al-Fârâbî, pues sobre él se sabe que reiteraba sus ideas en varias de sus obras extendiéndose en cada una de ellas en los aspectos que le venían apropiados, por ejemplo su obra *Kitâb al-h:urûf* *El libro de las letras*, traducido al español por José Antonio Paredes Gandía, o *Ih:s:´ al-`ulûm* [El Catálogo de las ciencias]. Trataremos el pensamiento lingüístico del personaje recorriendo desde su situación frente a los efectos culturales árabes hasta la problemática histórica de la relación existente, según los sabios, entre la lógica y la lengua, pasando, cómo no, por cuestiones como las partículas y sus indicaciones entre los lógicos y los lingüistas, las categorías *al-maqûlât*: su definición y análisis lingüístico y lógico, el término filosófico y su indicación lingüística según al-Fârâbî, el esfuerzo de al-Fârâbî y su papel en la formación del término filosófico, la relación *al-nisba* y la anexión *al-`id:âfa* en las categorías entre los gramáticos y los lógicos, entre otros temas. Una vez queda establecido el pensamiento lingüístico, pasamos al pensamiento filosófico. Fundamentalmente se pretende con esta exposición del pensamiento filosófico de al-Fârâbî situar su pensamiento lingüístico dentro de un *curriculum* a lo largo del cual no sólo destacó en la lógica. A pesar de la gran aportación del filósofo

oriental a la escuela filosófica musulmana, este autor no ha sido valorado ni traducido hasta el siglo XIX. Si bien en cuanto a la lógica sentó las bases a partir de las teorías aristotélicas, en el resto de su filosofía observamos una gran influencia neoplatónica y platónica, así como también aristotélica. Supo compatibilizar distintos aspectos de las teorías de estos dos grandes sabios de la historia de la filosofía y adaptarlos a la religión musulmana. Con este fin de progreso de la cultura islámica y apertura hacia otras culturas como pudo ser la helénica, ha dejado estudios y tratados acerca de todos los interrogantes que en el arte de la filosofía pueden surgir. De modo que expresa su demostración para la existencia de Dios, su explicación de la esencia del alma y, yendo más allá de la metafísica, se centra en la política y en la sociedad. Todo el conjunto de su filosofía fue muy valorado por las generaciones de filósofos árabes que lo continuaron, ya fueran de oriente, cuyo centro cultural se encontraba en Bagdad, o de occidente, con la sede en Córdoba. Estos filósofos y pensadores fueron los encargados de desarrollar todo aquello cuyas bases había sentado al-Fârâbî, y en el apartado que sigue, “Grandes filósofos influenciados por al-Fârâbî”, exponemos algunos de los puntos clave de sus teorías en los que vemos cierta o total influencia alfarabiana. Estos grandes filósofos que hemos seleccionados son: Avempace, Avicena, Averroes y Maimónides. El interés de estos, especialmente el de los andalusíes, Avempace de Zaragoza, Averroes “el nieto” de Córdoba y Maimónides, también nacido en la capital andalusí, radica en que pueden llegar a ser considerados puente cultural entre la cultura árabe oriental y la cultura medieval que se empezaba a desarrollar en occidente en esta época.

Este es el último apartado de la tesis que precede a nuestra traducción de *Los términos utilizados en la lógica*, la cual se encuentra en el apartado número seis. Diez capítulos en los que al-Fârâbî nos explica siguiendo la línea de Aristóteles cómo puede

una lengua ampliar sus términos para emplearlos en una disciplina concreta; se servirá de mecanismos gramaticales propios de la lengua árabe, y de planteamientos lógicos, uniendo así, como decíamos al principio, la esencia de ambas artes humanas. Todos estos procesos son aplicables a otras lenguas, pues es un proceso que no pertenece a la lengua árabe sino al intelecto humano. La introducción de los nuevos términos viene motivada por la carencia que sufría en aquel momento la lengua árabe ante las nuevas corrientes de pensamiento que se recibían de la antigua Grecia. Tenemos por tanto una cultura que aporta nuevos conceptos y nuevos términos, la cultura griega, y una cultura que los toma y los amolda a su estructura morfosintáctica, ampliando así su pensamiento y asimilando los nuevos conceptos lógicos y filosóficos. Es una nueva forma de tratar la filosofía histórica de la lengua aunque, claro está, no será la lengua árabe la única que se someta a dichos procesos de adaptación a los nuevos tiempos. La traducción de la obra de al-Fârâbî viene acompañada de un fragmento del manuscrito del cual fue extraído el texto que nos ha servido de base, adecuado y comentado por el Profesor iraquí Muh:sin Mahdî.

Por último, y para cerrar el trabajo, tenemos las conclusiones y un anexo que consiste en un glosario terminológico español-árabe que recoge todos aquellos términos lingüísticos y filosóficos que hemos ido empleando a lo largo de la redacción, entre estos términos se encuentran los recogidos por Abû Nas:r al-Fârâbî y algunos otros que emplea en otras de sus obras pero que, según nos convenía, han sido añadidos o empleados.

Ya únicamente resta dar mis agradecimientos a la Universidad de Sevilla y a su departamento de Lengua Española, Lingüística y Teoría de la Literatura de esta facultad de filología, especialmente y con toda sinceridad, al Prof. Dr. D. Pedro Carbonero por su sólida experiencia y excelente dirección como tutor durante todos mis años de

investigación; y a todos los departamentos y bibliotecas por haberme facilitado la realización de esta tesis, con los documentos y libros que en ellas se encuentran y siempre han estado en las mejores condiciones para el investigador.

Doy mis sinceros agradecimientos al Dr. D. Juan Antonio Pacheco por su gran orientación y por haberme ofrecido y facilitado la búsqueda de fuentes e ideas; y todo esto gracias a su larga experiencia y dominio en los estudios sobre pensamiento árabo-islámico tanto clásico como contemporáneo y estudios filosóficos.

Así como también he de agradecer a mis amigos, Laura Pablos Carmona, al Dr. D. Zyad Gogazeh, al Dr. D. Ahmad Al-Afif, al Dr. D. Imad Ababneh, al Dr. D. Nader Bajuk y al Dr. Muhammad Ababneh; a D. Abdullah, a D. Nabil y a D. Mustafa por su apoyo, antes y durante los años que he pasado realizando esta tesis. Y a todos mis compañeros de estudio y amigos. A todos ellos, les dedico mis más sinceros agradecimientos por ayudarme a que esta tesis haya llegado a buen fin.

FÓRMULA DE CONVERSIÓN DE ERAS.

II) Fórmula de conversión de eras.

FÓRMULAS DE CONVERSIÓN DE ERAS

C: año de la era cristiana

H: año de la hégira o era islámica

$$C = 0,97 H + 622 \quad H = \frac{C-622}{0,97}$$

O más exactamente:

$$C = 0,970225 H + 621,54 \quad H = \frac{C-621,54}{0,970225}$$

El comienzo del año 1 de la era islámica coincide con la puesta del sol del jueves 15 de julio de 622 del calendario gregoriano. Esa fecha no es la de la llegada de Muh:ammad (Mahoma) a Yatrib, sino la del primer día del año lunar en que tuvo lugar, es decir, del viernes 1 de *muh:arram*.²

² CORTÉS, Julio, *El Corán*, Herder, Barcelona, 1999.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN.

III) Sistema de transcripción.

CUADRO DE EQUIVALENCIA FONÉTICA DE ORDEN PRÁCTICO

TRANSCRIPCIÓN	EQUIVALENCIA EN ESPAÑOL
´	A, e, i, o, u
b	b
t	t
th	z española
dj	j francesa
h:	h aspirada fuerte
J	j
d	d
dh	dz
r	r
z	z silbante sonora
s	s
sh	ch francesa
s:	z suave y enfática
d:	d dura
t:	t fuerte
z:	d suave y enfática
`	a gutural
g	g gutural
f	f
q	k gutural
k	k
l	l
m	m
n	n
h	h aspirada suave
w	U
y	I

BREVE INTRODUCCIÓN A LA LENGUA ÁRABE.

IV) Breve introducción a la lengua árabe.

La lengua árabe posee unas peculiaridades propias que hacen de ella una de las lenguas humanas más características. Si hoy en día ha perdido algo de su valor puede que sea por su poco peso frente a otras lenguas, como puede ser el inglés, en ámbitos comerciales, etc. Se dice que esta lengua se considera la lengua más extensa del mundo por el cuidado cuyos hablantes le dedicaron, clasificándola en un rango muy alto. Pero la lengua árabe – por confesión de los lingüistas extranjeros – se clasifica entre las lenguas humanas más nobles y extensas a nivel morfológico. A continuación os muestro algunas peculiaridades de esta lengua.

Nuestro Sr. Omar ibn al-Jatâb dice: “Aprended el Árabe por ser una parte de la religión.” Algunos lingüistas dividieron las lenguas humanas en tres categorías: lenguas aisladas, lenguas adherentes y lenguas analíticas:

- Las aisladas son como la lengua china en cuanto a que la palabra no se cambia ni causa cambio. No se le añade nada ni se somete a la derivación. Tampoco se pueden derivar de ella sujetos, participios activos, verbos en presente o imperativo, adjetivos calificativos y nombres de acción, de lugar o de tiempo.
- Las adherentes son las lenguas en las que se le añade a la palabra una letra, causando así un cambio en el significado, como el caso del japonés.
- El Árabe se clasifica como lengua analítica, por ejemplo: *`arafa* es un verbo en el pasado, *ya`rif* es un verbo en el presente y *a`rif* es un verbo en imperativo. Así pues, el árabe se caracteriza por ser una lengua analítica que se puede someter a la morfología, por ejemplo, en la lengua inglesa: la palabra *kitâb* significa *book* y el verbo *kataba* significa *write*, mientras que en árabe el verbo *kataba* y la palabra *kitâb* pertenecen a la misma familia morfológica.

Otra peculiaridad del árabe es el fenómeno lingüístico de la declinación, es decir, una única vocal³ cambia la significación, como podemos leer en una aleya del Corán: *`innmâ yajshà Allaha min `ibâdihî al`ulamâ`u`⁴*

(En realidad sólo temen a Dios aquellos de sus siervos que tienen conocimiento).

La palabra *al-`ulamâ`u* (los que tienen conocimiento) es un sujeto pospuesto (en caso nominativo), y la palabra Allah va en caso acusativo por ser un objeto antepuesto, así pues, la colocación de la vocal *d:amma* (al final de la palabra “*al`ulama`u*”) indica que es el sujeto del sintagma y la colocación de la vocal *fath:a* (al final de la palabra Allaha) indica que es el objeto el que va en caso acusativo. Así pues, con una sola vocal se cambia el significado.

Esto añade finura a la lengua. La declinación es una característica básica de la lengua árabe, por lo que se dice que, en la lengua árabe, si entiendes el texto puedes leerlo correctamente, mientras que en otras lenguas puedes leer el texto (sin entenderlo *a priori*) y comprenderlo luego.

Dijo la hija del gramático Abû al-`asûad al-Dw`âlî: *ya `abatî mâ `adjmalu al-samâ`*, (padre mío qué cielo tan bonito). Respondió él: “lo más bonito del cielo, sus estrellas”, pero ella dijo: “no quería decir eso, yo quería decir que “el cielo es tan bonito”. Y respondió él: *¡dî mâ `adjmala al-samâ`!* porque *mâ `adjmalu al-samâ`* tiene un sentido y *mâ `adjmala al-samâ`* tiene otro sentido (según la vocalización).

También hay vocales, como: *al-barr* (la tierra) y *al-burr* (el trigo) y *al-birr* (la caridad).

Dijeron algunos científicos de la lengua que la lengua árabe es una lengua precisa y sus letras son compatibles con el significado, es decir, que cada palabra que va con una letra, por ejemplo /s/ tiene algo que ver con la sensibilidad *`ih:sâs* y con algo del interior

³ En árabe las vocales son signos auxiliares para la pronunciación de la consonante y consisten en pequeñas rayas y comas que se escriben encima o debajo de la consonante tras de la cual suenan, no forman pues las vocales línea con las consonantes en la escritura como en castellano y en las otras lenguas europeas, ocurre sin formar una parte de la pronunciación.

⁴ *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*

del ser humano, por ejemplo: *nafs* (ánimo), *h:is* sensación, *lams* (tocar), *hams* (cuchicheo), *waswasa* (tentación), *sir* (secreto). Y cada palabra que va con la letra /g/ tiene sentido de trance y de estar oculto, por ejemplo: *gâ'ib fî gaybûba* estar en coma, *gîba* murmurar a espalda de alguien, *gayb* es algo que todavía no ocurrió, *gâmid:* ambiguo, *garîb* significa extranjero. Cada palabra que va con la letra /r/ tiene sentido de repetición por ejemplo: *djarr* tiro, *marr* paso, *karr* ataque, *farr* retirada. Este fenómeno se llama *conveniencia* (las letras se corresponden con los significados de las palabras) y solo existe en la lengua árabe.

La sinonimia en el sentido de la lengua árabe también es un fenómeno único, por ejemplo: *naz:ara 'ilà al-shaî'* miro a algo y *ra'à*, palabra que incluye dos sentidos: mirar con los ojos y mirar con el corazón. Existe también el verbo *h:adadja* clavar la vista en alguien, *ranà* fijar la mirada y se dice, por ejemplo, *ranawtu 'ilà al-bah:r* me fijé en el mar y *shajas:a* mirar con miedo. *Naz:ara shadharan* mirar con desprecio, *'istashafa* mirar mientras se toca lo que se mira, *'istashrafa* mirar con monotonía, *bah:laqa* mirar con los ojos muy abiertos, *h:amlaqa* mirar fijamente. Así pues, cada verbo tiene su propio sentido dependiendo del tipo de mirada.

Estos son algunos fenómenos que distinguen a la lengua árabe. Porque ello es la lengua del Corán, podemos encontrar muchos científicos no árabes que han escrito muchos libros sobre esta lengua y su ciencia tanto en el pasado como en el presente.⁵

⁵ `aâla' al-ddîn al-bâlawî, *al-Risâla al-'alâ 'iyya fî al-'ilal al-nah:awiyya*, taqdîm: Râtib al-Nâbilsî, al-Andalus editores, granada, 2004.

INTRODUCCIÓN AL TEXTO DE AL-FÂRÂBÎ.

1) Introducción al texto de al-Fârâbî:

Qué mejor forma de introducir al lector en el texto de al-Fârâbî que adaptando los diferentes puntos que lo caracterizan a aquella estructura que dentro del mismo, y apoyándose en las enseñanzas de los filósofos clásicos, al-Fârâbî considera necesaria para clasificar los diferentes elementos que lo conforman. Según al-Fârâbî explica casi en las últimas páginas del tratado cuyo tema es el eje central del presente trabajo de investigación, se dan una serie de elementos que todo lector (o discípulo) debe conocer antes de comenzar con un libro⁶. Estos son: el objetivo del libro, su utilidad, su división, pertenencia, nivel, título, nombre de su autor, y el método de enseñanza que en él se emplea. La teoría de este esquema la descubriremos en el momento de adentrarnos en la lectura de la traducción directa del árabe; pero a continuación comenzamos a desarrollar los diferentes puntos que la componen de forma práctica y utilitaria, haciendo de su teoría una demostración, aunque, eso sí, permitiéndonos una serie de cambios en el orden para que éste se adecue en mayor grado a nuestros objetivos.

Comenzamos, pues, saltando al título y al nombre del autor, para llevar al lector directamente a la temática de nuestro trabajo, y no ir induciéndolo a ella: *Los términos empleados en la lógica*, del no tan reconocido como importante Abû Nas:r Muh:ammad al-Fârâbî.

⁶ En cuanto a esto, veremos que no siempre los grandes sabios han cumplido con todos los elementos, por ejemplo el mismo Aristóteles en muchas de sus obras únicamente especificaba el objetivo y la utilidad de la misma, dejando en manos (o en entendimiento) del lector el resto de cuestiones.

Objetivos:

A partir del *órganon* aristotélico⁷, al-Fârâbî trata de establecer los términos lógicos dentro de la conciencia árabe. El objetivo no es otro que aportar al lector, y por supuesto y más especialmente al filósofo, una serie de términos establecidos y fijados de forma definitiva tras intentos fallidos de pensadores inmediatamente anteriores, fallidos a causa del contexto político y de la presión religiosa sobre todos los filósofos en general, vistos como una misma entidad todos ellos opuesta a los dogmas y credos ortodoxos propios de las sociedades musulmanas, y fallidos también por la escasez de términos relacionados con la filosofía como la entendemos a partir de la tradición griega que sufría la lengua árabe en aquel momento previo a al-Fârâbî.

Al-Fârâbî dominó a la perfección la lengua árabe y su gramática, la cual la aprendió a mano de al-Sirâfî (284-368 H.) (897-979 d. C.) Cuyo nombre completo era Abû Sa`îd al-Hasan b. `abd Allah al-Sirâfî, fue uno de los sabios más famosos en el campo de la gramática árabe. Nació en Persia, pero antes de que llegara a los 20 años de edad se trasladó a Bagdad, donde aprendió la lengua árabe; fue uno de los estudiosos más famosos de su época. Además dominaba otras ciencias, lo cual le facilitó ganar casi todos los debates en los que formó parte. Cabe mencionar que este sabio fue quien enseñó a al-Fârâbî la gramática y al mismo tiempo pudo aprovechar lo que su discípulo dominaba de lógica, hubo una especie de intercambio. Al-Sirâfî ha dejado una gran

⁷ *Órganon*, que significa “herramienta”, es el nombre con que se designa, a partir de los comentaristas neoplatónicos del siglo VI, al conjunto de tratados lógicos de Aristóteles, que, desde la ordenación de Andrónico de Rodas, se nos presentan en este orden: 1º) Categorías, 2º) De la interpretación, 3º) Primeros analíticos, 4º) Segundos analíticos, 5º) Tópicos, 6º) Refutaciones sofísticas. Aristóteles consideraba la lógica formal como una herramienta, pues, en todo arte se necesitan herramientas, y en este caso, la lógica es la que nos permiten razonar y expresarnos conforme a la verdad; pero en ningún caso usa ese término para referirse al conjunto de sus escritos lógicos, puesto que en cada uno de ellos trata problemas particulares. Estos tratados de lógica formal deductiva fueron el principal punto de referencia de los autores y universidades hasta la llegada del *Novum organum*. A.A.V.V., *Los libros de los filósofos*, Ariel, Barcelona, 2004.

cantidad de libros importantes como por ejemplo el libro *Sharh: Kitâb Sibawâyh* (*Explicación del libro de Sibawâih*), *Ajbâr al-nah:wiiyyîn al-bas:riyyîn* (*Noticias de los gramáticos de Basora*) y otros⁸. Y por esta razón precisamente supo incluir, y no sólo adoptar sino adaptar los nuevos términos que introdujo a la lengua árabe para que ésta estuviese a la altura de las nuevas formas de pensamiento que estaban emergiendo.

En cuanto a la problemática de la lengua árabe, hay que decir que estaba a la altura, pero para que pudieran ser entendidos los términos filosóficos se necesitaban nuevos criterios de creación de términos para que fuesen adecuados y añadidos sin olvidar el significado del término griego. El objetivo era transmitirlo a la lengua árabe ampliándola, y que fuesen aceptados dentro del contexto y la cultura árabes. El problema estaba en que la filosofía como ciencia no estaba como tal presente en la lengua árabe. Los filósofos, pensadores y traductores que lo siguieron continuaron en su misma línea de trabajo, imitaban o simplemente se servían de los términos forjados por al-Fârâbî.

Para reforzar sus ideas, siempre puso el ejemplo de los gramáticos y los términos gramaticales, es decir, para la creación y adaptación de los nuevos términos se benefició de las técnicas del término gramático, y siempre, para que el término lógico se comprendiera con más facilidad, llevaba a cabo una comparativa o paralelismo entre ambos tipos de términos, el lógico y el gramático.

Pero los gramáticos se habían opuesto a todos los intentos anteriores porque los términos que proponían como nuevos no pegaban con la lengua árabe y resultaban al oído árabe un tanto forzosos y artificiales. Este fue precisamente el desafío de al-Fârâbî, aunque también, como hemos dicho, lo fue de pensadores anteriores, como por ejemplo al-Kindî,⁹ pero sólo al-Fârâbî lo logró, y por ello es considerado el primer filósofo

⁸ Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, d:abt wa sharh:: yûsuf `alî al-t:awîl, Dâr al-ma`ârif, Bayrût, 2002.

⁹ Al-Kindi fue el primero en la cadena de transmisión de la filosofía griega y sus ciencias a la cultura árabe y musulmana. Su nombre completo era Abû Yûsuf Y`aqûb b. Ish:âq al-Kindî, también conocido como “el

musulmán, precursor de la *falsafa* árabe, y conocido como “el segundo maestro” (tras Aristóteles) dentro del mundo árabe. Ha de decirse, que al-Kindî llevó a cabo una importante labor, de la cual el mismo al-Fârâbî aprendió y se vio beneficiado de ella. También fue su maestro Abû Bishir b. Mattà¹⁰, pero este último se vio superado en aptitudes y logros por su discípulo de Farab.

Además de su grandes dotes para el pensamiento, lo que hizo que las teorías de al-Fârâbî fueran mejor recibidas que las de algunos de los lógicos anteriores, fue el hecho de que fuese musulmán, pues muchos de los precedentes habían sido o eran cristianos, y por lo tanto, en el momento de estudiar la filosofía, no se preocupaban por hacer que conciliara con la creencia musulmana. Aclaremos que cuando decimos que estos sabios fueron o no aceptados etc. nos estamos refiriendo a por el grupo que conformaban los sabios y dirigentes, como pudo ser entre otros el emir y poeta de Alepo Abû Firâs al-Hamadânî y no al común de los hablantes y el pueblo en general. Vemos en todo esto que la lengua árabe, aunque quedó fijada con la llegada del Islam, evoluciona y acepta nuevas palabras que toman una forma determinada y correcta. Evoluciona en cuanto a vocabulario, pero no en estructura, la cual continúa siendo

filósofo de los árabes”, según dice Ibn al-Nadîm en *al-Fihrist*. A los historiadores les gusta mencionar su larga ascendencia árabe llegando hasta Ya`rub b. Qah:t:ân, para asegurarse de que, sin duda alguna, es de origen árabe. Su padre fue un emir de Kufa, puesto que le fue otorgado por el califa al-Mahdí (158-169 H.) y después lo continuó con Harûn al-Rashîd (170-193 H.). No se sabe la fecha de su nacimiento ni de su muerte de forma exacta, aunque algunos investigadores aportan posibles datas, como Mus:t:afâ `abd al-Râziq, quien afirma que nació en Basora en el año 180 H. y murió en el 252; Massignon, en cambio, dice que murió en 246 H. (860 d. C). Al-Kindî logró el éxito y la fama en la época del califato de al-Ma`mûn, y al-Mu`tazim lo eligió para que fuese el maestro de su hijo Ah:mad, al cual al-Kindî le dedicó varias epístolas.

¹⁰ Abû Bishir Mattà b. Yûnus, de origen griego, vivió en Dergunna, una ciudad iraquí. Fue el lógico más destacado de su época, y además fue el maestro de al-Quwayrî, de Dûfil y de Binyâmîn entre otros. Realizó varias traducciones de libros del siríaco al árabe, y escribió varios libros como por ejemplo *Kitâb tafsîr al-thalâth maqalât al-`awâjir min tafsîr Thâmistiyus* (Comentario de los tres últimos artículos sobre el comentario de Temistio); *Naql kitâb al-burh:ân* (La transmisión del libro de la demostración); *Naql kitâb sûfist:îqâ* (La transmisión del libro de la Sofística), y otros. Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, d:abt wa sharh: yûsuf `alî al-t:awîl, Dâr al-ma`ârif, Bayrût, 2002, p. 424. Abû Bishir Mattà fue uno de los maestros de lógica de al-Fârâbî y narran los historiadores que al-Fârâbî llegó a superar a su maestro en esta ciencia; cabe mencionar que Abû Bishir Mattà fue el rival en el famoso debate que tuvo contra el gramático al-Sirâfî, y por el cual fue vencido.

exactamente la misma tras catorce siglos desde su fijación por el texto revelado. Esta es la diferenciación importante con respecto al resto de las lenguas del mundo.

Al-Fârâbî en todo momento acepta que ciertos conceptos son puramente inventados por los griegos. Él pudo modificarlos para el contexto musulmán y árabe, pero siempre manteniendo su línea neoplatónica¹¹ y más especialmente, aristotélica. Como conceptos griegos sí se adecuaron finalmente en general a cualquier lengua, el gran esfuerzo fue adaptar los términos lingüísticos a los conceptos filosóficos.

Entonces, la lengua árabe, según vemos en la obra de al-Fârâbî se adaptó a los nuevos cambios, fue ampliada e introdujo la filosofía griega; con esto, al-Fârâbî introdujo nuevos términos árabes mediante el proceso de arabización no sólo a su círculo, sino a todos los filósofos árabes de aquel momento, tanto musulmanes, como cristianos y judíos, y a los posteriores. Aunque ha de añadirse que los filósofos que lo continuaron, fueron en su mayoría los que estaban de acuerdo con sus avances y teorías, pero otros en cambio, aunque se sirvieron de su ciencia, discreparon en ciertos puntos, asunto muy común a la hora de traducir o interpretar términos tan específicos como son los que de los cuales estamos hablando. Un buen ejemplo sería la palabra *al-djawhar*. Esta palabra, *al-djawhar*, ha sido traducida en este trabajo como “esencia”, posteriormente, Ibn Hazm de Córdoba la empleará con el significado de “naturaleza”, y

¹¹ Neoplatonismo: período del platonismo que sigue al nuevo impulso que proporcionaron las especulaciones filosóficas de Plotino (204-269 d.C.). se extiende como mínimo hasta la clausura de la Escuela Platónica de Atenas por Justiniano en el 529, y como máximo, llega, a través de Bizancio, a figuras como Miguel Pselo (1018-1078) y Pleto (1360-1452). (...) El neoplatonismo propiamente dicho puede dividirse en tres periodos principales: el de Plotino y sus sucesores inmediatos (s. III), la Escuela “siríaca” de Yámblico y sus seguidores (s. IV), y la Escuela “ateniense” fundada por Plutarco de Atenas y que incluye a Sirriano, Prodo y sus sucesores, extendiéndose hasta Damascia (s. V- VI). (...) El neoplatonismo islámico es un tipo de neoplatonismo que constituye una de las muchas tendencias filosóficas adaptadas por los filósofos musulmanes. AUDI, Robert (ed.) *DICCIONARIO AKAL DE FILOSOFÍA*, traducción de Huberto Marraud y Enrique Alonso, Editorial Akal, Madrid, 2004.

algunos traductores contemporáneos la han traducido como “substancia”, aunque, ciertamente, todos estos términos son muy similares técnicamente.¹²

Los árabes aceptaron esta idea de filosofía porque siempre prevaleció en ellos el amor a la sabiduría, podemos verlo incluso en la poesía pre-islámica. Los árabes en general dirigían su mirada hacia la filosofía griega con admiración y gran interés, exceptuando la parte de la mitología griega, por el tema de la idolatría; pero según el Islam, saber y tener más ciencia ayuda a conocer más a Dios, por tanto no rechazaban la oportunidad de aprender de la ciencia de otras culturas. Según vemos en la creencia musulmana, para ser un buen musulmán se requiere la ciencia y la cultura, es decir, la sabiduría en general, pero sin sobrepasar los límites del Corán. El ejemplo de extralimitación en cuanto a las doctrinas ortodoxas se dio con los mu`utazilíes, quienes malinterpretaron las doctrinas religiosas especialmente en la época del califa al-Ma`mun. Este califa llegó a obligar al pueblo a creer en estas doctrinas heterodoxas, e hizo de ellas una política de estado. Al-Fârâbî asimila la filosofía griega integrando la razón con su creencia en el Islam.

Tenemos por tanto una progresión, una concatenación de avances en las disciplinas de filosofía y lógica que nos lleva hasta el siglo XII de nuestra era. Anterior a al-Fârâbî son los numerosos intentos de adaptar el árabe a las nuevas ciencias, él, definitivamente, fue quien logró con éxito hacerlo, aunque no con demasiado reconocimiento, y todos los sabios que vinieron tras él, sin intención de devaluarlos por considerarlos en esta tercera fase de la investigación, no fueron tanto los pioneros como los que desarrollaron lo que ya al-Fârâbî había hecho despegar. Otro de los aspectos de esta obra es que en ella al-Fârâbî recomienda el estudio de la lógica una vez aprehendidos los conceptos que presenta con este libro. En él, además, nombra a

¹² LOMBA FUENTES, Joaquín, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, XXIX, p. 139- 161, “Ibn Hazm: Sobre el conocimiento del alma de lo que no es ella y de su desconocimiento de su propia esencia”, Madrid, 1997. P. 155.

Aristóteles y a otros sabios, y en otras de sus obras comenta con detalle las obras de todos ellos. Pero este texto que nos ocupa es más lingüístico que filosófico, se trata, así como expresa la propia palabra *órganon*, de una herramienta. Establece el término lógico en la lengua árabe apoyándose en los ejemplos de esta lengua; y defiende ciertos paralelismos y equivalencias entre la filosofía y la gramática. Con esta obra nos está ofreciendo una visión lingüística del término lógico, y por esto también podemos llegar a entender la gran conexión existente entre la lengua y la lógica y la importancia de dominar la lengua. Otro de los objetivos de al-Fârâbî en esta obra es la exposición de la metodología de la enseñanza; se trata de ciertas técnicas para entender y enseñar un término, fijándolo en la mente y cómo extraerlo de la mente para poder, así, enseñarlo al otro. Nos puede abrir nuevas vías para la metodología de la enseñanza.

De entre los filósofos árabes surgieron importantes comentaristas de la obra de Aristóteles. Existía dentro de las tierras del Islam dos importantes centros culturales, uno bajo el dominio de un califato; así, bajo los abasíes se encontraba el centro cultural de Bagdad, donde comienzan las traducciones hacia el siglo IX, y el otro bajo los omeyas, cuyo centro se encontraba en Córdoba. Desde oriente, aquí llegaron las nuevas tendencias filosóficas y de pensamiento en general, y se empezaron a desarrollar hasta el s. XII. Y es de este lugar desde donde parten las traducciones al latín de obras filosóficas en general y aristotélicas en particular. En la Edad Media el latín siguió siendo la única lengua necesaria para el erudito, a pesar de que posteriormente se incrementó el conocimiento del griego y se estudiaron algo el árabe y el hebreo. Roger Bacon, que escribió él mismo una gramática de griego así como una de las primeras gramáticas especulativas e insistió en la importancia de estudiar el árabe y hebreo, pudo

declarar que la gramática era una y la misma en todas las lenguas en su esencia y que las diferencias superficiales entre ellas son meras variaciones accidentales.¹³

Nuestro objetivo personal quizás sea aportar un grano de arena en el campo de la investigación sobre este sabio, fomentar el interés de otros traductores en las obras de al-Fârâbî y, de este modo, enriquecer la filosofía y entender ciertos procesos en la mente árabe. Así como entender la teoría de este sabio musulmán sobre la fijación de nuevos términos en una lengua, pues según vemos, sus teorías serían aplicables no sólo a la lengua árabe, sino de forma universal, ya que la lógica es un lenguaje universal.

Utilidad:

Es bien distinta la utilidad que pudo tener este texto en el momento en el que su autor árabe lo llevó a cabo de la que ahora, unos once siglos después, con las diferencias culturales y académicas que ello conlleva puede servirnos a nosotros. Este libro que al-Fârâbî escribió facilitó el trabajo de los filósofos de aquella época, así como de épocas posteriores como puede ser la de la escolástica medieval, en su intento de retomar las fuentes grecolatinas para reestructurar el pensamiento filosófico y teológico. Fue todo un impulso para la traducción, que se encontraba latente en aquel momento, y para la traducción de textos en al-Andalus, puerta de la Europa moderna geográfica y culturalmente hablando.¹⁴ El concilio entre lengua árabe y adaptación a las nuevas

¹³ R. H. Robins, *Breve historia de la lingüística*, Cátedra, Madrid, 2000. P. 121.

¹⁴ Los gramáticos de la Europa Medieval se interesaban casi exclusivamente por la muerte de la lengua latina, considerando sus propias lenguas modernas como “vulgares” y no dignas de estudio. Semejante falta de interés por la lengua “vulgar” podía observarse ya en los gramáticos romanos que se dedicaron solamente al latín clásico, ignorando por completo el “vulgar”. Gracias a su actitud los romanistas conocen perfectamente el latín clásico, pero tienen sólo una visión general y aproximada sobre el latín “vulgar” y sobre la evolución de las lenguas románicas que de él se derivaron. Con esta concepción europea está en contraste la actividad de los gramáticos árabes que se ocuparon, en la misma época, de su propia lengua viva, alcanzando en su descripción unos resultados muchas veces sorprendentes. El alto nivel de las gramáticas árabes, que aparecieron a partir del siglo VIII en Basra. Llevó a algunos lingüistas a suponer que los árabes conocían a los gramáticos más importantes de la India o Grecia antigua, aunque

formas que al-Fârâbî demuestra con esta obra abrió muros internos en la cultura musulmana y dejaron de ver sólo el lado negativo de la filosofía, si es que lo tiene.

De un modo más particular, facilitar este camino para otros filósofos o pensadores hizo a muchos de ellos descubrir en sí mismo ciertas actitudes que no habrían descubierto sin esa herramienta lingüística. Así como preparó el camino no sólo para poder observar y aprender de la cultura griega, sino para poder abrir las mentes de su pueblo a entender otras perspectivas de vida.

Ahora, trasladándonos a nuestro punto de vista, diremos que la presente obra de al-Fârâbî puede dar una visión a los hispanohablantes de cómo se inserta el término lógico dentro de una lengua, pues los orígenes de nuestra filosofía son los mismos, la Gracia Clásica. Y el lector a partir de esto puede enlazar el concepto árabe de estos términos con el concepto español. Esto es importante porque también en las lenguas europeas se han desarrollado dichos términos a partir del griego.

División:

Al-Fârâbî incluye en el texto sesenta y cinco puntos diferentes, al último de los cuales denomina “Conclusión”. Es muy preciso a la hora de hacer la división de la materia, y quizás por este motivo queden enumerados de forma muy concreta los diferentes apartados bajo una clasificación más general que estructura a la obra en diez capítulos. Por los títulos de estos diez capítulos puede apreciarse la sistematización que lleva a cabo para ofrecer sus estudios y teorías: prácticamente la totalidad de los capítulos constan de clasificaciones, sean de tipos de términos, de significados, de

nada concreto se ha podido demostrar con seguridad. En todo caso, Al-Halil y los demás gramáticos árabes que elaboraron por ejemplo una excelente descripción de los sonidos árabes según el lugar y el modo de articulación, cosa que no tiene parentesco en la Europa medieval. Jirí Cerný, *Historia de la lingüística*, Universidad de Extremadura, 1998. P. 78-79.

partículas, etc. Esta peculiaridad le da el formato de “manual” o “herramienta” que él persigue para que después, una vez establecido todo lo que en él presenta, resulte útil para una disciplina o ciencia ajena a esta.

Por temática, estos diez capítulos pueden ser agrupados de forma que quedarían cuatro temas o lecciones. El primero de los temas versaría de tipos de términos en general, y recogería los capítulos uno, dos y tres, cuyos títulos son los siguientes: *los tipos de términos indicativos, los tipos de partículas, y los términos compuestos y los tipos de significados*. El segundo tema trataría los significados en cuanto a conceptos expresados por términos. Incluimos aquí los capítulos cuarto, *tipos de significados de los sentidos generales*; quinto, *tipos de significados de los sentidos generales simples*; sexto, *tipos de significados de los sentidos generales compuestos*; y séptimo, *la división y la composición*. En el tercer tema se incluyen los capítulos ocho y nueve, pues ambos tratan la cuestión de la transmisión y enseñanza de los términos como objeto de estudio; sus títulos son: *los modos de enseñanza, y los elementos que el discípulo debe saber para el arte de la lógica*. El cuarto y último tema según esta versión que damos, constaría únicamente el último, es decir, décimo capítulo titulado: *la apertura de la visión en el arte de la lógica*. En este capítulo ofrece todas las utilidades del estudio de la lógica, su división, y sus niveles, nombrando las diferentes partes de la recopilación, llevada a cabo por Andrónico de Roda, de obras sobre lógica de Aristóteles.

El libro de los términos utilizados en la lógica se considera uno de los libros más importantes a la hora de tratar el origen del término gramático y el origen del término lógico. En él nos ofrece al-Fârâbî la división del término gramático en tres partes: nombre, verbo y partícula, después profundiza en este tema y nos aclara el significado de cada una de estas partes y el modo en el que las cuestiones lógicas siempre están presentes en la explicación de los términos y el origen de los mismos como

herramientas para hacernos entender ciertos procesos mentales, por ejemplo la relación entre el término y su significado, y la relación existente entre las partículas como tales y el significado del término, aspecto considerado como una de las peculiaridades de la lengua árabe. Tras esto, divide cada parte del término, habla de los diferentes tipos de términos que hay mencionando la diferencia existente entre los términos que son normalmente empleados por los sabios y los que son empleados por el común de los hablantes, y a estos les suma aquellos términos que son empleados por ambos grupos por igual.

En la obra se hace notar la metodología de al-Fârâbî a partir de los numerosos ejemplos que facilitan constantemente el entendimiento de las ideas, conduciendo al lector hasta el ámbito práctico de cada término, pues nos enfrentamos a una clase de texto en la que se requieren ciertos conocimientos teóricos, los cuales alcanzamos más fácilmente a través de conocimientos prácticos y a través de la razón. Además, apreciamos que el estilo de al-Fârâbî es exacto y concreto. No tiende a la repetición propia del estilo de la lengua árabe clásica basada en la sinonimia; da importancia tanto al término como a la expresión, y a su vez aporta los significados más expresivos mediante oraciones breves.

Debe mencionarse que a pesar de que la clasificación de los términos es de origen griego, al-Fârâbî logra encontrar términos equivalentes en la lengua árabe, y en los casos en los que no los encuentra debido a las distancias de ambas lenguas, tanto gramatical como históricamente hablando, forma otros términos nuevos que sirven para transmitir el concepto griego al árabe sin olvidar la diferencia entre ambas lenguas. Nos encontramos ante las clasificaciones de términos como *al-'aqâwîl* (los dichos, expresiones), *al-mawd:û`at* (los sujetos lógicos), *al-kullîyât* (los sentidos generales), *al-'adjnâs* (las clases), *al-'anwâ`* (los tipos), *al-shjâs:* (los individuos) y *al-fus:ûl* (las

partes). Todas estas palabras se clasifican bajo lo que se llama *al-alfâz*: (los términos) que están divididos en *al-mufrad* (simples) y *murakkab* (compuesto).

Trata el tema de la enseñanza y sus métodos como pueden ser: la enseñanza acroamática, es decir, la que se lleva a cabo por medio de la audición, o la enseñanza por imitación de un ejemplo, a partir de ciertos componentes como son adjetivos, cosas semejantes y partes, componentes que nos ayudan a comprender y memorizar la cualidad de la cosa que tenga que ser aprendida. Llegando a la parte final de la obra, vemos que trata el tema de la lógica de forma más específica; expone los objetivos de su estudio de la lógica, y explica la gran utilidad de estudiar este arte, cuántas son las partes que lo conforman, y en qué nivel se clasifica. A la hora de establecer las diferentes unidades que conforman el arte de la lógica, se basa como hemos dicho en los libros que conforman el *órganon* aristotélico, y por tanto son los siguientes: las categorías (*Categorías*¹⁵), los precedentes o las expresiones (correspondiente a *Peri Hermeias*¹⁶), la analogía absoluta y silogismos¹⁷ (correspondiente a *Primeros*

¹⁵ *Categoría: kategoriein* ARISTÓTELES, 384-322 a. C. Esta obra, que se incluye en el conjunto de tratados lógicos de Aristóteles, esta dedicada al estudio de la predicación, es decir, a la atribución de un predicado a un sujeto. El capítulo primero nos ofrece la definición de los términos “homónimo” (los términos que tienen el mismo nombre pero distinto sentido, como animal aplicado a un hombre y a su pintura); “sinónimo” (los términos que coinciden en nombre y sentido, “animal” aplicado a “hombre” y a “buey”); y “parónimos”, los términos derivados de otros, como “animalidad” de “animal”. El capítulo II es un estudio de las expresiones, que se dividen en, “expresiones sin enlace”: nombres comunes, verbos y atributo, y “expresiones con enlace”: proposiciones. El tercero define la atribución de un predicado a un sujeto, es decir la relación entre expresiones con enlace. El capítulo IV presenta los diferentes significados de la atribución entre expresiones sin enlace o “categorías”: la sustancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la posición, la posesión, la acción y la pasión. Los términos sin enlace sólo significan (afirman o niegan) algo cuando se relacionan con otras expresiones. El capítulo quinto se centra en la definición de “sustancia”, diferenciando entre la “sustancia primera”, lo que no se puede predicar de un sujeto, ni se halla en el sujeto, puesto que es el sujeto mismo, el individuo; y la “sustancia segunda”, el género y la especie a los que pertenece el individuo los capítulos del VI al IX están dedicados al estudio detallado de otras categorías o modos de predicación, mientras que los últimos capítulos tratan respectivamente de los opuestos, los contrarios, lo anterior, lo simultáneo, el movimiento y la categoría de posesión. A.A.V.V., *Los libros de los filósofos*, Ariel, Barcelona, 2004.

¹⁶ (De la) *Interpretación. Peri hermeneiae*. ARISTÓTELES.

Esta obra, dedicada al estudio de los juicios o proposiciones, viene a ser la continuación natural de las *Categorías*, que se ocupaban del estudio de la predicación. Por ello se sitúa después de estas en el conjunto de tratados lógicos de Aristóteles u *Organon*. Primero analiza las relaciones que hay entre lenguaje y pensamiento, afirmando que la verdad o el error no reside en las palabras sino en la relación de estas (juicios). A continuación estudia los elementos constitutivos de las sentencias: el nombre (cap. II) y

*analíticos*¹⁸), los elementos de las pruebas o demostraciones (*Segundos analíticos*), la dialéctica (*Tópicos*¹⁹), la sofística, las falacias y los paralogismos (*Refutaciones*

el verbo (cap. III), mostrando que no toda sentencia es un juicio (cap. IV). En el capítulo V inicia el estudio de los juicios, que clasifica, según su composición, en simples y compuestos; según la cantidad (cap. VII) en particulares y universales; según la cantidad (cap. X) en afirmativos y negativos. También estudia casos concretos como los juicios singulares (cap. VIII) y las diferentes posiciones entre juicios, a saber, la contradicción (cap. VI) y la contrariedad (cap. XIV). El capítulo IX lo dedica a los juicios que se refieren al futuro como opuestos a los juicios que se refieren al presente o al pasado. El capítulo XI trata de la naturaleza de las cuestiones dialécticas. El capítulo XII estudia los juicios que afirman o niegan lo posible, lo imposible, lo contingente y lo necesario y de sus contradictorias propias. El capítulo XIII estudia las relaciones que hay entre los juicios anteriores, la relación existente entre lo actual y lo posible, y, finalmente, las tres clases de entidades. A.A.V.V., *Los libros de los filósofos*, Ariel, Barcelona, 2004.

¹⁷ Silogismo: en palabras de Aristóteles, “discurso en el que, habiéndose enunciado algo, se sigue necesariamente otra cosa” (*Primeros Analíticos*, 24b 18). Se distinguían normalmente tres tipos de silogismos: categóricos, hipotéticos y disyuntivos. AUDI, Robert (ed.) *DICCIONARIO AKAL DE FILOSOFÍA*, traducción de Huberto Marraud y Enrique Alonso, Editorial Akal, Madrid, 2004.

¹⁸ *Primeros analíticos. Analytikà prótera*. ARISTÓTELES. Esta obra, de redacción posterior a los *Tópicos*, pero situada antes que estos en el *Órganon*, es, seguramente, la más importante de la lógica aristotélica. Consta de dos libros y está dedicada al razonamiento silogístico. Los primeros capítulos del libro I contienen una teoría formal del silogismo. Este consta de tres proposiciones relacionadas de la siguiente manera “A es B, y C es A, entonces C es B”, donde las dos primeras proposiciones constituyen las premisas del razonamiento, llamadas “mayor” la primera y “menor”, la segunda; y la tercera, la “conclusión”. Entre las premisas y la conclusión hay tres términos o conceptos, repetidos de dos en dos. El término repetido en las premisas se denomina “término medio”, ya que relaciona los otros dos que forman la conclusión; de tal manera que el término que constituye el predicado de la conclusión se denomina “término mayor”, y el sujeto, “término menor”. Por lo tanto, el silogismo consiste en justificar la correspondencia de un predicado a un sujeto en la conclusión, por la introducción de un término medio en las premisas. Según cual sea la posición del término medio en las premisas, los silogismos se clasifican en “figuras”. Estos son: I^a: Sujeto-Predicado; II^a: Predicado-Predicado; III^a: Sujeto-Sujeto por considerar que no difería de la primera más que en la inversión de las premisas. Dentro de cada figura se distinguen los “modos” válidos según la cantidad (universal o particular) y la cualidad (afirmativo o negativo) de las proposiciones que las compone pero afirma que sólo los de la primera figura se demuestran directamente. Los capítulos restantes del libro primero contienen instrucciones para la formación de silogismos, bien de manera general, bien en orden a fines determinados; y una serie de orientaciones prácticas y consejos. El libro segundo trata sobre diversos aspectos y propiedades del silogismo: inferir más de una conclusión de las mismas premisas, deducir conclusiones verdaderas de premisas falsas, etc., y de otros métodos de razonamiento; inducción, probabilidad, etc. A.A.V.V., *Los libros de los filósofos*, Ariel, Barcelona, 2004.

¹⁹ *Tópicos, Topikos*. Aristóteles. Esta obra, compuesta de ocho libros, de redacción anterior a los *Analíticos*, pero situada después de estos en el *Organon*, está dedicada al estudio del silogismo dialéctico, en cuanto que conduce a una conclusión probable. Los tres primeros capítulos del libro I constituyen la introducción. Los capítulos siguientes son un estudio genérico de las proposiciones según la naturaleza del predicado, de la identidad, la relación de los predicables con las categorías, el razonamiento dialéctico y la inducción. El cuerpo de la obra, del libro II al libro VII versa sobre tópicos (lugares comunes) de los que brotan los argumentos, y que son: el accidente, el género, la propiedad, la definición y la identidad. El libro VIII contiene orientaciones prácticas sobre la dialéctica: cómo estructurar, presentar o formar las cuestiones; cómo responder, etc. En definitiva, Aristóteles examina, en el conjunto de esta obra, los procedimientos sistemáticos que permiten convencer con un grado aceptable de certeza, pero sin una firme adhesión del discurso a la verdad. Por lo que la dialéctica queda excluida del dominio de la ciencia. A.A.V.V., *Los libros de los filósofos*, Ariel, Barcelona, 2004.

*sofísticas*²⁰), la retórica y el discurso, y la poética. Termina al-Fârâbî hablando sobre el fundador del arte de la lógica y algunos otros filósofos clásicos como son: Arquitas de Tarento, Temistio, Jenócrates, Protágoras de Abdera, Trasímaco, etc.

Pertenencia:

Como ya se ha dicho en uno de los apartados anteriores, esta obra de al-Fârâbî es un intento de fijación de los términos empleados en la lógica cuyo modelo es el *órganon* aristotélico; por tanto pertenece dicha obra a las disciplinas de lógica y lingüística. Nos atrevemos a decir que se trata de un estudio del término, gramatical y lógicamente hablando, no desde el punto de vista de la lengua árabe, sino de la lengua como capacidad humana en general, pues el hecho de ser hablante hace al hombre un ser racional. Aristóteles pasó a la historia como uno de los primeros lógicos y sistematizadores, y en sus textos se han ido basando los estudios lógicos hasta el siglo XIX. Esta obra es una propedéutica filosófica para el pensamiento árabe que se ocupa del estudio de los conceptos, como pueden ser los predicados, o las categorías, para que a partir del dominio de estos conceptos y los términos que se les asignan pueda llegar a dominarse otras disciplinas relativas a la filosofía o la lógica. La lingüística y la gramática son las herramientas de la herramienta de al-Fârâbî.

²⁰ *Refutaciones sofísticas. Perì sofistikon élegchon.* ARISTÓTELES. Este breve tratado, por su extensión (34 capítulos) y contenido, se sitúa después de los *Tópicos* en el *Organon*, del que constituye como un apéndice o noveno libro. Versa sobre los silogismos sofísticos, es decir, aquellos argumentos utilizados por los sofistas que, al decir del autor, conducen al error porque son razonamientos viciosos, carentes de verdadera consecuencia y de articulación lógica. Aristóteles muestra una gran preocupación pedagógica por este tipo de silogismos, pues considera necesario su conocimiento, no para utilizarlos, sino para evitarlos. De ese modo se sitúa en la línea antisofista y antiescéptica de Sócrates y Platón. A.A.V.V., *Los libros de los filósofos*, Ariel, Barcelona, 2004.

Él escribió, como es de suponer, un gran número de obras de su puño y letra, fundamentalmente durante su estancia en Bagdad, pero bien es sabido que otro número también importante de obras han sido puestas por escrito tras un proceso oral como podían ser las clases que impartía, tenemos por tanto lecciones transmitidas gracias a la labor de alumnos y discípulos.

El total de las obras de las que nos han llegado algunos fragmentos o la totalidad de las mismas es de ciento treinta y ocho obras, entre las cuales encontramos obras extensas, tratados, y epístolas más o menos breves. Por regla general, las obras de al-Fârâbî han sido transmitidas gracias a las continuas y numerosas menciones de otros sabios de las importantes aportaciones del filósofo árabe que nos ocupa. Muchos de los filósofos árabes posteriores, de los cuales hablaremos en el momento oportuno, tanto del occidente musulmán como en la zona oriental del imperio, comenzaron sus estudios y traducciones a partir de la obra alfarabiana, realizando así mismo comparaciones o valoraciones en cuanto a la misma. Pero no fue el mismo al-Fârâbî el que trató de buscar la fama gracias a sus estudios y a sus méritos, y por tanto no se preocupó por hacer famosos sus tratados y dejarlos por escrito; esto ocurrió gracias al empeño de sus discípulos, quienes, tras admirar a su maestro, fueron dejando por escrito las diferentes lecciones filosóficas y lingüística que iban recibiendo del gran maestro. Entonces, sabemos que al-Fârâbî superó las cien obras, pero no podemos disfrutarlas todas ellas debido al deterioro de los manuscritos que las recogían o bien por su desaparición. Hemos de añadir un dato importante, y es que algunas de sus obras han aparecido únicamente en hebreo, lo cual nos dice que posiblemente tuviera discípulos judíos que se esforzaron por que perduraran en su lengua sagrada dichas lecciones. Según `abd al-Rah:man Badawî explica en su obra *al-Falsafa wa al-falâsifa fî al-h:ad:âra al-*

`arabiyya (*La filosofía y los filósofos en la civilización árabe*), las obras alfarabianas se clasifican del siguiente modo²¹:

- En relación al tema de la lógica al-Fârâbî habría escrito veinticinco epístolas y una explicación detallada sobre la lógica de Aristóteles.
- En cuanto a explicaciones para el resto de la obra de Aristóteles, habría escrito un total de siete obras.
- Cuatro obras sobre propedéutica a la filosofía de Aristóteles.
- Dos obras en las que defendía las teorías de Aristóteles de posibles críticas de sus contemporáneos.
- Seis obras en las que realiza estudios sobre Platón.
- Dos obras sobre Ptolomeo y Euclides.
- Cinco estudios propedéuticos para la filosofía en general.
- Una obra sobre la clasificación de las ciencias.
- Quince estudios sobre metafísica, y seis sobre ética y política.
- Treinta y siete obras versarían de psicología y otros temas generales.
- Y un total de siete obras en relación a la música y al arte de la poesía.

A continuación encontramos un listado de obras de al-Fârâbî que sí se han conservado, algunas de las cuales editadas y comentadas, otras sólo como manuscritos:

1) En Lógica:

- *El libro de la analogía.*
- *El libro de la analogía menor.*

²¹ Los títulos de las obras en esta clasificación sólo aparecen en español. Para ver los títulos correspondientes en árabe véase el listado completo de obras que sigue a dicha clasificación.

- *Cinco capítulos que incluyen todo lo que necesita saber aquel que quiera introducirse en el arte de la lógica.*

- *Libro de introducción a la lógica.*

Estas cuatro obras fueron publicadas, aunque la calidad no era excelente, por la señora Mubâhât Turkir en las publicaciones de la Universidad de Ankara en el año 1958.

- *Libro de los términos utilizados en la lógica.* Publicado por el D. Muh:sin Mahdî en la editorial Dâr al-mashriq en Beirut, en el año 1960.

- *Explicación de al-Fârâbî del libro de La expresión de Aristóteles.*

2) Propedéutica a la filosofía aristotélica:

- *Artículo sobre los objetivos de Aristóteles en cada uno de los tratados de su libro titulado Las letras.* Publicado por Friedrich Dieterici en Linden, en el año 1890 en su publicación de algunas epístolas y artículos bajo el título de *El resultado satisfactorio de algunas de las epístolas de al-Fârâbî.*

- *Abstracción de la epístola sobre lo que el corazón solicita según Aristóteles.*

Publicado en Hyderabad en el año 1934.

3) En relación a la defensa de Aristóteles ante las críticas:

- *Libro de respuestas para el gramático.* (Refiriéndose al famoso gramático llamado Yah:yà, quien estudió a Aristóteles).

- *Libro de respuestas a Galeno.* (Pues él no llegó a entender correctamente el discurso de Aristóteles).

Ambos publicados en un mismo libro titulado *Epístolas filosóficas*, en Bengazi, en el año 1973.

4) Obras sobre Platón:

- *Compilaciones del libro de los confidentes de Platón*. Publicado por Francesco Gabrieli, en Londres, en el año 1952; y posteriormente publicado por Badawî en su libro *Platón en el Islam*.

- *Los términos platónicos y la corrección de la Política y la Ética*. Publicado por Badawî en su libro *Platón en el Islam*.

- *Compilación del pensamiento de los dos sabios*. Publicado por Friedrich Dieterici en Linden, en el año 1890.

5) Clasificación de las ciencias:

- *Catálogo de las ciencias y su orden*. Publicado por primera vez en la revista *al-`arafân* en Sidón, en el año 1920. La segunda vez fue publicado a mano de `Uthmân Amîn, en dos ediciones, una en el año 1930, y otra en el 1949. La tercera vez que se publicó fue en Madrid, en el año 1953, por Ángel González Palencia.

6) Metafísica:

- *Los orígenes de las cuestiones*. Publicado por Friedrich Dieterici en Linden, en el año 1890.

- *Discurso para la nación*. Publicado por Muh:ammad b. Mahdî, en Beirut, en el año 1968.

- *Las gemas de la sabiduría*. Publicado por Friedrich Dieterici en Linden, en el año 1890.

- *El libro de las letras*. Publicado por Muh:sin Mahdî, en Beirut, en el año 1970.

7) Sobre temas relacionados con la ética y la política:

- *La Ciudad ideal. Y Compendio sobre las opiniones de los miembros de la Ciudad ideal*. Publicado por Friedrich Dieterici en Linden, en el año 1895 y reeditado por Albîr Nas:rî Nâdhir, en Beirut, en el año 1972.

- *Libro sobre la política civil*. Publicado por Fawzî Mitri al-Nadjdjâr, en Beirut, en el año 1964.

- *Los capítulos extraídos*. Publicado por primera vez por Dundop, aunque en una versión de escasa calidad, bajo el título modificado por él *Capítulos de los civil*. Posteriormente fue reeditado por Fawzî Mitri al-Nadjdjâr, en Beirut, en el año 1971 y bajo el título original de la obra.

8) Sobre psicología y otros temas:

- *Epístolas sobre los significados de la razón*. Publicado por Maurice Bweeg, en Beirut, en el año 1938.

- *Sobre aquello de lo que sí se puede indagar y de lo que no de las sentencias de los astros*. Publicado por Friedrich Dieterici en Linden, en el año 1890.

- *Explicación de la epístola del gran Zenón*. Publicado en Hyderabad en el año 1934.

- *Comentarios*. Publicado en Hyderabad en el año 1346 de la H.

- *Tratado sobre cuestiones varias*. Publicado en Hyderabad en el año 1944.

- *Epístola sobre la virtud de las ciencias y las artes*. Publicado en Hyderabad en el año 1367 de la H.

9) En relación a la música y al arte de la poesía:

- *Gran libro de la Música*. Publicado por Rodolphe d'Erlanger, en París en el año 1930, y traducido al francés en el años 1935.

- *Epístola sobre las normas del arte de la poesía*. Publicado por primera vez por Arthur John Arberry, y reeditado por `abd al-Rah:man Badawî en su obra *El arte de la poesía*, en El Cairo, en el año 1953.

*Listado de las obras de al-Fârâbî:*²²

- [Abstracción de la epístola sobre lo que el corazón solicita según Aristóteles.] *Tadjrîd risâlat al-da`âwî al-qalbiyya al-mansûba li`arist:û.*
- [Analogía menor.] *Kitâb al-qiyyâs al-s:agîr.*
- [Artículo sobre los objetivos de Aristóteles en cada uno de los tratados de su libro titulado Las letras.] *Maqâla fî `agrâd: al-h:akîm fî kull maqâla min al-kitâb al-marsûm bi al-h:urûf.*
- [Catálogo de las ciencias.] *Kitâb `ih:s:â` al-`ulûm.*
- [Catálogo sobre las cuestiones.] *Kitâb `ih:s:â` al-qad:âyâ.*
- [Cinco capítulos que incluyen todo lo que necesita saber aquel que quiera introducirse en el arte de la lógica.] *Jamsat fus:ûl tashtamil `alâ djamî` mâ yad:t:ar `ilâ ma`rifatihi min `adâ` al-shurû` fî s:inâ`at al-mant:iq.*
- [Comentarios.] *Ta`lîqât.*
- [Compendio acerca de lo que conviene saber antes de aprender filosofía.] *Kitâb mâ yanbagî `an yataqaddam al-falsafa.*
- [Compendio de los criterios.] *Kitâb al-maqâyîs al-mujtas:ar.*
- [Compendio sobre las opiniones de los miembros de la Ciudad ideal.] *Kitâb `arâ` ahl al-madîna al-fâd:ila.*
- [Condiciones para la demostración.] *Kitâb sharâ`it: al-burhân.*
- [Discurso para la nación.] *Kalâm fî al-milla.*
- [El gran libro de la música.] *Kitâb al-mûsîqâ al-kabîr.*
- [El libro central.] *Kitâb al-`ausat:.*

²² Las obras de este listado que no aparecen en la clasificación anterior han sido tomadas de la obra *Târîj al-h:ukamâ` (Historia de los sabios)*, de Ibn al-Qufî; se han ordenado por orden alfabético según la traducción al español debido a que no contamos con fechas exactas y datos necesarios para clasificarlas según otro orden concreto.

- [El libro de la ética.] *Kitâb al-`ajlâq.*
- [El libro de las letras.] *Kitâb al-h:urûf.*
- [El libro de los ritmos.] *Kitâb al-`iqâ`ât.*
- [El libro de los silogismos que se emplean.] *Kitâb fî al-qiyâsât al-latî tusta`mal.*
- [Epístola sobre la demostración de las diferenciaciones.] *Risâla fî `ithbât al-mufâraqât.*
- [Epístola sobre la virtud de las ciencias y las artes.] *Risâla fî fad:îlat al-`ulûm wa al-s:inâ`ât.*
- [Epístola sobre las normas del arte de la poesía.] *Risâla fî qawânîn s:inâ`atal-shi`r.*
- [Epístolas sobre los significados de la razón.] *Risâla fî ma`ânî al-`aql.*
- [Explicación al tratado de Almagesto.] *Kitâb al-nadhir sharh: kitâb al-madjist:î.*
- [Explicación de al-Fârâbî del libro de La expresión de Aristóteles.] *Sharh: al-Fârâbî li kitâb arist:ût:âlis fî al-`ibâra.*
- [Explicación de aquello que resulta ambiguo en la evidencia primera y segunda.] *Sharah: al-mustaglaq fî al-mus:adara al-`uwlâ wa al-thânia.*
- [Explicación de la audición.] *Kitâb sharh: al-samâ`.*
- [Explicación de la Demostración de Aristóteles.] *Kitâb shrah: al-burhân li`arist:ût:âlis.*
- [Explicación de la epístola del gran Zenón.] *Sharh: risâlat zinûn al-kabîr al-yûnânî.*
- [Explicación de las expresiones que introducen al libro del discurso.] *Kitâb sharh: bârmanyâs s:adr li kitâb al-jat:aba.*
- [Explicación de lo que hay en el cielo y en el universo.] *Kitâb sharh: al-samâ` wa al-`âlam.*

- [Explicación de los emblemas elevados.] *Kitâb sharh: al-`âthâr al-`ulwiyya ta`lîq.*
- [Explicación del tratado de Alejandro sobre el alma.] *Kitâb sharh: maqâlat al-`iskandar fî al-nafs.*
- [Introducción a la lógica.] *Kitâb al-tawt:i`a fî al-mant:iq.*
- [La compilación del pensamiento de los dos sabios.] *Kitâb al-djam` bayn ra`y al-h:akîmayn.*
- [Las gemas de la sabiduría.] *Fus:ûs: al-h:ikam.*
- [Libro de dialéctica.] *Kitâb al-djadal.*
- [Libro de la demostración.] *Kitâb al-burhân.*
- [Libro de la filosofía de Platón y de Aristóteles.] *Kitâb falsafat `aflât:ûn wa `arist:ût:âlîs.*
- [Libro de la investigación.] *Kitâb al-fah:s:.*
- [Libro de la sinopsis mayor.] *Kitâb al-mujt:as:ar al-kabîr.*
- [Libro de la sinopsis menor.] *Kitâb al-mujt:as:ar al-s:agîr.*
- [Libro de las concordancias entre las opiniones de Aristóteles y Platón.] *Kitâb fî `ittifâq `ârâ` arist:ût:âlîs wa `aflât:ûn.*
- [Libro de las introducciones de lo existente y necesario.] *Kitâb al-muqadimât min mawdjûd wa d:arûrî.*
- [Libro de los Astros. Comentarios sobre el poder.] *Kitâb al-nudjûm. Kitâb ta`alîq fî al-quwwa.*
- [Libro de los confidentes.] *Kitâb al-nawâmîs.*
- [Libro de los efectos sublimes.] *Kitâb al-ta`thîrât al-`ûlwiyya.*
- [Libro de los fundamentos humanos.] *Kitâb al-mabâdi` al-`insâniyya.*
- [Libro de los preliminares.] *Kitâb fî al-muqadimât.*

- [Libro de los sofísticos.] *Kitâb al-mugâlitfî:în.*
- [Libro de los términos utilizados en la lógica] *Kitâb al-´alfâz: al-musta`mala fî al-mant:iq.*
- [Libro de respuestas a al-Râwindî.] *Kitâb al-rad `ala al-râwindî.*
- [Libro de respuestas a al-Râzî.] *Kitâb al-rad `alà al-râzî.*
- [Libro de respuestas a Galeno.] *Kitâb al-rad `alà djâlînîus.*
- [Libro de respuestas para el gramático.] *Kitâb al-rad `alà al-nah:awî.*
- [Libro del discurso.] *Kitâb al-jat:âba.*
- [Libro del entendimiento.] *Kitâb al-h:ibbl.*
- [Libro sobre aquello que resulta incomprensible en su discurso sobre la Categoría.] *Kitâb al-mustaglaq min kalâmihi fî qât:igûrya.*
- [Libro sobre el nombre de la filosofía.] *Kitâb fî ´ism al-falsafa.*
- [Libro sobre el Uno y la Unidad.] *Kitâb al-wâh:id wa al-wih:da.*
- [Libro sobre la ciencia de la teología.] *Kitâb fî al-`ilm al-´ilâhî.*
- [Libro sobre la cortesía en la dialéctica.] *Kitâb fî ´adab al-djadal.*
- [Libro sobre la esencia.] *Kitâb fî al-djawhar.*
- [Libro sobre la eternidad del movimiento de los astros.] *Kitâb fî ´anna h:arakat al-falak sarmadîyya.*
- [Libro sobre la explicación de forma comentada de las expresiones de Aristóteles.] *Kitâb sharh: al-`ibâra li ´arist:ût:âls `alà djihat al-ta`lîq.*
- [Libro sobre la filosofía y la razón de su aparición.] *Kitâb fî al-falsafa wa sabab z:uhûrihâ.*
- [Libro sobre la metonimia.] *Kitâb al-kinâya.*
- [Libro sobre la política civil.] *Kitâb al-siyyâsa al-madanîya.*
- [Libro sobre las Partes.] *Kitâb fî al-djuzu´.*

- [Libro sobre los niveles de las ciencias.] *Kitâb marâtib al-`ulûm.*
- [Libro sobre los objetos de Aristóteles.] *Kitâb fî agrâd: arist:ût:âlîs.*
- [Libro sobre los sueños.] *Kitâb fî al-ru`ya.*
- [Libro sobre los temas tomados de la dialéctica.] *Kitâb al-mawâd:i` al-muntaza`a min al-djadal.*
- [Los capítulos extraídos.] *al-fus:ûl al-muntaza`a.*
- [Los orígenes de las cuestiones.] *`uyûn al-masâ`il.*
- [Los principios de los existentes] *Mabâdi` al-mawdjûdât*
- [Los términos platónicos y la corrección de la Política y la Ética.] *al-`alfâz: al-`aflât:ûniyya wa taqwîm al-siyâsiyya al-mulûkiyya wa al-`ajlâq.*
- [Propedéutica al arte de la lógica según Furfurius.] *Kitâb ta`lîq `isâgûgî `alâ furfûryus.*
- [Sobre aquello de lo que sí se puede indagar y de lo que no de las sentencias de los astros.] *Al-nukat fîmâ yas:ih: wamâ lâ yas:ih: min `ah:kâm al-nudjûm.*
- [Sobre el genio y el estado de su existencia.] *Kitâb fî al-djinn wa h:âl wudjûduhim.*
- [Sobre la explicación de la analogía mayor.] *Kitâb sharh: al-qiyâs wahuwa kabîr.*
- [Sobre la explicación de la sofística.] *Kitâb sharh: al-mugâlat:a.*
- [Sobre la explicación de las Categorías.] *Kitâb sharh: al-maqûlât ta`lîq.*
- [Sobre la explicación del discurso.] *Kitâb sharh: al-jat:âba.*
- [Sobre la felicidad existente.] *Kitâb fî al-sa`âda al-mawdjûda.*
- [Tratado sobre cuestiones varias.] *Risâla fî masâ`il mutafarriqa.*
- [Tratado sobre el arte de la lógica.] *Kitâb lahu nasab `ilâ s:inâ`at al-mant:iq.*

El libro *Kitâb al-alfâz: al-musta`mala fî al-mant:iq* *El libro de los términos utilizado en la lógica*, considerado por muchos historiadores el verdadero fundador del sistema filosófico árabe, no aparece mencionado en los índices de las listas del conjunto de sus libros como un libro independiente, sino que aparece como si se tratara de un libro que forma parte de una obra completa titulada *djawâmi` kutub al-mant:iq* (*El conjunto de las obras de lógica*), aunque según otras opiniones formaba parte no de mencionada obra, sino de otra: *al-Mujtas:ar al-s:agîr* *Libro de la sinopsis menor*, también denominada *al-Mujtas:ar al-muwgaz* (*La sinopsis abreviada*). Esta ambigüedad a la hora de clasificar y situar correctamente la obra se debe a que se han ido encontrando progresivamente los fragmentos que conforman el trabajo en su totalidad. Por ejemplo en los últimos años se han encontrado muchos de los libros de al-Fârâbî que versan de la lógica en las bibliotecas de Turquía e Irán; no obstante, la cifra de libros desaparecidos es superior a la de libros conocidos, y esto es otra razón por la que no podemos definir de forma definitiva qué incluye el contenido de los libros mencionados, y en los casos en los que sí se ha llegado a determinar con cierta seguridad el contenido de alguno de los libros, nos hemos quedado sin poder establecer el orden propio que le correspondían a las partes que lo conformaban. Además, los fragmentos de textos sobre lógica de los que se tiene posesión hoy en día se han ido agrupando y estructurando de manera diferente según el autor o traductor que lo trataba, dando lugar a varias versiones de algunas de las obras alfarabianas que no concuerdan en todos los aspectos. Una de las causas de esta variación en las versiones es la dificultad que presenta enfrentarse con una fuente absolutamente original, es decir, manuscrita, que en ocasiones fue copiada y en ocasiones no, dando esto lugar a un margen de error en el caso de tratar la copia. Podemos poner un sencillo ejemplo sin tener que adentrarnos en profundidad en ninguna de las obras de al-Fârâbî; a la hora de

establecer nuestro listado de obras, y tras su investigación correspondiente, encontramos que son muchos los estudiosos en el siglo XIX y XX que se han ocupado del estudio, no sólo de las obras de al-Fârâbî, sino de los títulos y la clasificación de las mismas, pues bien, el filósofo árabe `abd al-Rah:man Badawî titula una de las obras de al-Fârâbî como *Nus:ûs: fî al-h:ikma* (Textos sobre la sabiduría), mientras que otro de los autores llamado Sa`iyd Zâyid le atribuye a la misma obra el título de *Fus:ûs: al-h:ikma* (*Las gemas de la sabiduría*). Observamos en los títulos en árabe que la primera palabra (la que correspondería a “textos” y “gemas” respectivamente) de cada uno de ellos son muy similares; hemos considerado esto un error en la interpretación ortográfica.

Este es el momento de nombrar el gran esfuerzo realizado por el D. Muh:sin Mahdî, quien, recurriendo a las fuentes originales, reescribió en árabe la obra eje central del presente trabajo: *Los términos utilizados en la lógica*. La edición que preparó fue publicada en Beirut en el año 1968.

Se trata de un filósofo iraquí profesor de filosofía islámica en E.E.U.U. que tuvo un gran interés por sacar a la luz los manuscritos de al-Fârâbî y realizar una serie de comentarios que facilitaran y expandieran sus teorías. La principal fuente de investigación para la publicación de estas obras fueron las bibliotecas de Estambul, las cuales recogen un gran número de ejemplares de manuscritos árabes, aunque también ha de decirse que algunos de los manuscritos sólo se conservaron en Hebreo y fue él quien los tradujo al árabe. Y su interés lo causaba el hecho de que este es precisamente el origen de los términos filosóficos árabes que aún hoy en día se emplean. Extrajo entre 1961 y 1970 cuatro libros junto a breves epístolas y comentarios relacionados con las epístolas, entre las más importantes encontramos: *Kitâb al-h:urûf* (*El libro de las letras*) el más extenso de los libros de al-Fârâbî que se han conservado; y *Kitâb al-`alfâz: al-musta`mala fî al-mant:iq* (*Los términos utilizados en la lógica*). También ha de

mencionarse *Kitâb al-musîqa al-kabîr* (*Gran libro de la Música*), prologado por Gat:t:âs `abd al-Malik Jashaba, e investigado y elaborado por Mah:mûd Ah:mâd al-H:afnî, uno de los grandes historiadores de la música árabe contemporánea. Este último libro fue publicado hace unos treinta años.

De entre todas las versiones manuscritas que había en el mundo, Muh:sin Mahdî tomó por ser la de más clara caligrafía y de mejor calidad la edición *caligráfica de Diyarbakir*, facilitada por la Biblioteca *Sulaymaniyya* de Estambul con número de código 1970; la versión manuscrita cuenta con ciento siete páginas. Otras versiones pero de peor calidad como hemos dicho son: la edición de *Fayd: Allah caligráfica*, de la biblioteca *Mallat* en Estambul, otra edición es la de *Karmân caligráfica* de la biblioteca de la Facultad de Letras en la Universidad de Teherán, y por último, la de La asamblea *Shûrây Mallî* en Teherán.

Nivel:

Según lo que al-Fârâbî entiende por nivel, tendríamos que responder a qué grado de dificultad tiene el texto en cuanto a su pertenencia al arte de la lógica. El nivel no es complicado en cuanto que texto que habla de términos empleados en la lógica, pero resulta de vital importancia saber abandonar los conceptos actuales relativos a este arte y situarnos en el entorno en el que trabajó al-Fârâbî. Entonces sí diríamos que presenta gran dificultad, pues, y nos reiteramos, se trata de un filósofo pionero que explicaba a sus contemporáneos no sólo cómo llegar a establecer un término nuevo, sino qué significa exactamente el concepto que este término recoge, pues la lógica árabe aún se encontraba en sus comienzos. El aristotelismo, así como el neoplatonismo eran las tendencias que empezaban a dominar en el ámbito filosófico; al-Fârâbî consiguió con

éxito asimilarlas en una sola tendencia, (aunque trabajó en mucho más grado sobre Aristóteles), así como que la mente árabe aceptara que la gramática y la lógica pueden ir de la mano sin desvirtuarse la una a la otra.

En cuanto a la traducción del texto de al-Fârâbî propiamente dicho hemos de decir, ante todo, que se ha tratado de mantener, sin lugar a desviaciones de las ideas fundamentales, la misma línea de Aristóteles; así como al-Fârâbî intentó pasar al árabe la lógica aristotélica y se vio obligado a respetar ciertos términos complejos para el intelecto árabe no acostumbrado aún a los conceptos que reflejaban dichos términos (por ejemplo: silogismo, accidente, esencia, categoría...), a la hora de traducirlos al español ha sido necesario dar un salto atrás en la historia e ir al punto a partir del cual comienza al-Fârâbî, y establecer los términos aunque estos puedan, en un momento dado, llevar al lector a un significado con connotaciones propias del lenguaje común.

También al-Fârâbî hizo referencia a esto en varias de sus obras, y especialmente en *El libro de las letras*; aclarando que cierto término puede tomar distinto significado según la jerga o según se emplee en el ámbito de las ciencias o entre el común de los hablantes.

Por otro lado, ha sido necesario mantener la literalidad del texto original dadas las características tan particulares en cuanto a gramática de la lengua árabe, las cuales se diferencian notablemente de la gramática española. En la medida de lo posible han sido aclaradas, aunque siempre teniendo presente que el trabajo no está dirigido a un lector en proceso de aprendizaje de la lengua árabe, sino a un lector hispanohablante interesado por la filosofía árabo-musulmana del siglo X, la cual sirvió de puente entre el mundo griego y el mundo latino contemporáneo al autor que nos ocupa con respecto a las traducciones filosóficas.

La importancia de esta traducción no sólo radica en los nuevos términos que son aportados a la lengua árabe, sino también en el modo en el que una lengua, aunque en este caso nos centremos en el árabe y por tanto en su historia, lleva a cabo este proceso de adaptación las nuevas artes, de ampliación de sus “herramientas” para la comunicación, y sobre todo, de apertura del pensamiento a nuevas formas de raciocinio como pudo ser entonces, para al-Fârâbî y sus contemporáneos, el arte de la lógica.

Podemos agrupar los nuevos términos alfarabianos fundamentalmente en tres grandes grupos. El primero recoge aquellos términos que tenía un equivalente en árabe y pudieron ser directamente traducidos, como: *al-h:araka* (movimiento), *al-mutah:arik* (el móvil), *al-t:abî`a* (la naturaleza). En ocasiones esta traducción se sirvió de procedimientos de la lengua árabe como la derivación o la composición de palabras. La palabra *al-kullîyya* (el sentido general), ha sido derivada de la palabra *al-kull* (el todo) y se le ha añadido un sufijo que expresa pertenencia y la marca del género femenino. En cambio el término *al-lâh:assâs* (no sensible) es el resultado de añadirle a la palabra *h:assâs* (sensible) el adverbio de negación *lâ* (no). Y la formación de expresiones como *al-mâhîyya* (la *quiddidâd*), esta expresión se compone del artículo determinado, la partícula *mâ* (qué) y el pronombre personal *hiyya* (ella), aunque lo hemos traducido como la *quiddidad*, una traducción literal sería: “el qué es”²³. El segundo grupo está formado por los conceptos que llegaron a ser expresados por dos términos diferentes, siendo uno de ellos un término árabe y el otro, un término arabizado partiendo del término original griego; tenemos por ejemplo el término “elemento”, cuyo equivalente en árabe es *al-`uns:ur*, y el equivalente de este como término arabizado es *al-hiyûlî*. O el término “gramática”, en árabe es *al-nah:w*, y como término arabizado es *grâmât:îqâ*. El tercer y último grupo es el de los extranjerismos adaptados a la fonética y gramática

²³ Nótese que en la oración nominal árabe no hace falta añadir el verbo copulativo “ser”, sino que se entiende a partir del pronombre personal que aportará también la persona. Por eso decimos “es” cuando en árabe aparece la palabra *hiyya* (ella).

árabes, es decir, aquello que no tenía equivalente en árabe. Tenemos por ejemplo “retórica” *rit:ûrica*, “sofística” *sûfist:iqâ*, “tópicos” *t:ubiqa*, entre otros. Los términos de este tercer grupo han sido los más fáciles de traducir al español porque también pasaron los términos griegos a formar parte del español. Esta es la prueba de que los griegos fueron los que pensaron por vez primera según estas nuevas estructuras mentales filosóficas y lingüísticas. El resto de términos han requerido más tiempo y esfuerzo para encontrar su equivalente en español. En primer lugar hemos pensado cuál era su significado exacto en árabe, pues datan los términos del siglo X de nuestra era, y entender, por tanto, la perspectiva de al-Fârâbî dentro del contexto árabe. Una vez todo esto, había que buscar un término que expresara la idea en español de forma general. En este punto llega nuestro intento por que el lector español pueda llegar a entender el concepto con los mismos matices y connotaciones con las que lo entendió el lector árabe del siglo X. Y por último, nos queda fijar un término y pulirlo a través de numerosas comparaciones con términos en otras lenguas europeas y búsquedas en distintas fuentes filosóficas y lingüísticas españolas. Durante la traducción nos hemos visto obligados a consultar otras obras y artículos sobre al-Fârâbî traducidas al francés o al inglés, otras de sus obras en árabe en las que pudimos conseguir variedad terminológica, así como las traducciones al español de la filosofía de Aristóteles, salvando las distancias, y de algunos otros filósofos griegos mencionados en la obra. Dos términos claves en la adaptación del término árabe al español han sido los siguientes: sostenido lógico y sujeto lógico. Estas dos expresiones han sido fijadas tras un proceso con dudas y confusión, pues resulta muy similar la definición de “sujeto gramatical” y de “sujeto lógico”, y la de “predicado gramatical” y “sostenido lógico”.

Metodología:

En cuanto a este último punto antes de dar comienzo al estudio del personaje como tal, hemos de mencionar ciertos métodos que no sólo empleó en esta obra, sino que fue la línea que mantuvo a lo largo de su vida tanto a nivel de fijación de teorías, como a nivel docente. Es necesario diferenciar entre los modos de enseñanza que al-Fârâbî presenta en uno de los capítulos de su obra, y la metodología que él emplea a lo largo de la misma. Con respecto a su metodología para presentarnos los términos empleados en la lógica, puede apreciarse que sigue una serie de pasos premeditados y establecidos a través de la experiencia, de modo que todo lo que fija tiene rigor en cuanto a veracidad, pues al moverse en el campo de la lógica, no persigue otra cosa sino discernir entre lo que de verdadero y de falso tiene una cuestión o una teoría. El hecho de crear expresiones, aunque esta creación requiere su estudio y esfuerzo, tiene como finalidad alcanzar una metodología científica, es decir, las nuevas expresiones que introduce en la lengua árabe son el instrumento básico para después desarrollar las disciplinas de lógica y filosofía en lengua árabe; es más, por la fijación de estos términos y expresiones podrán establecerse las peculiaridades que conciernen a cada tipo de ciencia. Existe un nuevo sistema de pensamiento para la mente árabo-musulmana, que no es tanto nuevo (pues hablamos del pensamiento griego clásico) como recién adquirido por ellos; la falta de términos ha de solucionarse tomando y adaptando términos de la cultura que se considera fundadora de este nuevo sistema de pensamiento, la cultura griega, pues es el único modo de asegurarnos que podrán superarse las carencias terminológicas y lingüísticas, y aclarando todas sus indicaciones. Esto mismo ocurrió con las lenguas europeas,²⁴ pues en todas ellas, casi la totalidad de

²⁴ La mayoría de los conceptos, categorías y modos de descripción lingüísticos fueron recibidos por los escritores latinos de obras griegas anteriores, a lo cual contribuyó el que las dos lenguas fueran muy

términos filosóficos pertenecientes a la lógica y a la metafísica griega son adaptaciones directas de griego: sofística, *sophism* (inglés), *sophiste* (francés), *sophistik* (alemán), *sofistica* (italiano), o: filosofía, *philosophy*, *philosophie*, *philosophie*, *filosofia*; metafísica, *metaphysics*, *métaphysique*, *metaphysik*, *metafisica*; logos, *logos*, *logos*, *logos*, *logos*; sustancia, *substance theory*, *substance*, *subtanz*, *sostanza*; arjé, *arche*, *arkhè*, *arché*, *arché*, etc.

Al-Fârâbî nos habla de la importancia del consenso entre el común de los hablantes en el momento de la fijación de un nuevo término, aunque bien es cierto que esta serie de términos que en el siglo X se introducen en la lengua árabe está dirigida a los estudiosos de la filosofía y pensadores. En primer lugar, dice al-Fârâbî, hay que observar los términos de la lengua original que se emplean para expresar conceptos filosóficos. La cultura que habla esta lengua original es la primera que afronta conceptos relacionados con el entendimiento de la naturaleza y el ser humano al margen de lo que hasta el momento se entendió como mito, son los precursores del pensamiento racional. Después de esto, hay que buscar un término equivalente en la lengua receptora, en este caso el árabe, y en el caso de que no exista equivalente, es decir, traducción, se busca entonces el más parecido en cuanto que significado. Cuando esto ocurre, puede recurrirse a ciertos términos empleados entre el común de los hablantes, pero que a pesar de su significado extendido, etimológicamente pueden contener connotaciones referentes a ese concepto nuevo en cuestión, en estos casos al-Fârâbî señala la necesidad de diferenciar las distintas acepciones que el mismo término puede tener según el ámbito en el que sea empleado. En tercer lugar, es necesario plantearse la posibilidad de que no lleguemos a encontrar ningún término existente en la lengua receptora que recoja el concepto que queremos expresar; pues no sería una labor científica si adaptamos

similares en su tipología y en su organización. Políticamente los romanos fueron los amos de los pueblos griegos sometidos a ellos; culturalmente fueron –y estaban orgullosos de serlo– los discípulos de sus maestros griegos. R. H. Robins, *Breve historia de la lingüística*, Cátedra, Madrid, 2000. P. 32.

forzosamente los términos y resultan abandonados puesto que los hablantes no los asimilarían como proceso natural, y no podrían emplearlos ni desarrollarlos dentro de sus mentes. Aunque sí es cierto que con la ayuda de la gramática y sus métodos, el lógico puede llegar a crear un término sirviéndose de estos mecanismos que hacen que el término encaje en la lengua cuya gramática estamos empleando, así como de otros métodos como puede ser el razonamiento por analogía. Y en cuarto lugar, llegamos a los extranjerismos, extranjerismos que siempre serán adaptados a la fonética o estructura de la lengua que los acoge. Como en español contamos con ciertos germanismos, por ejemplo, para denominar metales y minerales como son el cobalto (*kobalt*), cuarzo (*quarz*), feldespato (*feldspat*), níquel (*nickel*), todos ellos adaptados fonética y gramaticalmente al español. De todo esto resultan términos puramente en árabe que expresan conceptos traídos del griego, términos inventados análogamente y por medio de derivación, composición u otros mecanismos, y términos arabizados cuyo origen lo encontramos en un extranjerismo. Por ejemplo el término que al español hemos traducido como “elemento”, es en árabe un término arabizado: *al-hiyûlî*.

Hasta aquí en cuanto a la obra que hemos traducido. Ahora pasamos al estudio de todo aquello que rodeó al segundo maestro, y sobre todo, al estudio de su pensamiento lingüístico y filosófico, ambos fundamentales para el entendimiento de su obra.

**BIOGRAFÍA DE AL-FÂRÂBÎ. CONTEXTOS HISTÓRICO,
CULTURAL Y RELIGIOSO QUE LO RODEARON.**

2) Biografía de al-Fârâbî. Contextos histórico, cultural y religioso que rodearon a al-Fârâbî.

La vida de al-Farâbî:

Los historiadores han mantenido diferentes teorías sobre el origen de al-Farâbî. Dijo Ibn 'abî 'us:ayba`a en el libro *'uyun al-'anbâ'* (*Las fuentes de las noticias*) que su nombre era Abû Nas:r Muhammad b. Muhammad b. 'uzlag b. T:arjân. Ibn Jalkân, famoso biógrafo e historiador iraquí, en cambio, dijo en su libro *Wafiyât al-'a'yân wa'anbâ' wa'abnâ' al-zamân* (*Necrología de los personajes célebres y noticias de los hijos del tiempo*) que su nombre era Abû Nas:r Muhammad b. T:arjân b. 'uzlug. Dijo al-Qaft:î, juez e historiador egipcio, que se llamaba Abû Nas:r Muhammad b. Muhammad b. D:ajân, y con él estuvo de acuerdo al-Buhayqî, habiendo nacido este último en tierras de *Jarasân*.²⁵ Dijo el erudito persa Ibn al-Nadîm en el libro *al-Fihrist* (*El catálogo*) que su nombre fue Abû Nas:r Muhammad b. Muhammad ibn T:arjân. Y dijo uno de los eruditos andalusíes, S:â'id²⁶, en el libro *T:abaqât al-'umam* (*Las categorías de las naciones*) que era Abû Nas:r Muhammad b. Muhammad ibn Nas:r, y en otro punto del mismo libro cambió a Abû Nas:r Muhammad b. Nas:r. Queda aclarado acerca de esto que los historiadores se pusieron de acuerdo con respecto al nombre del autor que nos

²⁵ Sa`yd Zâyd, *al-Farâbî*, dâr al-ma`ârif bimisr, Misr, 1962. Mus:t:afâ `abd al-râziq, *Faylasûf al-'arab waal-ma`alim al-thânî*, al-Qahira, 1945.

²⁶ S:â'id b. Ah:mad b. `abd al-Rah:mân al-Taglibî fue juez de Toledo su apodo era Abû Qâsim. Su origen es de Córdoba. El emir de Toledo, al-Ma'amûn, fue quien le otorgó el puesto de juez en Toledo. Fue famoso por su gran sabiduría, pues fue un gran historiador. Nació en Almería en el año 1029 d. C (420 H.) y murió en Toledo en el año 1070 (462 H.). Ibn S:â'id al-Andalusî, *T:abaqât al-'umam*, nasharahu: Lwys shija al-yasû`î, al-mat:ba`a al-kathûlîkiyya, Bayrût, 1913, p. 4.

ocupa, así como del de su padre, sobre el cual todos dijeron que se llamaba Muhammad, aunque no llegaron a un consenso a la hora de decidirse por sus orígenes. La mayoría de los historiadores que estudiaron a al-Fârâbî acordaron que se trata de un nombre de raíz turca, pero Ibn abî `us:ayba`a mencionó que su padre era un líder militar persa. A esto dice el gran maestro e imán Mus:t:afâ `abd al-Râziq²⁷: que es difícil averiguar su origen por esta zona, ya que estos dos países estaban relacionados con muchos personajes famosos. Y en el caso de que fuera cierta la teoría de que su padre era un líder militar, se estaría hablando de un líder no lo suficientemente importante como para que hubiera sido mencionado en la historia. A pesar de que al-Fârâbî tenía virtudes como la valentía y paciencia para poder soportar el cansancio del estudio y las investigaciones, las dificultades de los viajes y la dureza de la vida, da la impresión de que era un individuo que provenía de una generación de grandes luchadores.²⁸

Al-Farâbî nació en la ciudad Fârâb, en el actual Turkmenistán, pero el autor del libro del *al-Fihrist*, mencionado anteriormente, dijo que era de la ciudad Fâryâb, de la tierra de Jarasân. Lógicamente si hubiese sido de la ciudad Fâryâb habría sido llamado *al-Faryâbî* y no al-Fârâbî. Es acertado decir que fue de la ciudad *Fârâb*, que así como dijo el historiador sirio Yâqût²⁹: “*Fârâb* es una región situada detrás del río *Sayh:ûn* en las afueras de las tierras de Turquía, y está lejos de *Shâsh*, cerca de *Blâsâgûn* ”.

²⁷ Mus:t:afâ `abd al-Râziq (1885-1947) fue de los filósofos y pensadores egipcios más importantes de la edad Moderna. Nació en uno de los pueblos de la región al-S:a`îd de Egipto, perteneció a una familia famosa por su participación política en la historia moderna de Egipto. Este mismo filósofo tuvo contacto con Muh:ammad `Abduh. `abd al-Râziq es considerado filósofo, teólogo y lingüista. `alî `abd al-Fattâh: al-Magribî, *al-Mufakir al-mu`âs:ir mus:tafâ `abd al-Râziq*, Dâr al-ma`rifa, al-Qâhira, 1987.

²⁸ Mus:tafâ `abd al-Râziq, *Faylasuf al`arab wa al-mu`alim al-thânî*, al-Qâhira, 1945, p. 55-56.

²⁹ Yâqût al-H:amawî: Yâqût b. `abd Allah Abû Dâr al-Rûmî fue uno de los grandes literatos de su siglo. Nació en H:amâa en el año 574 H. 1178 d. C. y fue famoso por sus poemas. Se trasladó a Bagdad donde aprendió las ciencias tanto de teología como de lingüística y es el autor del famoso libro *Mu`djam al-buldân* (*El diccionario de los países*). Murió en el año 622 H. 1225 d. C.

Mencionó Ibn Jalkân que al-Fârâbî murió en el año 339 de la Hégira con ochenta años, dato del cual podemos deducir que su nacimiento tuvo lugar aproximadamente en el año 259 de la H. Resulta necesario llegar a esta conclusión porque al-Fârâbî no escribió sobre sí mismo como lo hicieron algunos otros pensadores musulmanes, y añadir que ninguno de sus discípulos escribió sobre él. Otro dato que los historiadores han obviado es que a al-Fârâbî le gustaba trasladarse y viajar por diferentes lugares, pues no mencionan nada de dichos viajes hasta después de que este hubiere alcanzado la edad de cincuenta años y a partir de su traslado a Bagdad; tampoco hay nada mencionado acerca de su infancia o de su juventud, de modo que nos queda una época ambigua y desconocida de su vida.

Al-Fârâbî recibió educación en la gramática y en la religión; aprendió las ciencias islámicas como *fiqh*³⁰, *h:adîth*³¹ y *tafsîr*³², así como la lengua árabe, la turca y

³⁰ *Fiqh*: ciencia del derecho, desarrollo normativo de las fuentes jurídicas musulmanas (...) En un principio significaba “comprensión” y se aplicaba a todas las ramas del saber; posteriormente se especializó como término técnico para designar “el cuerpo de las normas extraídas de las fuentes por los juristas”, la jurisprudencia islámica, el derecho positivo musulmán, la ciencia del derecho positivo musulmán, la ciencia del derecho religioso del Islam (que incluye rituales, derecho civil, derecho penal y derecho público). MAÍLLO SALGADO, Felipe, *Diccionario de derecho islámico*, Ediciones Trea, Gijón, 2005.

³¹ Los hadices (o *h:adîth*) son narraciones tradicionales que recogen dichos, hechos u omisiones del profeta Mahoma [Muhammad], de sus compañeros –sus primeros seguidores–, de los cuatro primeros califas y de los primeros ulemas. En general sirven al creyente como modelo de conducta o del modo concreto de cumplir con las obligaciones rituales. En ocasiones proponen una interpretación de algún pasaje del Corán, aclaran las circunstancias en que tuvo lugar la revelación o reviven circunstancias trascendentales en la vida de la primitiva comunidad musulmana. Constituyen, también, el referente conocido que permite establecer soluciones analógicas para los problemas nuevos, y por tanto, para la mayoría de las escuelas es una de las fuentes de derecho. El relato es siempre avalado por una cadena de transmisores, de cuya probidad y número depende de la fiabilidad de las traducciones, que se clasifican en auténticas, dudosas y manifiestamente falsas. Puede leerse en castellano unos cuarenta hadices de an-Nabawî. Traducción de Francisco P. Villalba. Barcelona: Edicomunicación, 1986; en inglés, *A Manual of hadith*, edición de Maulana Muhammad Ali y prefacio de C. E. Bosworth, Londres y Dublín: Curzon Press, 1977 (y siguientes ediciones), y sobretodo en francés, *Les traditions islamiques*, traducción de O. Houdas (con la colaboración de W. Marçais) de la recopilación de Bujârî, París, 1903-1914 (reimpresión 1970). Mohamed Abed Yabri, *Nahnu wa-turaz. El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún: lecturas contemporáneas*; traducción del árabe, notas e índice de Manuel C. Feria García, Trotta, Madrid, 2001. P. 78-79.

³² Tafsîr: “interpretación, explicación, comentario”; como tecnicismo, “comentario del texto del Corán, la exégesis coránica”. Es, junto con las lecturas, una de las disciplinas coránicas más importantes, la ciencia de los comentarios del Corán, que se desarrollará en numerosos tratados. (...) El más famoso de todos los comentarios es el del exégeta e historiador al-T:abarî (m. 923), que realizó la compilación y el estudio

la persa. No se sabe si aprendió algunas otras lenguas, y con respecto a aquello que narró Ibn Jalkân de que al-Fârâbî llegó a saber setenta lenguas, hemos de decir que es algo considerado como una leyenda, pues sabemos que al-Fârâbî no sabía griego, algo que se ha notado en su análisis de la palabra *al-safsat:a* (la sofisticada) en su libro *ih:s:â` al-`ulûm (El catálogo de las ciencias)*³³. Al-Fârâbî también entró en contacto con los estudios relacionados con la razón: Matemáticas y Filosofía, aunque puede que lo hiciera en su madurez. Ibn abî `us:ayba`a mencionó que al-Fârâbî dio gran importancia al hecho de estudiar medicina. La búsqueda de estudios relacionados con la razón lo llevó hasta Bagdad para estudiar lógica a mano de Abû Bishir Mattà b. Yûnus famoso por ser el gran maestro de los lógicos después de haber estudiado y dominado la lengua árabe. También según dice S:â`id en su libro *T:abaqât al-`umam* estudió lógica con el sabio Yûh:anâ b. H:aylân, quien murió durante el período del califa Muqtadir, en Bagdad. En el año 310 de la H. comenzó para al-Fârâbî una segunda etapa en su vida, pues, con unos cincuenta años llegó a Bagdad, y alcanzó una excelente madurez, llegando incluso a ejercer cierta influencia sobre aquellos que con él se comunicaban. En Bagdad se reunió con investigadores tanto del ámbito de la lógica como de la lingüística, y fue discípulo - como ya hemos mencionado- de Abî Bishir Mattà b. Yûnus, hasta que al-Fârâbî consiguió superarlo a nivel científico. Posteriormente se dirigió a H:arrân, en Turquía, donde aprendió la lógica de Yûh:anâ b. H:aylân, y al-Fârâbî empezó a ser conocido como “el segundo maestro” debido al excelente nivel que alcanzó. Discípulo de al-Fârâbî fue Yah:ya b. `adî, el famoso lógico. Volvió otra vez a Bagdad según Ibn Jalkân, aprendió allí las ciencias filosóficas, estudió los libros de

crítico de los principales comentarios elaborados hasta su época. En su vasto tafsîr alcanza nada menos que treinta volúmenes; establece las bases sobre las que exégetas posteriores redactaron comentarios más especializados, algunos de gran originalidad, como es el caso del elaborado para el gramático al-Zamajsharî (m. 1144), en el que se dan al Corán interpretaciones de carácter mu`tazilî. MAÍLLO SALGADO, Felipe, *Diccionario de derecho islámico*, Ediciones Trea, Gijón, 2005.

³³ Ibrahim Madkour: *Al-Fârâbî, History of Muslim Philosophy*, Pakistan.

Aristóteles, y sacó los significados de los mismos después de haberlos leído varias veces. Encontraron en el libro *Acerca del alma (Kitâb al-nafs)* de Aristóteles una nota entre paréntesis escrito con su puño y letra “he leído este libro cien veces”. Y se dice que al-Fârâbî ha leído el libro “*al-samâ` al-t:abi`î*” (*Parve Naturalia*, conjunto de pequeños tratados sobre la percepción, la memoria, el sueño...) de Aristóteles cuarenta veces, y aún así, continuó con la necesidad de leerlo más veces. Según la narración de Ibn Jalkân, al-Fârâbî escribió la mayoría de sus libros en Bagdad, esto puede que fuera cierto porque al-Fârâbî pasó veinte años allí en la fase de madurez científica de su vida. Después de haber pasado el segundo maestro esta época en Bagdad, se dirigió hacia Alepo, vivió cerca del estado de *Sayf al-Dawla b. Hamdân*, y se encontró en su corte con sabios tanto del Islam como de otras culturas o educación, como lingüistas, hombres de letras, humanistas y filósofos.

Al-Fârâbî era una persona a la que no le atraieron las apariencias ni el prestigio, pasó una vida llena de dificultades, y se ganó la vida trabajando con sus propias manos hasta el punto de que llegó a trabajar como guardia antes de irse a Damasco. Es muy llamativo de su vida el hecho de que se aislase de la gente, se concentrara sólo en la enseñanza, en escribir y en su pasión por viajar, de modo que viajó varias veces durante su estancia en Alepo hacia Egipto y Damasco, y se trasladó como hemos mencionado desde su tierra natal hasta Bagdad, desde allí hasta *H:arran* y después volvió a Bagdad. Al-Fârâbî murió en Damasco en el año 339 de la Hégira, y el califa *Sayf al-Dawla b. Hamdân* lo honró dirigiendo la oración de su muerte en compañía de la corte privada del califa; fue enterrado en Damasco cerca de la puerta menor. La muerte del filósofo fue natural, como mencionó la mayoría de los historiadores a excepción de al-Buhayqî en su libro *Târîj al-h:ukamâ´* (*Historia de los sabios*), donde dijo que durante su viaje desde Damasco a Ascalón se encontró con algunos ladrones y lo mataron. Nuestra teoría

es como la del maestro Mus:t:afâ `abd al-Râziq: “si la historia del asesinato de al-Fârâbî fuera verdad, los historiadores de su época habrían mencionado este incidente, como por ejemplo el historiador Abû al-H:asan `alî al-Mas`ûdî, que murió en el año 346 H. (957 d. C.). Puede apreciarse en la traducción que al-Buhayqî realizó de al-Fârâbî una mezcla histórica que la convierte en poco fiable, y por ello esta versión del asesinato de al-Fârâbî parece ser una falsificación o bien una equivocación con aquello que narran los historiadores sobre el asesinato del famoso poeta Abû al-T:ayb al-Mutanabbî durante su viaje de regreso de Persia a Damasco en el año 354 H.”³⁴

El contexto político en la época de al-Farâbî:

Los abasíes durante casi un siglo entero poseyeron la gloria y el poder. Y por alguna razón los extranjeros que no eran árabes empezaron a tener altos cargos en las cortes de los califas; así, los turcos, los persas, los dailam y los selyúcidas cada vez tenían más presencia en trabajos referidos a la corte del califa e incluso llegaron al ejército y a la administración. Todo esto ocurrió superando a los árabes, es decir, en cuanto que los cargos estuvieron en manos de los extranjeros, los árabes se vieron alejados de los cargos importantes del estado. Esta situación causó debilidad en las posiciones del poder árabe, provocando polémicas en el estado y desorden, hasta que el califa pasó a ser nada más que un símbolo. La época del dominio del de los turcos en el califato abasí duró casi un siglo (desde 232 de la Hégira hasta 324 H). Dicho dominio pudo notarse cuando el califa al-Mutawakkil quiso hacer heredero del califato a su segundo hijo al-Mu`taz en lugar del primero, al-Muntas:ir. Los turcos aprovecharon esta

³⁴ Mus:t:afâ `abd al-Râziq, *Faylasuf al`arab wa al-mu`alim al-thânî*, al-Qâhira, 1945, p. 62-63.

polémica como una buena ocasión para vengarse de al-Mutawakkil tras un intento fallido de asesinato en Damasco. Así pues, los turcos vencieron cuando ayudaron al hijo que deseaba ser califa y su padre en cambio prefería que no lo fuera.

Después, y a consecuencia de lo que ocurrió, los turcos, para protegerse, aconsejaron al califa al-Muntasir que aislara a sus dos hermanos, al-Mu`taz y al-Mu`ayad del poder (herederos al trono) porque temían la venganza por haber matado al padre de ambos, y al-Muntasir lo cumplió. Pero posteriormente los turcos obtuvieron demasiado poder y se entrometieron en todos los asuntos del estado, lo cual provocó el enfado de al-Muntasir, llegando a declarar sobre los turcos lo siguiente: “estos son los asesinos de los califas”. Como resultado tuvo el mismo destino que su padre. El médico personal del califa llamado Ibn T`ayfûr, a cambio de treinta mil dinares le dio una pluma envenenada, y murió por esto cinco meses después de haber llegado a ser califa. Tras la muerte de al-Muntasir los turcos otorgaron el califato a uno de los hijos de al-Mu`tasim, así, al-Musta`în biAllah cogió el cargo de califa y los turcos cada vez fueron más poderosos dentro de la corte del califa. A partir de estos sucesos podemos hacernos una idea de cómo fue la situación política frente al poder de los turcos. Ambos poderes estaban tratando los asuntos con mucha precaución, el poder del califa por un lado y el poder de los turcos por otro; a veces uno atacaba al otro en el caso de que tuviera alguna duda en una posible intención de venganza por parte de su rival. Y siempre la victoria era para el más poderoso o para el que empezaba a atacar de forma repentina. Se oyeron rumores de que al-Musta`în tenía la intención de derrotar a los turcos, entonces estos le arrebataron el califato y fue exiliado a Wâsit, en Iraq. Después fue asesinado y pusieron a al-Mu`taz como califa, con la consecuencia de que el califa sería controlado por los turcos y su estancia en el poder dependería de la satisfacción de los mismos. Existe una anécdota que describe la situación que vivían tanto los turcos como los

califas: después de la toma de poder de al-Mu` taz, en una ocasión estaba el califa junto a sus ayudantes le trajeron a algunos astrólogos y les preguntaron: “mirad cuánto tiempo vivirá y hasta cuándo se quedará en el poder”. Salió uno de los asistentes que se llamaba Dharîf y dijo: “yo sé cuál será su edad y la duración de su califato”. Le preguntaron entonces: “¿Cuánto tiempo va a vivir al-Mutawakkil y cuánto va a gobernar?” Respondió: “Será según lo que decidan los turcos”. Todos aquellos que estaban presentes se empezaron a reír.

Al-Mu` taz temía la fuerza de los turcos e iba armado durante el día y durante la noche, consideró a los magrebíes y los *farâgina*³⁵ como ayudantes más cercanos para deshacerse del poder de los turcos; pero eso no le sirvió, los turcos se levantaron en su contra pidiéndole sus sueldos, con esta excusa lo cogieron y lo mataron. Del mismo modo se desarrolló el destino de al-Muhtadî, que vino después, a mano de los turcos; y al-Mu` tamid quien fue nombrado califa después de al-Muhtadî por los turcos y que antes estuvo encarcelado en los calabozos del palacio de al-Mutawakkil, según al-Sayût:î en su libro: *Târîj julafâ´ umarâ´ al-mu´minîn*, dijo: “es el primer califa que había sido vencido, controlado y cuyo destino había estado en las manos de otros”. Era esclavo de los placeres mundanos, y abandonó los asuntos del estado, hasta el punto de que llegó a dividir los países entre su hermano al-Muwaffaq y Dja`far, el hijo del líder de los turcos Musah b. Bagà. Al-Mu` tad: id se encargó del califato después de al-Mu` tamid, después vino su hijo al-Muktafi biAllah, y lo sucedió su hermano al-Muqtadir. Pero después lo quitaron del poder y pusieron a al-Gâlib biAllah `abd Allah b. al-Mu` taz, pero los seguidores de al-Muqtadir lo devolvieron al poder otra vez. Y su época fue conocida por las polémicas, las revueltas y las intervenciones de las mujeres en los asuntos del Estado; y la clave del poder de aquella época estaba en las manos de

³⁵ Los *farâgina*: *farâgina* es el nombre de una tribu iraquí de la época.

su madre “*al-sayyida*” (la Señora) como la denominaron los historiadores, así cuentan: si ella llegaba a enfadarse con un ministro lo quitaba del poder de forma inmediata. Frente a toda esta debilidad de los califas ante al poder de los turcos, era muy fácil para los gobernadores de las regiones de dentro del Estado declarar la independencia interna. Además, de entre ellos había quien se nombró a sí mismo califa, como *`abd al-Rah:mân* III el Omeya, que se autoproclamó califa en al-Andalus (300-350 H.) y se quiso llamar “El príncipe de los creyentes y vencedor en la religión de Dios”. También hubo califas que aceptaron la situación política tal y como estaba y dejaron de pensar en el poder, dejándolo así para uno de sus ayudantes, y quedándose el califa satisfecho con tener únicamente el título de califa, con que mencionaran su nombre en los sermones de los viernes y marcaran su nombre en las monedas. El primer califa que era así fue el califa al-Râd:î. Entonces los musulmanes vivían bajo un tipo de califato al que denominaron “la época del mandato de los príncipes”, esta situación duró diez años (324-334 H.), hasta que llegó el califato Abasí a estar dirigido por el poder de los búiyidas *âl bûyh*. Así transcurrió esta época de la historia de los árabes: califas débiles, intervenciones de los turcos en el mando del califa alcanzando incluso los ámbitos más personales e intervenciones de mujeres en los asuntos del Estado; con la muerte de algunos califas asesinados y otros muertos tras haber sufrido tortura.

Hemos querido hablar de esta época de la historia de los musulmanes en la que vivió al-Fârâbî, aunque el filósofo no estaba vinculado con la política; según la versión de Ibn Jalkân, al-Fârâbî murió en el año 339 H. con ochenta años y nacido por tanto en el año 259 H. Nuestro filósofo no tenía contacto con la política de ningún modo, sino que vivía de forma aislada y humildemente, y prefirió vivir investigando en la filosofía lejos de la política y sus problemas, al contrario en este caso de su discípulo Ibn Sînâ (Avecina), quien tenía su efecto en el mundo de la política. Aunque al-Fârâbî no estaba

vinculado a la política tenía contacto con algunos gobernadores, contacto que era exclusivo en el ámbito de la ciencia, hablaba con ellos en el lenguaje que prefiriesen y les hacía escuchar las melodías de su instrumento musical, unas veces les hacía reír y otras veces llorar, después los hacía dormir y los abandonaba dormidos.

El gobernador que según la historia tuvo contacto con al-Fârâbî y en cuyo entorno vivió era *Sayf al-dawla b. H:amadânî*, el rey de Alepo.

Contexto social:

En la época del califa al-Mu`tas:im se introdujo en la sociedad musulmana un nuevo elemento, los turcos. Así, la población musulmana se formaba de árabes, persas, magrebíes, y turcos. Y justo después de la entrada de estos, fueron tratados como un apoyo para el ejército hasta que llegaron a ser una potencia importante y eficaz que atemorizaba a los mismos califas, y a su vez se aliaron con los turcos para reforzar su dominio. Así los califas se vieron obligados a buscar otro apoyo en alguien que los protegiera de la potencia de los turcos, pedían ayuda a mercenarios como los magrebíes, *farâgina*, curdos y los *dailam*³⁶. Un gran número de estos soldados intervino en los asuntos relacionados con el poder, pero algunos hicieron mal uso del poder que alcanzaron. Los grupos religiosos siguieron a los grupos políticos, de modo que había dos influencias opuestas. Los sunníes por ejemplo vivían con total libertad y seguridad en la época en la que los turcos alcanzaron el éxito y en la época del mandato de los príncipes; a diferencia de los chiíes, que lograron la seguridad en la época del dominio de *âl bûyh*. A consecuencia de esto tuvo lugar una competencia violenta y sangrienta en

³⁶ Los *dailam* son los miembros de una famosa tribu iraní.

el territorio del Islam. El conflicto llegó incluso a darse entre los mismos grupo sunníes cuando los hanbalíes, que siguen al sabio Ah:mad b. H:anbal, se negaron a enterrar el cadáver del sabio Muh:ammad b. Djarîr al-T:abary en el año 310 H. por el hecho de que no hubiese mencionado el nombre de Ah:mad b. H:anbal entre los nombres de los maestros en el libro que escribió sobre el desacuerdo de los sabios *‘ijtilâf al-fuqahâ’*.

También apareció la clase de los esclavos, entre estos había tanto negros como blancos y mujeres, que en esta época jugaron un papel muy importante tanto en la política como en la guerra. Fueron importantes los turcos, los dailam y los curdos. Y a los esclavos no se les despreciaba como puede pensarse, de hecho las madres de muchos califas fueron esclavas. Había otro grupo en la sociedad que eran los cristianos y los judíos a los que se les denomina *‘ahli al-dhimma* (los súbditos no musulmanes de un estado musulmán). Y vivían en paz y tolerancia con los musulmanes y en muchas ocasiones los califas participaron con ellos en sus ceremonias y sus fiestas.

Con respecto al aspecto arquitectónico de esta época, decir que se había expandido por todas partes y apareció la ingeniería oriental en los palacios de los califas y de los líderes y dirigentes que tenían casas lujosas y grandes, con jardines incluidos en los que solían cantar y celebrar reuniones. Así como se imitaron los estilos de las casas de Persia y de Roma en aquella época, construidas con ladrillo cocido y cubiertas de cal. Estas casas se dividían en tres partes: un cuarto para el harén, otra para los huéspedes y otra parte para los siervos. Las paredes estaban diseñadas con mosaicos dorados y con pinturas de distintos colores; en los techos había alcobas levantadas por columnas muy finas que apenas se veían de lejos. Y los palacios de los califas tenían corredores donde se reunían los siervos y el palacio se nombraba según el número de estas columnas que tuviera, por ejemplo: *al-‘arba`înî* (el cuadragésimo) o *al-sab`înî* (septuagésimo) etc.

Los abasíes tomaron el modo de las reuniones de los persas con todos los detalles, como el lujo y las apariencias de riqueza. Eran famosas las reuniones en las que se cantaba y abundaba la alegría y que los califas celebraban con la presencia de los poetas, cantantes, literatos, músicos y humoristas. Esto señala hasta qué punto estaban los califas sometidos a los placeres sin preocuparse por los asuntos del Estado, así como nos indica cómo de lujosa era la vida que llevaba el pueblo; también cabe destacar el florecimiento de la industria, el comercio y la agricultura. La industria manual estaba muy avanzada y cada ciudad era famosa por un tipo de arte que los hijos aprendían de los padres, y también se desarrollaron las artes cuyos artículos solicitaban los personajes más distinguidos de la sociedad para diseñar sus casas con las plumas más caras. A causa de eso floreció la industria de las alfombras, los tejidos, los instrumentos y los metales. Y todo lo que necesitaba la gente para vivir. Y el comercio se extendió desde oriente hasta occidente por medio de los camellos. El arte de la gastronomía tuvo gran importancia para los califas, hasta el punto de que llegaron a premiar a los poetas que mejor describían los distintos tipos de comida. El vestido persa era el vestido oficial de la corte, de hecho los personajes oficiales llevaban vestidos bordados en oro, y existía la costumbre de que el califa era el que tenía el honor de quitarse el vestido para regalárselo a quien él quisiera. El vestido de la clase alta consistía en pantalones anchos con camisa holgada con mangas, chaqueta y caftán con túnica masculina y bonete. La ropa del resto del pueblo consistía en una camisa de lino, otra camisa holgada y chaqueta larga con un cinturón. Los califas hacían cambios en sus ropas con respecto a la forma, pero siempre distinguiéndolas de las de los demás dándoles prestigio y aires de alteza, cambiaban por ejemplo en las fiestas y en las ceremonias, ocasiones en las que había que presentarse con trajes de gala, y al igual que en las ocasiones religiosas. Hasta en sus cortejos no les faltaban las apariencias de riqueza. Y la mujer destacó, pues

tenía un gran espacio de libertad en esta época, llegaron incluso, como hemos visto, a intervenir en los asuntos del Estado. Y todo esto que venimos comentando causó la debilidad del califato abasí, la seguridad no estaba tan presente porque había una gran cantidad de guerras entre los príncipes, numerosos ataques de los soldados, e incluso golpes de Estado.

El contexto religioso:

Al-Fârâbî vivió durante la segunda era abasí, había distintos grupos religiosos así como distintos grupos políticos. Hubo revoluciones por medio de las cuales se expandieron los principios de la rama chií, lo cual causó la pérdida de muchas ciudades del Estado abasí, hubo también movimientos políticos y religiosos que fueron promovidos a manos de los jariyíes (*al-jawâridj*) y los negros del África oriental, esto dio apoyo al grupo *mu`tazilí* a la vez que se expandía la ideología sunní (la ortodoxa) a mano del sabio Abû Mûsà al-`ash`arî y después de al-Gazâlî, pues también hubo desarrollo para la ideología de los sufíes. Los líderes ismaelíes empezaron con la expansión de su ideología en secreto lejos del centro del Estado abasí; tomaron la ciudad de Salmiya, cerca de la de ciudad Hama, en Siria, como su centro. Sus seguidores pasaron por Jarasán y al-Sind para atraer más adeptos. A Maymûn al-Qaddâh:³⁷ fue conocido como el fundador de la ideología ismaelí, él estaba haciendo llamamiento a su creencia camuflándose como médico. Y así consiguió preparar esta misión para su hijo `abd Allah ibn Maymûn, el cual es considerado el verdadero

³⁷ Maymûn al-Qaddâh: (190-270 H.) Maymûn b. Maymûn nació en la ciudad de Qawzah:, cerca de la ciudad al-`ahawâz. Su padre perteneció al grupo ismailí conocido como *al-maymûniyya*, los seguidores de Abû al-Jat:t:âh b. Zaynab. Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, d:abt wa sharh:: yûsuf `alî al-t:awîl, Dâr al-ma`ârif, Bayrût, 2002, p. 323.

fundador de la ideología ismaelí, y quién tomó la ciudad Ahvaz como centro para su llamamiento. Pero el llamamiento no pudo continuar en secreto como querían los maestros, porque llegó a oídos del dirigente lo que estaba ocurriendo por culpa de Ibn Maymûn al-Qadâh:. Preocupado por su vida, escapó entonces a la ciudad Basora y después hacía Damasco y al final se quedó en la ciudad de Salmiya y murió allí entre los años 270-274 H, tras haber logrado el éxito en muchas regiones musulmanas. Ibn Maymûn había enviado uno de sus hombres, uno que se llamaba al-H:usayn al-´ahwâzî, hacía la ciudad Cufa y allí se encontró con H:amdân b. al-´ash`ath, quien fue conocido como Qurmut: y sería alguien de gran apoyo en su tarea. H:amdân Qurmut: tomó *Kâwâdhâ*, una de las grandes áreas de Bagdad, como centro de expansión de su ideología, y cuando consiguió seguidores suficientes les ordenó que compraran armas y que se prepararan para la batalla, realmente el llamamiento ismaelí tuvo éxito entre los árabes en aquella época. Después hubo una polémica entre los chiíes en el momento de decidir quién va a continuar dirigiendo el llamamiento. Es importante mencionar la situación en la que se encontraba el territorio musulmán, el modo en el que se organizaban y rebelaban los grupos y cómo luchaban entre ellos; así como en muchas de las regiones musulmanas del noroeste de Iraq, en Persia, los países del Shâm* (Palestina, Siria, Líbano y Jordania), Bahrain, Yemen, y los países del Magreb se expandió la ideología de los chiíes, unas veces en secreto y otras veces enterándose el Estado de ello. Así hasta que se consolidó el Califato Fatimí en el Magreb a mano de `ubayd Allah al-Mahdí en el año 296 H., así los chiíes lograron tener un Estado fuerte como rival del califato abasí difundiendo su ideología por todo el territorio musulmán. Las enseñanzas de los mu`tazilíes se dieron en la primera etapa abasí, sobre todo en la época de los califas al-Ma`mûn, al-Mu`tas:im y al-Wâthiq, estas enseñanzas fueron aceptadas por los califas y las defendieron. Llegaron incluso a creer que el Corán había

sido creado, que no eterno según defiende el Islam ortodoxo. A consecuencia de esto, el sabio Ah:mad b. Hanbal fue encarcelado, pues se negó a aceptar la creación del Corán. Y llegó incluso a más, dado que el precio de la liberación de los prisioneros musulmanes en los países Bizantinos consistía en decir que el Corán había sido creado, y no conformarse con esta creencia era suficiente para considerarlo fuera de la fe musulmana. En la segunda etapa abasí la filosofía griega fue conocida y tratada por sabios del razonamiento, lo cual afectó en las enseñanzas de los *mu`tazilíes*. Estos sabios intentaron encontrar un acercamiento entre la filosofía y la creencia musulmana, y a causa de esto tuvo lugar una serie de discusiones en el campo científico y especialmente en las escuelas de Basora y Bagdad; la disputa se dio entre los *mu`tazilíes* y los sunnís por un lado, y los filósofos por otro. Hubo mucha tensión a causa de la discusión sobre las raíces de la creencia musulmana y las ramas que de ella fueron surgiendo. A pesar del vigor que tuvieron las enseñanzas *mu`tazilíes*, después de que se vieran afectadas por la filosofía griega, a partir del inicio de la etapa abasí, dejaron de ser la ideología formal del Estado. El califa al-Mutawakkil (el primer califa de esta etapa) logró acabar con la idea de que el Corán había sido creado, los *mu`tazilíes* perdieron su dominio en el Estado, y más aún después de la revolución que Abû H:asan al-`ash`arî emprendió contra ellos.

Con la aparición de al-`ash`arî, la sunna llegó a alcanzar el dominio. No debe olvidarse que al-`ash`arî fue criado en la ideología *mu`tazilí*, pero después de haber estudiado la lógica y sus ciencias rechazó esta ideología, una vez cumplidos los cuarenta años de edad, en el año 300 de la H. La revolución de al-`ash`arî pudo acabar casi en su totalidad con la ideología de los *mu`tazilíes*, así como menciona Ibn Jalkân en su libro *Wafiyât al-`a`yân* narrado por Abû Bakr al-S:ayrafî dice: “los *mu`tazilíes* se

mantuvieron a la cabeza hasta que Dios hizo aparecer a al-‘ash`arî, y los puso en el lugar que les correspondía, es decir, lejos del poder religioso”.

Aparecieron también en aquella época algunos sufíes radicales, como al-H:usayn b. Mans:ûr al-H:allâdj (m. en el año 309 H.). Notaron su peligro al principio del siglo cuarto de la hégira, durante el mandato de al-Muqtadir y H:âmid b. al-`abbâs. El ministro de al-Muqtadir, el cual odiaba al-H:allâdj, hizo que su mujer lo vigilara, y en un asiento donde se encontraban los jueces más relevantes ella testificó en contra de su esposo, comprobaron sus libros y vieron ciertas rareza que fueron suficiente para asignarle el calificativo de infiel a la religión y por tanto condenarlo a muerte. De este modo, el califa declaró la sentencia de pegarle mil latigazos, después quemar su cadáver y tirarlo al río Tigris.³⁸

³⁸ Sa`iyd Zâyid, *al-Fârâbî*, Dâr al-ma`ârif, al-Qâhira, 1962, p. 13.

EL PENSAMIENTO LINGÜÍSTICO DE AL-FÂRÂBÎ.

3) El pensamiento lingüístico de al-Fârâbî.

3.1- El personaje y los efectos culturales árabes.

Quizás investigando acerca del personaje de al-Fârâbî para analizar sus componentes culturales y sus reflexiones ideológicas, encontremos ciertas cuestiones que han suscitado mucha polémica entre los historiadores y los investigadores interesados por su pensamiento en general, y por su persona en particular; esta polémica consiste en la pregunta sobre si este ser humano o su pensamiento pudo llegar a separarse de su historia y a despojarse a sí mismo, es decir, de aquello que formó sus raíces y su identidad tanto personal como social, para empezar con otro idioma y otra cultura absolutamente diferentes a la suya, y además tener la habilidad y la eficacia de ser creativo y pionero ideológica y filosóficamente hablando, y llegar incluso a expresarse dentro de esta nueva cultura con su lengua concreta y en un tiempo récord. Esto después de haber alcanzado la edad de cuarenta o cincuenta años, edad en la que el ser humano logra asentar los conocimientos, la firmeza con respecto a los dones y dar comienzo a una ideología madura que exprese su voluntad conscientemente.³⁹

La mayoría de los historiadores aseguran que es de origen turco, nacido en Farab en el actual Uzbekistán de hoy en el año 260 H. 870 d. C., y su padre era un oficial persa del ejército turco, su madre era turca, y al-Fârâbî pasó su juventud allí, “a la otra orilla del río”, lugar en el nacieron los sabios más destacados en los estudios de lengua árabe; como el autor del libro *Dîwân al-`adab*, denominado al-Fârâbî también, o *al-Djawhary*, el autor del libro *Kitâb al-s:ih:âh:.* Según las fuentes no se ha mencionado si al-Fârâbî tuvo contacto con los sabios de la lengua árabe o si conoció a los lingüistas, pero sí se

³⁹ A cerca de esto véase: Doctor Muhammad `alî al-Kurdî, *Nadhariyyat al-ma`arif wa al-sult:a `ind Mîshîl Fûkû.* Dâr al-ma`rifa al-djâmi`iya. Al-`iskandariya. 1992. P. 6-7.

ha asegurado que trabajó en un campo bastante alejado de las ciencias y de la cultura, pues trabajó en su ciudad como guardia en unos jardines hasta los cuarenta años.

Esto es lo único que se conoce acerca de esta etapa de su vida, sin ningún acontecimiento propiamente relevante, que llegue a aportarnos algún dato sobre el momento en el que este personaje llegó a ser la base y la fuente principal del pensamiento filosófico del mundo musulmán.

Según algunas fuentes árabes, cuando contaba con unos cuarenta años dejó la ciudad de Farab dirigiéndose a Bagdad, que entonces, en el año 300 H., era la capital del califato abasí. Según una teoría fue así, y según otra en el año 310 H., pero ambas aseguran que fue a Bagdad en la época de la intervención de los extranjeros en los asuntos del califato Abasí durante la época del califa al-Mu`taz billah. Este período fue famoso por los conflictos políticos y religiosos, así como por los conflictos ideológicos, a pesar de que ésta se consideraba una época de esplendor para el pensamiento y la florecencia de la civilización. Con respecto a este esplendor de pensamiento, hemos de decir que Bagdad era entonces el centro de la civilización árabe, esto fue así gracias a las traducciones de obras de las ciencias y artes y por lo que por medio de ellas fue transmitido a los sabios, científicos y literatos.⁴⁰

En Bagdad tuvo la oportunidad de estudiar, de modo que realizó estudios de medicina, música y otras ciencias como la astronomía, las matemáticas y por supuesto la lengua árabe, profundizando en la gramática y en la retórica gracias a las reuniones que organizaba el sabio Ibn al-Sarrâdj, conocido por defender teorías que se encontraban ideológicamente entre las dos escuelas de gramática, la de Kufa y la de Basora.⁴¹ También se conoce que tuviera contacto con el literato y filósofo Abû

⁴⁰ Ibn Jalkân, *Wafiyât al-`a`ayân, wa `anbâ` `abnâ` al-zamân*, tah:qîq: Muh:yî al-Dîn `abd al-H:amîd. Mat:ba`at al-sa`âda, sana 367 H, wa nushira fî sana 1949. P. 412, 463.

⁴¹ Ibn Abî `us:aybi`a, *`Uyun al-`anbâ` fî t:abaqât al-`at:ibâ`*, tah:qîq: Nizâr Rid:â, Bayrût, 1965. Djuzû` 3. P. 226. Ibn s:â`id al-`andalusî , t:abaqât al-`umam, tah:qîq: lwîs shijû al-yasû`î, Bayrût, 1913. P. 54.

H:ayyân al-Tawh:îdî, encuentro que estuvo lugar gracias a la mediación de Abû Sulaymân Muhammad b. T:âhir b. Bahrâm, un lógico de Sadjistân que murió en el año 391 H. y que fue mencionado por al-Tawh:îdî en su libro *al-Muqâbasât* (*Los Coloquios*), en el que además decía que había sido maestro de al-Fârâbî. Al-Fârâbî aprendió de Yah:yà bin `adî; Yah:yà aprendió de al-Sadjistânî⁴² y este a su vez aprendió de al-Tawh:îdî; se supone que al-Fârâbî estudió obras de al-Sadjistânî y admiraba su labor por la lengua árabe comparándola con las demás lenguas. Al-Tawh:îdî en su libro *al-Bas:â`ir wa al-dhajâ`ir* (*El discernimiento y las reservas*) dice: “de entre todo lo que nos ha llegado, no hemos encontrado una lengua como el árabe, por ser la más amplia y la que cuenta con las pronunciaciones más elegantes y elevadas, letras perfectas, sus nobles nombres. Sus significados son los más profundos, sus conocimientos los más generales, y posee una gramática que forma parte de la lengua como una parte de la lógica de la mente. Esta gramática que conforma la lengua árabe es a la lengua árabe como la lógica a la mente humanal. Este nivel alcanzado por la lengua árabe ha sido el nivel más alto alcanzado por una lengua, idea que ha quedado fijada en nuestros intelectos tras haber escuchado y tratado las lenguas de los diferentes pueblos.”⁴³

Así, al-Fârâbî estudió a mano del sabio Ibn al-Sarrâdj y profundizó en sus obras gramaticales, especialmente el libro *al-`us:ûl* (*Los orígenes*); tuvo contacto con los literatos y lingüistas de su época como al-Tawh:îdî y al-Sadjistânî, lo que le facilitó alcanzar un alto nivel cultural, el cual queda reflejado en las obras que de él nos quedaron. En dichas obras hizo uso de la lengua árabe en diferentes ámbitos del

⁴² Al-Sadjistânî: se trata de un gentilicio que corresponde al sabio y lógico Abû Sulaymân Muhammad b. T:âhir b. Bahrâm, quien era de la ciudad denominada Sadjistân. Nótese que para formar el gentilicio en árabe *al-nisba* se añade el sufijo “ya” (î) al nombre de la ciudad en cuestión; en este caso además la palabra aparece articulada: (*al*). Sólo existe en árabe artículo determinado *al-*, y éste será invariable con respecto al género y al número del nombre al que acompañe, e irá unido en forma de prefijo.

⁴³ Véase la introducción de los siguientes libros: Abu h:ayyân al-Tawh:îdî, *al-bas:â`ir wa al-dhajâ`ir*, tah:qîq: `ibrâhîm al-Kilânî. Al-Tawh:îdî, *Kitâb al-muqâbasât*, Muhammad Tawfîq H:usayn, mat:ba`at al-`irshâd, Bagdâd, 1970. Mah:mûd Zaydân, *Falsafat al-luga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985. P. 165.

conocimiento, e incluso llegaron sus términos a adecuarse a los significados de cada una de aquellas ciencias y aquellos conocimientos propios de su época. Debido a su alto nivel cultural, a al-Fârâbî estas ciencias no les resultaron extrañas en absoluto, así como por la pasión que sentía por la cultura árabo-musulmana llegó a alcanzar todas sus ciencias. También llamaron su atención las ciencias filosóficas y lógicas, e incrementó sus habilidades ideológicas aprendiendo de sus maestros de filosofía y lógica de aquella época, Yuh:annâ b. Djîlân y Abû Bishir Mattâ b. Yûnus, quien tradujo la mayoría de los libros del legado griego⁴⁴. A consecuencia de esto la vida de al-Fârâbî se fue desarrollando en la capital del califato (Bagdad) y llegó a realizar una brillante actividad de pensamiento escribiendo, explicando y traduciendo distintos géneros como son la sabiduría, la lógica, la política y la moralidad. Sus obras filosóficas y lógicas también han dejado huella en la ciencia de la lingüística, como por ejemplo en los siguientes libros: *al-Alfâz: al-musta`mala fî al-mant:iq* (Los términos utilizados en la lógica), *al-Tanbîh `ala sabîl al-sa`âda* (El camino de la felicidad), *isâgûgî* o *al-Madjal* (La introducción), *Kitâb al-qiyâs al-s:agîr* (El libro de analogía menor) y *Kitâb al-h:urûf* (El libro de las letras), considerado este último una enciclopedia lingüística que explica los temas en profundidad.

Si bien está esta teoría que defiende que la identidad árabe de al-Fârâbî apareció de forma tardía, existe otra opinión que dice que al-Fârâbî ya sabía el árabe desde su infancia y estudió el Corán al igual que el resto de los niños en el *kuttâb*, la escuela donde los niños solían aprender el Corán. Aprendió la caligrafía, la escritura, y las palabras que solían enseñar los profesores extranjeros de memoria pero con acento extranjero o con un acento inevitablemente intermedio entre el árabe y el extranjero;

⁴⁴ Ibn S:â`id al-`andalusî, t:abaqât al-`umam, tah:qîq: Lwîs Shijû al-Yasû`î, Bayrût, 1913. P. 53. *Al-Qaft:î, `ajbâr al-`ulamâ` bi`ajbâr al-h:ukamâ`* tah:qîq Djamâl al-Dîn `abu al-H:asan, Misr, 1904. P. 182. Ibn Jalkân, *wafiyât al-`a`ayân, wa `anbâ` `abnâ` al-zamân*. tah:qîq: Muh:yî al-Dîn `abd al-H:amîd. Mat:ba`at al-sa`âda, sana 367 H, wa nushira fî sana 1949. P. 240.

pues es que la lengua árabe fue la lengua de cultura y de la civilización y religión en los países musulmanes desde el momento de la expansión musulmana y de las personas no árabes que entraron al Islam, personas que vivían en tribus que participaban en la conquista de los países del Jurasán, de la zona de detrás del río, donde se quedaron hacia el año 30 H. El califa al-Ma'mûn ordenó a su oficial Ah:mad b. abî Jâlid al-Ah:wâl que conquistara los países turcos con un ejército enorme, al-Balâdhri narra que Qutayba permitió a los árabes vivir en dicha región de la zona de detrás del río, en unos territorios llamados *Fargâla* y *al-Shâshî*. Farab era una de las bases del territorio de detrás del río.⁴⁵

Aquello que nos indica que Farab tuvo algunos aspectos árabes a pesar de que esta ciudad no lo era es la palabra del juez Shawân b. Sa`îd al-H:imyarî que dijo: “de entre todos los territorios extranjeros hay uno que se considera árabe”, refiriéndose a la ciudad de Farab.⁴⁶ Seguimos con el recorrido de la vida de al-Fârâbî: se dirigió hacia Bagdad en busca de poder dominar la lengua árabe y su gramática y poder hablarla. Así que trató de encontrar reuniones en las que se fomentara el aprendizaje de la lengua, y la aprendió según las enseñanzas de los maestros de la lengua y de la literatura como ya hemos mencionado en párrafos anteriores; llegó incluso a ser capaz de expresar por medio de ella sus opiniones y sus pensamientos, y a escribir libros en los que fue combinando la prosa y la poesía. Estas obras lograron más éxito que las de los sabios árabes de su época y de época posteriores. De hecho es que el árabe llegó a ser incluso su idioma y su herramienta primera de expresión, dijo: “gran parte de la lengua árabe no tiene equivalente en nuestra lengua”. Si se observan sus ritmos empleados y su poesía en general, puede notarse que son árabes y pareciendo que su autor fuese un auténtico

⁴⁵ Al-Balâdhri, *Futûh: al-buldân*, tah:qîq: `abd Allah Anîs al-T:abbâ`. Mu`assasat al-ma`ârif. Bayrût. 1987. P. 410, 473.

⁴⁶ H:usayn `alî Mah:fûz:, *al-`anâsir al-`arabiya fî h:ayât al-fârâbî d:imn al-fârâbî wa al-h:ad:âra al-`insâniya*. . Bagdâd. 1975. P. 402, 408.

árabe que domina las ciencias. Él mismo escribió en su libro *Ih:sâ' al-`îqâ`* “si te fijas en todo lo que he escrito no podrás encontrar nada que esté fuera de aquello que dejamos establecido como tipos de ritmo; y si te fijas en los sonidos y en la poesía árabe, observarás que todos estos tipos de ritmo son empleados por los músicos árabes”. En cuanto a sus escasos poemas, los cuales reflejan el lado emocional de su dura personalidad, son nobles y alejados de la hipocresía; él no era un poeta árabe experto, y no solía acudir a las cortes para elogiar a uno o a otro de los príncipes o para despreciar a los celosos enemigos de los mismos. Al-Fârâbî era un personaje noble que no se comportaba como aquellos que buscaban objetos materiales de la vida, uno de sus poemas dice así:

¿Acaso no somos más que una línea que ha caído
de una vez, con un paso firme?
Se enfrenta uno por otro
a cambio de algo de menos valor que una breve palabra.
Por Él que abarca los cielos debe ser nuestra competición,
entonces para qué la lucha aquí en La Tierra.⁴⁷

Además podemos encontrar que al-Fârâbî recurre en su poesía a las peculiaridades de la lengua árabe como por ejemplo la riqueza de las palabras, palabras sinónimas, cercanas, o equivalentes. Así como encontramos su habilidad en la derivación y la conexión armónica que hay entre sus palabras, sabiendo mezclar la filosofía con la lengua de un modo impresionante, y llegando incluso a introducir nuevos términos que no eran conocidos por los árabes.

A pesar de que los historiadores no estuvieran seguros de si al-Fârâbî era turco, persa, de Harán o árabe, lo cierto es que fue una persona cuya lengua, mente, pensamiento y cultura eran árabes, ya que la civilización árabe y la lengua del Corán

⁴⁷ Doctor Muh:ammad Bâqir `ilwân, *shi`ir al-Fârâbî*. P.302.

llegaron a superar fronteras y a ser una cultura universal que ocupó diversos pueblos, su territorio llevaba desde las fronteras de China en oriente, hasta *Bu gâzî* (en la actual Turquía) , Gibraltar en el oeste y de norte a sur desde el Mar Negro y el Mar de los árabes.

Las situaciones culturales e ideológicas hicieron que al-Fârâbî fuera el filósofo lingüista, y el erudito de entre los pensadores y literatos anteriores a él que vivieron en el siglo tres y cuatro de la Hégira. Hay que saber que el pensador es como el producto natural del tiempo en el cual vivió y hasta qué punto las reflexiones, situaciones, necesidades y conflictos del tiempo nos pueden llevar a entender la profundidad del resultado del pensamiento de al-Fârâbî especialmente en el aspecto lingüístico. La búsqueda de los orígenes, características y causas de este aspecto lingüístico fue algo nuevo para los filósofos, literatos y pensadores musulmanes. El hecho de combinar dos ciencias al-Fârâbî lo veía complementario y necesario para todas las ciencias del conocimiento de su época, sin olvidar que en aquella época esto no era aceptado por la sociedad musulmana, ya los seguidores del Islam no aprobaba que alguien equiparara la lógica a la lengua árabe. El intento de equiparar estas dos ciencias y expresar que una depende de la otra tuvo lugar precisamente durante una época determinada en la que aquel que tratara asuntos relacionados con la lógica se consideraba hereje, hasta en una discusión, y hacemos mención de esto en tanto que anécdota, se llegó a decir de la lógica que era un conjunto de leyendas, engaños y ambigüedades, y quien quisiera tener una mente potente con discernimiento, una buena visión de las cosas, una opinión acertada y una mente brillante tendría que alejarse de todo eso. Existe también la muestra de un discurso acerca de cómo veían la lógica al-Sîrâfî, un gramático, y Abû Bishir Mattà b. Yûnus, un lógico, ambos ya nombrados en páginas anteriores. Dice al-Sîrâfî: “¿Acaso por medio de la lógica habéis mediado entre dos personas que estaban

teniendo una disputa, o habéis provocado un conflicto? ¿Y acaso por medio de la lógica y sus engaños llegaste a creer que Dios es uno de entre los tres...?”⁴⁸

Si este intento de al-Fârâbî no lo hubiese llevado a cabo un filósofo que dominara el árabe y sus artes, que fuera experto en la lógica, en la filosofía y en las leyes de la misma, no habría logrado el respeto de las personas cultas y los pensadores, tanto antiguos como modernos; como dice el Dr. Mahmûd Zaydân: “con esto los árabes han abierto la puerta de lo que ahora llamamos filosofía lingüística, Abû Nasîr al-Fârâbî es el pionero en esta ciencia y los demás lo han seguido en sus teorías, pues muchos filósofos siguieron su misma línea”.⁴⁹

Lo que asegura que la teoría de la visión metafísica fue creada por al-Fârâbî y no se trataba de una continuación ni un desarrollo de la visión de al-Kindî, es que es una combinación de las teologías herméticas, sobre las cuales realizó estudios en la ciudad de Harán, y lo que es la ciudad Ideal Platónica, pero no como la diseñó Platón, sino como la interpretó Abû Nasîr al-Fârâbî según el contexto de la sociedad musulmana de su época. Según la fuerza del cambio en esta sociedad, la ciudad ideal de al-Fârâbî hizo reflejar las preocupaciones políticas de la sociedad árabe islámica más que cualquier otra cosa.

Y al-Fârâbî evitaba entrometerse en las cuestiones de los *mutakallimîn* (pensadores racionalistas musulmanes) y de los sabios de la ley musulmana, ni utilizar los métodos de éstos para demostrar mediante aquello que está presente lo que por el contrario está ausente, ya que esto causa equivocación y desvío. Empleó los principios básicos para llegar a la demostración, y además él se interesó por el aspecto lingüístico

⁴⁸ Abû H:ayân al-Tawhîdî, *Al-`imtâ` wa al-mu`ânasa*, tah:qîq: Ahmad Amîn, mat:ba`at ladjnat al-ta`lîf wa al-tardjama wa al-rasim, al-Qâhira, 1953. P. 95.

⁴⁹ Mah:mûd Zaydân, *Falsafat al-lluga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985. P. 182-183.

alejándose de los desvíos y engaños de los pensadores racionalistas musulmanes y los sabios de la ley musulmana.⁵⁰

De modo que podemos decir que la primera creación de al-Fârâbî tuvo lugar en países de lengua árabe, lo que le facilitó el empleo de esta lengua y aprender, hablar, estudiar, expresarse, pensar y escribir, ya que pasó cerca de cuarenta o quizás cincuenta años en los países árabes debido al interés que sentía por su cultura y fe musulmana. Después se estableció en Bagdad, centro de la lengua árabe y lugar de interés para los literatos, sabios, y poetas; más tarde fue a Damasco y a Alepo, considerada esta última una de las ciudades más importante para el Islam, por los poetas, los sabios y las reuniones de literatos, a establecerse, durante la época de *Sayf al-Dawla al-H:amdânî*. Posteriormente se dirigió a Egipto también para encontrarse con lingüistas, pensadores y religiosos. Al-Fârâbî es el filósofo y el pensador de los árabes, y el fundador de la filosofía árabe según aseguran los pensadores y los maestros de la filosofía moderna.⁵¹ Además ha dejado para las generaciones que lo siguieron la producción y creatividad más noble que se puede dejar, a pesar de todas las polémicas, conflictos y revoluciones que lo rodearon.

3.2- Visión histórica del pensamiento lingüístico hasta la época de al-Fârâbî.

El estudio filológico atrajo la atención de los sabios occidentales, el interés por este tipo de estudios se dio en un grupo de orientalistas que fueron a las universidades egipcias al inicio de la *Nahd:a*, época del resurgimiento de la cultura árabe. Entre ellos

⁵⁰ Muh:ammad `âbid al-Djâbrî, *Bunyat al-`aql al-`arabî*, markaz dirâsât al-wih:da al-`arabiya, Bayrût. 1992. P. 429.

⁵¹ Muh:ammad `ât:if al-`irâqî, *Thawrat al-`aqil fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-ma`ârif, al-Qâhira, 1978. P. 40. Ibrâhîm Madkûr, *al-Falsafa al-`islâmiyya*, Dâr al-ma`ârif bimas:r, al-Qâhira, 1968. P. 87.

hubo personas que fueron objetivas con su trabajo, lo realizaron con honestidad científica y llegaron a elevar la lengua árabe. Hablaron sobre su importante posición con respecto a la creación de la cultura y la civilización árabe, y sobre cómo se refleja en las culturas y civilizaciones de los pueblos que tuvieron relación con la lengua y la cultura del Islam. Asegura esto el Dr. `uthmân `amîn cuando habla sobre las opiniones de orientalistas franceses, como por ejemplo Louis Massignon, quien asegura en cuanto a las lenguas indoeuropeas que se utilizan para expresar asuntos relacionados con el mundo externo o exterior, y que encontramos que la lengua árabe en cambio es la lengua apta para los temas relacionados con el ámbito interno de la persona, del pensamiento y del alma; además el árabe es la única fuente para alcanzar la obra divina gracias a su estructura interna, su capacidad de abstracción y su propensión a lo general. Otros orientalistas aseguraron que la lengua árabe y la civilización arabo musulmana conceden a quien las estudia una nueva forma de percibir el mundo.⁵²

Algunos orientalistas que se interesaron en los estudios filológicos consideraron que el estudio del árabe es el estudio de los fundamentos morfológicos, gramaticales y crítica de los textos y los fragmentos literarios. Otros encontraron después de haber investigado que el estudio del árabe no sólo consistía en los estudios lingüísticos, sino que también suponía investigar en la vida intelectual en todos sus aspectos; por esto se clasifica junto a los estudios lingüísticos la historia de las religiones, los libros sagrados de religión y teología, y la historia de la filosofía por los estudio de los libros de sabiduría y dialéctica *al-kalâm*. A partir de aquí se descubren los secretos de la lengua, se pueden tratar las reglas que la conforman, conocer el secreto de su desarrollo, y estudiar sus diferentes fenómenos. Todo esto llamó la atención de muchos pensadores y lingüistas musulmanes y el interés de los sabios de la lengua y la religión ya desde el

⁵² Zaynab `affî, *Falsafat al-luga `inda al-Fârâbî*, Dâr qibâ'. Al-Qâhira, 1997. P. 39.

inicio del Islam, concretamente a finales del primer siglo de la Hégira, así como el interés de los filósofos y lógicos del segundo siglo de la Hégira. Establecieron las características lingüísticas estudiando los misterios de estas características y buscando para ellas explicaciones. Como al-Jalîl b. Ah:mad al-Farâhydî (m. 175 H.), que sabía hasta qué punto existió cercanía entre la lengua árabe y el cananeo. Al-´as:ma`î (m. 317 H.) notó la semejanza existente entre el árabe y el arameo especialmente en algunas letras; y Sîbawîh habla acerca de la parte declinable *al-mu`rab* de la lengua persa y sobre los cambios fonéticos por la razón del cambio de la palabra desde la construcción lingüística persa a la construcción lingüística árabe.⁵³ El tema de la declinación se consideraba uno de los más llamativos para los gramáticos y pensadores como al-S:ma`î, Abû Bakr al-Sarâdj y otros.

A pesar de que los sabios Djâbir b. H:ayyân, H:unayn b. `ish:âq, y Abî Ya`qûb Yûsuf al-Kindî empezaron a interesarse por la tradición griega y su pensamiento lingüístico, no lograron alcanzar la etapa de madurez y perfección así como lo hizo al-Fârâbî, acerca de esto habla el Dr. Mah:mûd Fihmî H:idjâzî: “el problema del inicio del saber de los árabes en el legado griego, el cual siempre estuvo vinculado a la filosofía de la lengua, es que tenía más relación con la adivinación que con el pensamiento lingüístico, como por ejemplo Djâbir bin H:ayyân, que veía relación entre las letras y las impresiones, esta conexión podía, según él, llevar a normas exactas; llamó a este aspecto de su teoría: la balanza (el balance de las letras). El punto de partida de sus ideas filosóficas es el concepto del balance de las cosas en la naturaleza. Con esto, el balance de las letras actúa de forma esencial, y así como los objetos o los cuerpos se forman de los cuatro elementos de la naturaleza, las palabras están formadas por las letras; y al igual que uno de los elementos de la naturaleza del cual se conforma una

⁵³ Al-Jalîl bin Ah:mad, *Kitâb al-`ayn*, tah:qîq: `abd Allah Darwîsh, Bagdâd, 1967. P. 232.

cosa no se toma como un elemento único y exclusivo para ella, una sola letra no se toma como una realidad lingüística.⁵⁴

Valoramos los estudios que realizaron H:unayn b. Ish:âq (m. en 260 H.) y su escuela para traducir y repasar las lenguas desde el griego y el siríaco hasta la lengua árabe. El sabio Ya`qûb Ibn `ish:âq al-Kindî, en cambio, sólo trabajó sobre algunos temas relacionados con cuestiones acerca de la filosofía de la lengua, y se interesó por los límites, los términos y las definiciones de las cosas. Con al-Fârâbî empezamos una nueva etapa ya que cuenta con distintas obras que nos aportan sus opiniones y teorías en la filosofía de la lengua. Otras tratan sobre la renovación de los términos, su traducción y su morfología, además determinó los conceptos lógicos y los conceptos gramaticales y empleó esto de forma general con los términos gramaticales y filosóficos.

Entre los pensadores árabes, al-Fârâbî es quien se dio cuenta de la importancia de la lengua en el campo del pensamiento, la filosofía y la lógica. Nos ha dejado algunas obras que indican claramente el valor de la lengua y en las que la considera una de las ramas de la filosofía, a pesar de que estudiar la filosofía de la lengua, demostrar su importancia y su valor y considerarla una de las ramas de la filosofía se considera uno de los objetivos de investigación recientes que apareció en nuestra época.⁵⁵

Sin duda la definición de al-Fârâbî de la lengua indica claramente la conexión entre ambas, entre el pensamiento y la lengua, Esta conexión expresa sobre este pensamiento y su alcance. Dice al-Fârâbî: “la ciencia de la lengua es la ciencia de los términos designativos según cada comunidad sobre las reglas de estos términos, esto es lo que facilita las reglas de la voz que se emite (es decir, el dicho o la expresión que se emite

⁵⁴ Zaynab `affî, *Falsafat al-luga `inda al-Fârâbî*, Dâr qibâ`. Al-Qâhira, 1997. P. 41.

⁵⁵ Al-Tawh:îdî, *Kitâb al-muqâbasât*, Muhammad Tawfîq H:usayn, mat:ba`at al-`irshâd, Bagdâd, 1970, p. 71, Al-Tawh:îdî, *al-`imtâ` wa al-mu`ânasa*, tah:qîq: Ahmad Amîn, mat:ba`at ladjnat al-ta`lîf wa al-tardjama wa al-rasim, al-Qâhira, 1953, p. 115.

por medio de la voz, la cual es la que expresa por medio del órgano de la lengua lo que hay en la mente).⁵⁶

Asegura también la diferencia específica entre la expresión y la pronunciación y dice: “la pronunciación es un compuesto de términos, el habla es la utilización de estos términos y dichos y expresarla por medio de la lengua y la voz realizando con ellas la indicación sobre lo que hay en la mente”.⁵⁷

La mayoría de sus obras aseguran una profunda investigación y los estudios de la lengua y sus ciencias, prueba de ello es *El libro de las letras*, considerado una de las obras más importante para el pensamiento árabe en general y para la filosofía musulmana y el entendimiento de la lengua árabe en particular, aunque puede así mismo considerarse como una interpretación del libro de Aristóteles *La Metafísica*, aunque cierto es que existen grandes diferencias entre ambos libros, por ejemplo, que al-Fârâbî pudo beneficiarse de las ciencias de la lengua árabe, y no se apoyó sólo en los términos y los significados que utilizaba Aristóteles en su libro *La Metafísica*, sino que también se apoyó en las pruebas árabes e ignoró ciertas partes del libro de Aristóteles dejándolas sin comentar. El Dr. Muh:sin Mahdî dice en el prólogo del libro de al-Fârâbî que *El libro de las letras Kitâb al-h:urûf* es la guía de los lógicos en una época en la que el pensamiento árabe logró su gran éxito llegando a entender los temas relacionados con la ciencia, la lengua y la necesidad de la correcta expresión de aquello que ve el ser humano y aquello que entiende; de modo que debe ser leído por aquel que esté interesado en estudiar la historiografía de la filosofía y de la lengua, así como también tiene que ser estudiado en profundidad por quien quiera llegar a entender la conexión

⁵⁶ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â' al-'ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-'arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 45, 62-63.

⁵⁷ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â' al-'ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-'arabî, al-t:ab`a al-thâniya, 1949. P. 45, 62-63.

existente entre las ciencias y la lengua, la cual expresa sobre estas ciencias y sobre el entorno en el que las mismas se desarrollan.⁵⁸

También cabe destacar el libro *ih:s:â´ al-`ulûm (La compilación de las ciencias)*, traducido al latín varias veces desde el siglo XII d. C. (VI de la H.), posteriormente fue traducido al inglés, al alemán y al hebreo. Este importante libro es considerado diccionario y enciclopedia científica y cuya finalidad fue la búsqueda de términos filosóficos y lingüísticos,⁵⁹ y en el que antepuso en importancia la lingüística a los cuatro tipos de ciencia.⁶⁰

Se hizo evidente la influencia de su dominio y su gran pasión por la lengua árabe gracias a sus obras de lógica y filosofía como son: *El libro de los términos utilizados en la lógica Kitâb al-mustalah:ât al-musta`mala fî al-mant:iq*; El libro de analogía menor *Kitâb al-qiyâs al-s:agîr*; *El libro de la introducción (o propedéutica) Kitâb al-madjal*; y *El libro del camino de la felicidad Kitâb al-tanbîh `ala sabîl al-sa`âda*. En la mayoría de sus obras al-Fârâbî expuso ciencia para la búsqueda lógica y filosófica, pues la ciencia lingüística influye en el arte del pensamiento y la filosofía.

Al-Fârâbî se interesó en estudiar la lengua ya que percibió la importancia de la investigación lingüística para la investigación filosófica. Claramente se posicionó de manera diferente a su maestro Abû Bishir Mattâ b. Yûnus: “la ciencia de la lengua se considera como introducción básica para la ciencia de la lógica en sí”. Y en su libro *Compilación de las ciencias ih:s:â´ al-`ulûm* clasifica la ciencia de la lengua en el primer lugar, denominándola “ciencia lingüística”; tras ella coloca la ciencia de la

⁵⁸ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, muh:sin mahdî, Bairût, 1970. la introducción P. 27.

⁵⁹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â´ al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, 1949. P. 11.

⁶⁰ Al-Fârâbî las estructura en su libro *El catálogo de las ciencias* en cinco grandes bloques, el primero de los cuales es el de La lingüística; el segundo, el de La ciencia de la lógica y sus componentes; el tercer bloque es el relativo a Las ciencias de las doctrinas; Las ciencias de la naturaleza se encuentra en cuarto lugar, y en el último bloque La ciencia de la ciudadanía, sus componentes, la jurisprudencia y la ciencia del discurso. Sa`iyd Zâyid, *al-Fârâbî*, Dâr al-ma`ârif, al-Qâhira, 1962, p. 25-26.

lógica y después el resto de las distintas ciencias. Al-Fârâbî es considerado el primero que vio que la ciencia de la lengua era necesaria para estudiar la lógica y que estableció esta ciencia según sus diferentes ramas: gramática, morfología, escritura y recitación; llevó a cabo una investigación sobre cada uno de los tipos de términos, y sobre la gramática correspondiente a cada uno ellos.⁶¹

A pesar del interés de al-Fârâbî por la lengua, no se limitó a investigar sobre sus orígenes, su gramática y sus textos, sino que la tomó desde el punto de vista de un filósofo y con una visión general con la intención de alcanzar el conocimiento de la lengua en sí, la lengua que aparece y da lugar a diferentes lenguas y dialectos y por tanto a diferentes modos de pensamiento. Esta diferenciación ocurre gracias a la explicación de los niveles que ha ido pasando la lengua árabe a lo largo de su desarrollo; al-Fârâbî mencionó dos niveles: el primero es popular, es decir, el nivel de la lengua empleado por el común de los hablantes, el cual apareció como lengua de las tribus y sus dialectos; el segundo es el nivel particular, utilizado por los sabios, ya que se trataba de la lengua que se empleaba en los debates entre alfaquíes, gramáticos y filósofos.⁶²

Aunque al-Fârâbî considera la lengua árabe diferente al griego o al persa, tienen orígenes y peculiaridades comunes que por un lado unen a estas lenguas, y por otro unen los diferentes modos de habla que tiene el ser humano. Según él, la lengua es un sistema social hablado por un cierto grupo de personas tras haber sido empleado dicho sistema con ciertas funciones y formado paulatinamente de generación en generación, pasando por un proceso de desarrollo de una generación a otra. Entonces la lengua es convencional y a su vez, asegura, el significado es natural, instintivo e innato para la

⁶¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â' al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, 1949. P. 13. Introducción.

⁶² Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, muh:sin mahdí, Bairût, 1970. P. 65.

mente. Dice al-Fârâbî: “la pronunciación es la expresión que se emite por medio de la voz y con ello tiene lugar la articulación en la lengua de aquello que hay en la mente; así como es la expresión de todo lo racional *al-ma`qulât* que hay en la mente, lo cual se indica mediante los términos”.⁶³

3.2.1- Las partículas y sus indicaciones entre los lógicos y los lingüistas:

Al-Fârâbî dio mucha importancia a los límites *al-h:udûd* y los términos *al-`alfâz*; esto podemos observarlo en varias obras, y entre ellas se encuentra el libro que nos ocupa y es objeto de nuestro trabajo, *al-`alfâz: al-musta`mala fî al-mant:iq* *Los términos utilizados en la lógica*. Dedicó la parte más extensa a explicar el significado de *al-kullî* (el sentido general) y al modo en el que se clasifican los significados partiendo de una clasificación gradual de sentido general global a individuos, o parte más particular. Comienza su libro estableciendo una comparación entre la clasificación que los gramáticos árabes hacen de los términos: nombre, verbo y partícula, y la clasificación que de lo mismo hacen los griegos: nombre, palabra y partícula. Los lingüistas árabes y griegos llegaron a un acuerdo para la clasificación de los términos, la clasificación tripartita, pero los gramáticos árabes no dieron importancia a la clasificación de las partículas según sus significados y sus funciones en la oración. Al-Fârâbî aquí intenta investigar la función lógica de las partículas dentro de la frase en lugar de tratar sólo su función gramatical.⁶⁴ En primer lugar describe las partículas según una definición lingüística, y después según una definición convencional: “las

⁶³ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â` al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, 1949. P. 53.

⁶⁴ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-burhân*, tah:qîq: Mâdjid Fajrî, Dâr al-mashriq, Bayrût, 1987. P. 45.

letras son las letras del alfabeto y con este sentido son un sonido que tienen lugar porque se produce algo en alguno de los puntos de la boca (...) y según en qué punto de la boca se produzca el sonido será diferente una letra de otra, dependerá de la parte de la boca: oclusiva, velar...⁶⁵ y si unimos unas letras a otras tendremos términos formados por dos o más letras. Así que las letras y los términos son símbolos para los objetos sensibles los cuales también pueden hacer referencia a lo inteligible *ma`aqûlât* que pertenezca a cosas sensibles que se puedan señalar. Los términos indicativos según al-Fârâbî son: nombre y *kalam*, que es lo que los lingüistas árabes denominan “verbo”. Entre estos términos indicativos encontramos también aquello que se compone de nombres y verbos; de lo que los nombres son cada uno de los términos que indican acerca de un significado pero no indican nada acerca del tiempo de su significado, y los verbos los términos simples que indican tanto el significado como el tiempo del significado, ya sea el tiempo pretérito o el tiempo presente. Cuando se componen los términos nos encontramos con frases nominales o con frases verbales. De entre los términos indicativos están los términos que los gramáticos denominan “las partículas” (*al-h:urûf*) cuya finalidad consiste en indicar o designar los significados. Fueron denominadas por los gramáticos griegos “partículas” *al-`adawât*, y por los gramáticos árabes en cambio “las letras de los significados”, es decir, las letras que se colocaron de modo que indiquen los significados, y éstas son varias. No existe diferencia alguna a la hora de atribuir un nombre a las partículas entre los lógicos y los lingüistas, vemos que Sîbawayh dice en el capítulo de la más famosa de sus obras *Mâ al-kalim min al-`arabiya* (*¿Qué es la palabra en la lengua árabe?*): “la palabra es nombre y verbo, y la partícula aparece con un significado que no es ni nombre ni verbo, como *thumma*

⁶⁵ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, muh:sin mahdî, Bairût, 1970. P. 137.

(luego, después), *sawfa* (va a), *wâw al-qasam* (la “w” del juramento), y *lâm al-`id:âfa* (la “l” de la anexión) etc.”⁶⁶

Al-Fârâbî crea una conexión entre la lógica y la lengua en cuanto a los términos estableciendo una serie de condiciones, las cuales tienen que darse necesariamente en los términos, qué criterio debemos seguir para seleccionarlos y las reglas lógicas que hay que tener en cuenta a la hora de formar nuevas construcciones al conectar unos términos con otros. El discernimiento en la lengua diferencia entre lo que es primario y lo que es secundario, y una vez realizada dicha distinción, hay volver a la estructura semántica de la lengua, y con esto se logra llegar a la derivación y a la exactitud, y nos alejamos de la ambigüedad y la contradicción y dice que lo inteligible por el hecho de estar indicado por términos, por ser sentido general *kullî*, por ser sujeto lógico y sostenido lógico, ser identificación uno con otro, ser el objetivo de la pregunta y ser la respuesta a la misma, por todo esto se trata de lógica. Se toma lo racional o inteligible observando los tipos de estructura y se comparan unos con otros. Estas estructuras se convierten en el criterio que conduce al intelecto hacia la elección correcta de lo racional y al mismo tiempo hace que se aleje de lo incorrecto que pueda provocar incorrección en lo racional o inteligible en el caso de que las palabras estén formadas de las mismas estructuras.⁶⁷

Al-Fârâbî ve que el error en el entendimiento se comete cuando hay desacuerdo en la fijación de un término, cuando es ambiguo, complejo y equívoco, y es posible que surja una conexión sólida aunque errónea entre el término y el pensamiento; pues el pensamiento válido y la conexión correcta surgen cuando el conocimiento de los significados de los términos es cierto y estable. De aquí que al-Fârâbî asegure que la lógica trata temas inteligibles designados por términos, términos que en sí indican algo

⁶⁶ Sîbawih, *al-Kitâb*, tah:qîq: `abd al-Salâm Hârûn, al-Qâhira, 1975. P. 2.

⁶⁷ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, muh:sin mahdí, Bairût, 1970. P. 67.

racional. Si realizamos un análisis de *al-Burhân* (*La demostración*) o de *al-Qiyyâs* (*La analogía*) vemos que están formados de un cierto número de cuestiones, y las cuestiones formadas por sujeto lógico y sostenido lógico (lo que equivale gramaticalmente a principio *mubtada'* y predicado *jabar*⁶⁸ o verbo *fî'l* y sujeto *fâ`il*⁶⁹) que son componentes simples que cuando se unen conforman la cuestión (que es la oración de predicado *al-djumla al-jabariyya*, sea nominal *îsmiyya* o verbal *fa`iliyya*). Estos componentes en la lógica equivalen a los conceptos o categorías *maqûlât*, y las categorías son elementos sostenidos, es decir, categoría sobre un sujeto lógico *mawd:û`*; y según el uso lingüístico de los lógicos las categorías son un significado de sentido general que puede actuar como sostenido lógico *mah:mûl* en una cuestión. Entonces no se trata de términos sino de conceptos que indican peculiaridades y definiciones reales para las cosas.

Al-Fârâbî se interesó en algunas partículas indicando sus peculiaridades con respecto a la forma, la conjugación, forma simple o compuesta, y el número de tipos. Hay partículas que se pueden derivar, otras que acompañan a los verbos, otras que no se pueden derivar y que no tienen forma de verbo, también hay partículas que se derivan de los términos que las denominan resultando nombres simples que serán el punto de referencia y de partida para la formación y derivación de otros términos y otras que no se derivan y se quedan con sus significados. También están las partículas que aparecen

⁶⁸ Las oraciones que comienzan por este tipo de palabras son las denominadas oraciones nominales *djumla îsmiyya*, caracterizadas por comenzar por un nombre y no necesitar verbo para completar su sentido. *Al-qâhiratu madînatun kabîratun* (El Cairo [es] una ciudad grande). El segundo término de la oración nominal, “una ciudad grande” en este ejemplo, se llama *jabar* predicado nominal. En español entendemos en principio por frase nominal aquella en cuya estructura no hay un verbo explícito y tiene un contenido pleno, como el de una oración. HERNÁNDEZ ALONSO, César, *Gramática Funcional del Español*, Gredos, Tercera Edición 1996. Véase p. 233.

⁶⁹ El otro tipo de oraciones es el de las oraciones verbales *djumla fi`liyya*, éstas, como puede deducirse de su nombre comienzan por un verbo y es éste el núcleo de la oración. Se diferencian de las anteriores en que ofrecen aspecto y temporalidad, las nominales no predicán temporalmente. Si no hay verbo, no hay oración verbal. *dhahaba al-waladu `ilâ al-madrâsa* (el niño fue al colegio).

de forma aislada o unidas a algo. Estos tipos de términos son indicativos de aquello que tenemos en la mente, es decir, de los significados que se pueden razonar o conocer, ya que estos tipos son lo que más se asimila a lo racional propiamente dicho como pueden ser “blancura” y “negrura”⁷⁰. Además al-Fârâbî definió los significados indicados por las partículas según la gente de la lógica y estudió por ejemplo las partículas por medio de las cuales se realiza una pregunta acerca de las categorías *al-maqûlât* y las cosas que se preguntan de las categorías por medio de las partículas y aquello que debe responderse; y dice al-Fârâbî: “entre los términos indicativos está aquello que se denomina según los gramáticos “partículas”, que se colocan para indicar significados. Estas partículas pueden ser de distintos tipos, pero los gramáticos árabes no otorgaron un nombre específico a cada partícula”⁷¹. Por eso al-Fârâbî señala que va a encargarse de clasificar los nombres de las partículas así como las clasificaron los gramáticos griegos, pues ellos atribuyeron a cada tipo de partícula un nombre específico: a un tipo de partícula las llamaron *al-jawâlif* (sustitutos), a otro tipo *al-wâs:ilât* (conectores), otro *al-wâsit:a* (enlace), también otro *al-h:awâshî* (matiz del significado), y el último lo llamaron *al-rawâbit*: (nexos).

Al-jawâlif (los sustitutos), cada una de las partículas diacríticas⁷² o cada término que actúa en el lugar del nombre cuando éste no se menciona⁷³. Estas partículas, como

⁷⁰ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, muh:sin mahdî, Bairût, 1970, p. 75- 82

⁷¹ Este párrafo forma parte de la traducción del libro que nos ocupa. Para ver la versión original: Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-must:alah:ât al-mista`mala fî al-mant:iq*, t:ah:qîq: Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya, Bayrût, 1968.

⁷² Partículas diacríticas: de *h:urûf mu`djama*, lo cual significa letra o partícula dotada de puntos diacríticos que tiene como función añadir un dato a la palabra a la cual se adjunta.

⁷³ Estos términos, cuando no se mencionan es porque han sido sustituidos por algún pronombre, o bien se trata de sujetos elípticos. En el primero de estos casos, puede tratarse de pronombres asilados o sufijos. El primer grupo está formado por pronombres personales aislados (*‘anâ* yo, *‘anta* tú masculino, *‘anti* tú femenino, *huwa* él, *hiya* ella, *nah:nu* nosotros, *‘antum* vosotros, *‘antunna* vosotras, *hum* ellos, *hunna* ellas; y para el dual *‘antumâ* vosotros/as dos y *humâ* ellos/as dos) y por los pronombres personales sufijos (*-î/-nî* 1ª per. Sing; *-ka* 2ª per. Sing. Masc; *-ki* 2ª per. Sing. Fem; *-hu* 3ª per. Sing. Masc; *-hâ* 3ª per. Sing.

la partícula *hâ´* (*h*) en *d:arabahu*⁷⁴ (le pegó), son aquellas que sustituyen al nombre y actúan en su lugar. O como decir *´aná* (yo) y *´anta* (tu)...

Al-h:awâshî (los matices del significado), entre ellos están las partículas que se unen a algo y afirman la existencia de este algo, como al decir *´inna*, que va con *shadda*⁷⁵ en la *nun* (n) (partícula de afirmación), es lo que se llama *al-´inniya*, que significa la sustancia y la esencia. Otro tipo de partículas son aquellas que son para la negación como *laysa* (no es), y *lâ* (no), o para la afirmación como *na`am* (sí). También hay partículas que expresan aquello que es dudoso: *layta shi`rî* (ojalá supiera yo); aquello que presuponemos: *la`alla* (quizá) y *`asá* (puede que); y las partículas que se utilizan para saber la cantidad de algo, como *kam* (cuánto), su tiempo, *matà* (cuándo), y su lugar como *´ayna* (dónde).

Al-wâs:ilât (los conectores) de las cuales hay varios tipos. Entre ellas está la que se utiliza para la definición, como *´alif lâm al-ta`rîf* (*al* de definición)⁷⁶. Otras partículas son aquellas que se unen al nombre e indican que la peculiaridad que pertenece al nombrado también afecta a todas las partes del nombrado, así como cuando decimos *kull* (todo) y *ba`d:* (algún); y las partículas vocativos (*h:urûf al-nidâ´*) como *yâ* (¡oh!) y *yâ ´ayyuhâ* (¡oh aquel!).

Fem; *-nâ* 1ª per. Plural, *-kum* 2ª per. Plural masc; *-kunna* 2ª per. Plural fem; *-hum* 3ª per. Plural masc; *-hunna* 3ª per. Plural fem; y para el dual *-kumâ* 2ª per. y *-humâ* 3ª per.) Éstos son sustitutos en sintagmas y oraciones de otros nombres ya mencionados, o bien en el caso de los primeros, de sujeto.

⁷⁴ Nótese que aunque la partícula que se le ha añadido a la palabra *d:araba* (pegó) es *hâ´* (*h*), aparece al final de la palabra “*hu*” (que equivaldría a “le” en español). Esto se debe a que en árabe hay tres casos que se obtienen cambiando la vocal de la consonante final de la palabra (excepto cuando ésta va en dual o en plural masculino sano). HAYWOOD, Jonh A. – NAHMAD, H. M., *Nueva Gramática Árabe*, (Traducción de Francisco Ruiz Gilera; título original: *A New Arabic of the Writen Language*), Editorial Coloquio, Madrid, 1992. Véase página 39.

⁷⁵ *Shadda* o *tashdîd*, que tiene esta figura  y se coloca sobre la consonante para indicar su duplicación. Ahmed Heikal, *Curso de árabe*, Editorial Hiperión, Madrid, 1999. Página 7.

⁷⁶ El artículo *al -al-ta`rîf*: sólo existe en árabe articulo determinado *al-*, y éste será invariable con respecto al género y al número del nombre al que acompañe, e irá unido en forma de prefijo. En el caso de que se quiera indeterminar un nombre, dejará de añadirse el artículo, y su vocal de caso de final de palabra irá en forma de *tanwîn*, es decir, con nunación, que se representa gráficamente duplicando dicha vocal.

Al-wâsit:a (enlace). Es todo aquello que se une a un nombre e indica que el nombrado se relaciona con otro y que se relaciona con él otro elemento con partículas como *min* (de), *`an* (de, acerca de), *´ilá* (hacia), *`alá* (sobre) etc.

Al-rawâbit: (los nexos). Una de éstas es la partícula que se adjunta a varios términos e indica los significados de estos términos, y a cada uno de los significados se le atribuye una función, como la partícula *´immâ*⁷⁷ (si, o...) con kasra en el *´âlif* y

shadda () en la *mîm* (m). Están las partículas que se adjuntan a algo de lo cual no es

segura su existencia, lo que indica que es necesario añadirle otro elemento para que sea válida, como *´in kana...* (si fuera), *kullamâ kana..* (cada vez que), *mata kana...* (cuando es), *´idhâ kana...* (en el caso de que) etc. Otra de estas partículas es la que se une a

términos y su función es la de alejar un término del otro, por ejemplo *´immâ...* (sino). Y está entre éstas una partícula que al unirse a algo se entiende que este algo no va a ser

regido por una proposición anterior; puede que esto ocurra sin esta partícula, pero al adjuntarse hace notar el alejamiento entre la primera proposición y la segunda, así como

la partícula *lakin* (pero, sin embargo) con la *nun* reduplicativa *lakinna*, *lakin* con la *nun* ligera *lakin*, y *´ilâ ´an* (sino que, pero). También entre estas partículas están las que

cuando se adjuntan a algo indican que esto es la finalidad de lo anterior como cuando se dice *kay* (por, para), y la *lâm* (l) que actúa en su lugar⁷⁸. Otras partículas son las que

cuando se adjuntan a algo indican que esto es la causa de lo anterior a la expresión o de lo que va después, por ejemplo: *li´anna* (porque), *min adjil* (a causa de), y *min qibal* (de

parte de). O las partículas que cuando se adjuntan a algo indican que aquello a lo que se

⁷⁷ Se trata de una conjunción disyuntiva que en árabe indica muchos significados, como pueden ser: la duda, la elección; y también indica sobre la exposición detallada.

⁷⁸ Un ejemplo de esta letra preformativa *lâm* de finalidad sería el siguiente: *waqafu li´ukallimuka* (he parado para hablar contigo).

unen pertenece a otro elemento del cual se asegura su existencia, como al decir *fa'idhan* (pues entonces) y las partículas que son equivalentes. Precisamente el arte de la lógica consiste en aprehender este tipo de términos, contiene aquellos términos utilizados por el común de los hablantes con un sentido específico, y por los sabios o la gente relativa a las artes con otro sentido; es más, puede haber un término empleado con sentido distinto según el arte al que pertenezca la persona que lo diga.

Al-Fârâbî asegura que los gramáticos clasifican los términos según su indicación conocida por el común de los hablantes y no por la indicación que les otorgan aquellos que verdaderamente los establecieron y da ejemplos sobre esto: la partícula *in* es una de las partículas de *al-h:awâshî* (el matiz del significado) que significa la afirmación, la duración, la perfección y de estar seguro de la existencia y conciencia de la cosa⁷⁹. Esto es así en la lengua árabe, pero en persa y en griego tanto la partícula *in* como la partícula *an* son tratadas de igual manera, ya vaya el *`alif* con *kasra* o con *fath:a*⁸⁰ porque las dos llevan como información intrínseca la afirmación, aunque ha de decirse que la partícula *an* es más fuerte y más afirmativa, que es la que reafirma lo que es más completo, más firme y que dura más, podemos observar con respecto a esto que en persa para la palabra Dios emplean un vocablo que se pronunciaría aproximadamente como aquí transcribimos: “*ûn*” con *u* larga, y cuando quieren utilizar la partícula que nos ocupa para referirse a algo que no sea Dios la dicen tal cual: *an*, con una vocal breve.

⁷⁹ *inna*: Ciertamente, aunque algunas veces no se traduce. Esta partícula introduce oración nominal cuyo sujeto debe seguir a la partícula e ir en acusativo. Intensifica su sentido. HAYWOOD, Jonh A. – NAHMAD, H. M., *Nueva Gramática Árabe*, (Traducción de Francisco Ruiz Gilera; título original: *A New Arabic of the Writen Language*), Editorial Coloquio, Madrid, 1992. P. 399.

⁸⁰ Con las palabras *kasra* y *fath:a* estamos haciendo referencia a dos de los tres signos vocálicos presentes en la lengua árabe. Una misma palabra en árabe puede tener significado distinto según su vocalización, como por ejemplo en español “distinto” y “distante”, sólo que en árabe no dejan de tener ciertas connotaciones similares.

De este análisis lingüístico se beneficiaron los filósofos y los lógicos, y utilizaron la palabra *ʿan* para indicar la existencia completa *ʿinniyyat al-shayʿ* (la certeza de la cosa), es decir, esta palabra indicará *al-mâhiyya* la sustancia de la cosa o la *quiddidad* de la misma.⁸¹

La partícula *matà* (cuándo) según los gramáticos es nombre adverbial para preguntar por el lugar; los lógicos desarrollaron la utilización de esta partícula y dice al-Fârâbî: “la partícula *matà* se utiliza para preguntar acerca de un suceso que está vinculado al tiempo, tiempo que es concreto, conocido y se refiere al suceso. *Matà* nos conduce hasta la finalización de este tiempo, al fin de su existencia, sea dicho suceso corpóreo o no, sea móvil o fijo, esté situado dentro de algo fijo, o algo móvil”.⁸²

Al-Fârâbî añade en sus explicaciones que con la partícula *matà* (cuándo) se afirma que el tiempo es el resultado de la acción, y es un instrumento con el que cuenta el cerebro para poder valorar la existencia de lo que es móvil o fijo, es decir, para poder crear una conexión entre el tiempo y la existencia de la acción por el hecho de que no se puede llegar a comprender el uno sin el otro a pesar de que las cosas existenciales no necesitan el tiempo para ser existenciales y, el tiempo a su vez, no es la razón de existir de los existentes.⁸³

Trata las partículas de *al-wâsit:a* (enlace), como la partícula *ʿan*⁸⁴ (de, acerca de, por...) partícula que toma de referencia y la utiliza en la lengua para dar ejemplos en los que se observa que la partícula indica sobre el sujeto, como al decir: *ʿan shatim fulân li fulân kânat al-jus:ûma* (por la culpa del insulto de tal persona a tal otra ocurrió el disgusto). Esta misma partícula indica sobre el material: *al-ʿibrîq ʿan al-nuh:âs* (la jarra

⁸¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdí, Bairût, 1970. P.

⁸² Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdí, Bairût, 1970. P. 62.

⁸³ *Íbidem*.

⁸⁴ Nótese la semejanza entre esta partícula (*ʿan*) y la partícula *ʿan*; esta semejanza se debe únicamente al sistema de transcripción que hemos empleado, pues sendas primeras letras no existen en el alfabeto español, son diferentes en árabe tanto en significado, como pronunciación y grafía.

es de cobre) o *al-sarîr `an al-jashab* (la cama es de madera); también puede significar *ba`d* (después): *`an qalîl ta`allama dhâlik* (después de poco tiempo aprendió esto); o como decir en filosofía *kâna al-mawdjûd `an al-`adam* (el existente existió después de haber existido el no existente), o *wudjida al-shay` `an d:id:ihi* (el existente existe después de su contrario).⁸⁵

Al-Fârâbî habla sobre algunos de los *al-h:awâshî* los matices del significado, como *al-ladhî min adjilihi* (por el cual), y enumera los casos en los que los gramáticos utilizan esta letra o partícula. Si decimos *al-`asâs min adjil al-h:â`it:* (el pilar es para (por) la pared) y *al-h:â`it: min adjil al-`asâs* (la pared es para (por) el pilar) significaría desde el punto vista lógico que “el todo es por el cual la parte es; y la parte es por el todo”. Esta partícula también se emplea para preguntar sobre la finalidad o el objetivo: *al-qalam min adjil al-kitâba* (el bolígrafo es para la escritura) o *al-shâkûsh min adjil al-nadjâr* (el martillo es para el carpintero)...etc. En tercer lugar, esperan del verbo que sea el medio para preguntar sobre la finalidad, por ejemplo: la enseñanza y la ciencia, la cual es el resultado de la primera. *Al-`ilm huwa al-ladhî li`adjlihi al-ta`lîm* (la ciencia para la cual es la enseñanza). Para estos tres modos en los que se utiliza la partícula *al-ladhî min `adjlihî* al-Fârâbî establece una condición: que aquello que sea la causa de la cosa se encuentre atrasado en el tiempo con respecto a ella. Hay un cuarto tipo de estas partículas que se utiliza para hacer referencia a aquello que se puede tener, poseer o adquirir, veamos por ejemplo el caso de la salud con respecto al ser humano, *fa`inna al-`insân huwa al-ladhî min `adjlihi iltumisat al-s:ih:h:a* (ciertamente el ser humano es por el cual la salud es buscada)⁸⁶, y *al-mâl li`adjl muqtanî al-mâl* el dinero es para el que posee la riqueza...etc. El quinto, que se emplea para hacer referencia a aquello que se

⁸⁵ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970. P. 130.

⁸⁶ Nótese que la traducción que hemos hecho en español respeta la forma literal del árabe a pesar de que resulta muy forzada, eso se debe a que es la única forma posible de hacer llegar al lector hispanohablante que no sepa árabe la estructura de las partículas de dicha lengua.

utiliza, instrumento, y a aquel que lo emplea, como *al-mubd:i`* (bisturí) que es buscado por el médico, o el taladro buscado por el carpintero. El sexto modo indica a quien se somete a algo, siendo este algo una especie de guía. Por ejemplo: *al-djihâd min `adjil Allâh* (El esfuerzo se hace por Dios), donde Dios es por quien se hace el esfuerzo, ya sea la oración, las buenas obras.

Con estos tres últimos modos al-Fârâbî establece la condición de que las cosas que son buscadas deben estar adelantadas en el tiempo.⁸⁷ Al-Fârâbî explicó con detalle algunas partículas por medio de las cuales se expresan los significados, y se denominan así como partículas en el ámbito de la lógica. Distingue entre sus diferentes empleos: las partículas de vocativo y las partículas interrogativas, por ejemplo: *mâ* (qué), *`ay* (cuál), *hal* (acaso), *lam* (no), *kayf* (cómo), *kam* (cuánto), *`ayna* (dónde) etc. Es más, al-Fârâbî hace diferenciación entre las partículas interrogativas lingüísticas, partículas interrogativas filosóficas y partículas interrogativas científicas, y sobre esto dice: “estos y el resto de los términos, los cuales han sido tratados ya desde sus comienzos, pueden utilizarse como indicativos de sus significados, así como también se utilizan con otros significados más amplios y como metáfora. Con respecto a su utilización en forma de metáfora, hay que tener en cuenta que este empleo se llevará a cabo *a posteriori*, es decir, una vez que ya ha sido empleado el término con su significado original.”⁸⁸

En este fragmento al-Fârâbî diferencia entre la utilización que hace el lingüista de las partículas interrogativas y la del lógico, señalando que el lingüista las emplea según su variedad semántica y metafórica, y el filósofo y el dialéctico, en cambio, las utiliza únicamente según sentido original. “La filosofía utiliza el término sólo con su primer significado, el que se otorga originariamente, y no según su significado metafórico, o un

⁸⁷ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 129-130.

⁸⁸ *Íbid*, p. 164.

significado que se expresa sobre ello en su lugar.”⁸⁹ Como por ejemplo la partícula *mâ* (qué), que es interrogativa en todas las lenguas, indica la interrogación sobre una cosa singular, o sea, en cuanto a la cosa que sobre ella se pregunta mediante esta partícula. Hay que decir que se adjunta al término, el cual es singular y es la cosa que queremos saber. Como: *mâ al-ma`nâ* “qué es el significado”. La partícula *mâ* se une a lo sensible y puede percibirse las características en la frase así como se puede desconocer otra cosa, como al decir: *mâ al-ladhî narâhu* ¿qué es lo que estamos viendo?, o *mâ al-ladhî bayna yadayik* ¿qué es lo que hay entre tus manos? Esta partícula también puede unirse a un nombre con un significado conocido como decir *al-`insân mâ huwa* ¿El ser humano qué es?, nosotros sabemos lo que es el ser humano, pero con esta pregunta solicitamos más información acerca de lo que se sabe⁹⁰. Al-Fârâbî habla sobre las utilizaciones lógicas de la partícula *mâ* (qué), y lo hace cuando explica los significados de *al-djins* (clase), *al-naw`* (tipo), *al-jâs:s:a* (particularidad) y *al-mâhiya* (la *quiddidad* o sustancia de algo) en la lógica. Y si nos preguntamos por ejemplo ¿qué es esto que se ve?; ¿qué es eso que hay entre tus manos?; ¿qué es aquello negro lo que estamos viendo de a lo lejos?, o bien de forma más general: ¿qué es esta realidad sensible?, podemos responder a esta pregunta mediante algunos sentidos generales *kulliyât*. Se trata del adjetivo que describe a aquella cosa sobre la cual se pregunta, y decimos: es una palmera, es un árbol, es una planta y es un cuerpo, así estos sentidos generales tendrán preferencia para ejercer como respuesta a la pregunta ¿qué es esto que se ve? Si tomamos dos sentidos generales de los anteriores, cualesquiera que sea, entonces al más específico lo denominamos *naw`* (tipo) y al más general *djins* (clase); y si los medimos en valor encontramos que uno de ellos es más específico y el otro es más general. Pero a su vez, encontramos una o varias cosas intermedias, de las cuales unas serán más específicas que otras y por tanto unas

⁸⁹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 165.

⁹⁰ *Íbid*, p. 166.

más generales que otras; al sentido general más específico de todos lo denominaron *naw` bil `it:lâq* (el tipo absoluto), *naw` `ajîr* (tipo último), o *naw` al-`anwâ`* (el tipo de los tipos), y aquel sobre el cual no hay ningún tipo más general se llama: *djins bil `it:lâq* (la clase absoluta), *djins `âlî* (clase elevada) o *djins al-`adjnâs* (la clase de las clases).

Podemos responder a esta pregunta con una expresión formada por una de las clases *djins* de aquello sobre lo cual preguntamos y que aparece en forma de adjetivos o sostenidos lógicos de otra cosa, como decir: es un árbol que da dátiles. Esta expresión está formada por el límite del tipo (el árbol) y por las cosas que contiene, y con ellas existe este tipo y este tipo es una unidad de su sustancia. Y podemos responder a la pregunta (cuando se une “mâ” a un tipo de los tipos) por la clase de este tipo o su límite. Si preguntamos, ¿el ser humano qué es? *al-`insân mâ huwa* o ¿la palmera qué es? *al-najla mâ hiya*, respondemos: el ser humano es un ser vivo hablante; y: la palmera es un árbol que lleva dátiles.⁹¹ Y si la respuesta sobre el ser humano fuera: un ser vivo que no se puede tratar como si fuera una mercancía, al que se comprar o se vender, estaríamos hablando de la definición del ser humano y no de su límite, y a esta respuesta los antiguos sabios la denominaron *al-ta`rîf bi al-rasm* la definición por concepto. Además los sabios llaman a los adjetivos y los sostenidos lógicos de la cosa en general: aquello que no definen qué es pero que sí definen sobre algún aspecto que sale de su sustancia y que en sí mismo dicho aspecto no puede ser la sustancia de la cosa. Esto se llama los accidentes de esta cosa.⁹²

Al-Fârâbî enumera los usos de la partícula *mâ*. De entre las partículas está aquella que se une a un término simple que indica a alguna cosa, aunque desconocemos el tipo y la clase que indican sobre dicha cosa, con la partícula *mâ* buscamos entender el

⁹¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 167-168.

⁹² *Íbid*, p. 168.

significado del tipo que indica sobre la cosa, su término, imaginarlo y hacerlo presente en la mente.

Se utiliza la partícula *mâ ba`d* (lo que hay después) cuando se une a la clase de la cosa, esto ocurre cuando se conoce la cosa por su clase y no por el tipo con el que se le relaciona, por ejemplo *mâ mâluka* ¿qué es tu riqueza? es decir: ¿cuál es el tipo de riqueza que posees? O la pregunta: *mâ dhâlika al-nabât al-ladhî yakûn bil yaman* ¿qué es aquella planta que está en Yemen? es decir: ¿cuál es el tipo de plantas que está en Yemen concretamente y no otro tipo de plantas?⁹³

La partícula `ay (cuál):

En primer lugar al-Fârâbî especifica y aclara las peculiaridades lingüísticas y filosóficas de esta partícula y dice: esta partícula utiliza como pregunta algo por medio de lo cual se solicita conocer aquello que distingue acerca de qué estamos preguntando, y conocer también aquello que sea diferente de lo que participa con ello en su función (como una cualidad). De modo que utilizamos esta partícula para preguntar sobre algo que previamente hemos imaginado, y esto que hemos imaginado nos indica su nombre y su clase, y por esto precisamente podemos imaginarlo, conocerlo y entenderlo en nuestras mentes y distinguirlo entre el resto de las cosas que participan con él en esta clase. Si preguntamos por el ser humano *`ay h:aywân huwa* (¿cuál /que ser vivo es?) o por la palmera ¿qué planta es?, la respuesta puede distinguir el tipo sobre el cual preguntamos y hace esta distinción mediante algo que es una de las unidades de su sustancia. La respuesta sobre el ser humano sería: es un ser vivo hablante; y la respuesta

⁹³ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdí, Bairût, 1970, p. 171-172.

sobre la palmera: es un árbol que da dátiles. Aquello con lo que se responde es su límite *h: add*, lo que especifica es su clase *djins* y lo que le acompaña es su parte *fas:l*, la cual distingue su tipo *naw`* entre el resto de los tipos. También puede darse el caso de que la respuesta se dé por medio de algo que no es una unidad de su sustancia, y que sea en cambio una cualidad del tipo sobre el cual estamos preguntando, como por ejemplo la respuesta a qué es el ser humano sería: es un ser vivo que vende y compra, y la respuesta a qué es la palmera: es un árbol al que le brotan hojas de palma. Lo que acompaña a la clase es una peculiaridad de este tipo, y se denomina “concepto” *rasm* y no límite. Podemos apreciar que la respuesta a la partícula interrogativa *´ay* (cuál) es parecida a la respuesta a la partícula interrogativa *mâ* en la pregunta sobre el ser humano *´ay h:aywân huwa ¿qué/ cuál ser vivo es?*, así como también es parecida en la respuesta a la pregunta sobre el ser humano cuando se dice *mâ huwa ¿qué es?* Pero lo que hay de diferencia entre ambos casos es que la pregunta con la partícula *mâ* pregunta acerca del tipo sobre el cual estamos preguntando y no por la anexión a alguna otra cosa, y la partícula *´ay* se utiliza para distinguir entre otras cosas a aquello sobre lo cual estamos preguntando, es decir, la pregunta con la partícula *´ay* es una pregunta sobre la sustancia de un tipo que tiene que diferenciarse entre otras cosas por su *quiddidad*, y la pregunta con la partícula *mâ* busca información directamente de su *quiddidad* pero por medio de otra cualidad. Así, si el conocimiento se completa con el tipo, es porque la clase acompañada está acompañada por la parte. La partícula *mâ* es adecuada para buscar la *quiddidad* por el hecho de que cuenta con las unidades de su *quiddidad*, con elementos básicos y con cualidades, y la partícula *´ay* es adecuada para buscar la *quiddidad* por el hecho de que expone esta cualidad o naturalidad en el caso de que se existan elementos comunes o similares a ella.⁹⁴

⁹⁴ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdí, Bairût, 1970, p. 181.184.

Al-Fârâbî enumera los casos en lo que se emplea la partícula interrogativa *ʿay* y da varios ejemplos y posibles dudas que pueden surgir a la hora de determinar el tipo sobre el cual preguntamos y le sigue.⁹⁵

La partícula kayfa (cómo):

Al-Fârâbî analiza la partícula interrogativa *kayfa* estableciendo los casos en los que se emplea, qué es lo que se pregunta por medio de ella. La pregunta puede ir acompañada por algo simple o por algo compuesto, y su estructura es muy concreta y específica como *kayfa fulân fî djismihi* ¿cómo es tal persona físicamente?; *kayfa fî sîratihî* (¿cómo es su biografía?); *kayfa huwa fî julqihî* ¿cómo es su moralidad?; *kayfa huwa fî s:inâ`atihî* ¿cómo es él en su oficio?; *kayfa huwa fîmâ yu`ânih fî h:ayâtihi* ¿cómo es él ante el sufrimiento de su vida?... etc. Lo que se pregunta con la partícula *kayfa* (cómo) en estos casos son elementos que surgen de la *quididad* de aquello sobre lo que preguntamos con dicha partícula.

La partícula interrogativa *kayfa* aparece acompañada de las unidades de aquello sobre lo que estamos preguntando, como al decir: *kayfa banâ al-h:â`it:* ¿cómo construyó la pared?; *kayfa nasidj al-dîbâdj* (¿cómo es la tejedura del vestido?). Y la respuesta a esta partícula y a lo que a ella se asemeje dependerá de la opinión general. Se adjunta a la partícula interrogativa el tipo sobre el cual estamos preguntando, como en el caso del tipo de la tejedura del vestido o del tipo de la construcción de la pared, por ejemplo: *kayfa yansidj fulân al-dîbâdj* ¿cómo teje tal persona el vestido?, y *kayfa yabnî al-h:â`it:* ¿cómo construye la pared? La respuesta en el primer caso podría ser o bien o mal, y en el segundo o rápido o lento.

⁹⁵Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 188-194.

En resumen, al-Fârâbî aclara que esta partícula se utiliza para preguntar sobre los objetos industriales u objetos naturales y también para saber cada tipo, es decir, conocer la *quiddidad*; en el caso de que haya necesidad de conocer los individuos del tipo de un tipo, se emplearía la partícula *kayfa* para tener conocimiento de las cosas que surgen de su *quiddidad*. Al-Fârâbî toma como referencia los dichos que Aristóteles emplea en su libro *Al-maqûlât (El libro de categorías)*; y dice Aristóteles: “nombro por medio de *al-kayfiyya* la cualitativa, la cual dice cómo son los individuos”. Dice al-Fârâbî: “es decir, no enumerar las cualitativas, las cuales son la *quiddidad* de los tipos”.⁹⁶ Así, al-Fârâbî utiliza la partícula *kayfa* para determinar o especificar y conocer las cualitativas sustanciales y las cualitativas no sustanciales. Y realiza una analogía entre las utilidades de las partículas *kayfa* (cómo), *mâ* (qué), *ʿay* (cuál) y *hal* (acaso) aclarando que estas partículas se utilizan para las cualitativas sustanciales y dice: “lo que se pregunta con la partícula *kayfa* es la sustancia, y lo que se pregunta con la partícula *mâ* y la partícula *ʿay* es una cosa específica y concreta. Y cuando decimos *kayfa ʿinkisâf al-qamar* ¿cómo es el eclipse de luna?, *mâ huwa ʿinkisâf al-qamar* ¿qué es el eclipse de luna? y *ʿay shayʿ huwa ʿinkisâf al-qamar* ¿qué es/cosa es el eclipse de luna?, en todos los casos preguntamos sobre una misma cosa.”⁹⁷ Si preguntamos sobre la cualitativa de la existencia de este sostenido lógico en el sujeto lógico, puede ser negativa o positiva, y la partícula que interviene en esta cuestión es *hal* y serán *hal* y la cualitativa una cosa.

La partícula hal (acaso):

Al-Fârâbî define la partícula *hal* como la partícula interrogativa que se adjunta a lo que es conocido y conformado por dos proposiciones equivalentes entre ellas, es

⁹⁶Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 194-197.

⁹⁷ *Íbid.* P. 198.

decir, dos proposiciones coordinadas disyuntiva, entre las cuales se encuentra una de las partículas de separación que son *ʿaw* (o), *ʿam* (o), *ʿimâ* (o, ya) o lo que actúe como ellas. Esta partícula *hal* se adjunta a dos cosas equivalentes, una de las cuales no puede ocurrir o en el caso de que ocurra se conoce por la otra cosa según quien responda, y se pregunta por medio de esta partícula para saber una de las dos cosas equivalentes. La diferencia entre la partícula *hal* (¿acaso?) y partícula *ʿalaysa* (¿no es así?) es que la partícula *hal* se utiliza para preguntar sobre algo a lo que no se sabe cómo se tiene que responder, así como también se utiliza para hacer referencia a aquello cuya forma de responder no preocupa especialmente al que responde. También se utiliza en el caso que de que el que formula la pregunta sepa con cuál de las dos opciones se tiene que responder, pero busca por medio de esta partícula que el que contesta se decante por él mismo por una de las opciones o bien según la opinión del resto de los presentes. Por tanto la partícula *ʿalaysa* (¿no es así?) se utiliza cuando la pregunta ofrece la posibilidad de elegir una de dos opciones equivalentes, por ejemplo: *ʿalaysa al-ʿinsân h:aywân* ¿no es el ser humano un ser vivo?, *ʿalaysa al-ʿinsân bit:âʿir* (¿no es el ser humano volador? Y se utiliza la partícula (*ʿa*) para la interrogación y actúa como la partícula *hal*: *ʿazaid qâʿim ʿam laysa biqâʿim* (¿acaso Zaid está de pie o no está de pie?⁹⁸ Después al-Fârâbî habla sobre los casos en los que aquel que realiza la pregunta debe emplear *hal* y las utilizations de *na`am* (sí), *lâ* (no) y *balâ* (claro que sí) para responder. Notamos que al-Fârâbî profundiza en la explicación de aquello que indican las partículas interrogativas desde el punto de vista lingüístico para poder demostrar la relación entre esta indicación y la indicación filosófica, y el modo en el que se convierten las preguntas en preguntas filosóficas, en cuanto a esto pasaremos a continuación a verlo con más detalle.

⁹⁸Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 200-202.

3.2.1.1 - Las partículas interrogativas filosóficas y sus utilizaciones.

Al-Fârâbî señala que las partículas interrogativas filosóficas en su mayoría son partículas compuestas, como: la partícula *lima* (por qué) mediante la cual se pregunta por la causa de la existencia de la cosa o la causa de la existencia de la cosa siendo esta para otra cosa; es una partícula compuesta por las letras *lâm* (l) y *mîm* (m) con *fath:a*, es decir, vocalizada con *a*.

La partícula *lima* (por qué) o *limâdhâ* (por qué) se emplea para preguntar por algo de lo cual ya conocemos su existencia y su validez, ya sea por sí mismo o por analogía, y en el caso de que sea por analogía, la causa de la existencia sería anterior y nos habríamos asegurado por medio de la pregunta introducida con la partícula *hal* (acaso). Entonces, la pregunta de *hal* (acaso) se adelanta a la pregunta de *lima* (por qué), y la demostración que da certeza a la existencia de la cosa es conocida como *burhân al-wudjûd* la demostración de la existencia; lo que da la razón o el motivo de su existencia se llama *burhân lima huwa al-shay'* demostración del porqué de la cosa; y lo que asegura el conocimiento de la existencia y la causa de la existencia se llama *burhân al-wudjûd wa lima al-wudjûd* la demostración de la existencia y el porqué de la existencia, lo que sería la demostración de forma absoluta.⁹⁹

Las partículas interrogativas como *limâdhâ wudjûdihi* ¿por qué es su existencia?, *bimâdhâ wudjûdihi* ¿por medio de qué es su existencia? y *`an mâdha wudjûdihi* ¿de qué es su existencia? son partículas por medio de las cuales se pregunta sobre las razones de la existencia de la cosa y sus causas. En cambio la partícula *mâdhâ wudjûdihi* ¿qué es su existencia? es una partícula que indica el límite de la cosa y su *quiddidad*, ambos son los aspectos más específicos. La partícula *bimâdhâ wudjûdihi*

⁹⁹Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 204.

¿por medio de qué es su existencia? Es la partícula mediante la cual ocurre la existencia de la cosa en sí misma, o bien puede surgir de algo, por ejemplo: el sol es mediante lo cual existe el día, así como el sol es la causa de su existencia. De modo que *mâdhâ wudjûdihî* ¿qué es su existencia?, y *bimâdhâ wudjûdihî* ¿por medio de qué es su existencia?, ambas partículas indican un motivo; la condición de la partícula *mâdhâ* ¿qué es? es que la existencia de lo que preguntamos tiene que estar en la cosa, y en el caso de *bimâdhâ* ¿por medio de qué es? con su existencia se pregunta sobre el sujeto, el medio y la *quiddidad*. Con la existencia de la partícula *mâdhâ* se pregunta sobre el sujeto y el material. Y por medio de la existencia de la partícula *limâdhâ* ¿por qué? se pregunta sobre la intención y el objetivo por los cuales existe la cosa.¹⁰⁰

La partícula *hal* (acaso) es una pregunta general que se utiliza en todas las artes o ciencias del pensamiento aunque es diferente según los casos y por sus términos equivalentes a los cuales se adjunta la partícula. Con respecto a la intención del que formula la pregunta, con las intenciones científicas se adjuntan a la partícula *hal* las expresiones que son contrarias, con la dialéctica se adjunta la partícula sólo a dos cosas que sean totalmente opuestas entre sí, en la sofística se adjunta a dos cosas que aparentemente se contradicen la una a la otra y en la retórica, junto con la poética, se adjuntan a todas aquellas cosas que son equivalentes o a lo que crean que es equivalentes aunque en realidad no lo sean.

Hemos tomado varios ejemplos para las preguntas filosóficas según lo que mencionó al-Fârâbî, e incluye lo siguiente: “estas son las partículas que introducen a las preguntas filosóficas: *hal huwa* ¿acaso él?, *limâdhâ huwa* ¿por qué él?, *mâdhâ huwa* ¿qué es él?, *bimâdhâ huwa* ¿por medio de qué es él?, *`an mâdhâ huwa* ¿de qué es él?, *hal* ¿acaso?, *limâdhâ* ¿por qué?, *bimâdhâ* ¿por medio de qué? y *`an mâdhâ* ¿de qué?

¹⁰⁰Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 205-206.

Todas estas partículas pueden adjuntarse a términos simples y términos compuestos, pero en el caso de *mâdhâ huwa* ¿qué es él? sólo se adjunta a los términos simples”.¹⁰¹

3.2.1.2 - Las partículas interrogativas en las ciencias.

Si preguntamos sobre algo en las ciencias por medio de la partícula *lima huwa al-shay'* ¿para qué es la cosa? habría que mencionar la razón; y la partícula *li'âna* (porque) indica y acompaña al motivo de la cosa sobre la cual preguntamos. Así que la respuesta a la partícula *lima* ¿porqué? es la partícula *li'âna* (porque), la cual va unida a la respuesta, en el caso de que sea la causa de la demostración, o bien se une a la introducción de la frase cuyo sostenido lógico *mah:mûl* es el límite intermedio, el cual es el más utilizado, por ejemplo si preguntamos ¿*lima naqûl 'inna hâdhâ al-'însân huwa ba`d fî al-h:ayât?* ¿Por qué decimos ciertamente este humano sigue con vida? Nuestra respuesta es *li'anahu yatanafas* Porque respira. Pues decir *yatanafas* “respira” es la razón de lo que afirmamos y de que sepamos que él está vivo; la razón por tanto no es porque esté vivo, es porque está respirando, y todo lo que respira está vivo, hemos por tanto dado respuesta con la demostración.¹⁰²

La partícula *hal* (acaso) en la ciencia se utiliza en varios casos, uno de ellos es cuando aparece acompañado de un término simple y preguntando sobre la existencia del

¹⁰¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 212.

¹⁰² Son muy numerosas las fuentes que encontramos en castellano sobre las cuestiones gramaticales; en cuanto a las oraciones causales explicativas hemos considerado adecuada y concisa la explicación que ofrece la obra *Manual Nueva gramática de la lengua española*, editada en 2010. Las causales explicativas constituyen recursos argumentativos en los que se omite un SUPUESTO IMPLÍCITO, (...). Otras veces lo justificado es el uso de un término o de una denominación. Las causales explicativas se constituyen con las conjunciones o locuciones conjuntivas *como, comoquiera que* (no se recomienda hoy la grafía *como quiera que*), *dado (que), desde el momento en el que, en cuanto que, en la medida en que, en tanto en cuanto, en vista de (que), había cuenta de (que), pues, puesto que, que, supuesto (que), toda vez (que), visto (que), ya que*, etc. también la conjunción *porque* puede tener uso explicativo, (...), pues *porque* alterna con *pues* y con muchas de las locuciones citadas. Pueden formar también causales explicativas las locuciones conjuntivas *como que* y *cuanto más que*. R. A. E., *Nueva gramática de la lengua española*, Manual, Espasa, Madrid, 2010. P. 883.

mismo, como por ejemplo: *hal al-jalâ´ mawdjûd* ¿acaso el vacío existe?, *hal al-t:abî`a mawdjûda* ¿acaso existe la naturaleza? Todos son términos compuestos y cuestiones, entonces el existente es sostenido lógico dentro del sujeto lógico sobre cuya existencia preguntamos; en este caso hacemos referencia a lo existente, que casa con lo que imagina el intelecto, que es un término que surge de la mente. Pues la existencia de la cosa, después de haber sabido que lo que de ella se razona en la mente es en sí lo que sale de la mente, significa que es la cosa que existe en la mente y está en su interior. Si la respuesta a una pregunta es *na`am* (sí), nos preguntamos después *mâ wudjûdihî* ¿qué es su existencia? y *mâ huwa* ¿qué es?, es decir, qué es con lo que ocurre aquella cosa, y la respuesta sería aquello con lo que se indica su límite y después de este límite no queda ningún otro elemento sobre el cual se pregunte. *Hal al-shay´ mawdjûd* ¿acaso la cosa existe? significa: ¿acaso hay un motivo por el cual la cosa tiene existencia en sí? y si a esto se responde afirmativo, preguntamos *mâ dhâlik al-sabab* ¿cuál es esta razón?

Al-Fârâbî aclara aquello que requieren las partículas interrogativas según el arte o la ciencia. Por ejemplo, encontramos que el arte de la enseñanza se centra en todas las cosas en: los motivos de la *quiddidad*, que es la cosa en realidad, y qué es la cosa, y esto se solicita por medio de la partícula *kayfa* (cómo) en el tipo del tipo. Pero en la ciencia de la naturaleza y la ciencia social tratan el aspecto de la naturaleza y de las cosas naturales, todo aquello que es elemento básico para la cosa, entre lo que se encuentra el sujeto, el objetivo y lo que hay en la cosa en sí, la pregunta estaría formulada con la partícula *hal huwa mawdjûd* ¿acaso él existe? o *hal huwa mawdjûd kadhâ* ¿acaso él existe de tal forma? De modo que se piden todas las cosas por medio de las cuales existe: sujeto, material, imagen y objetivo.¹⁰³

¹⁰³ *Íbid*, p. 216-217.

Al-Fârâbî también trata la pregunta con la partícula *hal* en la teología *al-`ilm al-`ilâhî* y estudia y analiza en profundidad y con exactitud los aspectos de esta cuestión metafísica, ya que dicha cuestión se considera dentro del campo de la metafísica y la lógica. Así como el estudio de la partícula interrogativa *hal* (acaso) en las demás artes de la analogía, como el arte de la dialéctica, la sofística, el arte de la retórica y la poética explica las utilizaciones de esta partícula en cada arte y su indicación lingüística y lógica según la gente de cada arte; tratando también los distintos modos de emplear esta partícula, como en la metáfora, concretamente en el arte de la retórica y de la poética.¹⁰⁴

Al-Fârâbî ha explicado y tratado las partículas interrogativas en diferentes casos como ya hemos explicado, y también habla sobre otro tipo de partículas discursivas, aquellas que se emplean junto a otras partículas que no tienen nada que ver con las partículas interrogativas, y que son las partículas de vocativo *h:urûf al-nidâ´*.

3.2.1.3 - Las partículas de vocativo: *h:urûf al-nidâ´*.

Al-Fârâbî considera que el vocativo *al-nidâ´* es uno de los tipos de partículas discursivas, el cual se utiliza para una finalidad concreta, y dice sobre esto: “el vocativo *al-nidâ´* exige a quien fue llamado atender con su sentido del oído y su intelecto hacia lo que le estaba llamando, a la espera del discurso que va a escuchar después del momento del empleo del vocativo. La partícula de vocativo siempre va acompañada de un término simple. Y esta partícula es una de las partículas sonoras con la que la voz puede alargarse cuando sea necesario porque aquel que es llamado se encuentre alejado, por la dificultad en su oído o porque esté ocupado en algo que haga que no preste

¹⁰⁴ *Íbid*, p. 218-226.

atención al que lo llama. La fuerza de esta partícula varía según la intensidad de la expresión completa con la cual se le exige a quien es llamado prestar atención con su oído y su intelecto, después se dirigirá hacia quien le estaba llamando. Que ocurra así significa que hay una atención completa”.¹⁰⁵

Al-Fârâbî indica que la reacción al vocativo puede ser de dos tipos, el primero de los cuales es una respuesta, acudir, y el segundo tipo sería su contrario, ofrecer a aquel que llama un rechazo. El vocación se adelanta en el tiempo a todos los discursos, ya sean una petición *t:alab*, un ruego *tad:arru`*, una sorpresa *ta`adjud*, un deseo *tamannî*, una exigencia *al-h:ath*, una cesación *al-kaf*, orden *al-`amr*, prohibición *al-nahî*.¹⁰⁶

Al-Fârâbî con su clasificación de los términos y las partículas, clasificación que estableció según lo que había en la gramática griega, quería que se considerara como introducción para la lógica a la sombra de la cultura cuya gente consideraba la lengua y la gramática su poder y primera referencia. Según al-Fârâbî, su intención no era exponer y clasificar los términos presentes en la lengua árabe de la misma forma en la que estaban expuestos en las demás lenguas, sino abrir nuevas ventanas hacia otro mundo, un mundo en el que el término se clasifica según sus indicaciones lógicas y no según su influencia gramática (acusativo, genitivo y apocopado). La diferencia entre ambas es clara, la clasificación de los términos según su indicación lógica hace que el término pertenezca al significado, y la clasificación según su efecto gramático hace que el significado pertenezca al término. Al-Fârâbî trataba el significado del término según la lengua y después le daba un sentido lógico y tangible o sentido racional nuevo, esto tras haber despojado el término de su significado natural. No hay duda de que este análisis

¹⁰⁵ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 162-163.

¹⁰⁶ *Íbid*, p. 163.

filosófico lingüístico hizo que se produjera un acercamiento de los términos utilizados según los hablantes de la lengua árabe a los significados de los términos griegos; y esto explica la transmisión de un término de su grado de concordancia con el existente tangible que se encuentra fuera de la mente, a la adecuación de lo racional, el cual sí está en la mente, como decir: *abyad*: (blanco) en el primer caso y *bayâd*: (blancura) en la segundo. Esta distinción de significados hizo a al-Fârâbî equivaler la expresión lingüística que se utilizaba normalmente por el común de los hablantes a la expresión filosófica que se utilizaba por los sabios sin perder la relación entre el origen general y la rama particular. Además existe una conexión lingüística e ideológica y no una disconformidad entre la lógica y la gramática, en este tema nos detendremos un poco más adelante, pues no siempre ni todos los sabios del momento defendieron esta idea como Al-Fârâbî. y otros sabios no introdujeron innovaciones a la lengua, según algunos afirmaron, sino que la trataron de una nueva manera que consistía en tener nuevas derivaciones en los significados, esto sólo lo emplearon para las partículas y los términos utilizados por los lingüistas.¹⁰⁷

3.2.2- La lengua y su papel en la explicación de las categorías y sus utilizaciones.

3.2.2.1 - Las categorías *al-maqûlât*: su definición y análisis lingüístico y lógico:

El análisis lógico que al-Fârâbî hizo de la lengua dirigió la atención hacia la relación existente entre tres aspectos que son: el término, que es como un instrumento teórico, el significado, que provoca este término en el intelecto, y el aspecto semántico del término en el mundo exterior. Por eso el estudio lingüístico se considera primera

¹⁰⁷ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-alfâz: al-mista`mala fî al-mant:iq, t:ah:qîq*: Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya, Bayrût, 1968. P. 111.

necesidad para la explicación de las categorías y su análisis, y al-Fârâbî realizó la investigación para llevar a cabo lo que hizo Aristóteles, establecer las categorías considerándolas criterios generales que pueden determinar la *quiddidad* de las cosas, las acciones, las relaciones entre las cosas, las relaciones entre las acciones o la relación entre la cosa y la acción.

“Las categorías son construcciones formadas por conceptos entendidas por las condiciones de la lógica para expresar o exponer las peculiaridades y características de las cosas, acciones, o las relaciones, pues con esto las categorías son criterios teóricos capaces de expresar, y llegan a provocar un significado en el intelecto, e indican los criterios por medio de estas categorías una cosa, una acción o una relación”.¹⁰⁸

Con la categoría se refiere al sentido más general cuando el término es indicativo o no es indicativo. Así como también se refiere al sentido más específico como expresión, ya sea nombre, verbo o partícula; también puede hacerse referencia a la categoría por medio de una expresión que indique sobre ella, que sea predicada por una cosa o que sea algo racional y fijo en la mente o bien limitado, o dentro un concepto.¹⁰⁹ Dice Al-Fârâbî “cada significado racional sobre el cual indica un término, describe a su vez algo de lo señalado, y lo llamamos *maqûla* categoría”.¹¹⁰

Aquello que los lingüistas y al-Fârâbî señalan es únicamente el existente, porque el existente es un término común que se utiliza para todas las categorías, y se utiliza para todo lo que está señalado y se encuentra en un sujeto lógico. Es más adecuado decir que se trata del nombre de una de las clases elevadas, aunque este existente no tiene nada que indique sobre sí mismo, y el mismo nombre se utiliza sobre todos los tipos, por ejemplo *`ayn* el sustantivo de “ojo”, es un nombre que se utiliza para distintos

¹⁰⁸ Zaynab `affî, *Falsafat al-luga `inda al-fârâbî*, Dâr qibâ'. Al-Qâhira, 1997. P. 68.

¹⁰⁹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970. P. 64.

¹¹⁰ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970. P. 62.

tipos de forma común; tras esto, a todo aquello que está clasificado bajo el tipo, se le denomina nombre primero para este tipo. Lo existente se utiliza para cualquier cuestión entendible, y esto que se entiende es lo mismo que lo que surge de la mente como algo que se ha entendido; y como resultado ocurre esto con todo aquello que se imagina y se piensa en la mente. Y también se utiliza para cada racional que esté fuera de la mente y que es lo mismo que aparece en la mente, este es el significado correcto. De modo que lo correcto y lo existente son dos términos sinónimos.

Se dice que lo existente se refiere a la *quiddidad* de lo que surge de la mente, ya sea algo imaginado en la mente o no imaginado. Así que lo que llamamos *quiddidad* “*al-mâhiya*” es cada cosa que sirve como respuesta a la pregunta *mâ huwa hadha al-shay’* ¿qué es esta cosa? , a la que se responde con su clase, su parte, su material, su imagen o su límite.¹¹¹

Al-Fârâbî explica la razón por la cual atribuye a las categorías *al-maqûlât* este nombre, y es que en cada una de estas categorías se encuentran ciertas características, como por ejemplo el hecho de que estén indicadas por un término, y también porque predicen sobre alguna cosa sensible que ha sido señalada; porque las categorías son el primer racional que tiene lugar como racional y sensible, y porque son simples, y ya sabemos lo que es simple se adelanta a los compuestos.¹¹² Señala al-Fârâbî que estos racionales, los cuales se encuentran en la mente y proceden de las cosas sensibles, tienen accesorios y se convierten en una clase, o en tipo, o pasan a predicar unas sobre otras. Y son sentidos que pertenecen a lo racional según lo que está en la mente, y también se les une cosas añadidas. Y si bien los primeros racionales son ejemplos para las cosas sensibles, los segundos racionales son a los que se les une cosas añadidas y los estados, pues la ciencia que acompaña a la cosa en el caso de que ocurriera en la mente,

¹¹¹ *Íbid*, p. 166.

¹¹² *Íbid*, p. 64.

sería reconocida también. Aquello que es reconocido por la mente permanece tal cual, y la clase pasa a tener otra clase, y así de forma indefinida. Al-Fârâbî toma como referencia en sus análisis de los racionales *al-ma`qûlât*, las reglas de la gramática de la lengua y dice: “acompaña a los segundos racionales aquello que también acompaña a los términos que están en estado de declinación, y va en nominativo por el caso nominativo, también va en acusativo por el caso acusativo y así de forma indefinida.”¹¹³ Así cuando los racionales pasan a ser infinitos, todos son de un sólo tipo, es decir, la condición del uno de ellos sería igual que la condición de todos, no habría diferencia entre la condición del primer racional y la condición del segundo; de igual modo no hay diferencia entre el nominativo, que es el caso de declinación de *Zaid* junto a *al-`însân* (el ser humano) que es un término en primera situación, y el nominativo con el que se declina el término de nominativo, el cual es un término en segunda situación. Con esto llegamos a conocer a partir de un término todos los términos, sea de forma absoluta o no, y conocer el significado de “ser humano” y lo que lo une a su significado significa conocer a todas las personas, y también todo lo que es humano, sea de forma absoluta o no absoluta.¹¹⁴

Al-Fârâbî critica al filósofo griego Antístenes en la cuestión del límite del ser humano y del límite del límite, que puede extenderse hasta llegar a lo infinito; porque llegar a contar lo que es infinito es imposible, y porque el estado de uno de los racionales es igual que el de todos, por tanto el tipo es uno.¹¹⁵

Sin duda, según al-Fârâbî, el hecho de estudiar las categorías guarda gran relación con la lengua, y las categorías no son nada más que cosas racionales simples o cosas

¹¹³ *Íbid*, p. 65.

¹¹⁴ *Íbid*, p. 65.

¹¹⁵ *Íbid*, p. 66.

racionales simples que están indicadas por términos simples, o bien son clases de cosas simples a las que se les hace referencia mediante el habla.¹¹⁶

Y las categorías son el objetivo primero para todas las artes lógicas y todas las ciencias filosóficas, y sólo podemos conocerlas y distinguirlas por medio de la aclaración de las diferencias existentes entre las indicaciones de los nombres simples que indican a las clases de las cosas racionales, es decir, que explican la diferencia entre los significados de los racionales en la lengua y sus significados en las ciencias y las artes filosóficas, y cómo se han creado los significados generales en la lengua y en la filosofía.¹¹⁷

Las categorías lógicas son parecidas a los nombres derivados por los gramáticos árabes por ejemplo: *al-djawhar* (la esencia) en la lógica equivale al verbo en la lengua árabe, la expresión de *al-kayf* (el cómo) equivale a *ʾism al-hayʾa* (el nombre que tiene forma de verbo), a *al-s:ifa al-mushabbaha* (el adjetivo que se parece al verbo), y a *ʾafʾal al-tafd:il* (nombres derivados de la forma cuarta de los verbos en árabe)¹¹⁸ Y en cuanto a las demás categorías lógicas, a lo que en la lógica es *al-makân* lugar equivale en gramática a *ʾism al-makân* (el adverbio de lugar), *al-zamân* (el tiempo) equivale a *ʾism al-zamân* adverbio de tiempo, la *fa`il* acción equivale al *ʾism al-fâ`il* participio activo, y *al-ʾinfi`âl* (lo emocional) equivale a el *ʾisim al-maf`ûl* nombre del objeto. Así como encontramos adjetivos que son parecidos entre ellos, hay otros que son diferentes, por

¹¹⁶ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-alfâz: al-mista`mala fi al-mant:iq, t:ah:qîq*: Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya, Bairût, 1968. P. 104.

¹¹⁷ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970. P. 61.

¹¹⁸ Una peculiaridad del verbo en árabe, es que por medio de sus formas derivadas puede llegar a expresarse numerosos matices a partir de la forma primitiva o raíz a diferencia de las lenguas indoeuropeas que necesitarían una perífrasis verbal o complemento del verbo para llegar a expresar de una forma tan concreta. En español no se dan las diversas formas derivadas que se dan en los verbos en árabe; pero los verbos se dividen en diferentes clases según diversas particularidades en su empleo gramatical y según ciertas particularidades en el modo del acción: transitivos, intransitivos, reflexivos, impersonales, incoativos, etc. ALARCOS LLORACH, Emilio., *Estudios de Gramática Funcional del Español*, Gredos, Madrid, 1973; Véase p. 55.

ejemplo: no hay en las categorías de los gramáticos o en los nombres derivados una categoría *maqûlat* que exprese *al-mulkiyya* propiedad, y sobre este asunto dice `âbid al-Djâbirî que el dominio o la propiedad en el Islam vuelve a Dios, sólo a él, y que el ser humano no posee las cosas sino que las utiliza. Del mismo modo, *îsm al-`âlah*, que es un nombre derivado de verbo para indicar a un instrumento o complemento circunstancial de instrumento, no lo encontramos en las categorías de Aristóteles aunque existe según los gramáticos. La explicación a esto es que el sistema de las categorías tanto de Aristóteles como de al-Fârâbî consiste en la predicación, es decir, las nueve categorías predicán sobre la primera categoría que es *al-djawar* la esencia, en cambio, *îsm al-`âlah* en gramática indica al instrumento del verbo, hay que tener en cuenta que las derivaciones de los gramáticos no predicán sobre el verbo, sino que indican a lo que está relacionado con el verbo, sea esta relación completa o una relación que ocurrió por medio del verbo.¹¹⁹

También explica al-Fârâbî la diferencia entre la visión del lingüista y el lógico con respecto a la categoría *al-maqûla*, por ejemplo: las categorías y aquello que indica sobre ellas, como son las cosas racionales, ya sean primeras o segundas, son sujetos lógicos primeros para el arte de la lógica, la ciencia natural, la sociología y las ciencias metafísicas, así como también son objetos para el arte de la dialéctica, la retórica, la poética y las demás artes. Pero los gramáticos las tratan y utilizan como nombres indicados por términos, y los lógicos en cambio como sentido general, sujeto lógico, sostenido lógico, o bien que una defina a la otra, o algo por lo cual se pregunta. También pueden considerarse respuestas a la hora de preguntar sobre la categoría *al-maqûla*, y se fija en la construcción de la una con la otra y así conduce el intelecto hacia

¹¹⁹ Muh:ammad `âbid al-Djâbrî, *Bunyat al-`aql al-`arabî*, markaz dirâsât al-wih:da al-`arabiyya, Bayrût. 1992. P. 51.

lo correcto y lo aleja de lo falso.¹²⁰ El hombre de las ciencias se fija en la cantidad de la categoría y también en la *quiddidad* de los tipos de la cantidad y esto ocurre una vez que se han fijado las categorías en su intelecto, y las selecciona de entre el resto de las cosas que acompaña y con las que puede cruzarse. Y veremos que el hombre de la ciencia natural se fija en el resto de las categorías que hablan sobre la *quiddidad* de los tipos de aquello señalado, y da las cuestiones que hacen que se fije en ello utilizando las partículas interrogativas *mâdhâ huwa* ¿qué es?, *limâdhâ huwa* ¿por qué es? y *bimâdhâ huwa* ¿por qué es?.

Encontramos también que la metafísica se fija en las cosas que surgen de las categorías y sus razones y en qué consisten las otras ciencias como: la ciencia civil, la ciencia de la naturaleza y en conocer sus causas o razones.

La retórica trata y habla sobre lo señalado de entre las cosas que se relacionan por analogía a las categorías y se conoce como algo que se encuentra dentro de las categorías; la retórica llega a convencer de que tiene algo de aquello que las categorías tienen, y la poesía también, pero hay que diferenciar entre ambos casos: la retórica consiste en hacer imaginar que las categorías contienen algo. Tanto el poeta como el retórico intentan poner en lo que se señala aquello que existe en cada tipo de los tipos de los objetos ya sea por medio de la convicción o la imaginación.¹²¹

¹²⁰ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-alfâz: al-mista`mala fî al-mant:iq*, t:ah:qîq; Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya, Bairût, 1968. P. 43. Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970. P. 66-67.

¹²¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970. P. 69-70.

3.2.2.2 - La lengua es una introducción básica para conocer los nombres de las categorías y sus derivaciones.

Al-Fârâbî indica en primer lugar los nombres de las categorías, después hace una diferenciación de estos nombres de entre los que son *muttafiqa* (concordantes), los que son *mutawât:i'a* (participantes) y lo que hay entre ellos; además diferencia entre los nombres *al-mutabâyina* (antónimos), *al-mutarâdifa* (sinónimos) y sus nombres derivados. Y dice al-Fârâbî que la partícula *mâ* (qué) define lo señalado o habla sobre la *quiddidad*, que la partícula *al-kam* (cuánto) se llama *al-kamyya* (cuantitativa), la partícula *al-kayf* (cómo) se llama *al-kayfiya* (la cualitativa), la partícula interrogativa *'ayna* (dónde) se denomina *al-'ayn* (el dónde), así como la partícula interrogativa *matâ* (cuándo) se llama *maqulat al-matâ* (la categoría del cuándo), *maqulat kâna* (era) o *maqulat yakûn* (es). Y del mismo modo son el resto de las categorías, algunas se definen como añadido *mud:âf*, otros como sujeto lógico (*mawd:û`*), o como alguna posición, u otros que tienen algo que los hace ser ambiguos, otros son sujeto paciente de una acción, y otros sujeto activo de una acción.¹²² Entre los nombres de las categorías que son concordantes *al-muttafiqa*, participantes *al-mutawât:i'a* y lo que hay entre ellas, se encuentra aquello que se denomina por un nombre al que se relaciona con diferentes cosas sin llegarlas a nombrar de forma definitiva. También encontramos aquello que se denomina por medio de un nombre que hace referencia a una sola cosa sin que sea este nombre válido para nombrar alguna otra cosa. Y también las que se nombran por medio de un nombre derivado del nombre de la cosa con la cual se relaciona como: *al-t:ib min al-t:ibbî* (la medicina viene de lo médico), y las que se denominan por un nombre que es el mismo nombre de la cosa con la cual se relaciona.

¹²² *Íbid*, p. 62-63.

Con respecto a los nombres de las categorías sinónimas *al-mutarâdifa*, lingüísticamente hay que establecer un término para cada significado, pero debido a la evolución de la lengua llegamos a encontrar diferentes términos para un mismo significado, o a tener diferentes significados para un único término. Las palabras que indican un mismo significado, como: *ʿasad* (león), *layth* (león), *gadanfar* (león), o: burro y asno, estuche, lapicero y *plumier*... se llaman *mutarâdifan* sinónimos¹²³. Los términos que indican diferentes significados, los homónimos, como: *al-ʿumma*, que significa nación, jefe de la nación y cuerpo; otro ejemplo tomado del español podría ser: falange, como organización política paramilitar, o cada una de las partes en las que se divide el dedo. Esto se llama *al-mushtarak al-lafz:î* asociación del término. Y los términos cuyos sus significados son opuestos se llaman *mutad:âda* o *mutabâyina* (antónimos), ya que una de las condiciones del antónimo, según dijo Abû al-T:ayb el lingüístico, es que sea la misma palabra utilizada con dos significados opuestos y que la misma palabra no tenga un cambio ni diferencia en su morfología.¹²⁴ Y lo que es derivado se considera como algo que indica a un cierto significado que es diferente a lo que indican las demás derivaciones, y al-Fârâbî amplía el estudio de la explicación del derivado, porque si la derivación es la creación de algunos términos que provienen de otros, se vuelve con estos términos a un origen único, se determina su sustancia e inspira con su significado común y original, al igual que inspira con su nuevo y

¹²³ En su *Retórica* Aristóteles hizo una interesante observación sobre la diferencia entre sinonimia y ambigüedad. Los sinónimos según él, son “útiles para el poeta”, mientras que “las palabras de significado ambiguo son útiles sobre todo para permitir al sofista desorientar a sus oyentes”. La sinonimia es realmente un recurso estilístico en inestimable no sólo para el poeta, sino para cualquier escritor, y se presta a una variedad de usos. Estos se incluyen en dos amplias categorías según el que habla tenga que elegir entre los sinónimos o prefiera combinarlos con algún propósito específico. ULLMANN, Stephen, *Semántica, Introducción a la ciencia del significado*, Taurus humanidades, Madrid, 2000. P. 170.

¹²⁴ El lector español puede notar ambigüedad en esta idea, pues en español para que una palabra sea antónima de otra tiene necesariamente que tener diferente morfología, no se dan palabras que se escriban exactamente igual y tengan significados opuestos; en árabe, aunque no es un fenómeno muy habitual, puede darse, debido al sistema semítico de formación de vocablos a partir de raíces trilíteros, que una raíz exprese tanto su significado como el contrario.

particular significado (después de la derivación).¹²⁵ Al-Fârâbî nos advierte de algunas equivocaciones que podrían cometerse a la hora de tomar el camino de la derivación: que el término tenga forma de un derivado pero su significado sea el significado de un ejemplo o de un término no derivado, o bien que tenga forma de un ejemplo y su significado sea de un derivado como decir: *al-radjul karam* el hombre es una generosidad, es decir, que es generoso. De entre estos términos existen los que tienen forma de verbo y de nombre de acción, y tienen significado racional, como decir: *jalq Allah* la creación de Dios, aquello que fue creado por Él. También aquello que tiene la forma de lo que realiza una acción pero su significado es el de aquel que recibe la acción. O también lo que tiene forma de complemento *maf'ûl* pero cuyo significado es el de un sujeto *fâ'l* como: *Samî`* (el que todo lo oye), *`alîm* (el conocedor de todo), es decir, empleando un término que equivaldría a un complemento, o atributo, realiza la función de sujeto en este caso: el oyente *al-sâmi`* y el que sabe *al-`âlim*¹²⁶, y este derivado puede ser un término que indica un significado; después se hace que este término indique otro significado, de modo que su estructura sería la de un derivado, y ésta indicaría aquello que indica los derivados. También se utiliza esta construcción para indicar a otro significado único que no es indicado por el resto de las derivaciones. Así que en general, los nombres de las categorías son nombres derivados y son nombres de diez clases elevadas, acerca de esto dice al-Fârâbî: “la clase más elevada de los tipos que hemos conocido por medio de lo señalado por *kam* (cuánto) se llama *al-kamiya* (la cantidad), la clase más elevada que incluye todos los tipos que hemos conocido por *kayfa* (cómo) se llama *kayfiya* (cualitativa), la clase más elevada que incluye todos los tipos que hemos conocido en lo señalado por *´ayna* (dónde) se llama *al-´ayn* (el dónde),

¹²⁵ S:ubh:î S:âlih:, *Dirasât fî fiqh al-luga*, Dâr al-`ilm lilmalâyîn, Beirut, 2004.

¹²⁶ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970. P. 71.

también se llama clase más elevada la que incluye todos los tipos que hemos conocido en lo señalado por *matà* (cuándo) y es con *kâna* (era) o con *yakûn* (es) cuando se llama *matà* (cuándo). La clase más elevada que incluye todos los tipos que hemos llegado a conocer y mediante la cual conocemos el añadido *mud:âf*, se llama *al-`id:âfa* la anexión. La clase más elevada que incluye todos los tipos que hemos conocido enmarcado en una situación se llama *al-wad:i`* (acuñación de un término). Lo más elevado de lo que se conoce en lo señalado que contiene algo que causa ambigüedad se llama *`an yakûn lahu* (en que tenga (él)), y lo más elevado que se conoce en *`an yaf`al* (que haga (él)) se llama *`an yaf`al*, así como también lo más elevado que se conoce en ello es *yanfa`il* (hacerse) y se llama *`an yanfa`il* (que se haga). Pero lo que se antepone en la conciencia o en la imaginación es el conocimiento de lo señalado, y la característica de dicho conocimiento es hacerse consciente por medio de la sensación. Hay algo descrito por aquellas cosas que hemos mencionado y es *al-djawhar* (la esencia), como por ejemplo: *huwa hadhâ al-`insân* (es éste el ser humano), *huwa hadhâ al-`byad:* (es éste el blanco), *huwa hadhâ al-t:awîl* (es éste el alto) ¹²⁷.

Cuando se trata de un descrito por el resto de las categorías, se trata de un término indicado por un término derivado, y cuando se trata de cada uno de estos adjetivos sin que utilicemos con ellos *hadhâ* (este) como *hadhâ al-`insân* (este ser humano) o *hadhâ al-`abyad:* (este blanco), estaríamos dirigiendo el término hacia lo señalado de forma determinada, entonces lo señalado sería la primera categoría y sería uno en cuanto a la cantidad, y decimos: *al-`insân* (el ser humano), *al-`abyad:* (el blanco), y *al-t:awîl* (el alto). De esta forma las categorías se distinguen entre unas y otras. ¹²⁸ Al-Fârâbî enfocó sus trabajos en la lengua y en su riqueza utilizando la derivación para aclarar las diferencias entre las categorías y para distinguirlas unas de otras. No hemos de olvidar

¹²⁷ *Íbid*, p. 71-72.

¹²⁸ *Íbid*, p. 73.

que nuestro autor cuenta con un aspecto filosófico y lógico además del lingüístico, pues fue un estudioso que confiaba en la lógica y en sus reglas para dar más aclaración a estas diferencias, y lo hace hablando sobre dos métodos:

El primero: consiste en apartar o extraer los significados y alejarlos de lo señalado, sería como poner a parte el significado de la blancura, el de la altura, el de la anchura, y el resto de las categorías del tipo de levantarse y sentarse. Esta extracción de significados pertenece a las especialidades del intelecto y no a las especialidades de lo sensitivo.

El segundo: consiste en adelantar las categorías en el intelecto, así como adelantar sus términos antes de extraerlos, y sobre esto dice al-Fârâbî “el hecho de adelantar los términos ocurre con anterioridad con respecto a extraerlos del conocimiento. Y cada uno de estos término se adelanta sobre el otro de una forma distinta (...) Los términos cuando son indicados por el hecho de ser racionales y por el hecho de encontrarse antepuestos en el intelecto, y los términos que los indican, por estar apartados de lo que indican, están antes.”¹²⁹

De este modo los antiguos lingüistas y lógicos distinguieron entre lo que se derivada de las categorías y lo que son primeros ejemplos; ellos se estaban preguntado cómo puede el ser humano ser conciente de un significado, especialmente si su respuesta se compone de dos cosas, salvo que él conozca cada uno de los compuestos por separado; después el ser humano realiza la composición y con esto se da nombre a la cosa que indica a un compuesto. Esto ocurre por cambiar la forma, la cual está atrasada y tomada de un término conocido, simple, aislado y que no es compuesto, como *mushtaqa* (derivada); pero la categoría que no indica a un compuesto y su forma no cambia se llama *mithâl ʿawal* (primer ejemplo).

¹²⁹ *Ibidem.*

Y al-Fârâbî explica esto en lo que los antiguos ven que los términos surgen después de haber razonado las cosas, y que los términos indican primero a ciertos elementos en el intelecto que son racionales o entendidos y que ocurre un proceso particular en el intelecto. También estos términos, antes de que ocurriera en el intelecto una acción particular que era algo más cercana a lo sensible, el intelecto los indicaba por medio de símbolos, partículas, voces, gritos o por términos, pero estas indicaciones no son suficientemente claras en la indicación, así como no son perfectas.

Ya que aquello que es perfecto de entre los términos sólo surge después de haber sido razonado por una acción particular en el intelecto. Así que lo que indica sobre los términos cuando son simples o singulares tiene que ser primer ejemplo *mithâl 'awal*; en cambio el resto es indicado por derivados, por ejemplo: *al-d:arb* (el hecho de pegar) es el primer ejemplo de los términos siguientes *al-d:ârib* (el que pega), *yad:rib* (él pega), *d:araba* (pegó), *sayd:rib* (pegará) y *mad:rûb* (aquel que recibe los golpes) y todo lo que se asemeje a estos son derivados.¹³⁰

Si las nueve categorías cada una de las cuales está indicada por dos nombres que son *mushtaq* (derivado) y *mithâl 'awal* (primer ejemplo) como: *al-'ilm* (la ciencia) siendo primer ejemplo, y *'âlim* (sabio), *ma'lûm* (conocido), *ya`lam* (él sabe) y *`alima* (supo) y las demás conjugaciones, derivados *mushtaq*, entonces la categoría de lo señalado, *al-djawhar* (la esencia), sus clases y sus tipos son nombres y más ejemplos de primero que no tienen conjugación. Hasta el punto de que la forma de algunos de ellos como término es derivada pero sin que tengan significado de derivado, como *al-h:ay* (el vivo, el que vive, el viviente). En cuanto a las partes del término, las cuales se conocen por medio de sus clases, todas están indicadas por nombres derivados, y el primer señalado no puede denominarse con un nombre derivado del nombre blancura *al-bayâd*., esto se debe a que

¹³⁰ *Íbid*, p.73-74.

no hay un nombre que se le atribuya, pero se indica diciendo que está en un objeto y no sobre un objeto.¹³¹

3.2.2.3 - Las formas de los términos de las categorías y sus conjugaciones según los lingüistas y los lógicos.

Si bien al-Fârâbî logró por medio de la lengua determinar las categorías y llegar a lo que de ellas deriva y a lo que no deriva hasta que alcanzó las distintas utilizaciones de estas categorías en todas las ciencias o artes, aquí intenta abarcar los términos indicativos sobre estas categorías para conocer sus formas y sus conjugaciones y llegar después a la creación de estos términos, a su composición, al trato de las cosas racionales y también a la creación de los géneros de las distintas categorías.

Primero empieza aclarando que:

- 1- Los términos que indican a lo señalado, lo cual es el objetivo de lo esencial, son términos que no se pueden conjugar, ni pueden llegar a ser verbos según al-Fârâbî, aunque pueden ser verbos según los gramáticos árabes.
- 2- Los términos que indican a todas las categorías cuando lo señalado se encuentra dentro de las mismas, son lo esencial *al-djawhar* atribuido a las categorías y tienen varias formas.
- 3- Los términos que indican a las categorías y que están aislados en la mente de lo señalado, el cual está en el objetivo, es decir, es lo esencial *al-djawhar*, tendrán otras formas muchas de las cuales tienen verbos y les ocurre las cuatro fases del saber que son: en primer lugar, conocer lo señalado; en segundo lugar, conocer “este ser humano” o “este blanco”; en tercer lugar hay que conocer “el ser humano” o “el blanco”; y en

¹³¹ *Íbid*, p. 75.

cuarto lugar, tener conocimiento de “el ser humano” y “la blancura”. Entonces la mente realiza su denominación.¹³²

Cuando la naturaleza del dominio de la pronunciación es extraer unos términos de otros y componer unos con otros, surgen cuestiones de distintos tipos: positivas o negativas, composición limitada o con condiciones, composición de imperativo, como una orden y una prohibición, etc. Entonces con estos términos se tratan a las cosas racionales y se indican con cada género de los términos a cada género de las cosas racionales, de modo que los términos se convierten en algo que indican a lo que hay en la mente; y lo que hay en la mente son ejemplos. Y también se trata lo que está fuera de la mente, los términos se parecen a las cosas racionales que están en la mente más que a lo que hay fuera de la mente.

Al-Fârâbî expuso aquello que decían los que no estaban de acuerdo con esta opinión y la criticaban, ellos negaban la existencia de lo que está indicado por los términos o que fueran cosas válidas, (como la blancura, la negrura y la altura), y consideraban que el existente es “el blanco”, “el negro” y “el alto”, e incluso algunos negaron la existencia de “el blanco”, “el negro” y “el alto” declarando que el existente es “este ser humano” y “este blanco” etc. Otros llegaron a exagerar negando la existencia de lo que es indicado por lo señalado, pues negaron la existencia de las cosas racionales. Estas opiniones, según al-Fârâbî, son algo que va en contra de lo sensible y en contra de nuestro conocimiento básico, lo considera algo no propio de lo humano ya que según la naturaleza del ser humano, le es propio pronunciar términos, conocer y que las cosas tengan lugar en su intelecto de forma racional como hemos hablado antes.¹³³

¹³² *Íbid*, p. 75-76.

¹³³ *Íbid*, p. 77.

Durante los estudios sobre un intento de mejora de los términos a lo largo de los tiempos se fue desarrollando el arte de los términos, y al-Fârâbî señala que nosotros podemos diferenciar con estos términos entre lo siguiente:

A- Los términos derivados y términos no derivados.

B- Términos que indican significados extraídos de lo señalado, y términos que indican los significados por el hecho de que lo señalado está descrito por ellos.

Si los significados extraídos están atrasados en el tiempo con respecto a los términos por el hecho de que lo señalado está descrito por ellos, así como lo señalado está de forma implícita en ellos, los términos que indican a los significados deben estar formados con una estructura que indique a los significados, ya que son extraídos y aislados de lo señalado, o bien que los términos indicativos indiquen a los significados porque lo señalado está implícito en ellos.

Pero entre los lógicos había desacuerdo con respecto a este asunto: porque un grupo de lógicos decía que los términos que indican sobre los significados, por el hecho de que dentro de ellos se encontrase lo señalado y, lo señalado, que está descrito por ellos, son derivados de los términos indicativos sobre los significados y sus términos son los primeros ejemplos.

Y otros lógicos lo veían de forma contraria. Así que cada grupo tenía su punto de vista y sus pruebas a favor.

El grupo que consideró que los términos son adjetivos para lo señalado y que está descrito por ellos, los ha considerado como existentes fuera de la mente; se denomina por los gramáticos árabes *mas:dar* (nombre de acción) y por los lógicos se denomina *kalam* (verbo). Estos términos se conjugan en los tres tiempos porque contienen de forma implícita lo señalado, el cual no viene en un objeto, y porque todos son

derivados, excepto algunas categorías en las que está implícito lo señalado, el cual no está en un sujeto lógico y no está derivado de un *ma:sdar* (nombre de acción); y si queremos buscarle al señalado una forma que pueda actuar como si fuera un nombre de acción, tendremos que sacar un término que tenga forma distinta al término que no está derivado del nombre de acción o *mas:dar*, como: *al-`insân* el ser humano, pues decimos: *`innahu `insân z:âhir al-`insâniyya* (ciertamente es un ser humano manifiesto de la humanidad), *radjul bayyin al-rudjûla* (un hombre en el que se ve clara la hombría), y esto se parece a: *huwa `abyad: bayyin al-bayâd:* (es un blanco en el que se ve clara la blancura), y a: *huwa `âlim tâm al-`ilm* (es un sabio cuya sabiduría es perfecta), de modo que *al-`insâniyya* (la humanidad) y *al-rudjûla* (la hombría) son nombre de acción o algo que actúa como si fuera un *mas:dar* (nombre de acción).

Y el otro *mas:dar* (nombre de acción) de las categorías las indica como aisladas y extraídas de sus sujetos lógicos, por medio de los cuales se conoce lo que sale de su sustancia, de este modo, los sujetos lógicos se quedan existentes y racionales en el caso de que extrajéramos de ellos el resto de las categorías, y los sujetos lógicos que sean simples serán racionales, únicos por su naturaleza y aparecerán solos, no acompañados por lo demás.¹³⁴

Podemos apreciar en lo que hemos visto cómo la lengua árabe es flexible y fue aceptando el desarrollo, gracias a lo cual se adaptó e incluyó todo lo que le resultaba nuevo, especialmente en esta época de la que estamos hablando y durante la cual se llevaron a cabo las traducciones de la mayoría de la tradición de las naciones que se encontraban alrededor. Si la lengua árabe no hubiera sido una lengua amplia y flexible, no habría ofrecido resultados a las necesidades de aquella época, sobre todo con respecto a los neologismos *dajîl*, términos que entraron a la lengua árabe por no tener

¹³⁴ *Íbid*, p. 78.

ésta palabras equivalentes. Así llegó a la lengua árabe del griego y del persa palabras de lógica y filosofía que no habían existido antes del movimiento de la traducción. Estas palabras se quedaron según eran las palabras de origen, pero con algún cambio teniendo en cuenta el timbre del oído y la pronunciación árabe, es decir, se adaptaron fonéticamente, por ejemplo: *falsafa* (filosofía), *hayûlî* (materia), *ʿast:aq̄s* (elemento), *musîqâ* (música)... Además se utilizó mucho la derivación como hemos mencionado, por ejemplo: *tafalsaf* (filosofar), *faylasûf* (filósofo), *mutafalsif* (filosofando). Utilizaron la *yâʿ* (la “y”) de la relación *nisba* como: *falsafî* (filosófico), *kullî* (general), *djuz î* (parcial), etc. Emplearon también con este sentido de *nisba* la /a/ y la /n/ como es empleada en la lengua siríaca, por ejemplo: *rûh:ânî* (espiritual) *nafsânî* (psicológico), y la partícula *lâ* (no) de la negación se unió a los términos después del artículo, como: *allâmah:dûd* (ilimitado), *allânihâ î* (interminable), etc.

Por medio de la derivación aparecieron palabras con la habilidad de tener significados tan variados como los términos y las expresiones.

Aparece el ingenio lingüístico y lógico de al-Fârâbî cuando investiga los estados de los nombres de acción y formula preguntas filosóficas que descubren la naturaleza de los nombres de acción y el papel del enriquecimiento de la lengua, así como diferencia también entre el nombre de acción y el sujeto lógico para llegar a la esencia del objeto y a su límite.

Dice al-Fârâbî: “observemos los términos como “la humanidad” *al-ʿînsâniyya*, “la hombría” *al-rudjûla*, “la construcción” *al-binâ ʿiyya* y todo aquello que parece que puede ser tratado como los nombres de acción *mas:dar*. ¿Acaso indican cosas aisladas que fueron extraídas de sujetos lógicos y fueron una vez extraídas, separadas? En el caso de que la respuesta sea afirmativa, ¿cuál es el sujeto lógico de “la humanidad” *al-*

ʿinsâniyya? La respuesta en este caso sería “el ser humano” *al-ʿinsân*, pues “el ser humano” indica un significado que contiene de forma implícita un sujeto lógico”.

Por esto “el ser humano” *al-ʿinsân* está formado de este sujeto lógico, y de un significado que no indica a su sustancia, y al unirlos se obtiene el conjunto del significado de “ser humano” *ʿinsân*.

Este es el estado de la esencia en todos sus casos, y cada uno de estos casos se construye de dos cosas: una de ellas es como “la blancura” *al-bayâd*: y la otra es como algo a lo que le es posible tener “blancura” *al-bayâd*:, pues la unión de ambas cosas es “el blanco” *al-ʿabyâd*:. Dicho conjunto, “el blanco” *al-ʿabyâd*: contiene de forma implícita su sujeto lógico.¹³⁵

Al-Fârâbî diferencia también entre lo que es sujeto lógico y lo que éste señala, lo señalado, el cual se encuentra intrínseco en el ser humano. El término “el ser humano” *al-ʿinsân* es un término razonado por lo señalado y se sabe qué es a través de lo señalado. Pero cuando “el ser humano” se encuentra en el sujeto lógico no responde a la pregunta *mâ huwa* ¿qué es? porque en “el ser humano” se encuentra intrínseco este sujeto lógico. Así que “el ser humano” está formado por dos cosas mediante las cuales existe, y éstas son su clase y su parte, o bien de otras dos cosas, una de las cuales sería el material y la otra la forma. Por ejemplo “el blanco” cuyo nombre de acción es la blancura, es como la forma, la parte y el sujeto lógico, el cual queda señalado o bien se quedan señalados algunos de sus tipos o clases como pueden ser el material o la clase; en cuanto a “el blanco”, éste indica a “el blanco” propiamente e indica al sujeto lógico. Y pregunta al-Fârâbî: “¿Acaso “el ser humano” indica a aquello por lo cual es como la

¹³⁵ Zaynab `affî, *Falsafat al-luga `inda al-Fârâbî*, Dâr qibâ`. Al-Qâhira, 1997. P. 83.

forma o como la parte propiamente? ¿Indica sobre lo que es como el material o como la clase? ¿O indica a ambas cosas propiamente?”¹³⁶

Aquí ve al-Fârâbî que lo que a “la humanidad” *al-’insâniyya* es “el ser humano” *al-’insân*, con respecto a “la blancura” *al-bayâd*: sería “el blanco” *al-’abyâd*:. Si “la blancura” es como la forma o la parte, “la humanidad” es la *quiddidad* de “el humano” la cual es la forma o la parte, así como sería sin la materia o la clase, pues “la humanidad” podría definirse como “el único hablante”, o como “el que pronuncia”. Y si “la humanidad” es la expresión aislada del hablante, y “el ser humano” es “el hablante”, entonces “el hablante” lleva intrínseco al ser vivo *al-h:aywân*, así que “el hablante” no indica más que el humano es un ser vivo.¹³⁷

Así, las indicaciones de estos nombres de acción *al-mas:dar* se convierten en todo aquello que los conformaban y era simple, como la forma o la parte, lo cual no es indicado por un nombre derivado. Aquello que no está dividido en partes, como forma sin materia o una materia sin forma, no puede tener nombre de acción. Y en el caso de que un término acepte un nombre de acción, todo lo que el nombre de acción indica sobre él y lo que se deriva del nombre de acción tiene un mismo significado.

Al-Fârâbî trató las formas de los términos y su conjugación, en especial los términos indicativos que indican sobre las categorías, sus formas y sus conjugaciones. También trabajó con la lengua árabe desde la perspectiva de la derivación, la cual resultaba desconocida para los propios sabios árabes. De hecho él fue el primero en utilizar *al-mas:dar al-s:inâ`î* el nombre de acción constructo, y dijo: *al-`âlamîyya* (la universalidad) viene de *al-`ilm* (la ciencia); y *al-’insâniyya* (la humanidad) viene de *al-’insân* (el ser humano); y se extendió en esto hasta que llegó a ser uno de los

¹³⁶ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970. P. 78-79.

¹³⁷ *Íbid*, p. 79.

componentes de la lengua que además abrió el camino para la aparición de las expresiones en las nuevas ciencias.

3.2.2.4 - La relación *al-nisba* y la anexión *al-`id:âfa* en las categorías entre los gramáticos y los lógicos.

El concepto de relación *nisba* y el de anexión *`id:âfa* se diferencian entre la gente de las distintas artes e incluso llega a ser diferente entre los gramáticos y los lógicos. Esto se debe a que cada término tiene dos sentidos o más, uno de ellos es lingüístico y el otro es lógico, a veces el sentido lógico equivale al sentido lingüístico o le supera en el significado, pues por un lado están conectados y por otro guardan relación continua y muy pocos son los casos en los que aparecen separados.

Pues la gente de las ciencias como los ingenieros, y la gente de los números como los matemáticos, consideran que *nisba* la relación es un tipo de *`id:âfa* anexión, la cual corresponde con alguna categoría. Los lógicos en cambio consideran la relación *nisba* más general que la anexión *`id:âfa*, la cual es de algún modo una relación *nisba*. Y para ellos significa: cada par de cosas que están conectadas por una de las partículas de la relación que se coloca entre ambas, por ejemplo: *min* (de), *`an* (sobre, de), *`ala* (sobre, por), *fî* (en), o las partículas de la conexión *h:urûf al-was:l*. Y la relación incluye varias categorías, entre ellas la categoría de la anexión *maqûlat al-`id:âfa*, la categoría del dónde *maqûlat al-`ayn*, la categoría del cuando *maqûlat al-matà*, y la categoría de la posesión *maqûlat `an yakûn lahu*, así que la relación *nisba* se utiliza para todas estas categorías o en algunos casos puede que para algunas, y dice al-Fârâbî: “si nos preguntamos sobre el límite de la relación *nisba* nos respondemos que es la anexión

ʿid:âfa, después decimos *ʿayna* (dónde), después *matà* (cuando), después *ʿan yakûn lahu* (la posesión), y si preguntamos sobre un límite que incluye todas aquellas categorías, respondemos que no hay límite que incluya las cuatro categorías a la vez”.¹³⁸ Y los gramáticos utilizan la relación *nisba* para indicar sobre lo que es más específico que todas estas cosas, y ven quién está vinculado a un país o una clase o una tribu o un clan; según cada pueblo se indica sobre lo vinculado por unos términos, que varían aunque son semejantes, que pueden llegar a ser una partícula, como en el caso de la lengua árabe o persa, o ciertas partículas como ocurre en la lengua griega. Para ellos cada nombre que está formado de este modo indica la relación *nisba* y lo que le acompaña se llama *mansûb* lo relacionado. Para cada grupo de hablantes hay formas de términos o partículas que se añaden a sus términos, así que para ellos la anexión es indicar los significados por medio de sus términos que tienen estas formas o están acompañadas por estas letras.

Así que según los gramáticos significa el modo conocido para relacionar (*al-nasab*), y el modo de anexión (*al-ʿid:âfa*), y según los lógicos la relación *nisba* no se asemeja a este sentido, es decir, según ellos, cada par de cosas que están conectadas por medio de una de las partículas que se llaman *h:urûf al-nisba* (partículas de la relación) o *h:urûf al-ʿid:âfa* (partículas de la anexión), por ejemplo: *ʿan* (sobre, de), *min* (de), *ʿala* (sobre, por), *fî* (en) y el resto de la partículas son parecidas.¹³⁹

Quizá lo que ocurrió en la famosa discusión entre *al-Sîrâfî* y *Mattà* sobre la relación *nisba* y la anexión *ʿid:âfa*, hizo que al-Fârâbî tratase con mucha precaución la diferencia entre ambas y la aclaración de sus tipos. Al-Sîrâfî intentó presionar a *Mattà* b. Yûnus preguntándole sobre los casos en los que se puede utilizar la forma del elativo *ʿaf al al-tafd:îl* y los que no. Cuando al-Sîrâfî preguntó a *Mattà* sobre la diferencia entre

¹³⁸ *Íbid*, p. 84.

¹³⁹ *Íbid*, p. 83.

decir *zaid 'afd:al al-'ijwa* (Zaid es el mejor hermano) y *zaid 'afd:al 'ijwatihi* (Zaid es el mejor de entre sus hermanos), la respuesta de Mattà fue que ambas oraciones son correctas y que no tienen diferencia desde el punto de vista lógico. Esta opinión exigió a al-Sîrâfî establecer la diferencia entre estas oraciones para señalar la ignorancia de Mattà en gramática, pues el segundo dicho es incorrecto, *zaid 'afd:al 'ijwatihi* (Zaid es el mejor de entre sus hermanos). Según la visión posterior de al-Fârâbî, cada uno de ellos entendió la anexión de forma distinta. Que Mattà la entendió por el sentido lógico según el cual, el concepto de la hermandad representa una relación, como la relación de paternidad o la relación de dependencia, de complementariedad y de similitud; y en cambio al-Sîrâfî la entendió según el sentido de la relación *nisba*, por eso relacionó Zaid a sus hermanos, lo consideró uno de ellos y como si fuera una persona que pertenece a ellos, entonces vio que es imposible que Zaid sea mejor que ellos porque él forma parte de ese ellos, es decir, al-Sîrâfî se fija en la anexión desde la perspectiva de lo que es válido y no desde la perspectiva de aquello que llega a entenderse, como hacen los lógicos.¹⁴⁰ Al-Fârâbî se benefició de este aspecto lingüístico y gramático, utilizando algunos elementos para explicar con ellos la lógica de Aristóteles, en especial el enlace entre la relación *nisba* y la anexión *'id:âfa* con las categorías *al-maqûlât*. Y de esto dice al-Fârâbî: “aquello que tiene como finalidad responder a *'ayna al-shay'* ¿dónde está la cosa?, primero es el lugar (de la cosa) acompañado por una de las partículas de la relación *h:urûf al-nisba*. En la mayoría de los casos se responde con la partícula *fî* (en) como en la expresión *'ayna zaid* ¿dónde está Zaid? se responde *fî al-bayt* en la casa o *fî al-sûq* en el mercado”.¹⁴¹

¹⁴⁰ Abû Nas:ir al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 85. Muh:ammad `âbid al-Djâbrî, *Bunyat al-'aql al-'arabî*, markaz dirâsât al-wih:da al-'arabiyya, Bayrût. 1992, p. 52-53.

¹⁴¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 88.

Así que la relación *nisba* según todos opinan, sólo tiene sentido de anexión *ʿid:âfa*, y cada una de las dos anexiones se relaciona con la otra y un solo sentido participa con las dos, por ejemplo: el camino que está entre la azotea y el suelo de la casa, que si comenzamos el camino por la parte de la azotea y termina en el suelo, se llama *hubût:an* (descenso, bajada); y si se considera el inicio del camino el suelo y su final la azotea, se llama *s:u`ûdan* (ascenso, subida). Lo mismo ocurre en el caso de la anexión, si las dos anexiones son dos puntos o márgenes y supongamos que las dos anexiones son A y B, tomamos una vez desde A hasta B y otra vez desde B hasta A.¹⁴²

Hay distintos tipos de anexión, entre los cuales se encuentra aquello que no tiene nombre, otro tipo es aquel que tiene lugar cuando se cogen dos anexiones y una de ellas sólo tiene nombre con una cierta anexión, otro tipo es aquel que tiene dos nombres y cada uno indica sobre una de las dos anexiones, por ejemplo: *al-ʿab wa al-ʿibin* (el padre y el hijo), en este caso los dos nombres están derivados de una cosa como *al-mâlik wa al-mamlûk* (el poseedor y el poseído); otro grupo, el que consiste en un nombre que está derivado del otro como: *al-`ilim wa al-ma`lûm* (la sabiduría y lo sabido); o la anexión en la que sus dos nombres son una misma cosa: *al-s:adîq* (el amigo) y *al-s:adîq*. Como dice al-Fârâbî, una de las condiciones de las dos anexiones es que cada una de las dos anexiones sea indicada por un nombre por el hecho de que tiene este tipo de anexión. Y acerca de esto dice Aristóteles que los dos términos anexionados tienen existencia porque son anexionados según uno de los tipos de la anexión. Esto lo aclaró en su libro de *Las categorías* y dijo: “se dice que las cosas son de la anexión cuando su *quiddidad* se alcanza por analogía a partir de otra cosa por medio de uno de los tipos de la relación *nisba*.”¹⁴³ En cambio, el común de los

¹⁴² *Íbid*, p. 85.

¹⁴³ *Íbid*, p. 87.

hablantes, los dialécticos y los poetas tomaron con cierta flexibilidad los términos. Consideraron que de cada dos términos, uno es alcanzado por analogía con respecto al otro, y a los dos los llamaron anexionados, ya sean existentes por los nombres que los indican porque tienen este tipo de anexión, o ya sean existentes porque sus nombres indican a sus sustancias, es decir, que uno de ellos es tratado por el nombre que lo indica y tiene la anexión, y el otro es tratado por el nombre que indica a su sustancia.¹⁴⁴ Mientras tanto, encontramos que los gramáticos árabes utilizan la anexión en todos sus modos, como ya mencionamos con el común de los hablantes, con los dialécticos, los poetas o con el primer concepto mediante el cual Aristóteles estableció la anexión en su libro de Las Categorías.

Al-Fârabi aseguró al final de su estudio sobre la anexión que no se le debe atribuir nombre a lo anexionado excepto en el caso de que la anexión del uno al otro esté igualada.

La diferencia entre la relación y la anexión radica en que la relación es un nombre participante y varía según la diferencia de los géneros o las clases, a los cuales se refiere la relación. Y que incluye a las categorías como: *al-`ayna* (el dónde), *matà* (cuando), *`an yakûn lahû* (la posesión), y en el caso de que cada una de las cosas que van con la relación pueda ser tratadas como anexionado y les siga el caso de la anexión, la anexión en general va a incluir a las demás categorías.

Hubo un desacuerdo entre los lógicos en cuanto a la relación y la anexión porque algunos ignoraron su existencia, y otros dieron poco peso a la existencia de ambas, entre estos últimos se encontraba el propio Aristóteles, quien dijo en el inicio de su libro *La ciencia civil*¹⁴⁵ que sobre la anexión se puede llegar a pensar que sólo es una explicación

¹⁴⁴ *Íbid*, p. 87-88.

¹⁴⁵ Se trata este libro de un resumen de su otro libro *La Política*.

y algo aclaratorio.”¹⁴⁶ Y Aristóteles consideró que la mayoría de las relaciones se encuentran bajo lo que es racional, y por esta razón las consideró de entre las categorías. Otros en cambio, denominan a todos los tipos de la relación, anexión, y las consideró una clase que incluye las categorías de la relación; a consecuencia de ello, las categorías según ellos son siete: lo señalado que no está ni bajo el sujeto lógico por encima del mismo (que es la esencia), el cuánto, el cómo, el que hace, el que hace hacer, la acuñación de un término y la anexión a alguna cosa, aunque algunos consideraron la acuñación de un término dentro de la anexión, de modo que las categorías se veían reducidas a seis. Al-Fârâbî se negó a considerar la acuñación de un término algo perteneciente a la anexión misma, porque la acuñación de un término, aunque su *quiddidad* no puede ser completa sin uno de los tipos de la anexión, es como por ejemplo que algunas partes del cuerpo estén justo al lado de otras partes que están limitadas; donde la cercanía sería una anexión, y la parte de la *quiddidad* de la acuñación de un término sería uno de los tipos de la anexión. Y como afirma al-Fârâbî, no debe clasificarse la acuñación de un término bajo la categoría de la anexión, pues la acuñación del término no es una anexión a pesar de que acompaña a la anexión y de que se añade a una cosa. Además al-Fârâbî señala a algunos lógicos que añadieron la categoría de *ʿan yafʿal* (que hace) a la categoría *ʿan yanfaʿil* (que hace hacer), de este modo las categorías según ellos son cinco. Al-Fârâbî tampoco estuvo de acuerdo con esto porque el significado de *ʿan yafʿal* (que hace) es el cambio sobre el cuerpo, las relaciones con las cuales se encuentran las partes de *ʿan yanfaʿil* (que hace hacer) no necesitan estar clasificadas bajo la anexión; además *ʿan yanfaʿil* (que hace hacer) en *kayfa* (cómo) no se clasifica bajo la categoría *kayfa* (cómo), y *ʿan yanfaʿil* (que provoca) en *kam* (cuánto) tampoco se clasifica bajo la categoría de *kam* (cuánto). Y el

¹⁴⁶ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 91.

reemplazamiento de la relación sobre *'an yaf`al* (que hace) es como el reemplazamiento del *kayfa* (cómo) sobre *'an yanfa`il* (que provoca o hace hacer).

Hay otros que piensan que el significado de *'an yaf`al* (que hace) y *'an yanfa`il* (que hace hacer) son el sujeto y el complemento en base a que el sujeto y el objeto son cosas de la anexión, y a consecuencia de esto, las categorías serían entonces cuatro, lo cual tampoco es correcto según al-Fârâbî, por el hecho de que *'an yaf`al* (que hace) y *'an yanfa`il* (que hace hacer) no son ni sujeto ni complemento, tienen forma de *fi`l* (hacer) y forma de *'infî`âl* (hacerse) como pensaron otros.¹⁴⁷

También algunos lógicos defendieron que fueran sólo dos categorías: *al-djawhar* (la esencia) y *al-`ard*: (el calificativo), con sentido de que la esencia es aquello que no está en un sujeto lógico y el calificativo sí está en el sujeto lógico. Al-Fârâbî opina que esto significa que se ha mal entendido porque *al-`ard*: (el calificativo) no es una clase que incluye las nueve categorías, sino que es una anexión para cada una de estas categorías hacia lo señalado.¹⁴⁸

3.3- El término filosófico y su indicación lingüística según al-Fârâbî.

Al-Fârâbî ya desde comienzos del pensamiento islámico fue consciente de que para que sea aceptable y entendido el estudio filosófico tiene que constar de términos que sean, por un lado, comunes y empleados en el contexto cultural en el que se desarrolla el estudio, y por otro lado, que sean términos que resulten familiares y convenientes tanto para los hablantes como para las teorías de tradición lingüística y cultural. De hecho profundizó mucho en las explicaciones de los significados de los

¹⁴⁷ *Íbid*, p. 93.

¹⁴⁸ *Íbid*, p. 94.

términos filosóficos al nivel de su utilización lingüística. Explicó los significados de estos términos de forma filosófica, también aportó especificaciones lógicas para las partículas y conceptos gramaticales, incluyó los términos gramaticales y lógicos, y habló sobre la diferencia entre los términos gramaticales y los términos lógicos.

Muchos investigadores y orientalistas hablaron sobre la aportación pionera de al-Fârâbî en este tipo de estudios, confirmando su metodología y su gran esfuerzo por crear expresiones filosóficas. Es evidente que las expresiones filosóficas pasaron por un proceso de desarrollo desde el momento de apertura a culturas extranjeras, y que su desarrollo pasó por diferentes etapas a mano de la escuela de H:unayn b. ʿish:âq, Djâbir b. H:ayân y al-Kindî, antes de que fueran establecidas por al-Fârâbî. Pero en cuanto a esto, podría afirmarse que fueron intentos simples que se realizaron para escribir ensayos y epístolas acerca de los límites y de las expresiones para acercar a los intelectos árabes estas ideas, las cuales aún se encontraban en la fase inicial de creación. Y en cuanto a la fase de madurez filosófica de los términos y expresiones y la fijación de los mismos, dando importancia a la explicación de los significados del término científico y filosófico en la lengua árabe y en otras lenguas, también hay que hablar sobre la labor que realizaron los interpretes a la hora de transmitir las expresiones de la lengua griega y siríaca, además de la explicación de los significados populares y su relación con los significados científicos. No obstante, vamos a encontrar estos significados de forma más amplia y profunda gracias a nuestro filósofo Abû Nas:r al-Fârâbî, quien tuvo un gran efecto sobre los filósofos y pensadores que vinieron después de él. Estos escribieron libros y epístolas sobre los límites y las expresiones, como el libro de *al-Muqâbasât (Los Coloquios)* de Abî H:ayân al-Tawh:îdî, *Mafâtîh: al-`ulûm (Llaves de la sabiduría)* de al-Jawârizmî, y *Risâlat al-h:udûd (Tratado de los límites)* de ʿibn Sîna y de al-Gazâlî ... etc.

3.3.1 - El desarrollo de la expresión filosófica hasta al-Fârâbî:

Los traductores y los primeros intérpretes se enfrentaron con el problema del término filosófico. En un principio los transmitían automáticamente mediante la transcripción, ya que no tenían sinónimos que pudieran ser equivalentes a su significado, y vemos que ʿish:âq b. H:unayn, utiliza el término *qât:igûria* (categoría), *bârî ʿarminyâs* (la expresión) y *analût:iqâ* (la analogía). Y así siguieron los pasos su hijo H:unayn, y otros como Yih:ya b. ʿuday, y Abû Bishir Mattà b. Yûnus especialmente con los nombres de las categorías, tipos de cuestiones, la analogía y las demostraciones.

Y la cuestión del término filosófico no preocupó a los sabios, pues estos llegaron a tomar los términos transcritos de forma tradicional, de hecho llegaron a no distinguir entre los significados de los términos por la polisemia, así como tampoco diferenciaban bien el desarrollo natural, lógico, teológico y metafísico del término; por todo esto la filosofía griega no llegó pura, tal y como es, a los árabes, sino que la mentalidad y la razón de los intérpretes e intermediadores influenciaron en esta filosofía y dejaron reflejados en los textos transmitidos ciertos aspectos de sus civilizaciones y religiones, así como aspectos propios de las lenguas árabe y siríaca. Los filósofos árabes se enfrentaron a los textos filosóficos traducidos con la dificultad para entenderla y la ambigüedad que ello conllevaba; estaban preocupados por el problema del término filosófico y la filosofía con su lógica y su metafísica, y todo esto provocó que los filósofos se divudiesen en grupos y trabajasen en direcciones diferentes. En la fase de la creación y formación de los términos, en la cual destacaron nombres como Djâbir b. H:yân y al-Kindî, se enfrentaron al problema de las definiciones y las especificaciones

lingüísticas para distintos términos filosóficos especiales. En muchas ocasiones, el término filosófico árabe tenía uno o más significados lingüísticos particulares de la lengua árabe que en cambio la lengua griega no tenía, como por ejemplo conceptos significativos, y esto condujo a que los términos tuvieran hasta tres dimensiones.¹⁴⁹ La primera de estas dimensiones sería el significado del término en griego, la segunda el significado árabe, y la tercera dimensión sería la combinación de ambos, una vez que el término se domina en el ámbito lingüístico tras un largo proceso, se desarrolla. Este era el contexto de los términos creados a partir de las traducciones y del inicio de la integración de la filosofía dentro de la estructura de la mentalidad árabe. Dicha integración podía desarrollarse de dos modos: uno era haciendo una combinación entre el sentido árabe y el sentido griego, y el otro, mediante una combinación entre estos dos sentidos y el sentido religioso musulmán; a consecuencia de esto apareció una serie de nuevos términos filosóficos y el intento de los filósofos de establecer el término filosófico árabe. Esta fase se conoce como la etapa de transición de la lengua de su carácter popular a su carácter de pensamiento ordenado, y el resultado fue la compenetración de la lógica y la filosofía con la gramática en el habla y en el conocimiento profundo *al-fiqh*.

La siguiente fase fue la de la estabilización, la fijación y madurez de los términos, y queda representada por al-Fârâbî y por aquellos filósofos aparecieron después como Avicenas (Ibn Sînâ), al-Jawârizmî, Algazali (al-Gazâlî) etc. Y es precisamente en esta fase en la que se produce la independencia de la filosofía con respecto a la lengua, así como la cristalización de los términos y sus significados a través de la composición de las frases, sobre todo en la ciencia de la lógica y la metafísica. Las expresiones se clasificaron según los componentes filosóficos, las

¹⁴⁹ Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 35.

especificaciones superaron en significación a los conceptos, y los términos filosóficos se compenetraron con los términos de otras ciencias, lo que ayudó la lengua filosófica a que madurara en cuanto a contenidos, significados y sinónimos.¹⁵⁰ Si nos remontamos a los primeros intentos de los pensadores árabes en este campo, encontramos que el más antiguo fue Djâbir b. H:ayân (m. 815/200 H.) con su epístola *al-H:udûd* (*Los límites*), posteriormente prologada por Paul Crows, cuyo contenido lo conforman cuatro temas: 1º: una introducción para el límite *al-h:add*; 2º: la división de las ciencias; 3º: los límites de las ciencias; y 4º: los límites de las cosas. En el prólogo de la obra se explica que esta clasificación comienza con la aclaración del concepto del límite, la cual va ser la introducción a los distintos límites de las ciencias después de sus divisiones, y a partir de esas divisiones se pudieron sacar los límites de las cosas. Esta epístola expone exactamente lo que era la expresión filosófica en la época de Djâbir, la cual constaba de 92 límites clasificados de la siguiente manera: añadidos a un saber y serían 45 términos, o solos, sin ir añadidos a nada, y serían 46 términos precedidos por el término del límite; pero el autor toma 43 parejas de términos que son los que están claros:¹⁵¹

<i>al-yubûsa</i> sequía	<i>al-rut:uba</i> humedad	<i>al-mah:dûd</i> limitado	<i>al-h:add</i> límite
<i>al-`ulûm al-`ilâhiyya</i> ciencias teológicas	<i>al-falsafa</i> filosofía	<i>al-dunyâ</i> el mundo	<i>al-dîn</i> religión
<i>al-bît:in</i> lo oculto	<i>al-falsafa</i> filosofía	<i>al-`aql</i> entendimiento	<i>al-shar`</i> ley religiosa
<i>al-munfa`il</i> el que hace hacer	<i>al-fâ`il</i> hacedor	<i>al-ma`ânî</i> significados	<i>al-h:urûf</i> partículas
<i>al-mah:sûs</i> lo sensible	<i>al-h:is</i> sensación	<i>al-rûh:</i> alma	<i>al-t:abî`a</i> naturaleza
<i>al-mutah:arrik</i> móvil	<i>al-h:araka</i> movimiento	<i>al-z:ulma</i> oscuridad	<i>al-nûr</i> luz
<i>al-t:abî`a</i>	<i>al-nafs</i>	<i>al-burûda</i>	<i>al-h:arâra</i>

¹⁵⁰ Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 85-87.

¹⁵¹ Debido a que en árabe se lee de derecha a izquierda, esta tabla comienza por la columna de la derecha.

naturaleza	mente	frío	calor
<i>al-murakkab</i> compuesto	al-basît: simple	<i>al-djawhar</i> esencia	<i>al-h:adjar</i> piedra

Djâbir se dio cuenta al utilizar estos términos de la relación de los términos con los significados, por ejemplo, dice de la sabiduría de la mente que es el saber de aquello que es ajeno a lo sensible, y esto es comprendido por una parte del entendimiento de los niveles de la cuestión primera, a nivel del alma, a nivel de la razón en general, y de la mente en general y parcial, con la cual se consigue la virtud del mundo del universo, y por medio de la mente se llega al mundo de la existencia. La ciencia de la religión es un conjunto de ideas comprendidas en la razón que se utilizan en beneficio para el momento de después de la muerte, de modo que la cualidad de la sabiduría de la mente es algo solicitado para beneficiarse después de la vida; Djâbir b. H:ayân deja clara la diferencia entre la sabiduría de la religión y la sabiduría de la vida mundana.¹⁵² E identifica la sabiduría de la filosofía diciendo que es la ciencia de las verdades de las cosas existentes y explicadas; y en cambio la sabiduría teológica, es, según él, el saber de la causa primera y lo que de ella surge sin utilizar un solo conector o mediador.¹⁵³ Afirma el doctor `abd al-Karâm al-`a`tham que Djâbir b. H:ayân fue el primero en utilizar la arabización literal de los términos a los que no pudo encontrar equivalente en la lengua árabe, como en el caso de la expresión *hiyulî* (sustancia o materia primordial) con el significado de material que según Aristóteles era Hylé, o también la expresión *mâ*

¹⁵² `abd al-`amîr al-`a`sam, *al-Mus:talâh: al-falsafî `ind al-`arab*, al-hay`a al-mas:riya al-`amma lilkitâb, al-Qâhira, 1989, p. 20. Djâbir bin H:ayân, *Silsilat `a`lâm al-`arab*, Dâr al-fikir lilt:ibâ`a, al-Qâhira, 1961, p. 92.

¹⁵³ Djâbir b. H:ayân, *Risâlat al-h:udûd*, tah:qîq: `abd al-`amîr al-`a`sam fî kitâbihi: al-mustalah: al-falsafî `ind al-`arab, maktabat al-fikr al-`arabî, Bagdad, 1985.

warâ´ al-t:abî`a (metafísica) que es una expresión del significado *ta meta ta fusika* y la expresión aristotélica es *metaphysica*.¹⁵⁴

Seguramente, cuando Djâbir b. H:ayân trató de transmitir el término filosófico desde la lengua griega, lo hizo de forma literal debido a la falta de sinónimos que había en aquella fase de la lengua; él no pudo distinguir entre los diferentes significados de un mismo término y sus niveles naturales, lógicos, teológicos, y metafísicos, como el caso del término *al-hiyûlî* (*Hylé*), el cual tiene, según Aristóteles, más de un significado y en aquel momento, la mente de Djâbir b. H:ayân no conseguía llegar a entender estos términos. Más tarde, en la primera mitad del tercer siglo de la Hégira se llevó a cabo un segundo intento, destacó Abî Ya`qûb Yûsuf b. `ish:âq al-Kindî (m. en 872 / 252 H.), quien nos dejó una epístola muy importante titulada *Fî h:udûd al-`ashyâ´ wa rusûmahâ* (*En los límites de las cosas y sus conceptos*) y en la que incluye límites directos y no directos para los distintos contenidos filosóficos y lógicos en los campos de las cosas naturales, lógicas, teológicas, cosas en la mente, etc. Por ejemplo, se interesó en determinar el significado de las cuatro preguntas del saber: *hal ¿acaso?*, *mâ ¿qué?*, *´ay ¿cuál?* y *lima ¿por qué?*; por la determinación de los significados de los cinco sentido generales *al-kulliyât* que se clasifican bajo la categoría de *al-djawhar* (la esencia), la cual se opone a *al-`ard:* (la cualitativa); así como también se encargó de determinar la unidad igualándola a uno o varios términos que son equivalentes, o por medio de la división o el análisis y la escritura.

A pesar de los esfuerzos de al-Kindî en este campo, se topó con la peculiaridad del término filosófico en la lengua árabe, por el hecho de que los términos filosóficos en esta lengua tienen uno o más significados lingüísticamente hablando, lo cual no ocurría con los términos en griego. A consecuencia de esto, por cada término han surgido tres

¹⁵⁴ `abd al-`amîr al-`a`sam, *al-Mus:talah: al-falsafî `ind al-`arab*, al-hay´a al-mas:riya al-`amma lilkitâb, al-Qâhira, 1989, p. 27.

dimensiones: la primera consiste en el significado griego, la segunda, en el significado árabe, y la tercera es una mezcla de ambos,¹⁵⁵ como ya hemos mencionado antes. De esta combinación del griego y el árabe, se añadió el significado religioso musulmán, y surgió así la creación de un conjunto de nuevos términos filosóficos con sus propios significados y sus aspectos. Los repetidos intentos de al-Kindî fueron para establecer sobre todo el término filosófico árabe, y no para continuar con el aumento de los términos que aparecieron con las interpretaciones y su compenetración con los sinónimos lingüísticos árabes. Al-Kindî se vio obligado a seguir la metodología de los gramáticos a la hora de crear un nuevo término, y de transmitir la expresión cuando se encuentra con dificultades para dar el significado filosófico, el cual no se encontraba aún en la lengua. Y esta tradición fue seguida por los intérpretes, que necesitaron recurrir a los sinónimos y equivalentes de nombres derivados, contrastes, etc.¹⁵⁶ El método que utilizó al-Kindî para obtener términos y expresiones filosóficas consistía en intentar crear o bien renovar términos. Esto último se hacía utilizando aquellos términos que eran comunes y habituales en la lengua árabe, aunque algunos de ellos fueron siendo menos usados con el paso del tiempo llegando incluso a ser abandonados, para transmitir sus contenidos lingüísticos generales a una indicación filosófica concreta, como en el caso de los términos: *maqûla* (categoría), *s:ûra* (imagen), *qanya* (posesión), *djawhar* (esencia), *`ard:* (accidente), *naw`* (tipo), *shajs:* (individuo), *`uns:ur* (elemento). Al-Kindî también hizo referencia al método de la derivación y de la creación de expresiones¹⁵⁷, ambos cumplen los métodos para el significado filosófico anteriores.

¹⁵⁵ Al-Kindî, *Rasâ'îl al-kindîyya al-falsafîyya*, tah:qiq: `abd al-Hâdî `abû Rîda, al-Qâhira, 1950, p. 50. Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 36.

¹⁵⁶ Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 38-40.

¹⁵⁷ Existe en la lengua árabe un recurso semántico que consiste en crear un término que haga referencia a una frase hecha o expresión conocida; es una especie de acrónimo pero que toma varias letras e incluso sílabas de cada una de las palabras que conforman dicha frase o expresión, o bien las toma de las palabras

Utiliza el término *al-ʿays* (la existencia), que era un término casi abandonado en la lengua árabe, y este término requiere a algo o alguien que exista *al-mûwdjid*, pues de esto derivó *al-muʿayis* (aquel que da la existencia, el que hace existir) cuyo verbo es *al-taʿyis* (el hacer existir, dar existencia), así tuvo lugar la expresión de al-Kindî sobre el sujeto primero, que es Dios *Allah: muʿayis al-ʿaysât `an laysa* (aquel que dio existencia al que existe de la nada). Y *al-nah:t* (la creación de expresiones) lo utilizó para poder distinguir entre las cuestiones filosóficas y el modo en el que había que preguntar sobre ellas según Aristóteles, como *mâ* ¿qué?, la cual pregunta sobre el tipo y de la cual surge el término *al-mâhiya* (la *quiddidad*), la derivación *al-kayfiya* (la cualidad) de *al-kayf* (el cómo, el modo), o *al-kamiya* (el cuánto, la cantidad), de *al-kam* (cuánto).¹⁵⁸

En general, al-Kindî pudo determinar 109 expresiones filosóficas, de las cuales, 45 no fueron conocidas anteriormente por Djâbir b. H:ayân y por tanto, no estaban expuestas en su epístola *al-H:udûd* (*Los límites*). Si bien la epístola de Djâbir se considera el inicio de la etapa de la creación de la expresión y el inicio su empleo en la expresión filosófica, la epístola de al-Kindî aclara su habilidad de formar las expresiones, amplía su utilización y aporta nuevos métodos para arabizar e interpretar las fuentes griegas. Por ejemplo, vemos su exactitud a la hora de utilizar la derivación de *al-h:issî* (lo que es sensible), dando lugar a *al-mah:sûs* (lo que se siente, lo sentido) y a *al-h:assâsa* (sensible) y *al-h:âss* (el que tiene capacidad de sentir). Y al igual con el límite de la filosofía, Djâbir nos dio el límite de la ciencia filosófica y el límite de filosofía en sí, y al-Kindî nos dio cinco límites para la filosofía. La arabización de los términos llavada a cabo por Djâbir era limitada, pero al-Kindî pudo extenderse y profundizar más según

más famosas, es decir, no siguen una norma establecida para la composición de este nuevo término, y a su vez, hay que decir que este nuevo término no tiene un nuevo significado por sí mismo, sino que lleva inmediatamente a la frase completa. Un ejemplo muy sonado en árabe sería *basmala*. Decir la *basmala* significa decir “*bismi Allah al-Rah:man al-Rah:îm*” (en nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso).

¹⁵⁸ Djirâr Djihâmî, *al-ʿishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 44-46.

vemos en sus epístolas, por ejemplo: *al-fant:âsyâ* (fantasía), *al-qât:îgûryâs - katigoia* (categoría), y *al-'ust:aq̄s -stoicheion* (elemento).

Notamos que la creación de estas expresiones termina a finales del siglo III de la Hégira, momento en el que se da un salto hacia una nueva etapa que consistiría en la determinación o especificación de términos de forma exacta en la filosofía a manos de Abû Nas:r al-Fârâbî y los filósofos del siglo IV de la Hégira, una vez que vieron la luz los estudios generales de los términos. Así como el trabajo de al-Kindî fue un referente para el lenguaje filosófico antes de la era de la traducción, el lenguaje de al-Fârâbî fue la lengua de la filosofía en sí.¹⁵⁹

Al-Kindî tuvo que tomar términos de otra lengua y buscar sinónimos para enfrentarse al problema de creación de un lenguaje filosófico dentro de la lengua árabe, la cual no estaba aún preparada para aceptar el sentido filosófico en sus dos aspectos, el teórico y el práctico; sobre esto nos dejó algunas epístolas en las que trataba la determinación de los sinónimos que pueden tener significados filosóficos. Y al-Fârâbî habló por medio de varias epístolas y libros en los que se centró justo en este asunto, especialmente en dos de sus libros: *al-H:urûf* (*Las letras*) y *al-'alfâdh al-musta`amla fî al-mant:iq* (*Los términos utilizados en la lógica*). Así pasaron los términos de la fase de la combinación entre los significados para obtener un sólo término, a una fase más clara, la fijación de los términos; esta fijación fue clasificada y ordenada según los componentes filosóficos. Es necesario remontarse al lenguaje filosófico de la época anterior a al-Fârâbî debido a que su lenguaje filosófico toma expresiones del griego que después desarrolla a través las traducciones, la arabización y la escritura, que son cuestiones de gran importancia.

¹⁵⁹ `abd al-'amîr al-'a`sam, *al-Mus:talah: al-falsafî`ind al-`arab*, al-hay'a al-mas:riya al-`amma lilkitâb, al-Qâhira, 1989, p. 40-41.

La esencia de este lenguaje filosófico es la elaboración del aspecto estructural de los términos indicativos sobre un significado filosófico, como viene aclarado en las obras de Djâbir b. H:ayân, al-Kindî, y así como también en las interpretaciones de la escuela de H:unayn b. ʿish:âq.

Después de todo esto, el lenguaje filosófico pasó a ser exacto en cuanto a sus términos indicativos sobre ciertos significados, encontramos entonces el trabajo que realizaron al-Fârâbî y pensadores posteriores como Abî H:yân al-Tawh:îdî (m. 1010 /400 H.), quien nos dejó decenas de definiciones filosóficas en su libro *al-Muqâbasât*¹⁶⁰, o la obra de al-Jawârizmî¹⁶¹, quien aportó 108 términos en su libro *Mafâtîh: al-`ulûm* (*Las llaves de las ciencias*), que trataba de términos inventados y términos arabizados. Puede apreciarse que el saber de al-Jawârizmî y su especificación para la cualidad de la aparición de las expresiones no fueron tomados o influenciados por los libros de al-Kindî, sino que puede apreciarse la influencia de la escuela de al-Fârâbî, y especialmente de Yah:yà b. `ady, el más destacado de la escuela filosófica de Bagdad del siglo IV de la Hégira.

3.3.2 - El esfuerzo de al-Fârâbî y su papel en la formación del término filosófico.

¿Qué ha aportado al-Fârâbî en el campo del término filosófico en cuanto a su distribución y publicación? ¿Cómo desarrolló el término filosófico? ¿Cuál fue la metodología utilizada por al-Fârâbî para formar términos que fueran adecuados para la

¹⁶⁰ `abd al-`amîr al-`a`sam, *al-Mus:talah: al-falsafî `ind al-`arab*, al-hay`a al-mas:riya al-`âmma lilkitâb, al-Qâhira, 1989, p. 120.

¹⁶¹ `abd al-`amîr al-`a`sam, *al-Mus:talah: al-falsafî `ind al-`arab*, al-hay`a al-mas:riya al-`âmma lilkitâb, al-Qâhira, 1989, p. 37.

naturaleza del pensamiento árabe? ¿Cómo se convirtieron estas expresiones en conceptos comunes y utilizados y en un lenguaje particular que se expandió y quedó establecido, y que además tuvo un papel importante en el florecimiento de una civilización con ciertas expectativas?

Al-Fârâbî se dio cuenta desde el inicio del pensamiento islámico de que el estudio filosófico no sería bien recibido, ni aceptado, ni entendido. Pensó entonces en aportara este estudio una aclaración lingüística, pues la dominación de la lengua es necesaria para el estudio filosófico. Al-Fârâbî profundizó en la explicación de los significados de los términos utilizados en la filosofía, distinguió entre los distintos significados de un mismo término, y aclaró su clasificación natural, lógica y metafísica.¹⁶² El objetivo del estudio de al-Fârâbî no fue únicamente el término en sí, también trabajó sobre el significado exacto del límite, la imaginación y la demostración filosófica; con esta perspectiva ocurre un cambio para los gramáticos en la relación entre el término y el significado, una inversión de valores, pues el significado empezó a considerarse lo más importante, sin olvidar la importancia del origen del significado natural y sensible.¹⁶³ El origen del significado natural y sensible refleja el origen de la lengua y su entorno, pero los términos tienen doble sentido, y esto conduce al filósofo a sacar el significado apropiado para sus ciencias y categorías. La esencia, la cualitativa, el existente, y la cosa, son términos derivados de una realidad material y su dimensión filosófica puede llegar a encajar con los significados griegos, e incluso a encajar con algunos sentidos islámicos, ya sea en el habla *al-kalâm*, en el conocimiento profundo *al-fiqh*, o el sufismo *al-tas:awûf*.

¹⁶² `abd al-`amîr al-`a`sam, *al-Mus:talah: al-falsafî `ind al-`arab*, al-hay`a al-mas:riya al-`amma lilkitâb, al-Qâhira, 1989, p. 10-12.

¹⁶³ Hay, por tanto, una relación recíproca y reversible entre el nombre y el sentido: si uno oye la palabra pensará en la cosa y si piensa en la cosa dirá la palabra. Es esta relación recíproca y reversible entre el sonido y el sentido lo que yo propongo llamar el “significado” de la palabra. ULLMANN, Stephen, *Semántica, Introducción a la ciencia del significado*, Taurus humanidades, Madrid, 1991. P. 65-66.

El significado que se encuentra en las partes del término o en una partícula llevó a al-Fârâbî a realizar un análisis del contenido del término según sus aspectos lingüístico y del pensamiento, por ejemplo, como ya hemos visto cuando se presentaban las partículas interrogativas, las cuales son de tipo retórico o dialéctico, como: *mâ* ¿qué?, *´ay* ¿cuál?, *kayfa* ¿cómo?, *hal* ¿acaso? Al-Fârâbî las ordenó según su indicación lógica y filosófica, lo cual resultaba ser una nueva perspectiva que se añadía a los significados normales de estas partículas, y llevó a una apertura del intelecto árabe hacia nuevas construcciones y nexos. También llegó al-Fârâbî a analizar la posición o el valor de estas partículas en los saberes del ámbito de las preguntas demostrativas, como son las ciencias naturales, matemáticas, las ciencias teológicas... con el objetivo de exponer la totalidad de sus significados para más de una ciencia, arte general o analogía.¹⁶⁴

Aparecieron nuevos saberes en la comunidad musulmana después de la transmisión de la filosofía y las ciencias como la ciencia del discurso y el sufismo, y otras ciencias que ya existían se convirtieron en ciencias más amplias y profundas, como *al-fiqh* (el conocimiento, o jurisdicción) y *al-´us:ûl* (las raíces de la religión), estas eran ciencias que tenían muchas influencias en la lengua árabe y en los saberes de la mente, y que fueron variando sus términos e introduciendo otros nuevos, por ejemplo: *al-kawn* (el universo), *al-qidam* (la antigüedad), *al-h:udûth* (el suceso), *al-h:araka* (la acción), *al-sukûn* (el silencio), *al-wudjûd* (la existencia), *al-`adam* (el nada), *al-t:affra* (la mutación), *al-´adjsâm* (los cuerpos, objetos), *al-´a`râd:* (la cualitativa), *al-´ays* (el existente), *al-lays* (el no existente) ...etc.

Por eso al-Fârâbî se encargó de buscar la historia de los términos, sus inicios y evolución, porque quería explicar los significados del término filosófico en árabe y otras lenguas. Así como también quería saber cómo se llegó a transmitir el término del griego

¹⁶⁴ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 204-213. Djirâr Djihâmî, *al-´ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 101-102.

y el siríaco al árabe, y el modo en el que la expresión pasó de su origen, un significado general, a ser el significado de una expresión en concreto.

Al-Fârâbî quería acercar las expresiones filosóficas griegas a la mentalidad árabo-musulmana, y para ello trató de no alejarse de los significados propios de la lengua árabe clásica, cosa que no podría haber logrado si no hubiese dominado casi a la perfección dicha lengua aunque era algo novedoso para el contexto árabe realizar este tipo de estudio.¹⁶⁵

El hecho de observar la historia de la cultura de la nación musulmana y el desarrollo de su lengua, sobre todo en el campo filosófico, nos da una imagen clara sobre los grandes esfuerzos y sus aportaciones en este campo, acerca de esto dice Condillac: “la filosofía nada más que es una utilización de la lengua con la intención de dominar perfectamente los temas”.¹⁶⁶

Los árabes en la época pre-islámica tenían contactos con las naciones vecinas, como los persas, los abisinios, los romanos, siríacos, nabateos, y otros; y la lengua árabe estuvo en contacto con las lenguas de estas naciones como es natural, pues una lengua no puede mantenerse aislada de las lenguas de los demás pueblos, es más, el desarrollo continuo pero aislado de todas las posibles influencias exteriores sería algo ideal o casi inalcanzable. El contacto entre lenguas es una necesidad histórica, lo que llega a provocar que se asemejen unas a otras, este contacto ocurría con bastante frecuencia durante los períodos en los que había una mentalidad abierta con respecto a la civilizaciones y culturas diferentes, por ejemplo durante la época en la vivió al-Fârâbî, que estuvo considerada como una revolución cultural y una revolución a nivel de civilización en el contexto musulmán. Se realizó un intercambio entre las lenguas y se

¹⁶⁵ Mah:mûd Zaydân, *Falsafat al-Iluga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985, 182-183.

¹⁶⁶ Luis Mâsinyûn, (Louis Massignon) *Muh:âd:arât fî târîj al-`is:t:ilah:ât al-falsafiyya al-`arabia*, tah:qîq: Zainab al-Jad:arî, al-ma`had al-`ilmî lil`âthâr al-sharqiyya, al-Qâhira, 1912-1913, p. 5.

incrementó el hecho de que una lengua citara a las demás y viceversa, la lengua árabe tomó palabras de otras lenguas *al-kalimât al-mu`arraba* (las palabras arabizadas) y esto se denominó *al-ta`rîb* (la arabización), es decir, que ciertas palabras citadas en la lengua árabe sufrieron una ligera variación a nivel fonético o estructural, y no pasaron al árabe directamente tal y como eran en su lengua original.¹⁶⁷

Esto fue lo que ocurrió a nivel lingüístico en general, pero podemos decir que del mismo modo ocurrió con las demás ciencias y artes nuevas, los cuales aparecieron en el contexto musulmán, o sea, que se trataba de las cosas nuevas en la civilización musulmana, por ejemplo el arte de la filosofía. Los filósofos musulmanes y sobre todo al-Fârâbî, el más destacado de los filósofos musulmanes que, como menciona 'ibn Jalakân¹⁶⁸, pudo dedicar gran parte de su esfuerzo y pensamiento a arabizar la lógica y explicarla, facilitarla y compenetrarla con la mentalidad árabe pero sin olvidar la necesidad que surge de desarrollar la lengua y algunos de sus métodos. También consiguió arabizar la mayoría de los términos griegos, tanto sus nombres como sus significados, lo que ayudó a asimilar estos términos evitando la sensación de a la hora de emplearlo de estar manejando un término extraño.

El arte de los términos consiste en estudiar el término, determinarlo y explicarlo, para esto se requiere un lenguaje culto y profundo, un dominio absoluto del lenguaje y una mente eficaz preparada para no tener ambigüedades, confusiones o desacuerdo entre los términos y el contexto histórico de los mismos, pues de lo contrario se percibiría cierta ignorancia de la tradición por un lado, y por otro lado, provocaría la debilitación de su valor, pues algunos investigadores aportaron conceptos e indicaciones que no son

¹⁶⁷ `alî `abd al-Wâh: id Wâfî, *`ilm al-luga*, maktabat nahd:at Misr, al-Qâhira, 1942, p. 229. Fandrîs Djûzîf, *al-Luga*, ta`rîf: Zaîn `abd al-H:amîd al-Jawâjilî, al-Qâhira, 1950, p. 348.

¹⁶⁸ Ibn Jalkân, *wafiyât al-`a`ayân, wa `anbâ` `abnâ` al-zamân*. tah:qîq: muh:yî al-dîn `abd al-h:amîd. Mat:ba`at al-sa`âda, sana 367 H, wa nushira fî sana 1949, II, p. 100.

referentes a nuestra tradición lingüística y musulmana y que por tanto la daña y nos aleja de su contenido. Ciertamente es que gracias a al-Fârâbî, como hemos mencionado antes, se arabizaron los términos filosóficos otorgándoseles significados que concuerdan con el contexto musulmán; logró explicar aquello que resultaba ambiguo con un lenguaje concreto que era apropiado para la lengua árabe, y fue capaz de transmitir las ideas y los conceptos griegos a esta lengua. Estableció también reglas y bases que hay que tener en cuenta a la hora de investigar en este campo, y podemos decir que estas reglas reflejan una metodología científica en cuanto al establecimiento de términos filosóficos, en lo cual al-Fârâbî fue pionero, dice Louis Massignon que la determinación de la lengua árabe filosófica floreció sólo en la época de al-Fârâbî. Él realizó la fijación del término filosófico correctamente, y lo que lo precedió se había tomado de las distintas vías propias de los sabios del discurso y de al-Kindî.¹⁶⁹

3.3.3 - La metodología de al-Fârâbî para crear el término filosófico.

Como hemos mencionado anteriormente, al-Fârâbî estuvo interesado en la formación de la expresión filosófica, y se esforzó por medio de su pensamiento y su dominio lingüístico por acercar las expresiones artísticas filosóficas a la mentalidad árabe, la cual era prácticamente ajena a este tipo de cuestiones, ideas y límites filosóficos. Pronto al-Fârâbî fue consciente de que las expresiones que se empleaban en cualquiera de las ciencias eran la llave para el conocimiento y dominio de esta ciencia; estas expresiones eran como el instrumento básico para la metodología científica y determinaban las peculiaridades de cada tipo de ciencia. La fijación de estas expresiones

¹⁶⁹ Lwis Mâsinyûn, (Louis Massignon) *Muh:âd:arât fî târij al-`is:t:ilah:ât al-falsafiyya al-`arabia*, tah:qîq: Zainab al-Jad:arî, al-ma`had al-`ilmî lil `âthâr al-sharqiyya, al-Qâhira, 1912-1913, p. 6.

y palabras tomadas de alguna otra cultura, la determinación de sus conceptos y la aclaración de sus indicaciones, todo esto se considera un marco metodológico que indica la madurez de esta cultura y su profundidad. Además la historia de la expresión misma se considera como un espejo en el que se reflejan todas las antiguas teorías que fueron apareciendo en la sociedad, y que tuvieron el valor de enriquecer la vida cultural de esta sociedad.¹⁷⁰

Al-Fârâbî primero empieza aclarando la difusión del término y dice: “las personas llegan entre ellas a un acuerdo sobre determinados términos, cuyos significados e indicaciones les son conocidos. Puede que una persona utilice, mientras habla con otra persona, un sonido o un término para indicar sobre una cosa, el oyente lo memoriza y a la hora de hablar con el primero que empleó este término en cuestión, va a utilizarlo, así que el primer oyente o interlocutor va a continuar esto que se le queda grabado. De modo que entre ambos [el primer interlocutor y el primer oyente] acuerdan y establecen este término, y ya comienzan a emplearlo hablando con otras personas hasta que consiguen difundirlo ante un grupo de personas. Así es como surgen los términos y los sonidos, uno tras otro, mediante el acuerdo de las personas. Pero esto ocurre con aquellas personas que son responsables y a su vez necesitan sonidos y términos para ciertos componentes que aún no han sido nombrados. Esta falta de términos les va ocurriendo continuamente hasta que logran establecer términos para todo aquello que necesiten para sus asuntos, pues comienzan siendo términos comunes utilizados entre ellos”.¹⁷¹ Se da que aparezca un arte desconocido hasta el momento, y por tanto las mentes carecen de términos que pertenezcan a este arte, al-Fârâbî determina diferentes aspectos que pueden ayudar a entender este arte y dice: “esto

¹⁷⁰ Al-âmidî, *al-Mubîn fî ma`ânî al-fâz: al-h:ukamâ` wa al-mutakalimîn*, H:asan al-Shâfi`î, al-Qâhira, 1983, p.7.

¹⁷¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 137-138.

ocurrió, por ejemplo en el caso de la filosofía, pues sus estudiosos necesitaban pronunciar sentidos que para ellos no eran conocidos, entonces, ¿qué es lo que deben seguir?” En este caso al-Fârâbî tiene varias visiones:

- (a) Quizás deban inventarse nombres que no son conocidos para la filosofía.
- (b) O quizás deban introducirse en la filosofía nombres que sean lo más parecidos posibles a los nombres que ya existen en la filosofía, y si todos o algunos de estos nombres se tomaban de otra nación, posiblemente esta otra nación también empleara estos nombre para la filosofía. Los términos se asimilaban tras una serie de modificaciones, por ejemplo mediante una letra o partícula propia de la lengua de esta nación, para facilitar el hecho de la pronunciación.¹⁷²

Al-Fârâbî investigó en profundidad y con gran capacidad lingüística y filosófica las diferentes formas que pueden facilitar la introducción a una lengua de nuevos nombres, términos y límites de los cuales antes no se era consciente, especialmente en el campo de la filosofía, cuyos términos han sido transmitidos de otra nación, aunque salvaguardando las diferencias tanto lingüísticas como culturales entre ambas naciones. Entre estas formas encontramos:

I: Observar los términos de la lengua original que son utilizados para expresar significados filosóficos, y conocer qué significado expresan de entre los significados asociados en las dos lenguas, así como hay que conocer si a su vez este término ha sido transmitido y asimilado de otra lengua. Si se logra conocer esto, se podrán tomar los términos de la nación, términos que serán utilizados para expresar significados generales, y considerados nombres para aquellos significados filosóficos.

¹⁷² Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 157.

II: Si se encuentran en estos términos nombres de significados populares que son desconocidos para la nación que recibe los términos porque no tienen nombres equivalentes, pero sí tienen otros significados populares parecidos a los de la primera nación y que son conocidos según la nación que recibe los términos, es mejor no tomar los términos desconocidos, y sí los más cercanos y parecidos a los significados populares, y de este modo tomar sus términos y nombrar con ellos los significados filosóficos.¹⁷³

III: Si se encuentran significados nombrados según la primera nación por nombres cercanos a las cosas populares y a su vez son parecidos a los significados que ellos les atribuyen a partir de las ideas que tienen de las cosas, y estos significados filosóficos son más parecidos a los significados que la otra nación les atribuye a partir de las ideas que tienen de los significados coloquiales y son distintos, en este caso, la nación que toma los términos no debe nombrar estos significados por los mismos nombres que existen en la primera nación, ni siquiera en el habla.

IV: Si hay en la primera nación unos significados y no existen en la segunda nación significados que sean parecidos (esto ocurre muy poco), en este caso hay que inventar términos con sus mismas letras, o buscar términos que se asocien a los significados en la misma expresión, o expresar estos significados con los términos de la primera nación, esto último tras una serie de cambios que faciliten la pronunciación a la segunda nación, aunque este significado va a resultar un tanto extraño a esta segunda nación.

V: Si se encuentra un significado filosófico que se parece a dos significados coloquiales, y para cada uno de ellos hay un nombre en cada una de las dos naciones,

¹⁷³ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 158.

siendo uno de ellos más parecido que el otro al significado, habría que tomar para el significado el nombre más parecido.¹⁷⁴

Estos son los fundamentos y las reglas que puso al-Fârâbî para aclarar cómo surge el término filosófico, e indican claramente el dominio lingüístico árabe de al-Fârâbî y su capacidad para dominar los límites y los nuevos términos. Intentó introducir los términos dentro del contexto árabe exponiendo estos fundamentos de forma teórica, y poniéndolos en práctica con la filosofía transmitida a los árabes; también distinguió entre las dos naciones: la primera nación son los amos de la filosofía (los griegos), y la segunda nación son los que recibieron la transmisión de la filosofía por sus contenidos y sus términos (es el contexto árabe). Y aclaró los términos que habían traducido y transmitido al árabe, los traductores que realizaron esta labor emplearon esta metodología para poder nombrar los significados que incluyeron aplicando las normas mencionadas anteriormente. A pesar de que algunos intérpretes exageraron hablando sobre la necesidad de expresar el término en árabe, y no arabizado, algunos otros fundieron ambas lenguas, y trataron de poner un término árabe y otro arabizado. Por ejemplo: *al-`ust:uqs* (elemento) o *al-hayûlî* (elemento) como término arabizado, lo denominaron también con el término directamente en árabe *`uns:ur* (elemento), pero ha de añadirse que en ocasiones *al-`ust:uqs* no se denomina *al-madda* (la materia) o *al-hayûlî*, pero quizás en otras ocasiones se utiliza *al-hayûlî* o *al-`uns:ur* en lugar de *al-madda*.

Así que al-Fârâbî se decantó a la hora de elegir su objeto de estudio por las expresiones filosóficas, con lo cual fue pionero en su época, y fijó en la lengua árabe tras su investigación las palabras que expresan de forma evidente la indicación de las

¹⁷⁴ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 158-159.

palabras griegas, empleaba el concepto griego pero con un término equivalente en árabe, por ejemplo: *al-h:ikma* (sabiduría), *al-falsafa* (la filosofía), *al-`uns:ur* (el elemento), *al-`ust:uqs* (el significado y el origen), *al-hayûli* (el núcleo) y *al-mâdda* (el material); trató de aportar la definición lingüística según se había establecido para acercarse a los significados y para que fuesen así más entendibles.

Al-Fârâbî y otros sabios, como intérpretes, también intentaron arabizar la expresión y no traducirla, por eso dicen *‘anâlût:iqa* (análisis), *rit:ûrica* (retórica), *sûfist:iqâ* (sofística), *t:ubiqâ* (tópicos), *grâmât:îqâ* (gramática) y *‘isâgûdjî* (introducción al arte de la lógica), etc. Esto es una prueba que indica que los sabios fueron más flexibles permitiendo una ampliación de términos, no sólo aceptando nuevos términos con peculiaridades propias del árabe, sino también aceptando que la lengua puede renovarse y contar con nuevas reglas y desarrollo, llegaron a lo que se llama *al-mu`arrab* arabizar, aunque hay pocos casos, así como fueron pocos los casos en los que dejaron el nombre en griego. Al-Fârâbî determina su visión sobre estas expresiones: los significados filosóficos deben ser tomados no según lo que indica un término, sino según con lo que estos significados están relacionados en las mentes; y en el caso de tomarlos según lo que indica un término, tiene que ser según los términos que un grupo de personas han acordado y tras esto, se dan a conocer por medio de los métodos de enseñanza, ya que son semejantes a los significados populares, de los cuales sí se conocen los términos transmitidos.¹⁷⁵

Al mismo tiempo, al-Fârâbî afirma que es necesario tener en cuenta los nombres equivalentes en cuanto al significado, así como también los nombres que no son equivalentes en cuanto al significado y los que son equivalentes entre ellos pero no

¹⁷⁵ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 159.

equivalentes en cuanto al significado, pues con todas estas diferenciaciones, a la hora de transmitir los significados a la lengua árabe, existen ciertas dudas.¹⁷⁶

Así, al-Fârâbî, por medio de sus habilidades lingüísticas, pudo resumir los métodos adecuados para transmitir los términos que son desconocidos para los árabes y su vez necesarios para la vida cotidiana e intelectual. Sus intentos se realizaron en un momento en el que los intérpretes y aquellas personas aptas para arabizar los términos tenían muchas dificultades con los significados y sus sinónimos tras la expansión de las nuevas ciencias, y esto provocó equivocaciones en cuanto al sentido con respecto a los conceptos y los significados de sus distintos términos; nuevas ciencias como las humanidades, ciencias sociales, científicas o naturales. A pesar de que los intérpretes utilizaron varios métodos como son la metáfora, la transmisión, la derivación, la creación de expresiones *al-nah:at* y la arabización, los esfuerzos de al-Fârâbî consistieron en poner teoría a estos métodos y en aclarar posibles polémicas que surgen a partir de esta teoría.

Al-Fârâbî señala dos maneras de transmitir los términos según los árabes:

I: cuando los árabes conocen con anterioridad los términos, esto lleva a que haya semejanza entre el término y lo que le es equivalente en árabe de entre los significados populares.

II: cuando los árabes no conocen los términos con anterioridad, y en este caso se inventan nuevos términos, se hacen asociaciones entre los términos y los significados de otros términos, o se toma un préstamo de términos extranjeros y nuevos para facilitar el hecho de transmitirlos.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 161.

¹⁷⁷ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 158-159.

3.3.4 - Ejemplos desarrollados de términos filosóficos. (Visión alfarabiana):

Al-Fârâbî investiga cosas sobre las cuales se formula una pregunta por medio de las partículas, las cuales poseen nombres y al mismo tiempo no son consideradas partículas por los gramáticos así como tampoco las consideran derivaciones de otras partículas, como: *al-`ard*: (el calificativo), *al-djawhar* (esencia), *al-dhât* (la sustancia), *al-shay`* (la cosa) y *al-muh:âkâa* (la simulación), etc. Según la terminología de los gramáticos se trata de nombres. También al-Fârâbî utiliza la partícula *yuwjâd* (existe) y la partícula *al-wudjûd* (la existencia) y ve que son partículas mientras que según los gramáticos son nombres; acerca de esto dice: “mucho de lo que vamos a considerar de entre las partículas, muchos gramáticos lo consideran en lugar de entre las partículas, de entre los nombres o de entre los verbos, así que nosotros clasificamos estos elementos según lo que es útil para el arte que estamos tratando (refiriéndose al arte de la lógica y la filosofía)”.¹⁷⁸

Al-`ard: (el calificativo):

Aquí al-Fârâbî trata de analizar el concepto de *al-`ard*: (el calificativo, o accidente) haciendo una diferenciación entre el modo en el que lo utilizan los lingüistas árabes y el modo de los filósofos, y aclara su significado y sus partes.

Según el común de los hablantes, entre los cuales se encuentran los sabios, *al-`ard*: (el calificativo) se dice a todo aquello que es útil y se encuentra en la vida mundana, excepto el dirham, el dinar y todo lo que tenga relación con la moneda, ya sea de cobre o de

¹⁷⁸ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-alfâz: al-mista`mala fî al-mant:iq, t:ah:qîq: Muh:sin Mahdí, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya*, Bayrût, 1968, p. 45-46.

hierro; también utilizan este término los árabes para todo aquello cuyas causas de existencia o destrucción están a punto de ocurrir, y también se utiliza para cada suceso o acción que ocurre rápidamente.¹⁷⁹ Pero según la filosofía, es cada adjetivo con el cual ha sido descrito algún elemento, el adjetivo no es un sostenido lógico que puede predicar sobre el sujeto lógico, y el sostenido lógico no forma parte de la *quiddidad* del sujeto lógico. Hay dos tipos: uno es *`ard: dhâtî* (calificativo sustancial) y otro es *`ard: gayr dhâtî* (calificativo no sustancial).

El calificativo sustancial es aquel cuyo sujeto lógico es su *quiddidad* o bien una parte de su *quiddidad*, en cambio el calificativo no sustancial es aquel cuyo sujeto lógico no se considera en ningún caso algo que forme parte de su *quiddidad*, y a la *quiddidad* de su sujeto lógico no le es obligatorio tener un calificativo. Al-Fârâbî diferencia desde un punto de vista filosófico entre los estado del calificativo: *ism al-`ard:* el nombre del calificativo, *mâ bil`ard:* aquello que va con el calificativo y *al-mawdjûd bil`ard:* aquello que existe (o que es) por medio del calificativo. El nombre del calificativo indica a los adjetivos y es equivalente al mismo calificativo que puede existir en el elemento unas veces y otras veces no existir en el elemento. En la *quiddidad* de aquello que va con el calificativo de algo, para algo, en algo, con algo, o por medio de algo, y está relacionado con él de alguna forma, no existe una de estas cosas mencionada que pueden tener esta relación y que a su vez equivalen a lo que hay en la sustancia, y el calificativo se dice sobre las cualidades existentes en la cosa siempre y cuando estas cualidades sean temporales y desaparezcan rápidamente, como: el enfado y los celos. Los filósofos sólo llaman calificativo *al-`ârid:* a la expresión de *al-kayfa* (el cómo, o el modo). Y aquello que pertenece a esta expresión, *al-kayfa* (el

¹⁷⁹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 95.

cómo), y es un calificativo relacionado a los objetos, se llama “calificativo relativo al objeto”, y lo que se relaciona a la mente se denomina “calificativo relativo a la mente”.

Entonces el común de los hablantes utiliza este nombre, (*al-`ârid:*) el calificativo. Se emplea para describir aquello cuya presencia es breve y desaparece pronto, es considerado de las nueve categorías y a estos los calificativos se les denomina también *infi`âlât* emociones.¹⁸⁰

Al-djawhar (la esencia):

El significado de *al-djawhar* (la esencia) según el común de los hablantes es diferente al de los filósofos¹⁸¹, pues para el común de los hablantes se utiliza para las cosas de metal y las piedras preciosas, estos llegan a presumir por el hecho de poseerlas y les ponen altos precios a su valor, es el caso del rubí, las perlas y todo aquello que se le parezca. También se dice sobre el oro, la plata, el hierro y el cobre. Así, *al-djawhar* (la esencia) aquí señala aspectos materiales y puede también señalar aspectos significativos morales como por ejemplo cuando decimos: *zaid djayid al-djawhar* (Zaid es de buena esencia), es decir, de buen género, y es de buenos padres; aquí la esencia (*al-djawhar*) significa la nación, el pueblo y la tribu de la cual provienen antepasados.¹⁸²

Puede significar también que es de buena esencia, que es bueno por instinto, instinto con el que el ser humano hace los actos con voluntad, pues el instinto y su relación con el ser humano es como la relación del límite de la espada con la espada misma, y se llama *al-s:ûra* la imagen. El suceso de todas las cosas surge de la imagen

¹⁸⁰ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 96-97.

¹⁸¹ La especialización del significado en un grupo social restringido es un proceso extremadamente común; es (...) una de las fuentes principales de la polisemia. En algunos casos, el sentido especializado ha anulado por completo al más general, y el alcance de la palabra se ha estrechado considerablemente. ULLMANN, Stephen, *Semántica, Introducción a la ciencia del significado*, Taurus humanidades, Madrid, 1991.P. 225.

¹⁸² Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 98.

de la cosa, es decir de su esencia, pues la *quiddidad* o esencia de la cosa consiste en la imagen de la cosa en cuanto que la *quiddidad* está formada por sus rasgos en relación con el hecho que la hace existir (es decir la imagen); la *quiddidad* de la cosa se determina por su imagen y su materia, así que *al-djawhar* (la esencia) significa la *quiddidad* del ser humano, o lo que conlleva su *quiddidad*, ya sea esto por sus ascendientes o sus padres, es decir, la materia a partir de la cual existe. Con esto, de *al-djawhar* (la esencia) según el común de los hablantes se entienden dos cosas:

La primera: las piedras preciosas. La segunda: la *quiddidad* de la cosa o aquello a partir de lo cual existe su *quiddidad* y es el elemento básico de su sustancia, sea su materia, su imagen o ambos; y *al-djawhar* según ellos puede ser la esencia de forma general o la esencia de algo en concreto.¹⁸³

La metodología de al-Fârâbî se evidencia en el desarrollo de los términos, y teniendo en cuenta la gradualidad existente desde el sentido sensible hasta el sentido racional para cada término, esta gradualidad ocurre porque la terminología filosófica forma una secuencia para los significados de los términos lingüísticos árabes determinados en la metafísica liberándola de sus consecuencias cualitativas y cuantitativas. Hemos notado esto en el modo en el que trata el término *al-djawhar* (la esencia), porque hizo que el significado filosófico incluyera a los individuos simples, las partes, y los racionales de los sentidos generales, por lo que hace que el término filosófico lleve a imaginar la realidad y la transmita dividida para cada ser vivo atribuyéndole a cada uno su peculiaridad, aunque existe la posibilidad de que todos los seres vivos puedan asociarse a la unidad del término por la denominación, o bien por el contraste, por ejemplo el caso de *al-djawhar* (la esencia), existe lo que es *al-djahwar al-`âm* (la esencia general), *al-djawâhir al-`ûla* (las esencias primeras), y *al-djawâhir al-*

¹⁸³ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 100.

thawânî (las esencias secundarias); del mismo modo, *al-mâdda* (el material), de lo que existe *al-mâdda al-’ûla* (el primer material) *al-mawâd al-thawânî* (los materiales secundarios) y sus componentes y elementos. En todos los existentes hay esencias y materiales a nivel de: fuerza-acción, identidad-*quiddidad* o esencia-accidente, y al-Fârâbî pudo clasificarlos estableciendo una comparación entre cada término y su significado, haciendo un acercamiento entre lo que es semejante y lo que es diferente.¹⁸⁴ Encontramos por ejemplo, que los significados del término de *al-djawhar* (la esencia), según el común de los hablantes, se reflejan en el significado que los filósofos tienen de *al-djwhar*. Esto se debe a que el término de *al-djawhar* tiene tres significados según los filósofos, el primero de ellos indica a aquello que no tiene sujeto lógico, el segundo es el que indica a cada sostenido lógico que se conoce y que puede ser señalado como tipo, clase, parte, o *quiddidad* de un tipo de los tipos que puede ser señalado, y el tercero es aquello que se sabe sobre la *quiddidad* de cualquiera de las cosas que se encuentran entre los tipos de todos los racionales, y sobre aquello que es el elemento básico de sí mismo (en este caso, *al-djawhar* significa las cosas que al unirse unas con otras dan lugar a la sustancia de la cosa). Pues este último significado considera *al-djawhar* la esencia una esencia añadida que depende de algo, pero que no es esencia de forma absoluta.

En cambio, los dos primeros significados se denominan *djawhar* (esencia) de forma absoluta por el hecho de que sus *quiddidades* y sus elementos básicos no dependen del resto de las categorías, se ven claros por estar la esencia *al-djawhar* ausente en todas las categorías, y por esto parece que son más perfectos, más firmes, elevados, y de más calidad a la hora de añadirlos a las categorías, y este término se ha

¹⁸⁴ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdí, Bairût, 1970, p. 139.

tomado de la piedra preciosa, pues con este sentido lo emplea el común de los hablantes.

Y el tercer significado, como hemos mencionado, es una esencia *djawhar* añadida y han tomado también este nombre de los significados que utiliza el común de los hablantes, para ellos *al-djawhar* (la esencia), es como la esencia del oro o la esencia de Zaid, etc.

Y señala al-Fârâbî que lo que se dice sobre *djawhar* (esencia) en filosofía puede verse de dos maneras:

La primera es que la esencia es el último sujeto lógico, el cual en ningún caso tiene sujeto lógico. La segunda es que la esencia es la *quiddidad* de la cosa (cualquier cosa que según se acuerda tiene *quiddidad*).

Y quizás haya una interpretación sobre el tercer significado, que la esencia se dice sobre un sujeto lógico, sobre el cual ésta no viene señalada, ni se encuentra dentro de las cosas de la categoría, pero al-Fârâbî pone una condición para que esto se de: en este caso, hay que demostrar su existencia.¹⁸⁵

Al-mafhûm al-kull (el concepto del todo):

Dice al-Fârâbî: “Los significados que se entienden de los nombres pueden predicar sobre más de un sujeto lógico (*mawd:û`*), como por ejemplo aquello que se entiende de la palabra humano (*insân*), esta palabra puede predicar sobre Zayd , `amr, etc. Así Zayd es un ser humano, `amr es un ser humano y Sócrates es un ser humano. Igual que con el blanco (*al-`abyâd:*), que puede predicar sobre más de un individuo: sobre el animal, la pared, la palmera, el caballo, el perro, el burro, etc. Así pues, aquello que se entiende de todos estos significados puede predicar sobre más de un individuo,

¹⁸⁵ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 104-105.

puede que no predique sobre ninguno, o bien predique sobre un sólo individuo, como los significados entendidos de Zayd, `amr, este caballo, esta pared, o todo lo que vaya sólo con un demostrativo, como esta blancura (*hadhâ al-bayâd:*), esta negrura (*hadhâ al-sawâd*), aquel que viene (*hadhâ al-muqbil*), este que entra (*hadhâ al-dâjil*). Estos únicamente pueden predicar sobre una cosa. En cambio, los significados que no predicán sobre nada, ni predicán sobre una cosa ni predicán sobre más de una cosa. Los significados que predicán sobre sólo un sujeto lógico (*mawd:û`*) son como: *dhâka al-dâjil huwa Zayd* (aquel que está entrando es Zayd); *hadhâ al-adhî yamshî huwa `amr* (este que esta andando es `amr); *al-adhî banâhu fulân huwa hadhâ al-h:â`it:* (aquello que construyó fulano es esta pared), *al-adhî sabaqa huwa hadhâ al-faras* (el que ganó es este caballo); los sostenidos lógicos en todos estos ejemplos predicán sobre aquel objeto que se encuentra en la expresión misma y no predicán sobre otro objeto. Aquello que se entiende de “el ser humano” (*al-`insân*) cuando predica sobre un objeto puede considerarse un sostenido lógico para otro sujeto lógico. Los significados que predicán sobre más de un objeto se llaman *al-ma`ânî al-kulliyya* (sentidos generales), *al-ma`ânî al-`âma* (los sentidos globales) y *al-`âmiyya* (generalizados) y también son denominados significados que predicán sobre varios objetos. Aquello que no predica sobre más que una cosa, que puede ser que no predique sobre nada o que predique sólo sobre una cosa, se denomina los individuos *al-`ashjâs:*.”

Podemos apreciar que al-Fârâbî se extendió en explicar y dar ejemplos para el significado de *al-kullî* (el sentido general), y *al-djuz`î* (parcial), pues según él no se trataba de explicar un concepto o una expresión de entre las expresiones filosóficas griegas, sino se trataba de transmitir un nuevo concepto hacia una estructura de pensamiento que no lo conocía y no lo había tratado. Su objetivo principal era realizar un acercamiento para estas expresiones de forma sencilla y variable, para que fuese

aceptada dentro de la cultura tradicional, para la cual él deseaba el desarrollo y que alcanzara y lograra el avance.

Además quiso delimitar las condiciones para poder profundizar y generalizar a la hora de hablar sobre *al-kull* (el todo) y la expresión *walâ `ala wâh:id* (no incluye ninguno), por eso vemos que en el libro *al-`alfâdh al-musta`mala fî al-mant:îq Los términos utilizados en la lógica*, el término *kull* (todo) indica que lo que se dice del nombrado afecta a todas sus partes, esto es el significado de la cantidad, y si *al-kull* (el todo) incluye a todos los individuos y lo parcial, la parte con respecto al todo está tratada y se clasifica bajo este *kull*, y *al-kullî* (el sentido general) predica sobre más de una parte, y lo parcial no forma parte de ello porque lo parcial se llama entonces *al-shajs:î* (individual). Y el término *al-ba`d:* (algún) está considerado entre *al-kull* (el todo) y *al-djuzu´* (la parte), porque *al-ba`d:* incluye algunas de las partes del todo, y esta partícula es tratada como *al-kull* (el todo). Y en este punto surge una pregunta: ¿acaso el término de *al-`insân* (el ser humano) indica sobre el significado absoluto sin asociar con él el concepto de *al-kull* (el todo)? ¿Acaso el artículo determinado, `âlif (a) y lâm (l) (es decir, *al-*) cuenta con determinar la cantidad sin la necesidad de añadirle *al-kull*?

Notamos que al-Fârâbî consideró que *al-* (el artículo determinado) hace existir al significado general que incluye el término, y que *al-* indica a la naturaleza del término y en este caso se incluyen los dos sentidos, tanto el lógico como el lingüístico, y dice al-Fârâbî: “el `âlif lâm de la definición (el artículo definido) y lo que actúa en su lugar en la lengua, se utiliza en cuatro ocasiones: la primera es cuando se emplea para indicar el significado general, el cual se utiliza de forma independiente; la segunda, cuando toma el sentido del término *kull* (todo); y la tercera, cuando hace alusión a un electo ya mencionado y por tanto conocido para el oyente. Por eso los gramáticos árabes lo llamaron el `âlif lâm de la identificación, además, al adjuntar *al-* al sostenido lógico

indica que el sostenido lógico se atribuye al sujeto lógico y a su vez el sujeto lógico es sólo y exclusivamente para este sostenido lógico”.¹⁸⁶

Con esto, al-Fârâbî hizo un acercamiento entre las distintas formas que son indicativas y demostrativas de forma absoluta al igual que aparecía en la lógica de Aristóteles, y esta temporalidad y condición real las determina la lengua. Y facilitó la transmisión de la lógica de Aristóteles de los ámbitos hipotéticos a la práctica, de los sentidos generales absolutos a lo parcial relativo, y de las clases (*al-`adjnâs*) y tipos (*al-`anwâ`*) a las partes (*al-fusûl*) e individuos (*al-`ashjâs:*), así al-Fârâbî y otros filósofos como Avicena o Averroes, consiguieron que los existentes formaran parte de su entorno o de su mundo original por medio de la lógica lingüística y del entendimiento (*fiqh*).¹⁸⁷

al-Dhât (la sustancia):

Al-Fârâbî observa que este término y aquellos términos que se forman a partir de él, como *mâ bidhâtihi* (lo que está en su sustancia) o *dhât al-shay`* (la sustancia de la cosa), no son habituales según el común de los hablantes, sino que son términos tratados por los filósofos y los sabios de las ciencias teóricas. Cuando los filósofos utilizan el término *al-dhât* (la sustancia) hacen referencia a varios significados: *al-dhât* se dice sobre todo aquello señalado que no se encuentra dentro de un sujeto lógico, sobre todo lo señalado que se encuentra en un sujeto lógico, sobre lo que no tiene sujeto lógico y sobre lo que no es un sujeto lógico originariamente. Al decir *dhât al-shay`* (la sustancia

¹⁸⁶ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb fî al-mant:iq. al-`ibâra*, tah:qîq: Muh:ammad Salîm Sâlim, al-hay`a al-mas:riya al-`âma lilkitâb, al-Qâhira, 1976, p. 69, 88. Djurdj Mitri `abd al-Masîh:, Al-jalîl, Mu`djam mus:talah:at al-nah:w al-`arabî, maktabat lubnân, Bayrût, 1990, p. 101.

¹⁸⁷ Djâbir bin H:ayân, *Silsilat `a`lâm al-`arab*, Dâr al-fikir lilt:ibâ`a, al-Qâhira, 1961, p. 150-153.

de la cosa) se refieren a que está añadida y se refiere a la *quiddidad* de la cosa y a las unidades de su *quiddidad*, las cuales son más específicas que aquello que está indicado por la cosa, como al decir *dhât Zayd* (la sustancia de Zaid), con esta sustancia obtenemos su *quiddidad*, la cual es más general que lo que está indicado por Zaid; por su sustancia, entendemos en primer lugar su *quiddidad* sin que necesitemos para entenderla el resto de las categorías, en segundo lugar, se habla de lo que es la esencia de forma absoluta *djawhar*, y en tercer lugar, se está diciendo que el sostenido lógico predica sobre el mismo sujeto lógico cuando la *quiddidad* del sujeto lógico o la parte de la *quiddidad* está descrita por este sostenido lógico, por ejemplo: *al-h:aywân* (el ser vivo) predica sobre *al-`insân* (el ser humano) en su sustancia cuando su *quiddidad* o una parte de su *quiddidad* es un ser vivo o se está describiendo que es un ser vivo.

De modo que el común de los hablantes utiliza en lugar de estos tres términos y sus definiciones un término: *binafsihi* (para/por sí mismo), y dicen por ejemplo: *Zayd binafsihi qâma bilh:arb* (Zaid hizo la guerra por sí mismo), es decir, sin ayudante; y dicen *Zayd huwa binafsihi* (Zaid él por sí mismo) significa por su propia sustancia y no por alguien más, también significa que Zaid no necesita a nadie para llevar a cabo la actividad que desempeñe.¹⁸⁸

El existente (al-mawdjûd) y su indicación lingüística y filosófica.

Al-Fârâbî quiso hacer una combinación entre los sentidos de la lengua y los sentidos de la filosofía, es decir, entre los conceptos de la razón árabe y la razón griega, especialmente al tratarse del significado del término *al-mawdjûd* (el existente) al cual le dio una nueva definición por la naturalidad del contenido lingüístico original. Si el

¹⁸⁸ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 106-110.

significado griego es (Eivai), y es el origen del resto de las derivaciones, será como ejemplo primero. Sus hablantes lo han utilizado para indicar sobre todas las cosas y para indicar el enlace que une al predicado con aquello de lo que se predica sin mencionar el tiempo, en el caso de que lo conecten con el tiempo, ya sea pasado o futuro, le añadirán el verbo de la existencia: *kâna* (era), *yakûn* (es), *sayakûn* (será) o *al-`ân* (ahora), que en la lengua árabe es un nombre derivado del término *al-wudjûd* (la existencia) y de *al-wûdjâdân* (afecto); estos términos los utilizan de forma muy concreta. Y *al-mawdjûd* (el existente) hace referencia a que algo ocurre, que se conoce el lugar en el que ocurre, y que este algo alcanza la finalidad que se le pide; en cambio, el concepto *al-muqayyad* (lo relativo) ofrece un sentido concreto, como: *wadjadtu Zaydan karîman* (encontré a Zaid generoso) o *la `îman* (despiadado), es decir, cuando conocí a Zaid lo encontré de una manera u otra.

Aquí al-Fârâbî llega a un significado filosófico empezando desde el aspecto lingüístico, con el cual se deriva para obtener el existente (*al-mawudjûd*); así, entiende que la existencia es como el calificativo que se encuentra en un sujeto lógico, y ve que la existencia es algo que surge del ser humano, como *wadjadtu al-d:âlla* (encontré lo que estaba buscando), *wadjadtu Zaydan karîman* (encontré a Zaid generoso) o *la `îman* (despiadado), todos estos indican significados que surgen o existen en un ser humano, por eso el existente *al-mawdjûd* actúa como el calificativo *al-`ard:*, y el verbo de *al-wudjûd* la existencia actúa como la anexión *al-`id:âfa*.¹⁸⁹

Al-Fârâbî explica esto afirmando que el existente, según el diccionario de *Lisân al-`arab*, es un nombre derivado de *al-wudjûd* (la existencia) y *al-wudjdân* (afecto) que se utiliza de forma absoluta, como: *wadjadtu al-d:âlla*, es decir, encontré aquello que

¹⁸⁹ Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 36. Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 110-111.

estaba buscando, “logré saber dónde está”, al emplear este término estamos diciendo que se trata de algo que ya conocemos. Esto en cuanto a significado absoluto, y en cuanto a significado concreto tenemos por ejemplo: *wadjattu Zaydan karîman* (encontré a Zaid generoso) o *la îman* (despiadado), esto significa que conocí a Zaid y me resultó generoso, o en el otro caso, *la îman* despiadado, sin más. Los árabes utilizan la palabra *s:âdaftu* (casualmente me encontré) y *laqaytu* (me encontré) en el lugar del término *wadjattu* (encontré) para que indicar su mismo significado, y la palabra *al-mus:âdif* (el encuentro casual) y *al-malqa* (lugar del encuentro) en el lugar de *al-wudjûd* (la existencia).

Esto que venimos explicando es, como hemos dicho, a nivel lingüístico, y a nivel filosófico, al-Fârâbî determina tres sentidos del término *al-mawdjûd* (el existente).

El primero: el término *mawdjûd* se utiliza sobre todas las categorías, sobre lo señalado, esté o no esté en un sujeto lógico; es nombre para una de las clases elevadas que no indica su sustancia; y además se dice sobre todos los tipos de las clases polisémicas, como el nombre de *al-`ayn* (fuente, ojo) que es un nombre para varios tipos, pues se trata de una palabra polisémicas. El segundo: el término se utiliza para lo que está presente y es válido en una cuestión. Cada cuestión se entiende por el razonamiento de lo que surge en la mente, es decir, todos los racionales que salen de la mente significan lo mismo que cuando estaban dentro de la mente, de modo que lo que es válido *al-s:âdiq* y existente *al-mawdjûd* es sinónimo o equivalente. El tercero: este término se dice a aquello que se atribuye a una *quiddidad* que está fuera de la mente, sin que tenga importancia el que esté imaginada en la mente o no.¹⁹⁰

En las demás lenguas de las naciones del aquel entonces, se utilizaban y seguían aproximadamente las indicaciones de estos significados. La existencia (*al-wudjûd*) en

¹⁹⁰ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 115-116.

persa es *yâfit*, y el existente (*al-mawdjûd*) es *yâfita*, y en la lengua *sagdî*¹⁹¹, la existencia es *firu* y el existente es *fyrdu*.

Al-Farâbî estableció la diferencia entre el término *al-wdjûd* (la existencia) y *al-shay'* (la cosa), porque algunos habían utilizado ambos términos con el mismo significado. El término *al-shay'* (la cosa) significa algo que tiene *quiddidad* fuera de la mente y que se puede imaginar sea por partes o al completo, y si decimos *hadhâ al-shay'* (esta cosa) significa algo que tiene *quiddidad*; el término *al-mawdjûd* (el existente) se dice sobre lo que tiene *quiddidad* fuera de la mente y no sobre lo que tiene *quiddidad* pero sólo en la mente de forma imaginada, con lo cual el término *al-shay'* (la cosa) será más general que el término *al-mawdjûd* (el existente).

Al-Fârâbî señala otra diferencia entre ambos términos, que *al-madjûd* (el existente) se dice sobre una cuestión verídica, y *al-shay'* (la cosa) en cambio no necesariamente, decimos: “este algo en cuestión es una cosa”, significa que este algo en cuestión es verídico. Y decimos: *zayd mawdjûd`âdilan* (Zaid (que existe) es justo), pero no decimos: *zayd shay'`âdilan* (Zaid es algo (una cosa) justo).¹⁹² Vemos en este ejemplo que *al-shay'* como término es más general que *al-mawdjûd*, pero en cambio *al-mawdjûd* es más verídico que *al-shay'*.

Lafz: al-muh:âkâa (el término de la simulación):

Este término apareció en el libro de Aristóteles *El arte de la poética*, el significado de este término en griego era “desafío total”, y la lengua árabe tomó este término por medio de la asimilación. Al-Fârâbî entendía este término como

¹⁹¹ Es uno de los dialectos persas que ha surgido tras la evolución de la antigua lengua persa.

¹⁹² Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 128.

“asimilación”, como por ejemplo la conexión entre la cosa y su reflejo en el espejo.¹⁹³ Y dice al-Fârâbî: “El sofista (*al-muglit:*) y el simulador (*al-muh:âkî*) no son un mismo término, pues se diferencian en varios aspectos: uno de ellos es que la intención del sofista es diferente a la intención del simulador. El sofista es aquel que lleva al oyente a la equivocación, haciéndole creer que aquello que cree como cierto sin que lo sea realmente lo es; le provoca una ilusión, le hace pensar que algo existe sin que exista. El simulador en cambio no provoca en el oyente una ilusión, sino que le hace creer en algo semejante a lo que realmente existe, al igual que le ocurre a aquel que se mira ante un espejo, éste se observa a sí mismo o a los objetos y cuerpos que surgen, pero siempre ve algo que se asemeja a la realidad.¹⁹⁴ Y sin duda al-Fârâbî estuvo influenciado por su cultura árabo-islámica a la hora de determinar este término, pues dicha cultura llegó a rechazar en cierto modo a los poetas, como aparece en el Noble Corán:

“En cuanto a los poetas, les siguen los descarriados. ¿No has visto que van errando por todos los valles y que dicen lo que no hacen? No son así los que creen y obran bien.”

(Azora de Los poetas: 224-227).

Demostró que la poesía es falsa, y dice: “los términos pueden ser indicativos, o no indicativos, y de entre lo que es indicativo se encuentra lo simple y lo compuesto. Entre lo compuesto se encuentran los dichos o lo que no son dichos, y a su vez entre los dichos tenemos dichos tajantes y dichos no tajantes; y los tajantes pueden ser correctos o incorrectos. Aquellos dichos tajantes pero incorrectos pueden llegar a dejar algo en el oyente, y esto que les deja puede ser una simulación de la información. Estos son los dicho poéticos”.¹⁹⁵ Gracias a al-Fârâbî se nos presenta de forma clara el lenguaje filosófico exacto con sus expresiones filosóficas con sentido sensible y con sentido

¹⁹³ Aristóteles, *Fan al-shi`ir*, tah:qîq: `abd al-Rah:mân Badawi, Dâr al-thaqâfa, Bayrût, 1973, p. 149-150.

¹⁹⁴ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 128.

¹⁹⁵ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 151.

racional; se desarrolló hasta conformarse como lenguaje terminológico propiamente dicho. Al-Fârâbî influenció en la vida intelectual y en el pensamiento dentro del contexto del mundo musulmán por un lado, y en los filósofos y pensadores posteriores por otro lado, encontramos por ejemplo a Abû H:ayân al-Tawh:îdî (m. 400 H.), quien aportó decenas de definiciones filosóficas, o al-Jawârizmî, quien también fue influenciado por al-Fârâbî como ya sabemos. Tampoco podemos olvidar su influencia sobre el sabio Avicena. Él se sirvió de la ciencia de al-Fârâbî para llevar a cabo su epístola *al-h:udûd* (*Los límites*), especialmente a la hora de tratar el verdadero límite, pues éste tiene lugar a partir de la definición de *quiddidad* (*al-mâhiyya*), ya que por medio de *al-lawâzim* (el término que se requiere en una frase), y *al-lawâh:iq* (lo que acompaña a un término en la frase) no podemos llegar a entender un verdadero límite, así como se tampoco alcanza la *quiddidad* de la cosa. Vemos cómo Avicena aprovechó el entendimiento de al-Fârâbî para la lógica de Aristóteles en general en su famoso libro *La curación*, esta forma de trabajar con el entendimiento aportado por al-Fârâbî no vuelve a darse hasta la llegada de al-Gazâlî, en su libro *al-H:udûd* (*Los límites*).

Al-Gazâlî no llegó a entender el libro de *La Metafísica* de Aristóteles, explicado por Avicena, lo leyó hasta cuarenta veces sin lograr entender la realidad de sus objetivos; sólo gracias a la lectura de las explicaciones de al-Fârâbî arregló este asunto.¹⁹⁶

Avicena encontró y aprehendió gracias a los esfuerzos de al-Fârâbî en este campo de un lenguaje filosófico profundo, éste quedó explicado en su libro *al-`ishârât wa al-tanbîh:ât* (*Los símbolos y las precauciones*),

Las especificaciones terminológicas de estos conceptos empezaron a expandirse y se atribuyeron distintos significados a un mismo término, y por esto se vieron obligados a inventar otros términos nuevos para aclarar y analizar los significados, con

¹⁹⁶ Ibn Sînâ, *al-`ishârât wa al-tanbîhât*, I, Dâr al-ma`ârif, al-Qâhira, 1983, p. 129.

respecto a esto Avicena dice: “si se llega al acuerdo de que no hay para un significado un término adecuado y regular, hay que inventar para él el término más apropiado y que sólo indique un sentido determinado, después se utilizará para este sentido.”¹⁹⁷

3.4 - Entre la lógica y la lengua, la problemática histórica y la visión alfarabiana.

Cuando hablamos sobre el ser humano decimos que es lógico gracias a su pensamiento, pues utiliza la lengua de forma consciente; la lengua funciona a partir de procesos cerebrales. El ser humano posee la facultad de discernir entre lo que es válido y lo que no lo es, de juzgar si las cosas son correctas o incorrectas, sacar conclusiones y argumentar las causas, no podemos sentir la existencia de ninguna de estas operaciones cerebrales, ni tampoco el resultado de sus efectos sin la lengua. Cuando utilizamos unos términos concretos en una causa o cuestión y queremos a través de estos saber las razones y las indicaciones, y también cuando creamos introducciones de las cuales surgen resultados, la lengua lógica, a la cual se ha llegado por un acuerdo, es la que nos ayuda a utilizar estos límites o términos a los que se llega por medio de la analogía. La lógica ocupó todo el pensamiento de al-Fârâbî, y la empleó en sus discusiones dialécticas para exponer y argumentar sus ideas, y dice al-Fârâbî: “El arte de la lógica nos ayuda a tener criterio para discernir si lo que somete a nuestro intelecto es válido o no es válido. La lógica, al ser la base de la discusión política, de la discusión del entendimiento jurídico (*fiqh*) y de la discusión ideológica, se considera la base de las ciencias de la lengua, porque el dominio de la elocuencia y los métodos dialécticos son necesarios para aquel que quiere convencer a la gente. Los procesos ideológicos se

¹⁹⁷ Ibn Sînâ, *al-‘ishârât wa al-tanbîhât*, I, Dâr al-ma`ârif, al-Qâhira, 1983, p. 295.

ordenan a través del intelecto por medio de métodos expresivos e interviene la lengua como un medio necesario para realizar el contacto entre las ideas y los seres humanos; por tanto la lógica es necesaria para quien necesita el conocimiento profundo de la religión y realizar un debate político, oral o gramatical. Este arte puede considerarse una ciencia debido a su nivel y al papel que ejerce.¹⁹⁸ A al-Fârâbî le preocuparon otros temas bastante detallados en relación con la gramática y la lengua, por ejemplo la relación de la lengua y la gramática con la lógica y la filosofía, esta relación es como la relación existente entre la lengua y el pensamiento; o el problema del significado y su indicación lingüística y lógica. Al-Fârâbî intentó hacer una concordancia entre su indicación lingüística, su indicación mental y su indicación lógica.

Se cristaliza la problemática del término y del significado, ya sea en la lengua, en la gramática, en el conocimiento jurídico, o en el habla, fijando el término y el significado como si se tratara de dos cosas separadas, de modo que cada una de ellas es independiente de la otra; todo esto ha sido aclarado en la manera que han seguido los lingüistas para conformar la lengua y hacerle diccionarios, confinando los términos que conforman la lengua y delimitándolos. Para ello se buscan los términos que tienen ciertos significados, y que son comunes y utilizados entre la gente, así como también se buscan aquellos términos que ya no tienen significado, que han caído en desuso. Este método consiste en escuchar, o en otras palabras, en realizar un estudio profundo del habla de los árabes con respecto a los términos, por este motivo no se llegó a un acuerdo general con los significados, ya que eran muy numerosas las tribus árabes, además cada una de ellas hablaba un dialecto diferente a las demás y vivían en lugares muy lejanos entre ellos. Pero el problema no radicaba directamente en lo que se utilizaba en el habla, sino en aquello que se consideraba o no en desuso de entre todos los términos, pues es

¹⁹⁸ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-alfâz: al-mista`mala fi al-mant:iq, t:ah:qîq: Muh:sin Mahdí, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya*, Bayrût, 1968, p. 20-21, 96, 104.

que los árabes no dejaban de usar un término de forma definitiva, sino que aunque una tribu en concreto no lo empleara, consideraba que formaba parte del habla de otra de las tribus, y por eso el término árabe llegó a tener desde el principio una peculiaridad específica e independiente del significado; la finalidad del término y del significado eran diferentes.¹⁹⁹

La realidad es que la relación entre el término y su significado reflejaba una ambigüedad complicada en la época de al-Fârâbî, debido a la influencia que ejercían entre sí las distintas ciencias y que a su vez eran independientes a la hora de especificar los términos. La incorporación de los sabios de la ley o alfaquíes a las polémicas de los *mutakallimîn* (pensadores racionalistas) y la incorporación de los gramáticos a las mismas polémicas y además a las de los sabios de la elocuencia, provocó desacuerdos a la hora de tratar la cuestión del término y su significado a pesar de que el problema era el mismo para todos ellos. Tenían este problema porque todas las ciencias que hemos nombrado estaban basadas en los textos y en todo lo relacionado con los textos.

Esta cuestión llevó a numerosos problemas: los gramáticos tuvieron que enfrentarse a la declinación y vocalización²⁰⁰, es decir, establecer unos signos que determinasen el significado de un término; los alfaquíes, a tener que indicar ciertos aspectos de un término a la hora de emplearlo por la relación que tiene con el fenómeno de la extensión del árabe, también provocó el problema de tener que distinguir la verdadera intención del término (*muh:kam*), pues algunos términos eran muy parecidos pero tenían significados diferentes, terminos parónimos (*al-mutashâbih*); otros dilemas fueron los límites de la interpretación de los textos religiosos, la cuestión de los

¹⁹⁹ Muh:ammad `âbid al-Djâbrî, *Takwîn al-`aql al-`arabî*, markaz dirâsât al-wih:da al-`arabiyya, Bayrût, 1988, I, p. 49.

²⁰⁰ La declinación *al-îrâb*: cuenta la declinación árabe con tres casos, los cuales son nominativo *raf*, acusativo *nas:b* y genitivo *djarr*, y se llevan a cabo cambiando la vocal de la consonante final de cada palabra, teniendo como excepción las palabras que vayan en dual o en plural masculino sano; sus vocales de caso son *d:amma*, *fath:a* y *kasra* respectivamente.

milagros del Corán y lo que con esto se relaciona, como por ejemplo la teoría de la lengua, que habla sobre el origen de las lenguas dentro de las ciencias del lenguaje y habla. Y por último, se tuvieron que enfrentar al problema de la elocuencia, pues no sabían si el secreto de la elocuencia estaba en el término, en su significado o en la ordenación de la lengua, y a la relación entre la ordenación del discurso y la razón en el arte de la elocuencia.

Todos los sabios colaboraron con este problema, cada uno de ellos tenía su perspectiva, y el resultado de este tipo de polémicas desde el punto de vista de la lógica es la separación entre la lengua y el pensamiento. Ninguna de las tendencias de pensamiento otorgó la importancia suficiente a la relación existente entre la lengua y el pensamiento, ni ninguna de ellas se interesó por el papel de la lengua a la hora de pensar; los sabios no pensaron en la pregunta “¿cómo pensamos?” porque esta pregunta era ¿cómo explicar el discurso elocuente? Y aquello que realmente interesaba a los sabios eran las condiciones para la creación del discurso. Por eso al-Fârâbî, quien vivió en una época de enfrentamiento entre los gramáticos y los lógicos, se interesó por reflejar el vínculo entre el pensamiento y la lengua, y aseguró que la lengua es el espejo del pensamiento. Esta es una de las cuestiones más importantes, que al-Fârâbî antepusiera el pensamiento a la lengua, y la *quiddidad* la antepuso a la existencia. A pesar de la conexión básica que existe entre ellos, que el pensamiento se anteponga a la lengua es una prueba de la renovación de las lenguas a causa de la renovación del pensamiento, y a causa de la aparición de nuevas palabras que el hombre deriva o inventa a partir de palabras antiguas para expresar nuevos conceptos que van apareciendo a consecuencia de la puesta en práctica del pensamiento, van surgiendo nuevas expresiones. Así al-Fârâbî antepone el pensamiento a la expresión para asegurar la anteposición del significado al término, refiriéndose con esto al modo en el que

ocurren los términos y el habla en las naciones, ya sean simples o compuestos. Los lingüistas se oponen a esto, y dicen que el término, o bien debe anteponerse al significado, o los dos tienen lugar a la vez, uno detrás de otro; según al-Fârâbî hay que considerar la realidad y no los textos a la hora de decidir qué se antepone a qué en cuanto el tiempo. Lo señalado precede a aquello que lo señala, el dato sensible precede a aquello a partir de lo cual imaginamos, y aquello que imaginamos precede al término, ya sea éste simple o compuesto; pero al-Fârâbî afirma que el sistema de los términos o el sistema de la lengua en general, tiene un paralelismo con el sistema de los significados en el intelecto, y que el sistema de los significados no es nada más que una simulación del orden de las cosas en la naturaleza.

Distinguió entre los significados que el común de los hablantes da a los términos y los significados que los sabios dan a estos mismos términos, empleándolos con cuidado con especificaciones y conceptos particulares. Así que los términos en cuanto que sonidos son diferentes de una nación a otra, pero los significados y las categorías son los mismos para todas las naciones por el hecho de que su origen no se encuentra en los términos sino en las cosas sensibles, las acciones y las reacciones que surgen del conjunto de las personas.

3.4.1 - La especificación de los términos es una introducción básica para entender la relación entre la lógica y la lengua.

Antes de tratar la relación que existe entre la lengua y la lógica según al-Fârâbî y la influencia de la lógica y la filosofía sobre las ciencias de la lengua, vemos que es necesario determinar e identificar estas expresiones por los sabios de la lengua, por al-Fârâbî y otros filósofos, ya que la identificación va a dar un enfoque al concepto de cada

límite de los términos, y gracias a esto resultará más fácil entender lo que hay entre los términos, como por ejemplo conexión, relación, y cuál era la visión de los lingüistas y filósofos acerca de esta relación.

La palabra *luga* (lengua) se considera uno de los nombres defectivo y su origen es *lugwa* con *d:amma*²⁰¹ sobre la letra *lâm* /l/ y el signo de vocalización *sukûn* (◌) sobre la letra *gayn* /g/; viene de *lagâ* (habló (él))- *yalgû* (habla (él))- *lagwan* (hablando), y dijo Ibn Djinnî sobre la lengua: “su definición y su conocimiento vienen de *lagawtu* (hablé), es decir, *takallamtu* (hablé) y su raíz es *lugwa*”.²⁰² Los significados de *al-lagû* (el habla), *al-nut:q* (la pronunciación), *al-lagâ* (el hecho de hablar) se refieren al sonido, por ejemplo: *lagwà al-t:ayr* (el sonido de las aves). Al-Fârâbî define: “la lengua es la ciencia de los términos indicativos según cada nación y las reglas para dichos términos”²⁰³ y añade Ibn Jaldûn en cuanto a definiciones de la lengua que es la aclaración de los sujetos lógicos lingüísticos. Estas definiciones lingüísticas y convencionales señalan que es la ciencia que trata las palabras de la lengua, sus estructuras, y sus peculiaridades, como por ejemplo el enlace que une el término con su significado, además esta ciencia determina y distingue sus propias palabras de aquello que se le atribuye pero que es extraño para ella, es decir, los extranjerismos, especifica lo que indica a las partículas, y aclara lo que indica a las clases de las cosas, sus tipos, sus géneros, que a su vez indican a los individuos, así como aclara los términos semejantes, sinónimos, comunes y parecidos. La lengua es el resultado de la acumulación de las ideas que ordenan el mundo de modo que se adecue a las categorías

²⁰¹ *D:amma*: uno de los tres signos vocálicos presentes en la lengua árabe. Estos signos vocálicos también se emplean para indicar la declinación de las palabras.

²⁰² Ibn Djinnî, *al-Jas:â'is*, tah:qîq: Muh:ammad `alî al-Nadjâr, al-Qâhira, dâr al-kutub al-mas:riyya, 1965, I, p. 33. Ibn Manz:ûr, *Lisân al-`arab*, Bayrût, (bidûn târifj), p. 116-117.

²⁰³ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â' al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, 1949, p. 45, 62-63.

del intelecto y al afecto que en ella se refleja. Cada investigación ideológico-lingüística no se realiza como una copia directa de una realidad concreta, sino que se realiza la cristalización de una visión específica para esta realidad que surge de un desarrollo concreto; en este sistema los nombres y los términos juegan su papel a la hora de clasificar las cosas y el orden de las creaciones, pues los nombres y los adjetivos reflejan las características y peculiaridades, los verbos indican sobre los desarrollos y los cambios, las partículas conectoras y las distributivas explican las relaciones, como el complemento regido *al-`isnâd* y lo referente al tiempo y al lugar, o los nexos y la relación entre los existentes.²⁰⁴ Entonces la lengua es un principio fundamental que aporta al pensamiento unas distinciones y valores sustanciales, y esto es lo que distingue a una lengua de otra, porque la lengua llega a ser un almacén para distintas experiencias que pasa de generación en generación de forma consecutiva. Y la palabra *al-`arabiyya* (árabe) es un adjetivo con el cual se describe la lengua para distinguirla del resto de las lenguas. Como nombre se deriva de *al-`î`râb* (la declinación) que significa aclaración y se dice: *‘a`raba al-radjul `an d:amirihi* “el hombre aclaró su conciencia”, es decir, que expresó con claridad lo que había en su conciencia.²⁰⁵ La palabra *al-`arabiyya* (árabe) es un término de origen semítico pero no de origen hebreo y en el diccionario enciclopédico *Lisân al-`arab*²⁰⁶ hubo desacuerdo entre los distintos autores con respecto a los árabes porque fueron nombrados *`arab* (árabes): algunos dicen que el primero que habló la lengua que Dios rebeló a los árabes fue Ya`rub b. Qah:t:ân, el padre de todos los yemeníes, ellos son *al-`arab al-`âriba* los árabes puros. Ismael, el hijo del profeta

²⁰⁴ Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 13-14.

²⁰⁵ Djurdjî Zaydân, *Falsafat al-luga al-`arabiyya*, Bayrût, 1889, p. 38-40.

²⁰⁶ “*Lisân al-`arab*”, se considera uno de los libros más importantes del gran sabio Ibn Manz:ûr (1232-1311 d.C). Se trata de un diccionario enciclopédico de la lengua árabe. Es el punto de referencia para todo tipo de investigadores del término árabe; es una gran herramienta para el lingüista, el literato, el experto, en cuestiones religiosas, juristas... En él encontramos un análisis y una explicación de cada término. Ibn Manz:ûr, *Lisân al-`arab*, tah:lîl: H:ikmat Kashî Fawâz, Dâr al-kutub al-`âlamîyya, Bayrût, 1996, p. 15.

Abraham creció con ellos y habló su lengua, por tanto Ismael y sus hijo son los *al-`arab al-musta`riba* árabes arabizados; y se dice que los hijos de Ismael crecieron en *`araba*, que es una ciudad de Tuhâma, una región situada entre el actual Yemen y Arabia Saudí, por eso se relacionan con ella, se dice: “cada persona que reside en los países árabes y su península, o habla la lengua de su gente se considera árabe, y por el hecho de que el adjetivo incluye lo que es descrito, vemos que actúa en el lugar del descrito a la hora de hablar y dicen “habla el árabe” con la intención de decir que habla la lengua árabe”.²⁰⁷

Y el término *al-mant:iq* (el habla, la lógica) hace referencia a todo aquello que se utiliza como sonido, articulado y no limitado ni por número ni por formas, según dice S:âh:ib al-Kashâf, y dicen los árabes: *nat:aqat al-h:amâma* la paloma habló (es decir, reprodujo unos sonidos), y dicen esto porque el profeta Salomón recibió el don de hablar con las aves, él podía entender lo que las aves se decían entre ellas, qué intención tenían, qué querían y cuáles eran sus objetivos.²⁰⁸ También al-Fârâbî aporta una definición, y dice: “esta ciencia nos sirve para establecer las reglas de la pronunciación que se emite, las reglas en la pronunciación que oímos y nos llega, las reglas de los dos aspectos de la pronunciación se establecen gracias a un tercer aspecto, y este tercer aspecto es el tercer tipo de pronunciación y se encuentra por naturaleza en el ser humano, la articulación. Esta capacidad para la articulación la establece el ser humano por medio de un concepto del modo más adecuado, y este concepto es un nombre derivado de *al-nut:q* (la pronunciación); *al-nut:q* (la pronunciación) se utiliza en sus tres aspectos, además muchos de los libros que ponen reglas a la pronunciación que se emite o a los sonidos que se emiten, pertenecen a la gente de la ciencia de la gramática y los denominan libros

²⁰⁷ Ahmad Rid:â, *Mawlid al-luga*, Dâr al-râ`id al-`arabî, Lubnân, 1983, p. 9, 15.

²⁰⁸ Al-Râzî Fajr al-Dîn, *al-Tafsîr al-kabîr*. (bidûn târifj), T. 24, p. 186.

de *al-mant:iq* (la pronunciación), pero está claro que el término que mejor englobaba todos los aspectos de la pronunciación era el término *al-nut:q*.²⁰⁹

Al-Fârâbî señala a través de esta definición la prioridad de que la lógica derive su término de *al-nut:q* (la pronunciación), antes que de otros saberes; y señala también que es mejor emplear el término *al-mant:iq* para un saber más general que la gramática, y que ocupe todos aspectos de la lengua, ya que este saber de la gramática tiene un campo de investigación muy restringido.

Al-Djardjânî dice que la palabra *al-mant:iq* (lógica) indica tanto al término como al significado, y se opone con esto a los que defienden que dicha palabra sólo indica al término y no al significado. Dice al-Djardjânî: “*al-mant:iq* indica de forma explícita el habla, y de forma implícita el entendimiento de los racionales, y esto es una ciencia, es decir, la lógica por un lado fortalece el habla y por otro lado ayuda a establecer en el entendimiento el criterio. Así, con este arte de la lógica, se refuerzan y aparecen todos los significados de la pronunciación para la mente humana, la cual también se denomina *al-nât:iqa* (la hablante), nombre derivado de *al-mant:iq* (el habla, la pronunciación)”.²¹⁰ Aquello que nos confirma que la palabra *mant:iq* (lógica) indica tanto al término como al significado a la vez, es que la expresión aparece en el Noble Corán en varias ocasiones para realizar una conexión entre la indicación de la palabra al término y al significado:

“*Wa mâ yant:iqu `an al-hawá `in huwa wah:yun Yuh:á*”

“No habla por propio impulso.

No es sino una revelación que se ha hecho.”

(La estrella, 3,4.)

²⁰⁹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *‘ih:s:â´ al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, 1949, p. 78-79.

²¹⁰ Al-Djirdjânî, *H:âshiyya `ala sharh: al-shamsiyya*, (bidûn târij), T. 27, p. 128.

“*Fawarabbi al-samawâti wa al-’ard:*

’innahu lah:aqqun mithla mâ ’annakum tant:iqûn.”

“¡Por el Señor del cielo y de la tierra, que es tanta verdad como que habláis!”

(Los que aventan, 23.)²¹¹

Los traductores del segundo siglo de la Hégira interpretaron el sentido de la palabra *mant:iq* (pronunciación) sin tener dudas, y no se ha dicho nada acerca de que los sabios no estuvieran de acuerdo o que dudaran, como ocurrió con algunas otras expresiones para las cuales no encontraron equivalente en árabe.²¹² En cambio, al-Sirâfi en su famoso debate con Abî Bishir b. Mattà, niega que la palabra *mant:iq* indique a la razón porque no aparece nada que niegue la indicación de esta palabra sobre el significado, sino que sólo indica sobre el significado; *al-nut:q* (la pronunciación) rechaza el sentido de “razón”, y dice: “ya que *al-nut:q* tiene ciertos significados que vosotros como filósofos ignoráis”.²¹³ Debido al estudio profundo de las indicaciones de los términos anteriores entendemos que existe una estrecha relación entre la lengua y la lógica, tanto en la indicación lingüística como en la indicación convencional, y que los lógicos y sabios árabes se dieron cuenta de la importancia de esta relación, como al-Tahânwî, que resume la opinión de los lógicos en cuanto a la justificación de utilizar el término *al-mant:iq* (la lógica o pronunciación) y dice: “se llama *al-mant:iq* porque *al-nut:uq* (la pronunciación) se utiliza para la pronunciación, para el entendimiento de las palabras y

²¹¹ CORTÉS Julio, *El Corán*, Herder, Barcelona, 1999.

²¹² `abd al-Rah:mân Badawî, *al-Mant:iq al-s:uwarî wa al-riyâd:î*, maktabah al-nahd:a al-mas:riyya, al-Qâhira, 1997, p. 3. `abd al-Fattâh: al-Fâwî, *al-Mant:iq `ard: wa naqd*, I, 1991, p. 16-17.

²¹³ Abû H:ayân al-Tawh:îdî, *al-’imtâ` wa al-mu`ânsa*, tah:qîq: Ahmad Amîn, mat:ba`at ladjnat al-ta`lif wa al-tardjama wa al-rasim, al-Qâhira, 1953, I, p. 124.

para la mente hablante o que pronuncia; cuando en este arte de la pronunciación se dan el primer caso y el segundo caso (la pronunciación y el entendimiento) automáticamente tiene lugar el tercero, es decir, la mente hablante o que pronuncia, y de esto se deriva un nombre que es *al-mant:iq* (la lógica).”²¹⁴

En cuanto a al-Fârâbî, señala que la investigación de la lógica se dirige hacia el fenómeno lingüístico, lo que llevó a que la lengua ocupase una perspectiva básica en los estudios lógicos, y a su vez provocó cambios en las tendencias de los sabios que vinieron tras él, estudios de los cuales estaban dirigidos hacia la lengua y sus estructuras, la estudiaron, analizaron sus formas, e hicieron una reconstrucción de sus formas desde un nuevo ángulo.

Al-Fârâbî considera la lógica un medio que ayuda al hombre a emplear la lengua de una forma ideal. Esto puede apreciarse en la forma de las reglas que dirigen la mente y conducen al hombre hacia lo correcto. El lingüista Ibn Djinnî, contemporáneo a al-Fârâbî, fue influido por sus ideas, lo cual fue mostrado en su libro *al-Jas:â'is: Las peculiaridades*, un método que es semejante al método lógico del al-Fârâbî. Además de las cuestiones lingüísticas, pudo manejar aspectos filosóficos que incluían la explicación de los fenómenos lingüísticos y los diferentes campos de los estudios lingüísticos como son el fonético, morfológico, gramático y semántico, e incluso trató las reglas generales que ordenan la lengua pero sin realizar un estudio detallado de todas las partes que la conforman, y a esto lo llamaron “filosofía de la lengua”, y dice Ibn Djinnî: “Nosotros no hemos visto que ninguno de los sabios de Cufa o de Basora tratara de realizar un estudio para conocer el origen de la gramática así como lo hicieron para conocer los orígenes del habla y del conocimiento normativo del Islam (*al-fiqh*)”.²¹⁵ El pensador Abû H:ayân

²¹⁴ Al-Tahâwnî, *Kashâf 'is:t:ilah:ât al-funûn*, maktabah lubnân, Bayrût, 1996, p. 33.

²¹⁵ Ibn Djinnî, *al-Jas:âs:*, tah:qîq: Muh:ammad `alî al-Nadjâr, al-Qâhira, dâr al-kutub al-mas:riyya, 1965, p. 2-3.

al-Tawh:îdî también fue un estudioso que pudo ampliar los límites de la lógica, y él mismo incluyó la lengua en la lógica, cuando dijo lo siguiente en su libro *al-Muqâbasât: (Los coloquios)* “Entre las funciones de la lógica se encuentra el tener que distinguir entre lo que es correcto y lo que es falso de aquello que dice la lengua, también el tener que distinguir entre lo que se cree válido e inválido, así como entre lo que está bien y lo que está mal”.²¹⁶

La lógica, según la define al-Tawh:îdî, consiste en considerar los significados del habla en su equilibrio, desvío, diferencia, unión, ilusión, aclaración, ambigüedad, declaración, distinción, confusión, reflexión, ampliación, continuidad, y su fijación, y con todos estos aspectos del habla se hace una diferenciación entre aquello de lo que tenemos prueba y aquello que nos resulta dudoso, eliminando lo dudoso de aquello de lo que tenemos prueba; y también mediante la lógica llegamos a discernir entre aquello que es una falacia de lo que viene de un investigador que sí acierta con sus ideas. Todo esto es un medio para que los lógicos puedan comprobar aquello que los pone en desacuerdo, o bien para comprobar aquello en lo que sí están de acuerdo siempre y cuando no sea algo que vaya en contra de la fe, la religión, las escuelas jurídicas, o en contra de los dogmas, o en general, que esté relacionado con la ignorancia, tiene que tratarse de una matización de los significados y aclaración de los términos. Si a alguien le surge una duda con respecto a una expresión (lógica), debe fijarse bien y al final encontrará el sentido de esta expresión, pues se trata de algo evidente, pero habrá personas que lo nieguen y le encuentren un defecto, y estas personas no son otras que el común de los hablantes; en cambio los demás sabios y los especialistas no encontrarán defecto alguno y no negarán el sentido de la expresión. Las imágenes que se ven, las situaciones que ocurren en el mundo, los significados que surgen a través de la razón y los elementos

²¹⁶ Al-Tawh:îdî, *Kitâb al-muqâbasât*, Muhammad Tawfiq H:usayn, mat:ba`at al-`irshâd, Bagdâd, 1970, p. 171.

que están fijos en la mente, todos estos elementos no son más que anexiones, especificaciones y generalizaciones, pues, todos están conectados por analogía o de alguna otra forma y dependen unos de otros.²¹⁷ Vemos que las expresiones que utiliza al-Tawh:îdî en esta definición, por ejemplo: *ma`ânà al-kalâm* (los significados del habla), *al-`îtidâl* (el punto medio), *`inh:irâf* (la desviación), *al-mizân* (la evaluación), *maqîs ba`d:uhu `ila ba`d:* (que se aluden el uno al otro)... son expresiones que se compenetran de algún modo con las expresiones de los gramáticos. En sus expresiones se puede apreciar que defiende la lógica, que estuvo enfrentado a aquellos de su época que se oponían a integrar el saber, que no estuvo de acuerdo con la idea de tener que alejar la lógica del ámbito de la cultura árabe islámica y que se opuso a considerar la lógica como algo contrario a la fe. Porque la lengua es el medio simbólico mediante el cual expresamos nuestras ideas y sentimientos, lo que nos facilita el trato con los demás y el contacto con ellos, y porque el pensamiento no puede ser expresado con exactitud y claridad, ya sea en la realidad sensible, racional o significativa, sin el empleo de los términos y estructuras lingüísticas fijadas, podemos decir que la lógica se ha creado dentro del ámbito de la lengua y que la lengua es el instrumento del pensamiento; además el pensamiento es el contenido de la lengua, y por tanto el pensamiento sin una lengua que lo exprese es un alma sin cuerpo, y la lengua sin pensamiento que la emplee es cuerpo sin alma. Y señala Max Miller sobre la importante relación entre el pensamiento y la lengua cuando dice: “la lengua y el pensamiento son como dos caras de una misma moneda, y si nos fijamos en la denominación de la lógica encontramos que guarda una fuerte relación con el alma que habla, y que la lógica es la facultad del

²¹⁷ Abu H:ayyân al-Tawh:îdî, *Risâlat al-`ulûm*, mat:ba`at al-shidâq, `ist:anbûl, 1884, p. 204.

pensamiento en el ser humano y está enlazada con la lengua, que es el instrumento de la pronunciación y la forma de surgir del lenguaje”.²¹⁸

Al-Fârâbî señala también que *al-mant:iq* (la lógica) es lo primero que fue utilizado de forma artificial, e indicó la necesidad de comenzar a tomar los tipos de términos indicativos que indican a los tipos de significados racionales. Señaló que la lógica depende de la ciencia de la lengua árabe, y aquello que puede sernos beneficioso de la lengua: “cuando el arte de la gramática incluía cierto tipos de términos, debía dominar el enfoque y la advertencia que se encontraban en los primeros libros de los sabios, ya que era una costumbre de la gente de la lengua recurrir a estos libros para buscar aquello que de este mismo arte en ellos se encontrara; esto ocurría en el caso de que los hablantes de esta lengua no contaran con un arte que contuviese ciertos tipos de términos y por tanto que los pudieran encontrar en su lengua (...). Así puede observarse que aquel que realizó la introducción a la lógica había tomado bastantes elementos de la gramática. Quien en cambio toma otra vía pierde el orden propio de este arte y lo desconoce, pero si nuestra intención es mantener el orden propio de este arte, tenemos que recurrir, como hemos dicho, a uno de los libros de los primeros sabios, lo que nos facilitaría comenzar con este arte y enumerar los géneros de los términos indicativos”.²¹⁹

Aquí al-Fârâbî cuando habla sobre la relación existente entre las cosas racionales y los términos, vemos que señala que los términos indican a las cosas racionales, así como también las cosas racionales indican a los términos. Esto significa que hay una relación importante entre el término y su contenido racional, es decir, entre el

²¹⁸ Mah:ammad al-Mis:bâh:î, *Dalâlât wa 'ishkâlât: dirâsât fî al-falsafa al-'arabiyya al-'islâmiyya*, Dâr al-hâdî lilt:ibâ`a, Bayrût, 2005, p. 30-35.

²¹⁹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-tanbîh `ala sabîl al-sa`âda*, t:ah:qîq: Sah:bân Julîfât, manshûrât al-djâmi`a al-'urduniyya, `amân, 1987, p. 21-26.

pensamiento y la lengua. Cuando no resultaba posible determinar un racional o un pensamiento por medio de ciertas reglas establecidas dentro de criterios, es decir, términos que no tienen reglas ni formato que los determine, surgía la conexión entre lógica y lengua en general, y entre lógica y gramática en particular, pues la gramática no es nada más que una ciencia para controlar la lengua, y ésta a su vez modela al pensamiento.²²⁰

Al-Fârâbî dice también que el arte de la lógica es apropiado para el arte de la gramática, por el hecho de que la relación del arte de la lógica con la razón y las cosas racionales es como la relación del arte de la gramática con la lengua y los términos, todo lo que nos proporciona la ciencia de la gramática en cuanto a reglas para los términos, nos lo proporciona la ciencia de la lógica en cuanto a reglas para las cosas racionales. Con esto, al-Fârâbî está confirmando la importancia del paralelismo existente entre de las reglas para el control de la lengua y los términos, y las reglas para el control del pensamiento, este paralelismo forma el contenido de los términos. Si el término no indica a un significado determinado no se considera un término científico o lógico, sino que se trataría de un término no racional. Tras esto, los sonidos pasan a indicar significados, esta indicación se fija y es el vínculo entre el pensamiento y la lengua, y dice: “las partículas y los primeros términos pueden ser símbolos, algunos de los cuales son para cosas sensibles que pueden ser indicadas (...); y van surgiendo sonidos distintos y diferentes, algunos son símbolos que son apodos para cosas sensibles, y otros indican a cosas racionales generales que tienen individuos sensibles”.²²¹

²²⁰ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â' al-'ulûm*, tah:qîq: `uthmân 'amîn. Dâr al-fikr al-'arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 59.

²²¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 137.

Según al-Fârâbî, aunque existen algunas diferencias entre ambas ciencias, coinciden en que cada una de ellas establece reglas para los términos que utilizan y dice: “la lógica, en cierto modo, se asemeja a la gramática en que establece reglas para los términos, y se distingue de ella en que la ciencia de la gramática establece reglas pero lo hace para los términos de una nación [es decir, reglas para una lengua determinada]; y la ciencia de la lógica establece reglas para términos que pueden ser asociados con todas las naciones, especialmente los términos simples y compuestos, los simple son: nombre, verbo y partícula o bien bajo cierto ritmo, sin ritmo o semejantes.”²²²

Podemos decir que de la aparición de la diferencia entre la lógica y la lengua en la época del movimiento de las interpretaciones y el desarrollo de la problemática entre los gramáticos y los filósofos, se llevó a cabo la reforma de la lengua árabe en su estructura y en la derivación de sus términos, hasta el punto de que llegó a parecer una lengua ajena a la lengua de la declinación [la lengua árabe], y ajena a la lengua del Islam. Además no podemos decir que nos encontremos frente a una lengua particular para la gente de la filosofía y que es equivalente a la lengua de la gente de la gramática, sino que a través del análisis profundo que al-Fârâbî hizo de la lógica y la lengua, decimos que es una lengua que evolucionó una vez que se introdujeron datos del pensamiento griego y de otras culturas; y lo hizo hasta que llegó a ser única en cuanto a las reglas de derivación, nuevas estructuras y otras construcciones lógico- demostrativas. Esta lengua renovada, a pesar de que era para abarcar la dimensión filosófica, sensible y mental, mantuvo sus orígenes tanto literarios, significativos, como analíticos, firmes.

No hubo separación entre la lengua y la lógica, sino una abertura y desarrollo de la lengua. Para probar dijo al-Fârâbî que la lengua ha pasado por etapas de crecimiento, pasando de pertenecer a artes generales a artes silogísticas; esto ha permitido que haya

²²² Abû Nas:r al-Fârâbî, *‘ih:s:â’ al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 60-61.

nuevas reglas y explicaciones lógicas gracias a la relación existente entre el término y el significado por un lado, y la gramática y la lógica por otro. Ya esto se dio con anterioridad cuando hablaron sobre la relación entre el sostenido gramatical *al-musnad* y el sujeto gramatical *al-musnad 'ilayhi*, y la relación entre el sostenido lógico *al-mah:mûl* y el sujeto lógico *al-mawd:û`*. La aparición de las frases con dos o tres posibles pronunciaciones según las funciones (nominal, verbal, predicativa o condicional), hizo que la lengua árabe se convirtiera en una lengua gramatical y elocuente, una lengua para el pensamiento y la lógica pero sin que estos cambios causaran una diglosia. Más bien este cambio llevó al descubrimiento de sus nuevas y renovadas dimensiones, y a introducir el pensamiento en nuevos campos y ámbitos explicativos, originales, discursivos, demostrativos, dialécticos, y del conocimiento de lo que se encuentra en torno a la lengua. Todo esto provocó que la lengua se desarrollara hasta lograr ser capaz de expresar la gradualidad del conocimiento de forma técnica y vertical, pero siempre protegiendo los fundamentos de la lengua árabe.²²³

De modo que la relación entre la lengua y la lógica es clara y firme como señalan al-Fârâbî y algunos otros filósofos de la lengua; pero entonces ¿por qué el desacuerdo entre gramáticos y lógicos llegó a ser tan grande que en el siglo cuarto de la Hégira uno de los grupos intentó anular completamente al otro? ¿Acaso es posible que la gramática pueda independizarse con sus reglas y estructuras de la lógica?

Se sabe según la historia que la gramática y las razones de su existencia se completaron y que la gramática llegó a ser un saber propiamente dicho, y esto ocurrió de forma simultánea a la traducción de los libros de lógica y filosofía a la lengua árabe, casi a mitad del siglo tres de la Hégira. Aseguran De Boer y Shawqî D:if que la gramática árabe se ha visto influenciada por la gramática, la lógica y la filosofía griegas,

²²³ Muh:ammad `âbid al-Djâbrî, *Bunyat al-`aql al-`arabî*, markaz dirâsât al-wih:da al-`arabiyya, Bayrût. 1992, p. 46.

a través de Ibn al-Muqaffa` (m. en 143 H)., quien tradujo la lógica de Aristóteles, así como a través de Ish:âq b. H:unayn, su hijo Ish:âq y sus discípulos, cuyas interpretaciones abarcaron todas las ciencias de la época. El D. Ah:mad Amîn también asegura que H:unayn [lógico] aprendió el griego en primer lugar y después fue discípulo de a al-Jalîl b. Ah:mad al-Farâhîdî [lingüista] para poder dominar la lengua árabe; el D. `îbrahîm Madhkûr apoya esta idea y dice que H:unayn intercambió algunas reglas gramaticales con al-Jalîl, y el D. Mus:t:afâ Nadhîf también es de los que opinan que H:unayn aprendió el árabe a mano de al-Jalîl.²²⁴

Al-Qift:î afirma esto diciendo: “la gramática se unió a la lógica y a la filosofía en el siglo tres de la Hégira, y la prueba de esto se ve en el libro de *al-`us:ûl Los orígenes*, de Ibn al-Sarrâdj el gramático, especialmente en las divisiones de este libro, y al-Marzânî mencionó que había escrito un libro de gramática con el título de *al-`us:ûl Los orígenes*, cuya idea la tomó del libro *al-Kitâb* de Sibawayh; en él establece los tipos de divisiones utilizando la terminología de los lógicos”.

Sabemos con certeza que el problema de la relación entre la lógica y la gramática apareció en el siglo tres de la Hégira, y que se convirtió en un conflicto hacia el siglo cuatro de la Hégira, una vez que las ciencias filosóficas se introdujeron en las mentes de las personas. La filosofía tuvo tanta importancia que llegó a afectar al poder de los alfaquíes y los lingüistas del ambiente islámico; surgieron debates, discusiones, y varios intentos de hacer que la gramática llevara la razón, y que venciera y acabara con la lógica y la filosofía. Algunos llegaron incluso a creer que el estudio de la lógica y la filosofía debilitaba y desviaba al sabio de la lengua, por ejemplo vemos que Ibn al-

²²⁴ Dî Bûr (T. J. De Boer) *Târîj al-falsafa fî al-`islâm*, tah:qîq watardjama: Muh:ammad `abd al-Hâdî, maktabat al-nahd:a al-mas:riyya, al-Qâhira. (Bidûn târîj), p. 25-30. Ahmad Amîn, *D:uh:â al-`islâm*, maktabat al-nahd:a al-mas:riyya, al-Qâhira, 1935, I, p. 298.

Nadîm transmite de Ibn Distûriya que en una de las reuniones del sabio Ibn al-Zadjâdj (es ibrâhîm b. al-Sirî, m. en 311 H. y líder de los gramáticos de la ciudad de Basora) algunos de los presentes preguntó sobre una cuestión gramatical. En esta reunión estaba Abû Bakr Ibn al-Sarrâdj, y al-Zadjâdj le pidió que respondiera la cuestión. Al-Sarrâdj entonces respondió, pero dio la respuesta equivocada, fue entonces cuando al-Zadjâdj le llamó la atención y le dijo que su error se debía a que se había alejado de las explicaciones que da Sibawayh en su libro, las cuales sólo hacen referencia a la gramática, y se había ocupado en cambio de temas relacionados con la música y la lógica.²²⁵

La historia ha conservado textos relativos a aquel famoso debate que ocurrió en la corte de al-Fadîl b. Dja`far b. al-Furât, visir del califa al-Muqtadir en el año 320 H. El debate fue entre al-Sirâfi, el gramático, alfaquí y pensador racionalista, y el filósofo y lógico Abû Bishir b. Mattâ b. Yûnus, en Bagdad. Estaban presentes un gran número de sabios y especialistas, entre ellos `alî b. `îsâ al-Rumânî, quien escribió el debate, y lo narró. Y al-Tawhîdî es quien comentó el debate dejando sus comentarios en dos libros: *al-`imtâ` wa al-mu`ânasa* (*El goce y la afabilidad*) y *al-Muqâbasât* (*Los coloquios*). Los lógicos dieron importancia y prestigio a la lógica, afirmando que la lógica no necesita a la gramática, mientras que el gramático sí que necesita a la lógica; es más, Abû Bishir b. Mattâ atacó a los lingüistas y los provocó diciendo que la gramática investiga únicamente el término, y la lógica en cambio el significado, siendo para ellos el significado más noble tema de estudio que el término. Además, decían, sólo por medio de la lógica podemos llegar a distinguir lo que es válido de lo que no lo es, lo falso de lo verdadero, lo bueno de lo malo, lo cierto de lo sospechoso, y lo dudoso de lo indudable”. Y los gramáticos atacaron a los lógicos, pues estaban molestos por la forma

²²⁵ Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, Dâr al-ma`ârif, Bayrût, (bidûn târij), p. 262.

en la que se habían dirigido a ellos. Uno de los representantes de este bando fue Abû Sa`îd al-Sîrâfi, el que más destacaba en la lengua y la lógica, dominaba el discurso y la dialéctica como para lograr la victoria de los gramáticos, venció en su enfrentamiento con Abû Bishir Mattà b. Yûnus, y pudo rebatirle sus argumentos hasta llegar a hacerlo parecer un ignorante de la lengua y la gramática. Según al-Sîrâfi, no sería posible que un lógico lograra tener habilidad en el arte de la gramática sin que dominase las cuestiones de la lengua y gramática, y sabemos que una gran parte del arte de la lógica se basa en términos y elementos tomados de la terminología lingüística.²²⁶

Como ya hemos dicho, este conflicto aumentó en el siglo cuatro de la Hégira. No podemos separar este debate del contexto religioso que vivía la nación musulmana, pues la mayoría de los sabios de la lengua eran los alfaquíes, y también los hombres de religión aportaron sus ideas en cuanto a la filosofía y a la lógica. Además, los estudios lingüísticos consistían fundamentalmente en el estudio de las ciencias de la religión. Otro de los motivos que llevó al conflicto, aunque algunos analistas lo consideraron el factor fundamental, fue el ambiente de fanatismo propio de la época, por ejemplo, Abû Bishir b. Mattà era cristiano, y a los árabes musulmanes les molestaba que un cristiano atacase su lengua desprestigiándola y restándole importancia.²²⁷ Y la prueba está en lo que dijo al-Sîrâfi: “vuestra intención es entretener al ignorante y despreciar al noble, además vuestro objetivo es dar demasiada importancia a la clase, el tipo, lo particular, la parte, el accidente, el individuo, la *quiddidad*, la modo, sustancia, la esencia, lo material, la imagen de la cosa, la nada... todas son falsedades y una mezcla de cosas

²²⁶ Ibrâhîm al-Sâmirâ`î, *al-Fârâbî wa `ilm al-nah:w: d:imn kitâb al-farâbî wa al-h:ad:âra al-`insâniyya*, p. 330-331.

²²⁷ Mah:mûd Zaydân, *Fî falsafat al-luga*, Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, al-Qâhira, 1985, p. 167.

ambiguas, de modo que sólo quien tiene la mente firme puede distinguir de entre las cosas y no necesita la lógica”.²²⁸

3.4.2 - Relación entre la lógica y la lengua según al-Fârâbî.

Este debate del que venimos tiempo hablando influyó a al-Fârâbî, de hecho escribió sus opiniones en *El libro de las letras Kitâb al-h:urûf*. Estas opiniones se consideran ciertamente una honesta reflexión de todo lo que ocurrió en aquella reunión, y además incluye en el libro una serie de respuestas a las preguntas que no fueron respondidas por Abû Bishir b. Mattà. Es algo sorprendente que al-Fârâbî no se presentara al debate, aunque fue de su época y tenía su puesto en la corte de los reyes y los príncipes como ideólogo y filósofo. Sin duda alguna su presencia podría haber cambiado los resultados que se supone que surgieron de aquellas disputas, ya que al-Fârâbî dominaba la lengua y sus reglas, y sabía bastante sobre las partículas, sus significados y los casos en los que se utiliza; estos conocimientos no los poseía en cambio Abû Bishir b. Mattà, sobre el cual al-Sirâfî dijo que desconocía la lengua árabe y su gramática, y que fue incapaz de convencer a sus oyentes sobre la relación que existe entre la lógica y la gramática, pues, según su enemigo, Abû Bishir habla sobre la relación entre dos cosas sobre las cuales no conoce nada.²²⁹

El D. Muh:sin Mahdî habla sobre esto en la introducción de *El libro de las letras Kitâb al-h:urûf* y dice: “parece que al-Fârâbî quiso responder a estas preguntas; en unas lecciones en las que explicaba los significados de las partículas, también aclaró el contenido del libro de *La Metafísica* de Aristóteles. Habló con detalle sobre el origen de

²²⁸ Abû H:ayân al-Tawh:îdî, *al-`imtâ` wa al-mu`ânasa*, tah:qîq: Ahmad Amîn, mat:ba`at ladjnat al-ta`lîf wa al-tardjama wa al-rasim, al-Qâhira, 1953, p.113.

²²⁹ Abû H:ayân al-Tawh:îdî, *al-`imtâ` wa al-mu`ânasa*, tah:qîq: Ahmad Amîn, mat:ba`at ladjnat al-ta`lîf wa al-tardjama wa al-rasim, al-Qâhira, 1953, p. 107-128.

la lengua, la gramática, su creación y sobre su relación con la filosofía y la nación. *El libro de las letras* es el fruto de todo lo que dictó y explicó en estas lecciones, junto a lo que respondió a las preguntas que formuló al-Sirâfî. En este libro habla sobre la naturaleza de las lenguas, los diferentes acuerdos en cuanto a la determinación de los términos, la indicación de los términos sobre los significados filosóficos, y la transmisión de los significados de una lengua a otra. También desmintió lo que dijo al-Sirâfî de que los lógicos no dan importancia a la lengua con la cual dialogan y aprenden las lenguas según la emplean sus hablantes [y no según ciertas reglas y gramáticas].²³⁰

Pero al-Fârâbî no trata estas cuestiones que hemos mencionados en *El libro de las letras* exclusivamente, sino que podemos encontrar detalles sobre estas cuestiones en sus dos libros *‘ih:sâ’ al-`ulûm (La enumeración de las ciencias)*, *al-`alfâdh al-musta`mala fî al-mant:iq (Los términos utilizados en la lógica)*”.

Vemos también que opina que los dos artes, la gramática y la lógica, agrupan las formas de los términos con sus significados, que ambos se complementan para reflejar por medio de la expresión de la lengua lo que hay en la mente a diferentes niveles de entendimiento, tanto sensible como racional, y que la relación entre la gramática y la lógica es como la relación de un término con su significado, debido a que la relación de la lógica con la mente y las cosas racionales, es como la relación del arte de la gramática con la lengua y los términos; entonces lo equivalente a lo que la ciencia de la gramática aporta de reglas para los términos, lo aporta la ciencia de la lógica de reglas para las cosas racionales.²³¹

²³⁰ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 47, 49.

²³¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *‘ih:s:â’ al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 13.

Si los términos sólo se clasificaran en la lengua, su orden según los significados racionales requerirían la implicación del intelecto para descubrir los nexos y los conectores entre los límites del habla, distinguiendo entre el orden lingüístico y el orden del intelecto, dice sobre esto al-Fârâbî: “es evidente que el intelecto se encarga de ordenar las cosas en su interior, y en cambio los términos se clasifican en la lengua”.²³² A partir de esto los términos se diferenciaron de un arte a otro debido a que sus indicaciones son diferentes; los gramáticos toman los término que utilizan de los términos corrientes para el común de los hablantes, y en cambio los lógicos utilizan ciertos términos particularmente para ellos y surgen de la razón intelectual; por esto existen diferencias entre las reglas de la gramática y las reglas de la lógica. Al-Fârâbî refuerza esta teoría diciendo: “la ciencia de la gramática da reglas atribuibles a términos de una cierta nación, y la ciencia de la lógica da reglas atribuibles a los términos de todas las naciones, como por ejemplo los términos simples y los términos compuestos”.²³³

Vemos que al-Fârâbî se extiende en el análisis de los conceptos de los términos una vez que se han determinado sus significados, y esto lo hace para que queden bien fijados en el intelecto y poder así desarrollarlos. Encontró que para pasar del ámbito de la elocuencia (*bayân*) al ámbito de la demostración (*burhân*), se requerían nuevos criterios con términos y métodos lógicos propios. A través de estas reglas vio lo que transmite el intelecto de la primera fase abstracta, en la que se establecen los términos para la comunicación y la expresión, a la segunda fase abstracta, en la que se descubren las relaciones lógicas entre los términos y los dichos; estas relaciones lógicas llegan a

²³² Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-`Alfâz: al-mista`mala fî al-mant:iq*, t:ah:qîq: Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya, Bayrût, 1968, p. 100.

²³³ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â` al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 17.

ser más importantes que la peculiaridad de la lengua y su sustancia, y abarcan todo el pensamiento y sus necesidades. Vemos que el libro *Los términos utilizados en la lógica* es sólo una introducción a través de la cual al-Fârâbî ofrece al común de los hablantes una visión general de los diferentes tipos de términos que hasta el momento no habían sido corrientes para ellos, aclarando la diferencia existente entre los términos que manejan estos hablantes y los que manejan los gramáticos. Y forma los términos utilizando un arte particular y no según la indicación de los gramáticos.²³⁴ Estos términos fueron divididos por tipos: términos simples, como las partículas y los nombres; términos compuestos y expresiones, como por ejemplo las ideas y cuestiones diferentes; tipos de significados generales simples, es decir, los cinco sentidos generales simples; y los tipos de significados generales compuestos, como el límite y el concepto, que incluyen los sentidos generales o al menos algunos de ellos.

Al-Fârâbî se interesó por aclarar la relación habida entre la gramática y la lógica, un asunto en el que ningún pensador musulmán, ni anterior ni posterior a él, estudió con tanto detalle y profundidad. El D. Mah:mûd Zaydân asegura todo lo anterior, y observa que al-Fârâbî fue el primero en entender la relación que había entre estas dos ciencias en el pensamiento árabe antiguo, aunque ya al-Sirâfî y al-Tawh:îdî, que son lingüistas, y al-Sadjistânî, un lógico, trataron este tema aunque no con tanta profundidad como al-Fârâbî; y afirma que el entendimiento de esta relación es uno de los temas más delicados de la filosofía de la lengua, y la cuestión más complicada de tratar incluso para los filósofos modernos y contemporáneos como Kant, Russell y Wittgenstein.²³⁵

Los filósofos árabes y los lingüistas verídicos confirmaron la importante relación que hay entre las dos ciencias, que ambas ciencias se ocupan a la vez de los términos y de

²³⁴ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-`Alfâz: al-mista`mala fî al-mant:iq, t:ah:qîq: Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya*, Bayrût, 1968, p. 44.

²³⁵ Mah:mûd Zaydân, *Fî falsafat al-luga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985, p. 172.

los significados, y que el papel de la gramática en ordenar las expresiones de la lengua es, en gran medida, semejante al papel de los lógicos en ordenar las imágenes ideológicas. La realidad es que estas dos ciencias se complementan, una no puede prescindir de la otra, de modo que el gramático necesita la lógica para ordenar sus reglas y clasificar sus temas, y el lógico necesita la gramática para formular sus ideas y realizar sus resultados. Si bien la lógica es general y la gramática, particular, la lógica es una lengua universal, y la gramática sería la lógica de un pueblo. Sobre esto dice al-Sadjistânî: “el saber de la gramática es una lógica lingüística, y la lógica es un saber lingüístico, y en base a esto decimos que aquello que las diferencia es el grado de profundización en uno de los dos aspectos, el gramático se centra en los términos mientras que el lógico se centra en los significados.”

Según al-Sadjistânî, se llega a lo que las diferencia una vez que se entiende la naturaleza de cada una de ellas, y dice a través de la narración de al-Tawhîdî: “la prueba en la lógica se toma del intelecto, y la prueba en la gramática se toma de la costumbre. La demostración de la gramática es por inclinación natural, y la demostración de la lógica es por la razón; la gramática es concreta, la lógica es general; la gramática depende de la inclinación natural de los árabes, y por tanto cabe la posibilidad de que haya desacuerdo, y la lógica depende de lo que mueve el instinto de las mentes y siempre existe un acuerdo”.²³⁶ Es cierto que al-Fârâbî, que es lógico y lingüista, profundizó las aclaraciones de las semejanzas entre las dos ciencias porque consideraba que el dominio de una lengua y su gramática es fundamental para el estudio de la lógica. La gramática investiga el término y su significado, y en cambio la lógica ofrece las reglas necesarias para cada pensamiento correcto y para los significados primeros establecidos siempre con su pronunciación. Sobre esto dice al-Fârâbî: “los

²³⁶ Al-Tawhîdî, *Kitâb al-muqâbasât*, Muhammad Tawfîq H:usayn, mat:ba`at al-`irshâd, Bagdâd, 1970, p. 124-125.

temas de la lógica dan ciertas reglas, y estas reglas son las cosas racionales por el hecho de que indican sobre los términos y los términos en sí indican sobre las cosas racionales. De este modo tiene lugar el proceso de la corrección de una opinión en nosotros: pensamos, después meditamos, y valoramos en nuestras mentes los elementos y las cosas racionales, cuyo fin u objetivo es la corrección de esta opinión.”²³⁷

Entonces hay semejanza y cierta coherencia entre las reglas de la gramática y las reglas de la lógica, podemos encontrar algunas reglas iguales, y otras que son parecidas y están conectadas; dice al-Fârâbî: “el arte de la lógica es apropiado para el arte de la gramática”.²³⁸ El lingüista no puede prescindir de la lógica en ningún caso, y los gramáticos no pueden ignorar los significados (los significados de los términos y sus indicaciones), pues no podrían diferenciar entre el sujeto y el complemento, porque cada operación gramatical y cada forma gramatical rige nominativo, acusativo o genitivo, no de forma arbitraria, sino que se declinan por procesos intelectuales. En primer lugar se expone el significado, después se responde a la acción que ocurre con el significado y surgen así las formas gramaticales respondiendo a este proceso mental. Este proceso intelectual, según dice el doctor Abû Rayân, consiste en comprobar los significados y las acciones, y a partir de esto realizar una conexión intelectual. Y llegar a entender las relaciones de estas conexiones es una operación lógica, pues los gramáticos cuando van a establecer sus reglas y fundamentos y a ponerlos en práctica en la lengua, realizan al mismo tiempo operaciones lógicas implícitas.²³⁹ Prueba de esto es que después del siglo cuatro de la Hégira, la gramática se mezcló con la lógica, y la lógica con la retórica, e

²³⁷ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â' al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 59.

²³⁸ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â' al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 54.

²³⁹ Abû Rayyân Muh:ammad `alî, *Dirâsa tah:lîliyya muqârana bayna al-nah:w wa al-mant:iq d:imn kitâb al-Fârâbî wa al-h:ad:âra al-`insâniyya*, Bagdâd, 1975, p. 193-194.

incluso encontramos “una gramática filosófica” que fue creada por Ibn Ya`îsh (533-643) entre los siglos seis y siete de la hégira.²⁴⁰ Pero además, esta cuestión tomó el camino de la discusión y la dialéctica por Abû Zakariyâ Yah:yà b. `uday (m. 363. H, 984 d. C), quien escribió sobre este tema un artículo en el que habla sobre la diferenciación de los dos artes: la lógica filosófica y la gramática árabe. Buscando un punto intermedio, aclaró las peculiaridades de cada una de las dos ciencias y las definió adecuadamente. La preocupación por esta cuestión se mantuvo durante los siglos cuatro y cinco de la Hégira, siglo este último en el que Abû H:ayân al-Tawh:îdî discutió esta cuestión en su libro de *al-Muqâbasât*; también Los hermanos de la pureza *’ijwân al-s:afâ* atribuyeron su epístola número diecisiete a las ciencias naturales de la filosofía de la lengua, intentaron explicar los fenómenos lingüísticos físicamente, y también distinguieron entre la lógica oral, que es un elemento corporal sensible, y la lógica del pensamiento, que es un elemento espiritual racional. O por ejemplo también Ibn al-Nadîm (377 H.) habló de esto en un artículo completo en su libro *al-Fihrist*; al-Jawârizmî en el libro *Mafâtîh: al-`ulûm (Las llaves de las ciencias)* aclaró los modos de la declinación según la escuela de los filósofos griegos; otro intento fue el de Abû `abd Allah al-`as:fahânî (280 – 360 H.) en sus dos libros *al-Jas:â`is: (Las peculiaridades)*, y *al-Muwâzana bayna al-`arabiya wa al-fârisiyya (Estudio comparativo entre el árabe y el persa)*, en ellos advierte para evitar la tergiversación de los términos que pueden variar de la forma árabe y de la evidencia de lo que es común y de lo que es diferente entre estas dos lenguas. Así que durante los siglos tres y cuatro de la Hégira surgieron distintos modos de pensamiento lingüístico que intentaban aclarar la relación existente entre la lógica y la lengua. El intento de al-Fârâbî se considera un ejemplo crucial para

²⁴⁰ Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 118-120.

el encuentro de las culturas, pues vemos en sus ideas un vínculo entre la cultura árabe y la cultura griega, y a su vez, alusiones a las culturas de otros pueblos.²⁴¹

El tema de la lógica y el tema de la gramática conforman la lengua, ya que los términos que trata la gramática son los mismos términos que trata la lógica, y las cuestiones de la lógica no son más que frases con sentido completo para los lingüistas, al-Fârâbî asegura esto diciendo: “la gramática ofrece reglas que se aplican a los términos de una cierta nación y después, de estas reglas se toman las que son aplicables a esta nación y a otras naciones, pero no por el hecho de que los términos empleados sean comunes a las distintas naciones, sino porque existen en la lengua a partir de la cual se ha producido esta gramática”.²⁴² También dice: “la lógica de las reglas de los términos es igual en todas las naciones; la lógica toma los términos que son comunes, y no los que conciernen a una nación en concreto, a no ser que lo indiquen los sabios de esta lengua en cuestión”.²⁴³

Con esto, al-Fârâbî no declara que se incline por la lógica por encima de la lengua, sino que quería aclarar el valor de cada una de estas dos ciencias para poder alcanzar la sabiduría correcta por medio de reglas lingüísticas lógicas correctas o válidas. Con estos textos, se afirma que a pesar de que la gramática da reglas que se aplican a los términos de una nación en concreto, da otras reglas que se pueden asociar a los mismos términos pero de otras naciones, entonces todas las gramáticas de las lenguas tiene el mismo valor y cada nación tiene una importancia particular. Vemos que

²⁴¹ Mah:mûd Fihmî H: idjâzî, al-Fikr al-lugawî fî 'it:âr liqâ' al-thaqâfât `ind al-tawh:îdî, madjala fus:ûl mudjalad 15 `adad rabî`, al-Qâhira, 1996, p. 190-191.

²⁴² Abû Nas:r al-Fârâbî, 'ih:s:â' al-`ulûm, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 92.

²⁴³ Abû Nas:r al-Fârâbî, 'ih:s:â' al-`ulûm, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 62.

al-Fârâbî afirma que las gramáticas de todas las lenguas tienen el mismo valor, y esto tiene su origen en la lógica, la cual da las reglas de los términos comunes. Esto se demuestra con la traducción de una lengua a otra, porque no se especifican los términos solos, sino también las indicaciones de los términos y sus significados, pues si la traducción llegara a ocuparse sólo del término, y no del significado, la traducción carecería de contenido y de valor.²⁴⁴

El lógico, según opina al-Fârâbî, no se interesa por los términos de las ciencias o por los términos que indican a las cosas, porque de esto se encargan los diccionarios lingüísticos; el lógico se interesa por los términos que utiliza el intelecto en sus operaciones mentales, las cuales están asociadas a todas las personas. No es posible que una nación sea diferente a otra a la hora de señalar el nombre, la partícula o el verbo, y aunque se encuentra diferencia, esta va a ser meramente superficial y de carácter explícito. Este tipo de términos, en general, se clasifica en la lógica según divisiones como: *al-djawhar* (la esencia), *al-kalima* (palabra, verbo), *al-mah:mûl* (sostenido lógico) y *al-mawd:û`* (sujeto lógico); se observa en esta clasificación que tanto la lógica como la gramática cuentan con semejantes divisiones de los términos a pesar de que se diferencian por las denominaciones.²⁴⁵ Dice al-Fârâbî: “entre los términos indicativos (*al-`alfâz: al-dâlla*) están el nombre, (*ism*) el verbo (*kalim*), la palabra *kalim* es con la que los lingüistas árabes denominan a los verbos y también está aquello que está compuesto por verbos y nombres, por ejemplo los nombres *Zayd* (Zayd), *`Amr* (`Amr). Cada término simple en la frase indica el sentido sin indicar por sí mismo el tiempo del

²⁴⁴ Al-Tawh:îdî, *Kitâb al-muqâbasât*, Muhammad Tawfîq H:usayn, mat:ba`at al-`irshâd, Bagdâd, 1970, p. 114. En cuanto a esta tergiversación de los términos a la hora de traducir dice al-Tawh:îdî que en ciertas traducciones que se hicieron del griego al hebreo, después del hebreo al siríaco, y por último del siríaco al árabe, se tergiversaron las peculiaridades de los significados y esto afectó al contenido de las realidades que se exponían en los textos que estaban siendo traducidos.

²⁴⁵ Abû Rayyân Muh:ammad `alî, *Dirâsa tah:lîliyya muqârana bayna al-nah:w wa al-mant:iq d:imn kitâb al-Fârâbî wa al-h:ad:âra al-`insâniyya*, Bagdâd, 1975, p. 197-198.

significado. *Al-kalim* son los verbos, como *mashá* (caminó), el verbo en la frase es un término simple que indica tanto el significado como el tiempo.²⁴⁶

Aquello que al-Fârâbî quería aclarar es la definición de las indicaciones de los términos, ya que el lógico, en general, se interesa por estas indicaciones. Esto significa que no se interesa por el aspecto material de los términos, pero sí del aspecto formal y de las reglas de la conexión formal entre unos significados y otros significados con los cuales los términos forman sus formas de pronunciación. Y dice al-Fârâbî:

“Cuando se definen los significados de los términos, es con la intención de definir los significados que sean indicados por estos términos sólo según los sabios del arte de la lógica, porque lo que nos importa de estos términos es únicamente aquello que es utilizado por los sabios de este arte de la lógica.”²⁴⁷

Entonces, al lógico no le importa que el término indique a “el ser humano”, a “la piedra” o a alguna otra cosa, lo que le importa es saber a qué clase pertenece este término y en qué grupo se clasifica este término, en la lógica o en la lengua, pues el aspecto que importa en la investigación es el aspecto formal del pensamiento y el aspecto formal de la lengua, aspectos en los que se reflejan las reglas de la gramática y de la declinación. Con esto la lógica concuerda con la filosofía de la lengua y la filosofía de la gramática.

Al-Fârâbî, en su intenso estudio de la filosofía de la lengua árabe, aclaró y explicó, como ya hemos mencionado, la relación de proximidad que hay entre el nombre en la lengua y la esencia (*al-djawhar*) en el sentido lógico, y que ambos, el nombre y la esencia, son descritos y no pueden ser adjetivos de otro elemento; entre el

²⁴⁶ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-`Alfâz: al-mista`mala fî al-mant:iq*, t:ah:qîq: Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya, Bayrût, 1968, p. 41-42.

²⁴⁷ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-`Alfâz: al-mista`mala fî al-mant:iq*, t:ah:qîq: Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya, Bayrût, 1968, p. 43.

predicado (*al-`isnâd*) en la lengua y la predicación (*h:imil*) en la lógica; entre la forma de la frase nominal y la imagen de la premisa, que predica; entre la sinonimia y la identidad; entre la negación y la contradicción; entre la condición en la lengua y la expresión implícita de una idea en la lógica, lo cual consiste en que lo que sigue a una premisa condicional se considera introducción de la misma.²⁴⁸

Además, si llegamos a profundizar más en estas dos ciencias, encontraremos que las clasificaciones de los gramáticos son semejantes a las clasificaciones de los lógicos, porque las investigaciones de los lógicos se dividen en tres fases. I: la investigación de las imaginaciones o suposiciones, II: la investigación de las confirmaciones, III: la investigación de las deducciones. Y si tomamos las clasificaciones de los gramáticos encontramos que se cumplen con las dos primeras fases de la investigación lógica. La investigación de las imaginaciones es sólo una investigación de los términos, cada término tiene su equivalente en una imaginación del intelecto. Además hay otras divisiones lógicas para los términos que los lingüistas emplearon, como por ejemplo la división del nombre en sustancia, nombre de significado y sentido general parcial; o la diferencia entre el nombre general (del sentido general) y el nombre plural colectivo, o lo que se afirma y lo que se anula, lo que equivale a las cuestiones que influyeron a los gramáticos en la negación. Y lo que es absoluto y relativo, desde el punto de vista lingüístico, está considerado dentro de la investigación del segundo término, o bien se considera regido del estado constructo.

Si nos fijamos en las investigaciones de los gramáticos vemos que la mayoría de ellas provienen de las investigaciones lógicas, pero las investigaciones gramaticales no pueden sobrepasar los límites imaginarios, se centran en su mayoría en el aspecto material y en el aspecto del contenido lingüístico (que consiste en las palabras de la

²⁴⁸ Mah:mûd Zaydân, *Fî falsafat al-luga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985, p. 174.

frase, su orden y la función que toma cada término dentro de la frase) y se aleja de lo imaginario, como por ejemplo el caso de las investigaciones del masculino, femenino, especificación, o complemento circunstancial.²⁴⁹

En cuanto a la división del término compuesto en la lógica, hay dos tipos: *al-tâm* (el completo) y *al-nâqis*: (el defectivo). Dentro del tipo “completo” encontramos lo que se llama “predicativo” como: *al-h:adîd ma`dan* (el hierro es un mineral), y lo que es “enunciativo” como *mâ `adjmal al-h:adîqa* (qué jardín tal bonito); y del tipo “defectivo”, tenemos lo que es “restrictivo”, que significa que la segunda parte de una frase o premisa es dependiente de la primera parte, como *nahr al-Nîl* (el río Nilo), vemos que esto se asemeja en la lengua al estado constructo, el regente y el regido, o al adjetivo que describe y al descrito por este adjetivo. Y lo que “no restrictivo” como: *fî al-bayt* (en la casa); en este ejemplo de “no restrictivo” aparece una partícula con un nombre que bien podría ser un verbo, es lo que se llama *shibh al-djumla* (semejante a la frase). En realidad hay una absoluta correspondencia entre los gramáticos y los lógicos en cuanto a esto, ya que el enunciado completo según los lógicos tiene un significado evidente el cual no es necesario aclarar, pues es suficiente un ejemplo para entenderlo, y este mismo enunciado, según los lingüistas también tiene un significado, pues, al ser según la lógica un enunciado completo, es para la gramática una frase con sentido completo. Los lógicos pusieron una serie de condiciones para que el sostenido lógico predicara sobre el sujeto lógico en la premisa:

- 1- que la premisa tenga significado existente.
- 2- que el significado tenga validez en ambas proposiciones.
- 3- que haya un enlace entre las dos proposiciones.

²⁴⁹ Abû Rayyân Muh:ammad `alî, *Dirâsa tah:lîliyya muqârana bayna al-nah:w wa al-mant:iq d:imn kitâb al-Fârâbî wa al-h:ad:âra al-`insâniyya*, Bagdâd, 1975, p. 206.

Así que el análisis de la frase con significado completo, según los gramáticos y lingüistas, tiene que hacerse según las reglas de la lógica y sus condiciones.²⁵⁰ Todas las lenguas cuentan con dos partes: La primera parte: es el análisis de las reglas generativas de la lengua (hay ciertas diferencias a la hora de generar la frase según la lengua en la que se haga). La segunda parte: es la investigación de las reglas transformacionales para esta lengua y consiste en investigar el modo en el que ocurre la transformación de ciertas premisas a otras premisas, o cómo podemos sacar de las frases que se consideran primeras proposiciones para otras frases o proposiciones que guardan relación con ellas, como si decimos que A es B, y cada B es C, así deducimos de estas dos proposiciones que cada A es C. Entonces hemos concluido una premisa de otras premisas, o una premisa se convierte en otras premisas. Es obvio que la primera parte, el análisis de las reglas generativas, se acerca a la gramática, y que la segunda, la investigación de las reglas transformacionales, en cambio, corresponde a la lógica, y en concreto a la lógica deductiva analógica. En cuanto a la teoría, la gramática y la lógica se diferencian la una de la otra en que la gramática se aplica en la expresión lingüística, y la lógica se aplica en los sentidos de las ideas y las expresiones.²⁵¹ Y en base a esto, la gramática y la lógica, según lo ve al-Fârâbî, no sólo son dos ciencias, sino dos disciplinas que se atribuyen al lenguaje por sus dos aspectos: el lingüístico y el psíquico o mental. Nos podemos beneficiar de estas dos ciencias dirigiéndonos hacia las cosas existentes por medio de su conocimiento indicativo, es decir, la gramática, y por medio del conocimiento mental, es decir, la lógica. Además, estas dos disciplinas, cuando se

²⁵⁰ Mah:mûd Zaydân, *Fî falsafat al-luga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985, p. 188.

²⁵¹ Mah:mûd Fihmî H: idjâzî, al-Fikr al-lugawî fî `it:âr liqâ` al-thaqâfât `ind al-tawh:îdî, madjala fus:ûl mudjalad 15 `adad rabî`, al-Qâhira, 1996, p. 199-200.

unen, facilitan que el pensamiento alcance sus máximos límites cuando se disponga a descubrir las naturalezas de los primeros existentes en el mundo de la metafísica.²⁵²

El caso es que el desarrollo moderno de la lógica, en especial con los positivistas lógicos, entre los que encontramos a Rudolf Carnap, dejó de interesarse por las diferencias existentes entre la lógica y la gramática, o entre las reglas transformacionales y las reglas generativas. Además, la transformación y la deducción únicamente dependen de la particularidad imaginaria de la frase, es decir, de la particularidad de la declinación, por eso los lógicos no utilizan el término “declinación” *al-`i`râb* para indicar sobre las reglas generativas, como sí que ocurre en la lengua. Los lógicos con esta particularidad imaginaria indican al sistema que reúne a todas las reglas generativas y transformacionales a la vez; y si tenemos en cuenta que los lógicos modernos utilizaron para expresar sus cuestiones y argumentaciones un método imaginario o simbólico, entenderemos hasta qué punto estos lógicos estaban lejos de señalar el significado, porque según ellos, las ideas, las operaciones mentales y hasta su contenido real no tienen importancia, únicamente son una cadena de símbolos escritos y pronunciados.²⁵³

3.4.3 - El problema del significado y la indicación.

Cada palabra en la lengua tiene un significado, o al menos así debería ser. En el momento de la creación de una lengua, el hombre realiza la conexión entre el término y su significado, pero por el hecho de que la lengua no es estable, sino cambiante como ya sabemos, el significado no es definitivo para un término o tiene sólo una utilización,

²⁵² Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 130.

²⁵³ Mah:mûd Zaydân, *Fî falsafat al-luga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985, p. 189-190.

sino que los términos van cambiando y por siguiente van cambiando los significados. Algunos términos llegaron a tener numerosos significados y utilizaciones porque la lengua es flexible y amplia, e incluso muestra algunas ambigüedades; como dijo Gottlob Frege: “no preguntes sobre el significado de la palabra “significado” y no te plantees poder establecer un criterio exacto y firme mediante el cual puedas determinar los significados de las palabras o las frases, y ciertamente parece que nosotros confirmamos los fundamentos básicos de la idea del significado únicamente entendiéndolos pero sin necesidad de investigarlos. Así como confirmamos que cada persona utiliza la lengua y se acostumbra a utilizarla de modo racional con la capacidad de transmitir el significado de lo que decimos a los demás, de entender lo que se nos dice y lo que se transmite”. Estas son las bases de lo que lograron los filósofos de la lengua gracias a su visión firme y sin un gran esfuerzo, tras el fracaso de muchos filósofos y lógicos contemporáneos como George Edward Moore, Willard Van Orman Quine y otros en sus intentos de alcanzar un criterio exacto que determinase las condiciones de aquello que tiene significado y de aquello que no lo tiene.²⁵⁴

Resulta evidente que el hecho de investigar la problemática del significado no tuvo mayor importancia para los filósofos y los lingüistas musulmanes, como sí que la tuvo para los lógicos de la edad moderna. Este es el motivo por el cual los objetivos y las formas de estudio de los filósofos musulmanes han sido diferentes a los objetivos y las formas de estudio de los contemporáneos, pues para estos últimos se trataba esta problemática del significado de lógica y lingüística, e intentaron a través de estas dos disciplinas llegar a un criterio exacto que determinara las condiciones de lo que tiene significado y de lo que no lo tiene de entre todas las palabras, intento en el cual se toparon con la dificultad de lograr este criterio y con la gran variedad de teorías

²⁵⁴ Mah:mûd Zaydân, *Fî falsafat al-luga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985, p. 136. Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994, p. 166.

existentes hasta el momento; algunos de ellos incluso declararon que habían fracasado en la búsqueda de dicho criterio.²⁵⁵

En cuanto a los filósofos árabes, especialmente al-Fârâbî, fueron los primeros de entre los filósofos y lingüistas que se interesaron en investigar este tema, en confirmar la importante relación que hay entre la gramática y la lengua, y los primeros en afirmar que dominar la lengua y su gramática es una condición básica para estudiar la lógica. Además, la gramática investiga el término y su significado, así como la lógica establece las reglas necesarias para cada ideología válida y para los significados primeros, los cuales están fijados y establecidos siempre según un aspecto o criterio oral. Al-Fârâbî quería demostrar que la gramática y la lógica investigan sobre el término y sobre el significado a la vez, y que aquel que quiera hacer distinción en cuanto a esto entre la gramática y la lógica está equivocado; y dice: “el tema de la gramática es el término y el tema de la lógica es el significado. Abû Bishir Mattà, quien fue considerado como el líder de la lógica en su época, cometió un error al decir lo siguiente en el debate contra el gramático al-Sîrâfi: “Yo no me he fijado en la gramática porque la lógica no la necesita, y para el gramático es muy necesaria la lógica por el hecho de que la lógica indaga sobre el significado. La gramática en cambio indaga sobre el término, pues que el lógico se detenga en el término es algo casi accidental, y que el gramático se encuentre y detenga con el significado es también algo casi accidental, y el significado es más estimado que el término, y por tanto el término es menos apreciado que el significado.²⁵⁶ Y al-Sîrâfi, que dominaba no sólo el árabe y su gramática sino también la lógica y la filosofía, venció en el debate aportando una prueba básica con la que demostró distintos aspectos:

²⁵⁵ Mah:mûd Zaydân, *Fî falsafat al-luga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985, p. 95, 135. Djurdjî Zaydân, *Falsafat al-luga al-`arabiyya*, Bayrût, 1889, p. 236.

²⁵⁶ Al-Tawh:îdî, *al-`imtâ` wa al-mu`ânasa*, tah:qîq: Ahmad Amîn, mat:ba`at ladjnat al-ta`lif wa al-tardjama wa al-rasm, al-Qâhira, 1953, p. 113.

Es imposible pronunciar los términos sin que estos indiquen a significados, así como es imposible que haya significados que no estén relacionados con el sistema vocal, y además es imposible pronunciar cualquier frase en árabe sin que antes se haya llegado a comprender su significado”.²⁵⁷ Después apareció al-Fârâbî para corregir las incorrecciones que había cometido el líder de los lógicos, asegurando la relación entre las dos ciencias, y dice: “los temas de la lógica, con los cuales se establecen las reglas, son las cosas racionales de los significado, ya que los términos indican sobre los significados, y en sí indican sobre las cosas racionales. Esto ocurre cuando realizamos una corrección de nuestra opinión en las mentes, pensando bien y meditando, y después valoramos en nuestras mentes los elementos y las cosas racionales cuya misión es corregir esta opinión”.²⁵⁸ Además dice en el contexto de la aclaración de los significados de la articulación: “la articulación es la expresión que se hace externa por medio del sonido y el sonido es con lo que se forma la expresión de la lengua que refleja lo que hay en la conciencia; también es la expresión establecida en la mente, es decir, los términos que expresan a las cosas racionales”.

Después de al-Fârâbî apareció Ibn Djinnî, que fue influenciado por las cuestiones que salieron en aquel debate y más particularmente por al-Fârâbî. A raíz de estas influencias escribió en su libro *al-Jas:â'is: (Las peculiaridades)* un capítulo con el siguiente título: *Apartado para responder a aquellos que dicen que los árabes sólo se preocuparon por los términos ignorando los significados*, y dice en el libro:

²⁵⁷ Al-Tawh:îdî, *al-`imtâ` wa al-mu`ânasa*, tah:qîq: Ahmad Amîn, mat:ba`at ladjnat al-ta`lîf wa al-tardjama wa al-rasm, al-Qâhira, 1953, p. 119. Mah:mûd Zaydân, *Fî falsafat al-luga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985, p. 169.

²⁵⁸ Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â` al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949, p. 59.

“Los árabes, al igual que se preocupan por sus términos y los corrigen, hacen revisión de ellos, los observan detalladamente, y todo esto puede notarse en la poesía, en los discursos o la composición de la prosa rimada. Esta preocupación por los términos sigue estando muy presente en la lengua árabe, pues para ellos los significados son muy importantes y valorados en sus mentes. Además, lo primero que hicieron fue interesarse por sus términos, porque los términos eran la referencia a los significados y el camino para expresar objetos e intenciones; así realizaron el arreglo y la ordenación de la lengua, llegaron incluso a exagerar aislándola [de las demás lenguas, o posibles incorrecciones] y mejorándola para que ejerciera un gran efecto en el oyente y fuera más eficaz en el campo de la semántica. Y toda esta atención en realidad no se presta a los términos, sino que se presta a los significados, a los cuales aluden los términos elevando el nivel de la lengua misma; de modo que los términos sirven a los significados, y quien es servido sin duda es más noble que el siervo”.²⁵⁹

Al-Fârâbî se anticipó a Ibn Djinnî cuando afirmó que el significado era interesante, porque no es fácil para él como filósofo afirmar que entre la lengua y la lógica existe una importante vinculación sin decantarse por los significados de los términos y sus indicaciones y también por las condiciones que tienen que darse para que las palabras y las frases tengan significado. Consideraron que los intentos de al-Fârâbî iban contra corriente, pues quiso asegurar que no era imposible la adaptación de la lógica de la Grecia clásica a la gramática árabe en un momento histórico en el que todo el mundo creía que quien tratara la lógica estaba cometiendo herejía, y también quiso demostrar que la filosofía era una habilidad lingüística y una certeza lógica, y sobre esto dice: “Cuando se definen los significados de los términos, es con la intención de definir los significados que sean indicados por estos términos sólo según los sabios del arte de

²⁵⁹ Ibn Djinnî, *al-Jas:â'is*, tah:qîq: Muh:ammad `alî al-Nadjâr, al-Qâhira, dâr al-kutub al-mas:riyya, 1965, p. 215-220.

la lógica, porque lo que nos importa de estos términos es únicamente aquello que es utilizado por los sabios de este arte de la lógica.”²⁶⁰ Es decir, las indicaciones y los significados de los términos según la gente de la lógica, porque son exactos, claros y correctos, y no les dan importancia al significado en sí, sino que la dan según su sentido figurado o significado simbólico existente entre este significado y otros significados representados cuyas formas son los términos articulados. A al-Fârâbî no le importaba tanto que el término indicara a “el ser humano”, a “la piedra” o a “el libro” como que le hiciera saber la clase de este término, es decir, a qué grupo de las partes pertenece este término, a la lógica o a la lengua. La lógica nos aleja de la contradicción y del error, por la razón de que aclara el significado según sus reglas prescindiendo de los distintos sentidos que puede llegar a tomar el término a partir de los sinónimos, derivados y la composición de nuevos términos, si lo tratamos en el ámbito de la lengua. Al-Fârâbî trata la cuestión del significado lingüístico y los significados de los términos utilizando su metodología filosófica y sus reglas lógicas, asegurando que siempre que la nación tenga una naturaleza o instinto inteligente podrá realizar la adaptación entre el término y su significado. Y la realidad que expresa el término tendrá un orden determinado que dependerá del orden de los significados y de lo que se asemeja a los significados, de este modo no habrá lugar para términos que conduzcan al error y que carezcan de significados. Y dice acerca de esto: “si una nación es inteligente y tiene ciencia, de forma natural llega a los términos que indican a los significados y se adecuan a ellos, y los hace ser semejantes a las cosas existentes que surgen en la mente. La mente va a

²⁶⁰ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-`Alfâz: al-mista`mala fi al-mant:iq*, t:ah:qîq: Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya, Bayrût, 1968, p. 43.

examinar estos términos para que sean ordenados de la forma más conveniente según el orden los significados”.²⁶¹

Señala al-Fârâbî que si hay términos algunos de los cuales indican clases, tipos y sentidos generales (*kulliyât*), y otros indican personas e individuos, los significados tendrán un cierto orden según una escala de valores, de más general o más específico o particular. Así, para estos significados que quedan ordenados según una escala de valores, van a serles atribuidos términos ordenados de igual modo de más generales a más específicos. A un cierto significado se le pueden atribuir dos términos que sean sinónimos. Entonces, como afirma al-Fârâbî, hay una concordancia entre el término y su significado. Se asemejan los significados con los términos en que, en ocasiones algunos significados se modifican dando lugar a otros términos, pero tanto la variación del significado como la variación del término que le corresponde cambia exclusivamente en cuanto a sus características o accidentes permaneciendo el mismo término y significado original; en los términos hay algunas letras o partículas que son fijas y que cambian a otras letras o partículas como si fueran accidentes que cambian. Hay que investigar bien a la hora de ordenar los términos para expresar los significados con los términos más parecidos a aquello que queremos expresar.

²⁶¹ Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970, p. 139. Djurdjî Zaydân, *Falsafat al-luga al-`arabiyya*, Bayrût, 1889, p. 237- 240.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE AL-FÂRÂBÎ.

4) El pensamiento filosófico de al-Fârâbî.

Hace cuarenta años se dio un intento por parte de los investigadores de sacar a la luz parte de las obras de Abû Nas:r Muhammad Ibn al-Farâj al-Fârâbî para que se pudiera descubrir la gran importancia de la escuela filosófica musulmana²⁶². Se ve que en cierto momento a al-Fârâbî no le dedicaron la atención en cuanto que a pensador que hubiera merecido, de hecho sus contemporáneos no apreciaron la importancia de su gran trabajo filosófico; y después fue olvidado durante varios siglos hasta la época moderna, tanto él como sus manuscritos, los cuales, como ya sabemos, han quedado repartidos por distintos rincones del mundo. Esta situación de abandono del legado farabiano duró hasta la mitad del siglo XIX, momento en el que algunos investigadores, como el historiador Friedrich Dieterici, tras un largo recorrido, consiguió sacar a la luz algunas de las obras de al-Fârâbî, y a principio del segundo cuarto del siglo XX, en la compilación de la Enciclopedia Otomana en Hayderabad descubrieron distintas epístolas.²⁶³ Pero parece que estos textos fueron publicados a prisa, y les faltó una metodología de investigación científica más exacta. Cierto es que los grandes filósofos Avenicena y Averroes llegaron a ser más famosos que él, ambos compartieron todo el éxito en el campo de la filosofía musulmana, siendo uno de ellos el máximo representante del mundo oriental y otro, del mundo occidental. Pues a partir del siglo XI Avenicena fue considerado el padre de la investigación filosófica en el mundo islámico, y una gran referencia para todo aquel que estudiara este tipo de ciencia. Con el tiempo

²⁶² MADKOUR Ibrahim, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.

²⁶³ *Al-Qâ'ima al-djadîda li al-mat:bû`ât al-`arabiyya bi dâ'irat al-ma`ârif al-`uthmâniyya*, H:aydar abâd, 1973, p. 9-10.

llegó a ser el gran maestro cuyos libros fueron considerados fuentes de enseñanza. Sus discípulos y seguidores explicaron sus obras, y llegó a un punto en el que sus ideas acabaron siendo tratadas como doctrinas. Había creado su propia escuela, y fueron muchas las generaciones que de él aprendieron. Posteriormente, llegando a la Edad Media, cuando la investigación filosófica se prohibió por razones religiosas, Avicena cambió las directrices de sus estudios y enseñanzas dirigiéndose hacia los estudios teológicos y sufíes. Aún hoy en día puede apreciarse la influencia de Avicena en la lengua árabe.²⁶⁴

Y por el otro lado tenemos, como hemos dicho, a Averroes, cuyas obras fueron traducidas al latín cuando aún no habían pasado cuarenta años de su muerte. El intercambio cultural entre las lenguas y los pueblos ya es conocido desde la antigüedad, y gracias a ello se conserva la tradición humana. Con esto, tanto los libros de Averroes como sus explicaciones de los libros de Aristóteles siguen estando guardados en su versión latina, sin que se haya nunca prestado gran atención a las versiones originales en árabe. Podría asegurarse que el filósofo andalusí fue más reconocido en latín que en árabe, y que ejerció por tanto una gran influencia sobre el pensamiento cristiano durante la Edad Media y casi hasta la Edad Moderna. Hubo grandes polémicas entre los filósofos que defendieron esta teoría, como por ejemplo es el caso del filósofo Ernest Renan, quien expuso la posibilidad de existencia de dicha influencia,²⁶⁵ y otros que en cambio no estuvieron de acuerdo. Hubo una competencia entre las dos autoridades de la Iglesia, la autoridad temporal y la espiritual en continuar con esta actividad, pues estas no dudaron en controlar la rebeldía de algunos activistas seguidores de Averroes que publicaron las doctrinas de su maestro. Estos seguidores continuaron con su tarea hasta

²⁶⁴ Ibrâhîm Madhkûr, *Abû Nas:r al-Fârâbî fî al-dhikrà al-alfiyya liwafâtihi 950*, al-Qâhira, 1983, p. 6.

²⁶⁵ RENAN, E. *Averroes et l'aueverroisme*, Paris, 1925.

la llegada del Renacimiento, lo que después facilitó el proceso para el desarrollo de la Edad Moderna²⁶⁶. Aunque en un momento dado, Averroes fue tratado por los maestros cristianos de forma injusta, pues lo consideraron padre y maestro de los ateos, también llegaron a afirmar que era un excelente explicador del pensamiento aristotélico y que sabía expresar correctamente el punto de vista de Aristóteles. Por el contrario, al-Fârâbî a penas fue conocido ni en árabe ni en latín, lo que hizo que en las décadas posteriores fuera Avicena y no él quien alcanzara mayor fama, aunque sabemos que siempre reconoció que al-Fârâbî había sido uno de los grandes maestros y declaró abiertamente que le fue una gran fuente de inspiración para sus ciencias.

Vemos en al-Gazâlî (m. en 1111), quien se decantó más que por la filosofía, por la teología, y a pesar del ataque que hizo contra los filósofos, que fue también un filósofo exacto y claro que se vio de alguna manera influenciado por al-Fârâbî. Avempace (m. en 1138) e Ibn Tufayl (m. en 1185) fueron los filósofos que llevaron a los pensadores andalusíes el valor del avance de los estudios de al-Fârâbî, ambos reconocieron, al igual que Avicena, que habían tomado su ciencia y sus teorías, así como se habían beneficiado de su filosofía. También fue inevitable para Averroes verse influenciado por al-Fârâbî, y ha de decirse que en ocasiones se ha llegado a criticar que tanto Averroes como al-Fârâbî se alejaron en demasía la línea de las teorías de el propio Aristóteles con respecto a algunas ideas y puntos de vista, pero claro, esto siempre desde los puntos de vista de los estudios que los trataron como comentaristas y no como filósofos con doctrinas propias. Ernest Renan menciona que la escuela o doctrina de Averroes, que fue conocida en la Edad Media y en el Renacimiento, consiste únicamente en un conjunto de teorías comunes entre los pensadores árabes. Tampoco hay que olvidar a los filósofos sufíes como al-Sahrûdî (m. 1191) e Ibn 'arabî (m.1240),

²⁶⁶ Ibrâhîm Madhkûr, *al-Falsafa al- 'islâmiyya wa al-nahd:a al- 'ûrubbiyya*, al-Qâhira, 1970.

pues todo aquel que ha leído sus obras ha podido apreciar las connotaciones de la ideología alfarabiana.²⁶⁷ Así como también encontramos al filósofo Ibn Sab`în (m. 1250) quien fue considerado uno de aquellos que valoraron a al-Fârâbî y uno de los que señaló la influencia que éste había ejercido sobre Avicena²⁶⁸, sin todas estas aportaciones sobre la importancia y enseñanzas de al-Fârâbî no habríamos tenido la oportunidad de obtener información desde el siglo XIV al siglo XX. Con el latín ocurrió lo mismo que con el árabe, tampoco en esta lengua fue estudiado a fondo. Y aunque se realizaron algunas traducciones de sus obras al latín, estas no fueron muchas; encontramos por ejemplo: la traducción al latín de *ih:s:â` al`ulûm* (*El catálogo de las ciencias*), o *Risâla fî al-`aqil* (*Epístola sobre la razón*). El libro de *ih:s:â` al`ulûm* (*El catálogo de las ciencias*) fue fundamental para los sabios latinos que trataron de catalogar las diferentes ciencias. El segundo libro, *Epístola sobre la razón*, habla sobre la teoría del conocimiento, considerada como uno de los grandes problemas filosóficos para los latinos, y para comprender dicha teoría tuvieron que consultar las opiniones e ideas tanto de al-Fârâbî como de Avicena. Resulta llamativo que los estudios latinos no se dirigieron seriamente hacia la lógica de al-Fârâbî, sino únicamente en ocasiones contadas y de forma superficial, a pesar de que era considerado el segundo maestro (después de Aristóteles) y el primer lógico de entre los árabes. Parece que consideraron suficiente la lógica aristotélica una vez que ésta fue traducida al latín. Podemos afirmar que algunos grandes pensadores cristianos del siglo XIII conocieron a al-Fârâbî y sus ciencias, y se ve claramente las referencias que tanto Alberto Magno (m. 1240) como Roger Bacon (m. en 1294) hacen a al-Fârâbî. La llegada de las escuelas de los filósofos árabes al pensamiento occidental durante la edad media se considera como un acto

²⁶⁷ Ibrâhîm Madhkûr, *Fî al-falsafa al-`islâmiyya*, Dâr al-ma`ârif al-mas:riyya, al-Qâhira, 1968, p. 53-57.

²⁶⁸ Ibrâhîm Madhkûr, *Abû Nas:r al-Fârâbî fî al-dhikrà al-alfiyya liwafâtihi 950*, al-Qâhira, 1983. p. 8.

brillante registrado en la historia de la expansión del legado árabe fuera de sus fronteras. Además esto se ve como una prueba importante de la unión de la razón humana y de que los pueblos podrían entenderse entre ellos. Estos dos filósofos cristianos notaron la concordancia que hubo entre las opiniones de al-Fârâbî y las de su discípulo Avicena. En realidad, para los cristianos de la Edad Media los filósofos musulmanes fueron Avenicena y Averroes. Ibrâhîm Madkûr sólo es uno de los pensadores contemporáneos que quedan sorprendidos tras las investigaciones de que un gran filósofo como lo fue al-Fârâbî se quedara en la sombra durante tanto tiempo. Estamos con todo esto mostrando la necesidad de dar a al-Fârâbî la importancia que merece, y de redescubrir sus obras. A principios del s. XIX comenzaron las investigaciones de las obras de al-Fârâbî y fueron finalmente, tras varios siglos, valoradas. El D. `uthmân `amîn, publicó la obra de *ih:s:â' al-'ulûm (El catálogo de las ciencias)* en el año 1949, en cuyo prólogo ofreció un estilo científico y exacto; con esta publicación pudo corregir las equivocaciones cometidas por aquellos que la habían publicado anteriormente. De hecho, para no ir más lejos, corrigió el prólogo que él mismo había redactado, quizás porque lo hubiera hecho demasiado a prisa, en el año 1931. Durante seis años consecutivos, entre 1955 y 1961, Dunlop extrajo distintas epístolas de al-Fârâbî, todas ellas clasificadas bajo las obras lógicas.²⁶⁹ En esta misma época la profesora turca Mubâhât Turkir publicó en la universidad de Ankara las epístolas que extrajo Dunlop pero que no había publicado, y les añadió las traducciones correspondientes en versión francesas junto a otra epístola que se publicaba por vez primera.²⁷⁰ La principal fuente de investigación para la publicación de estas obras fueron las bibliotecas de Estambul, las cuales recogen un gran número de ejemplares de manuscritos árabes. También hizo un gran esfuerzo el D. Muh:sin Mahdî, que extrajo entre 1961 y 1970 cuatro libros junto a breves epístolas y

²⁶⁹ Ibrâhîm Madhkûr, *Abû Nas:r al-Fârâbî fî al-dhikrà al-alfiyya liwafâtihi 950*, al-Qâhira, 1983, p. 9.

²⁷⁰ *Kitâb al-qiyâs al-s:gîr, (El libro de la analogía menor)*. Ankara, 1958.

comentarios relacionados con las epístolas, entre las más importantes encontramos: *Kitâb al-h:urûf* (*El libro de las letras*) el más extenso de los libros de al-Fârâbî que se han conservado; y *Kitâb al-´alfâz: al-musta`mala fî al-mant:iq* (*Los términos utilizados en la lógica*). También ha de mencionarse *Kitâb al-musîqa al-kabîr* (*Gran libro de la Música*), prologado por Gat:t:âs `abd al-Malik Jashaba, e investigado y elaborado por Mah:mûd Ah:mâd al-H:afnî, uno de los grandes historiadores de la música árabe contemporánea. Pero de la influencia que pudo ejercer al-Fârâbî, así como del pensamiento de otros personajes también de gran calibre, nos encargaremos con más detenimiento un poco más adelante. De momento nos centramos en nuestro segundo gran maestro, quien, además de desarrollar toda una serie de teorías lingüísticas relacionadas con la filosofía del lenguaje, estableció sus teorías filosóficas. Ahora retrocedemos en el tiempo: Al-Fârâbî aprendió la filosofía de Antioquia y Bagdad, filosofía que provenía de la época helenística romana y que se trasladó desde Alejandría siete siglos después de Cristo. En los tres primeros siglos de la era cristiana ocurrió la expansión de la Escuela Neoplatónica, cuya tarea consistió en seleccionar y tomar material de estudio de las anteriores escuelas filosóficas, y posteriormente pasar a mezclar lo que había tomado realizando al respecto comentarios y explicaciones, especialmente con los libros de los antiguos sabios Platón y Aristóteles. A esta fusión de teorías y materiales de estudios filosóficos les sumaron el intento de armonización entre la filosofía y la religión cristiana, y a consecuencia de esto quedó el cristianismo dividido en tres ramas: jacobitas, nestorianos y melquitas. Tras esto, en los siguientes cuatro siglos, encontramos la fundación de la escuela de Alejandría, posterior, por tanto, a la escuela neoplatónica. La escuela de Alejandría reivindicó una perspectiva distinta a la de la escuela neoplatónica, ya que esta última se concentró en el lado metafísico de la filosofía, lo cual se contradecía con las doctrinas del cristianismo. En cambio el interés

filosófico de la escuela de Alejandría estuvo dirigido hacia la investigación científica, como las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, ignorando la parte metafísica de la filosofía. Por esta razón estuvo en todo momento vinculadas la perspectiva filosófica y la perspectiva del cristianismo. Esto también se debió al acercamiento que hubo entre los filósofos y los hombres de religión, lo que condujo a una situación en la que la investigación pasó del mero aspecto teológico al interés por las ciencias naturales.

La escuela neoplatónica, que se antepuso a la escuela de Alejandría en esta misma ciudad que le da nombre a la segunda de las escuelas, se interesó por encontrar una unión entre los elementos de la filosofía griega y la religión oriental. Plotino, quien se ganó el respeto del pueblo y fue considerado uno de los grandes racionalistas de la época, fue el fundador de esta escuela. Esta perspectiva sin duda va a causar una contradicción entre la idolatría que se mezcló con la filosofía griega y el cristianismo. Aunque, después de haber trasladado la filosofía desde Atenas hasta Roma, y de ahí hasta Alejandría, la investigación filosófica hacia el s. VII d. C. se encontró en armonía, conviviendo unas tendencias con otras, y se llegó incluso a considerarlo todo dentro de una misma unidad para que concordasen las creencias populares con la creencia cristiana.

En el momento en el que se trasladó el centro filosófico de Alejandría a Antioquía y, después, a Bagdad, la filosofía transmitida consistía en una mezcla de: primero, distintas escuelas griegas sobre todo las de Platón y Aristóteles; segundo, de una creencia oriental o religión cristiana. Nos atrevemos a decir que el aspecto que tomó la filosofía transmitida fue una mezcla entre el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo y el sufismo oriental, cosa que, en realidad, representaba a todas estas escuelas y todas las perspectivas culturales: perspectiva humana, religiosa, de la idolatría...

Cuando la filosofía llegó a través de las escuelas cristianas de oriente a los musulmanes acumulaba todos aquellos elementos, pero llegaba con otro aspecto teniendo un matiz de sufismo oriental en la idea de la Unidad como fuerza suprema, por esta razón, en un principio los pensadores musulmanes se interesaron por la filosofía y valoraron la facultad de la sabiduría y no tenían la idea de que los sabios griegos tuvieron la intención de contradecir al Islam a la hora de tratar el tema de la Unidad en general, o la Causa Primera; coincidían incluso en que la vida de entrega *al-zuhd* es el camino hacia la felicidad del ser humano aunque a veces las expresiones de los filósofos pudieran dar la sensación de que sí que había contradicción con respecto al Islam. Además los musulmanes intentaron que hubiese concordancia entre la filosofía de los griegos y el Islam. Una cuestión que los pensadores musulmanes se planteaban era si la filosofía griega en general era contradictoria a su pensamiento y credos, o si simplemente lo era la filosofía griega que hasta ellos había llegado. Los musulmanes no sabían al principio que el Uno, o la Unidad Suprema en esta filosofía se consideraba el origen de la existencia, un ser Uno estático e inmóvil.

Y volvemos al siglo de al-Fârâbî, siglo en el que, y recordamos, la situación política y cultural de la civilización árabo-islámica se encontraba sumergida en una tremenda crisis. Al menos con el califa al-Ma'mûn había quedado establecida una importante escuela de traducciones denominada *Bayt al-H:ikma* o Casa de la Sabiduría²⁷¹, lo que llevó al movimiento e interés por parte de algunos por los textos clásicos tanto en griego como en siríaco, y que si bien en la época de al-Fârâbî no se encontraba en uno de sus momentos de más auge, gracias a esta escuela los filósofos

²⁷¹ La Casa de la Sabiduría: Institución fundada en Bagdad por el califa al-Ma'mûn (813-833), cuyo cometido fundamental consistía en la traducción al árabe de las obras de los antiguos. Al reunir a traductores de muy diversos orígenes y tendencias intelectuales se convirtió en un auténtico centro de sabiduría, receptor y difusor de cultura. ÁBED YABRI, Mohamed, *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid, 2001, p. 81.

tenían acceso a ciertos textos. Pues bien, como muchos otros pensadores, no siendo original en este aspecto, y llamado por el gran interés y admiración hacia esta rica y novedosa cultura, al-Fârâbî estudió la filosofía de los grandes pensadores griegos. Y teniendo como objetivo primero la unificación de la filosofía con la religión, organizó un sistema de pensamiento en el que se iban entrelazando diferentes aspectos de la cultura griega y de la cultura árabe, abarcando temas tan diversos como son metafísica, religión, política y sociedad. Este intento de unión de filosofía y religión parte de que él consideraba que la religión, al igual que la filosofía constaba de una parte teórica y otra práctica. Llevó a cabo una interpretación ideológica de Aristóteles a través del pensamiento ya interpretado de Platón, y aunque, como sabemos, estas dos grandes figuras griegas no coincidían en sus teorías, al-Fârâbî creó una tercera vía construida a partir de la filtración de las diferencias y la compilación de posibles coincidencias. Esto fue así porque no resultaba sencillo adapta el pensamiento griego basado en la razón, y recientemente alejado del *mito*, a un nuevo sistema de pensamiento, que aunque no contrario ni incompatible a la razón, sí muy paralizado, incluso anquilosado a la idea de que no hacía falta sobrepasar las líneas del libro revelado, el Corán. Este es el motivo por el cual lo primero que el filósofo de Farab quiso resolver fueron las controversias que surgían con los filósofos en general, quienes resultaban constantemente acusados de herejes y maniqueístas. Según las palabras de Abed Yabri, “El momento alfarabiano es a la civilización árabe oriental lo que el aristotélico a la cultura griega”.²⁷²

Todo su pensamiento gira en torno al conocimiento de Dios y como obra suya, al conocimiento del hombre. Esto le lleva a realizar estudios y formular teorías en torno al modo mediante el cual el hombre podría alcanzar la Verdad, intentando dar respuesta al problema de la naturaleza y esencia del alma, por ejemplo escribió una obra titulada

²⁷² ÁBED YABRI, Mohamed, *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid, 2001, p. 89.

Epístola sobre la esencia del alma, habiendo previamente estudiado e interpretado la obra aristotélica *De anima*. Podríamos denominar la filosofía de al-Fârâbî como teoría del intelecto, pues sería la base de todos los temas que trató a lo largo de su recorrido filosófico, los cuales fueron los siguientes: el problema de la existencia, la demostración de la existencia de Dios, Dios como creador del mundo, la importancia del ser humano en la vida, la explicación de la profecía, la inspiración divina, el destino y el fatalismo, y especialmente sobresalió (además de en la filosofía de la lengua) en la filosofía política, y esto podemos observarlo en su obra *La ciudad ideal*.

En cuanto a los primeros temas de los que hemos enumerado, los lleva a cabo a partir del estudio de la *Metafísica* de Aristóteles. No trabajó en un comentario en árabe de la obra, sino de un “ensayo” o adaptación de sus teorías al pensamiento árabe. Aclaró el objetivo de la demostración de la existencia de Dios, de la demostración de la Fuerza Suprema que Aristóteles habría denominado Ser Supremo o Motor Inmóvil, y por tanto resultó un poco ambiguo para los árabes que en aquel momento la leyeron; tanto es así que el propio Avicena menciona en una de sus obras que gracias a la interpretación que al-Fârâbî elaboró para poder entender el libro la *Metafísica* de Aristóteles, él, Avicena, logró entender la obra griega que tantas veces había leído sin éxito: “cuando empecé estudiar la ciencia de la teología, leí, como es natural, el libro de *Metafísica* de Aristóteles, pero sin lograr entender lo que había en este libro escrito. Teniendo la sensación de que soy incapaz de lograr comprender o interpretar la intención y el objetivo de Aristóteles porque ya lo había leído el libro cuarenta veces. Hasta que un día, que me encontraba dentro del mercado situado en la esquina de los vendedores de libros y panfletos, uno de ellos me ofreció un libro y, debido a su pobreza, me insistió para que lo comprara. Yo, ciertamente no estaba muy seguro de que se tratara de una buena fuente para mis estudios, pero el vendedor insistió rebajando

su precio hasta que yo cedí, pues llegó un momento en el que sólo me pedía tres *dirham*. Resultó este libro ser uno de los libros de Abû Nas:r al-Fârâbî, titulado: *Los objetivos del libro de la Metafísica*. Volví a mi casa y lo leí, y una vez que lo había leído entendí cuáles habían sido los objetivos de este libro. Esto que me sucedió me dio tanta alegría que al día siguiente doné mucho dinero a los pobres como agradecido a Dios”.²⁷³ Según al-Fârâbî esta obra no debía entenderse como obra teológica sino como estudio de lo que va más allá de lo material. Otro de los puntos de esta obra es la nueva perspectiva desde la cual Aristóteles estudia al ser humano, cosa que también aprehende al-Fârâbî, y lo vemos en libros como *La filosofía de Aristóteles*, *EL libro de las letras*, o *Catálogo de las ciencias*. En estas obras clasifica las diferentes partes que conforman la obra de Metafísica de Aristóteles, por lo cual ya está fundando las bases de lo que el mundo árabo-islámico conocería como disciplina de la metafísica a partir de esta obra, y realiza un extenso estudio del Ser a nivel lingüístico, pues defiende la idea de que la filosofía comienza en el contenido de los términos y por tanto para hablar de metafísica necesitamos la gramática. Las categorías fundamentales de la metafísica alfarabiana son las siguientes: “Los seres son de dos clases. Con una de ellas se significan los seres cuya esencia no conlleva necesariamente la existencia; son los que se llaman seres posibles. Con la otra clase se significan los seres cuya esencia implica siempre la existencia; se llaman seres necesarios.”²⁷⁴

En cuanto a la duración o transitoriedad de la sustancia, al-Fârâbî alude a una aleya coránica que versa sobre las creaciones, es decir, los existentes de este mundo, y dice así: “Todo perece excepto Dios” (CORÁN, 28: 88).

²⁷³ `abd al-rah:mân Badawi, *al-Falsafa wa al-falâsifa fî al-h:ad:âra al-`arabiyya*, Dâr al-ma`ârif li tibbâ`a wa al-nashir, Susa, 1993. P. 17.

²⁷⁴ RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001. P. 122.

Al-Fârâbî habla de la duración y posibilidad de existencia de la sustancia. Todo es finito y nada existe por sí mismo salvo Dios, el único existente en sí y para sí. Esta teoría es una suma de la opinión de Aristóteles sobre la posibilidad de la existencia por un lado, y la afirmación de Dios el Creador y de lo creado por él por otro lado. Vemos que la búsqueda del vínculo existente entre Dios y sus creaciones se da tanto en la filosofía como en la religión.

Con respecto a la demostración de la existencia de Dios toma del neoplatonismo la dialéctica ascendente y la dialéctica descendente: “Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad.” (CORÁN, 41:53).

Además de la influencia neoplatónica, pues el filósofo árabe presenta a Dios como elemento que lleva a la existencia de otro, tiene influencias aristotélicas a la hora de tratar la existencia de la sustancia en sí misma, Dios, y la posibilidad de existencia, aquello que por él ha sido creado. Y esta misma aleya sería un ejemplo de la concepción que nuestro filósofo tiene de Dios como creador del mundo. Establece al-Fârâbî una clasificación de los mundos que nos lleva directamente a pensar en el platonismo: el mundo divino, el mundo de las formas, en el cual nos encontramos nosotros, y el entorno en el que se halla el trono de Dios. Al igual que Platón explicó que todas las formas que aquí encontramos en el mundo sensible se encuentran de forma perfecta y eterna en el mundo de las ideas, al-Fârâbî, basándose en su fe musulmana defiende que existe una tabla guardada que contiene todo el Corán eternamente y el destino de todo lo existente, y que Dios guarda en el cielo.

“Sí, es un Corán glorioso en una Tabla guardada” (CORÁN, 85: 21-22).

“¿No sabes que Dios sabe lo que está en el cielo y en la tierra? Eso está en una Escritura (matriz). Es cosa fácil para Dios”. (CORÁN, 22: 70).

“No ocurre ninguna desgracia, en la tierra ni a vosotros mismos, que no esté en una Escritura (matriz) antes de que lo ocasionemos”. (CORÁN, 57: 22).

La función del ser humano en la vida no es otra que la constante búsqueda de la Verdad y así poder lograr la felicidad. Para ello es necesario que se libere del velo que lo cubre y lo separa de ella. Este velo es el cuerpo y sus instintos, pues ambas cosas entretienen al alma del ser humano y lo aleja de la Verdad. Una vez que el hombre se deshace de esto es capaz de seguir el camino que debe seguir. En ocasiones, esta desvinculación con el velo que nos cubre, aquello que no nos deja ver a realidad, resulta dolorosa, pero una vez que se consigue la recompensa es enorme. Volvemos al platonismo y recordamos el momento en el que en su famoso Mito de la Caverna uno de los prisioneros consigue girarse y ver que lo que han estado viendo todos ellos durante todas sus vidas ha sido únicamente las sombras de los objetos reales provocadas por una luz. Cuando este prisionero mira hacia la luz sufre dolor en sus ojos, pero, no obstante, continúa buscando la verdad. Según al-Fârâbî, cuando el ser humano consigue quitarse este velo por completo llega incluso a sentir que su alma está fuera de él; y vas a ver lo que los ojos no ven, oír lo que los oídos no oyen, e imaginar lo inimaginable. Vemos ciertos matices del sufismo en esta definición, pues se trata de un aspecto esotérico.

Otra de las cuestiones que enumerábamos al principio es la explicación de la profecía. La mente humana es la conexión entre dos mundos, el mundo de divino y el de las creaciones. El ser humano pertenece por medio de la mente al mundo inteligible, y por medio del cuerpo al mundo sensible; el hombre, vemos, está formado por dos sustancias: el cuerpo es la forma que presenta su imagen, y la mente, la cual no participa de su existencia corpórea, es su ilusión y su pensamiento. Ambas sustancias pertenecen a Dios. La mente del profeta posee una peculiaridad, y esta es que es capaz de

comunicarse con los ángeles durante la vigilia, mientras que el resto de personas únicamente en sueños. El profeta es la persona que puede influir en el mundo sensible, el mundo del ser humano, cuando la mente del resto de seres humanos sólo tiene poder sobre el cuerpo de esta mente, y es que por medio de los ángeles del mundo inteligible el profeta recibe información que debe transmitir al resto de la humanidad en el mundo sensible y es capaz de ver lo que hay escrito en la tabla guardada.

Los ángeles son imágenes cuyas esencias son creativas (inventivas) y capaces de ver lo que hay en el mundo divino; esto que ven en el mundo divino se queda gravado en sus identidades. Así como la función de estos ángeles son dos: alabar a Dios, y transmitir la inspiración a los profetas. Esta transmisión o inspiración ocurre en un proceso de cuatro fases. La primera de estas fases consiste en que Dios transmite a los ángeles la información de la inspiración propiamente dicha desde la tabla guardada o Escritura matriz; tras esto, los ángeles transmiten esa misma información al profeta. La tercera fase es aquella en la que el profeta, ya conocedor de lo que hay escrito en la tabla que Dios guarda, predica y profesa esta información al resto de la gente, cuyas almas no poseen la capacidad de entrar en contacto con el mundo inteligible. La cuarta fase es el momento en el que los seres humanos reconocen el mensaje del profeta como palabra de Dios, y aceptan que no todos los seres humanos podemos encontrarnos con los ángeles.

El destino, dice al-Fârâbî, es la sucesión progresiva y continuada de hechos escritos en la Tabla guardada y que tienen lugar en la existencia. Y también define el concepto de fatalismo como imperativo divino. Esta explicación de al-Fârâbî no ayuda a entender la religión, pues la religión es algo al alcance de todo el mundo, él aclara que estos conceptos sólo podrán ser alcanzados por algunos.

Vemos que al-Fârâbî trató de mediar entre los elementos del neoplatonismo por un lado, y los del Islam añadiendo a sus teorías textos coránicos, por otro. Su objetivo fue exponer la idea de la filosofía griega, compatibilizarla con la fe musulmana y, más en particular, explicar los principios que afirman la unidad y la trascendencia de Dios.²⁷⁵

Por último, nos queda mencionar su faceta de filósofo político, como hemos dicho una de las más relevantes de este pensador. Podemos observar dicha facetas en algunas de sus obras como son: *La Ciudad ideal o Libro de la Política*. El estudio de la existencia de Dios, de la relación de Dios con sus creaciones, del alma como vínculo entre Dios y los hombres, y la búsqueda de la Verdad como objetivo en la vida del ser humano, le llevó a realizar estudios sobre la felicidad; y la felicidad, según al-Fârâbî, tiene que ser observada no desde el individuo como ser independiente, sino desde el individuo en cuanto que miembro de una comunidad, dando, al igual que Platón ya lo hiciera, gran importancia al dirigente de esta comunidad, quien no puede ser otro que un filósofo.

En primer lugar exponemos las características, tanto corporales como intelectuales y morales, que al-Fârâbî consideró que tiene que poseer necesariamente el gobernante de la ciudad ideal. Éstas son doce: el guía de una comunidad o nación debe contar con todos los miembros de su cuerpo, los cuales le ayudarán a cumplir con todas sus tareas sin dependencia alguna; debe tener buen entendimiento e imaginación para llegar a asimilar y entender todo lo que le dicen. Así como es necesario que tenga muy buena memoria y pueda recordar todo lo que ve, escucha y entiende. Sin muchas pruebas o demostraciones tiene que llegar a entender las cosas que pasan, tiene que ser inteligente y atento. Es muy importante para un gobernador que sea elocuente, bien hablado y ágil en el discurso, pues es el único modo de transmitir a los demás sus ideas;

²⁷⁵ Muh:ammad al-Bahî, *al-Farâbî al-muwafiq wa al-shârih*., Maktaba wahba, al-Qâhira, 1981. P. 21-25.

debe sentir inclinación por las ciencias y buena disposición ante la enseñanza, y por tanto promoverlas. No debe ser una persona que tenga ansiedad por la comida, o que se permita excesos con la bebida o las relaciones sexuales. El guía ideal de la comunidad siente anexión con los hombres honestos y odia a los mentirosos; tiene una gran personalidad, es noble y defiende su dignidad. No debe ser un hombre apegado al dinero y a las cosas materiales, a todo esto lo considera de poca importancia. Ama la justicia y a sus gentes, mientras que odia y persigue a los injustos. Y por último, debe tener buena voluntad y fuerza para ejercer su poder y cumplir con todos sus deberes.²⁷⁶

Así como enlaza filosofía y religión, considera la filosofía y la política dos saberes totalmente complementarios. El sistema que presentó al-Fârâbî de la sociedad es piramidal, de modo que se asemeje a la disposición del Universo cuyo punto culmen es Dios; al igual que en el cuerpo humano se da esta pirámide encabezada, en este caso, por el alma. Para establecer estas ideas y las características del gobernante ideal se inspiró en la República de Platón y en el período de formación del Estado Islámico, es decir, en la época del Profeta y de los cuatro califas ortodoxos.²⁷⁷

Las novedades que al-Fârâbî introduce en cuanto al gobierno islámico son las siguientes: hacer de la filosofía un elemento presente en los asuntos del gobierno como herramienta esencial para el entendimiento y como complemento a las ciencias políticas; y la necesidad de llegar a un acuerdo entre los gobernantes segundos y el gobernante primero, de modo que, según propone al-Fârâbî, no recaen todas las decisiones sobre una única persona.

Afirma que el hombre es un ser social por naturaleza, que las aldeas o barrio sólo son asociaciones menores no completas que dependen de una ciudad. Y que por

²⁷⁶ Mah:mûd Kâmil, *Târîj al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-fikr al-libnânî, Bairût, 1991, p. 101.

²⁷⁷ Mohamed Abed Yabri, *Nahnu wa-turaz*. El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún: lecturas contemporáneas; traducción del árabe, notas e índice de Manuel C. Feria García, Trotta, Madrid, 2001. P. 96.

tanto, el hombre sólo puede llegar a alcanzar su felicidad en un entorno social completo, independiente y perfecto. Los habitantes de la ciudad ideal tienen en común su interés por las ciencias y los actos virtuosos. Y sus conocimientos son entre otros: conocen la Causa Primera y sus características, conocen las diferentes sustancias; conocen los objetos naturales, el modo en el que se forman o se destruyen y son conscientes de que todos estos objetos naturales obedecen a un sistema perfectamente estructurado. Estos habitantes saben qué y cómo es el ser humano, cuáles son sus facultades espirituales y el modo en el que una mente lúcida puede beneficiar tanto a aquel que la posee como a toda su comunidad. Un buen habitante conoce a su gobernador primero, conoce sus modos de gobierno y su forma de inspiración, y a quienes va a ser sus sucesores. Por último, debe conocer a la perfección la ciudad ideal y la felicidad que sus miembros necesitan.

En contraposición, al-Fârâbî expone una serie de ciudades que se oponen a la Ciudad ideal, todas ellas ignoran el sentido de felicidad completa, y a esto les ha llevado la búsqueda de intereses particulares y el olvido de los intereses de la comunidad como conjunto que camina unido. Algunas de estas ciudades son: la ciudad ignorante, la ciudad de los falsos, la ciudad invertida, la ciudad de los extraviados y las ciudades de la periferia, estas últimas presentes en todos los tipos de ciudades anteriores, incluido en la Ciudad ideal; según al-Fârâbî se trataría de una zona marginada en cuanto que sus habitantes no forman parte de un todo que es la comunidad y su interacción.

La ciudad ignorante, por ejemplo, es aquella cuyos miembros ignoran el verdadero sentido de la felicidad, y por tanto, no le dan la suficiente importancia al hecho de alcanzarla. Si alguien ajeno a ellos llegara a comentarles algo relacionado con lo que ellos opinan de significado de felicidad, o del modo mediante el cual un hombre puede alcanzarla, ni siquiera se interesaría por ver de qué está hablando, a pesar de que

es un tema que no domina. Estos habitantes han elegido como forma de vida las verdades falseadas, cosas realmente falsas; y buscan, así, el culto al cuerpo, las riquezas y el disfrute de los placeres mundanos, las apariencias y la gloria personal. Al perder alguna de estas cosas se sienten, inevitablemente, miserables y mezquinos. Se caracterizan por los siguientes aspectos: cubren sus necesidades en cuanto a alimentación, vivienda y vestido, olvidando por completo la necesidad espiritual. Anhelan la fortuna como objetivo fundamental y *cuasi* único en la vida. Únicamente son capaces de disfrutar con entretenimientos como la comida, la bebida o las relaciones sexuales, aunque bien es cierto que en ocasiones se inclinan por algunas otras actividades de no especial interés. Buscan la grandeza y lograr la fama, por ejemplo consiguiendo títulos o sobrenombres para sobresalir entre la gente. Fomentan el individualismo e incluso no sancionan el libertinaje, permitiéndolo por tanto. Y unos se dedican a enfadar a los otros alegrándose cada uno por el hecho de saber que el otro está molesto²⁷⁸.

Para concluir, diremos que al-Fârâbî cumplió prácticamente con la totalidad de las artes que conformaban la filosofía de su tiempo, dando paso a un gran impulso para los que serían sus continuadores en este campo del saber. Consigue enlazar, al menos de forma teórica, lo divino con lo humano, desde el punto de vista social, ontológico, personal y religioso, dando una importancia vital a la búsqueda de la verdad como base para la felicidad del hombre.

²⁷⁸ Mah:mûd Kâmil, *Târîj al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-fikr al-libnânî, Bairût, 1991, p. 103.

**GRANDES FILÓSOFOS INFLUENCIADOS POR AL-
FÂRÂBÎ.**

5) Grandes filósofos influenciados por al-Fârâbî.

La lengua árabe ya contaba con un sistema terminológico filosófico bien definido, y al-Fârâbî, como hemos visto, dejó fijadas sus teorías tanto filosóficas como lógicas. A partir de entonces fueron muy numerosos los sabios y pensadores que ampliaron aquello que el gran maestro árabe había emprendido. Y además el período que siguió a al-Fârâbî se caracterizó entre otras cosas por el florecimiento cultural. En todo el territorio bajo dominio musulmán fueron estudiadas las doctrinas alfarabianas, dando lugar a pensadores influenciados por las mismas desde el oriente hasta el occidente; llegando estos filósofos a ser incluso más conocidos que el propio maestro. Avicena, sobre el cual ya hemos mencionado alguna que otra cosa, fue uno de los filósofos más destacados de oriente. Pero también en occidente fueron muy sobresalientes; tanto musulmanes como judíos se sirvieron de las aportaciones del filósofo de Fârâb. Los grandes estudiosos de al-Andalus viajaban hacia el oriente en busca de ciencias y nuevos saberes, en otras ocasiones movidos por la peregrinación a La Meca, obligatoria al menos una vez en la vida para todo musulmán que goce de salud y medios económicos. Este constante vaivén fue la causa de la influencia de los filósofos de una zona sobre los de otra. En al-Andalus destacamos filósofos como Ibn Masarra, Ibn H:azm, Ibn al-Sîd de Badajoz, Ibn T:ufayl de Guadix, Avempace y Averroes; y otros que profesaron la fe judía como Ibn Gabirol o Maimónides. Veamos el modo en el que, en un campo u otro, algunos de estos filósofos mencionados fueron influidos por el sabio musulmán que nos ocupa, aunque, eso sí, sin centrarnos tanto en el conjunto de sus pensamientos, como en los puntos concretos en los que podemos apreciar la presencia alfarabiana.

Avicena (Ibn Sîna), con las bases ya fijadas por los filósofos que lo precedieron, estableció las doctrinas de su pensamiento. El apodo de Avicena fue “el Príncipe de los médicos”, pues no únicamente se dedicó a la filosofía sino también a los saberes científicos y a la medicina. Nació en el año 370 H. (980 d. C.) en Bujâra. Desde su infancia fue una persona inteligente y se le notó su genio para los estudios y el aprendizaje de las ciencias. Su padre, de ideología ismailí, también se preocupó mucho por que su hijo tuviera estudios, pues él se movía en un círculo de personajes bastante cultos, muchos de los cuales frecuentaban su casa para celebrar coloquios y reuniones. Avicena a los diez años ya había conseguido memorizar el Corán y aprender la ciencia de la gramática árabe, lo que más tarde le facilitaría el entendimiento y la creatividad en todas las ciencias. Después empezó a estudiar lógica y matemáticas a mano del sabio Abû `abd Allah al-Natâli y, tras completar estos estudios se dedicó al estudio de la metafísica y de la medicina con el maestro Abû Sah:l al-Masîh:î. A los 16 años había logrado estudiar y dominar todas las ciencias de su época excepto la *Metafísica* de Aristóteles, aunque, como sabemos, trató de comprenderla en muchas ocasiones sin que llegara a conseguirlo hasta que se topó con la explicación que al-Fârâbî había escrito de esta obra. De modo que a los 18 años, finalmente, dominó todas las ciencias y empezó a escribir epístolas, libros y a especializarse en las ciencias como lógica, lengua, medicina, filosofía y teología.²⁷⁹ Tras esto, Avicena reconoció definitivamente el gran valor que tiene la obra de al-Fârâbî titulada *Sharh: kitâb mâ warâ´ al-t:abi`a li`arist:u* (*La explicación del libro de la Metafísica de Aristóteles*) esto no sólo hizo que Avicena comprendiera esta obra, sino que emprendiera un estudio más profundo de las obras de al-Fârâbî.

²⁷⁹ Sayid H:asan Nas:r, *Thalâthat h:ukamâ´ muslimîn*, Dâr al-nahâr lilnashr, Bayrût, 1986, p. 35-36.

Fue muy famoso gracias a sus saberes en Medicina, tanto entre la gente del pueblo como entre los emires y dirigentes, incluso en nuestros días sus obras sobre medicinas son objeto de estudios sobre historia médica, la gran prueba que de ello tenemos es su libro titulado *al-Shifâ' (La curación)*. Tuvo una vida llena de sucesos y en constante contacto con los emires y políticos de su época, y en el año 428 H. (1038 d. C.) murió en la ciudad de Hamadán.

Avicena trató muy diversos temas durante su vida científica, entre ellos la lógica, por ejemplo en su libro de *al-Shifâ' (La curación)*, en *al-'isharât wa al-tanbihât (Las señales y las advertencias)*, *Mant:iq al-sharqiyyîn (La lógica de los orientales)* y en algunos otros libros. Si profundizamos en la lectura de sus obras, especialmente sus obras sobre lógica, veremos que Avicena ha seguido el camino de los anteriores, desde Aristóteles hasta al-Fârâbî, pasando por supuesto por todos los comentaristas árabes de la lógica de Aristóteles como fueron Abû Bishir b. Mattà, al-Kindi, etc. El propio Avicena mencionó que estaba siguiendo los pasos de Aristóteles en cuanto a sus teorías lógicas, de hecho unas veces vemos que hace citas literales de fragmentos, y otras veces mezcla estas ideas dentro de sus teorías o su discurso. La explicación de los textos aristotélicos que estudia es la más valorada entre los lógicos árabes, las explicaciones de Abû Nas:r al-Fârâbî; pero también en muchas ocasiones expone las cuestiones que aparecen directamente en los libros de la lógica de Aristóteles aunque no limita a estos libros su temática, y lo que saca de estos libros lo aplica y lo compara con la ciencia de la Medicina²⁸⁰.

Alcanzó un gran dominio de este arte, y al igual que hizo con los textos de Aristóteles, realizó comentarios y anotaciones de las obras de los pensadores orientales, pero nunca renovando las teorías, especialmente las del respetado al-Fârâbî, considerado

²⁸⁰ `abd al-Rah:mân Badawi, *al-Falsafa wa al-falâsifa fî al-h:ad:âra al-'arabiyya*, Dâr al-ma`ârif li al-tibâ'a wa al-nashir, Susa, 1993, p. 23-24.

el gran comentador y explicador de la lógica de Aristóteles, y creador de la explicación que llegó a facilitarle la comprensión de la lógica.

Otro de los puntos de la influencia alfarabiana sobre Avicena lo encontramos en la teología y los términos que en esta disciplina emplea. Existe una concordancia terminológica, lo cual nos dice que la influencia está presente aunque los comentarios y las ideas que defiende son diferentes; así, ponemos como ejemplo los términos coincidentes en ambos autores: *al-mumkin* (lo posible) o *al-wâdjib* (lo necesario).²⁸¹ Los términos que emplea en la lógica son tomados directamente de al-Fârâbî, quien ya los dejó fijados, y por esto sirven de instrumento para comentar y tratar la lógica en árabe. En este fragmento cuyo título es [*La lógica y la filosofía*] vemos lo anteriormente explicado: “Las *quiddidades* de las cosas existen en las cosas reales individuales o en la concepción mental. Tiene así tres aspectos distintos: la consideración de la *quiddidad* en tanto que es *quiddidad*, sin relación a uno de esos dos [modos] de existencia, y lo que le es inherente en tanto que es de esa manera; la consideración de ella en tanto que está en las cosas reales individuales, y entonces tiene como inherente los accidentes que son propios de esta existencia suya; y, en fin, la consideración de ella en tanto que está en la concepción mental, y entonces tiene como inherentes los accidentes que son propios de esta existencia suya, como sujeto, predicación, universal y particular en la predicación, esencial y accidental en la predicación y otros semejantes (...). En los seres existentes reales no hay esencial ni accidental en cuanto a la predicación, ni hay ser de la cosa como sujeto si ser suyo como predicado, ni hay premisa ni silogismo, ni otras cosas semejantes... esta investigación teórica (la lógica) no es una investigación teórica sobre las cosas en tanto que existentes según una de las dos maneras de existir mencionadas, sino en tanto que sirve para percibir las disposiciones de estas dos maneras de existir. Si

²⁸¹ `abd al-Rah:mân Badawi, *al-Falsafa wa al-falâsifa fi al-h:ad:âra al-`arabiyya*, Dâr al-ma`ârif li al-t:ibâ`a wa al-nashir, Susa, 1993, p. 32.

la filosofía se ocupa de la investigación de las cosas en tanto que existentes y según la división en los dos [modos de] existencia que hemos establecido, entonces esta ciencia no es más que una parte de la filosofía; pero en tanto que es útil para ello, será tenida por instrumento en la filosofía. Y si la filosofía se ocupa de toda investigación teórica y desde cualquier aspecto, esta ciencia será parte de la filosofía e instrumento para las otras partes de la filosofía”.²⁸²

Avicena también plantea teorías para encontrar la realización del hombre junto y entre sus semejantes, pues este es, según este filósofo, un ser social que necesita a sus semejantes y asociarse con ellos. Avicena considera la ética y la política un todo; y que esta asociación de seres humanos o “ciudad” debe ser regida por leyes divinas y legisladas por el profeta, pues es el único hombre al que Dios le revela un mensaje. Vemos una gran semejanza en cuanto a la ciudad ideal alfarabiana cuando dice que el profeta es un legislador-filósofo que tiene que imitar el orden propio del Universo. Y la gran diferencia con respecto a al-Fârâbî es que mientras que al-Fârâbî pretendió establecer las características con las que debía contar la Ciudad ideal, Avicena sólo quiso describir la sociedad en la que él creía. Avicena dice así: “Se sabe que el hombre se distingue de los otros animales en que no puede vivir bien si vive en soledad, realizando un solo individuo por sí mismo todas sus ocupaciones sin compañero que lo ayude en sus necesidades. Es preciso, pues, que el hombre encuentre su suficiencia en otro de su especie, quien a su vez hallará en aquel y en otro semejante su suficiencia. Por ejemplo, uno proporciona las hortalizas a otro y este cocerá el pan para aquel; uno coserá para el otro y este le proporcionará la aguja, de manera que, cuando se unen, se bastan mutuamente. Por esta razón se han visto obligados a fundar ciudades y asociaciones y quien entre ellos no se ha preocupado de fundar su ciudad según las

²⁸² RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Avicena*, Ediciones del Orto, Madrid, 1994, p. 62-63.

condiciones [exigidas] para la ciudad, sino que con sus compañeros se ha limitado sólo a asociarse, se verá obligado a un género [de vida] alejado del semejante a los hombres y carente de las perfecciones de los hombres. A pesar de eso, es necesario para los que son como él asociarse y asemejarse a los ciudadanos. Si esto es evidente, entonces es necesario para la existencia y conservación del hombre que se asocie con otros. No se consume la asociación sino por relaciones recíprocas, así como también son necesarios para ellos otros vínculos que ellos mantienen para las relaciones recíprocas son necesarias la ley y la justicia. Ley y justicia exigen un legislador y administrador de justicia. Es necesario que este sea tal que queda dirigir la palabra a los hombres e imponerles la ley. Es necesario también que sea un hombre. No puede dejar [actuar libremente] a los hombres según sus opiniones sobre la ley, pues ellos entonces estarían en desacuerdo, pues cada uno de ellos creería que es justo lo que es suyo y que es injusto lo que no es suyo. La necesidad de tal hombre para la pervivencia de la especie humana y conservar su existencia es más grande que la necesidad de crecer los pelos sobre los párpados y sobre las cejas, de la concavidad de la planta de los pies, y de muchas otras cosas útiles que no se necesitan para la pervivencia, sino que, como mucho sólo son útiles para ella.

La existencia del hombre íntegro para legislar y administrar justicia es posible, como hemos dicho antes. No es posible, por tanto, que la providencia primera muestre la necesidad de aquellas utilidades y no muestre la necesidad de estas otras, que son su fundamento; ni es posible que el Principio Primero y los Ángeles detrás de Él conozcan aquellas y no conozcan estas; tampoco es posible que lo que Él conoce en el orden del bien, como de existencia posible, pero de realización necesaria para facilitar el orden del bien, no exista. Antes bien, ¿cómo es posible que no exista, siendo así que lo que depende de su existencia y está basado en ella existe? Es preciso, entonces, que exista

un profeta; es preciso que sea un hombre; y es preciso también que posea propiedades que no tenga el resto de los hombre, de manera que los hombres adviertan en él algo que no tienen ellos y que le distingue de ellos”.²⁸³

Y trasladándonos al occidente musulmán, y siguiendo la misma línea de trabajo, hemos elegido a Avempace por ser el primero de los tres grandes filósofos en al-Andalus, aunque ha de decirse que ninguna de sus obras fue traducida al latín.²⁸⁴

El nombre completo de Avempace era Abû Bakr Muh:ammad b. Yah:yà b. S:âig, también conocido como Ibn Bâdja. Nació en Zaragoza, capital de la marca superior de al-Andalus, a finales del s. V de la Hégira. Y vivió allí entre los años 478 y 503 H. (1085-1109 d. C). Creció en el seno de una familia cuyo oficio fue la artesanía de joyas, y este oficio le dio el apodo, pues la palabra *Bâdja* significa “plata” según el árabe andalusí de aquella época. Fue reconocido en varias ciencias y artes como la lingüística, la poesía, la música y la filosofía. Durante la posesión de Zaragoza por parte de los almorávides tuvo un buen cargo y fue considerado uno de los hombres de confianzas del emir de Zaragoza, e incluso llegó a ser visir de Ibn Tifilwit. En el año 509 H. (1116 d. C.), es decir, antes de la conquista de Alfonso, Avempace se trasladó al sur de la península y residió en Almería, Jaén, Granada, y Sevilla, donde se quedó finalmente trabajando como profesor. También en esta ciudad escribió libros y, finalmente se trasladó a Fez, y ya allí ocuparía el cargo de visir bajo el mandato de Yûsuf b. Tashâfin. Murió envenenado en el año 533 H. (1138) a mano de su famoso rival el médico Abû `alâ` b. Zahr.²⁸⁵

²⁸³ RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Avicena*, Ediciones del Orto, Madrid, 1994, p. 86-88.

²⁸⁴ RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001, p. 196.

²⁸⁵ `abd al-Rah:mân Badawi, *al-Falsafa wa al-falâsifa fî al-h:ad:âra al-`arabiyya*, Dâr al-ma`ârif li al-tibâ`a wa al-nashir, Susa, 1993, p. 83-84.

Avempace durante su juventud se interesó por algunos tratados originales que versaban sobre temas diversos, pero entre otros se encontraba el silogismo y aquello que se conoce como la demostración; vemos que desde joven siguió los pasos tanto de Aristóteles de Grecia como de al-Fârâbî de oriente. Estos mismos tratados, que ya habían dejado huella en los textos filosóficos, dejarán también un reflejo notable en las obras de Avempace. Cabe mencionar que Avempace menciona al sabio de oriente en varias ocasiones a lo largo de sus obras, y dice de él que le fue una gran referencia en temas como por ejemplo la teoría para el gobierno de una ciudad ideal, aunque sin olvidar que, por sí mismo, Avempace dejó su propia huella tanto en la filosofía musulmana en general como en la de al-Andalus, pues demuestra su absoluto dominio en estos temas.

Aquello en lo que al-Fârâbî más influenció a Avempace fue la explicación del libro de la Ética a Nicómaco, al cual ambos denominaron Nicomâjyâ²⁸⁶. Y de hecho vemos que el argumento de muchos de sus textos gira en torno a la ética y los tipos de hombre. En el siguiente texto titulado [*Los hombre que viven solamente de las formas corporales*] vemos ciertos matices que nos llevan a pensar en “los habitantes de la ciudad ignorante” según al-Fârâbî: “Los actos humano, se llevan a cabo, a veces, para que exista solamente la forma corporal. Por ejemplo, el comer, el beber, el vestirse, el habitar una casa. Lo que, de todos estos actos, es indispensable [para vivir] resulta ser común [a todas las especies animales]. Pero lo que es más de lo necesario, como lo que sobrepasa las distintas clases de manjares, de perfumes y, en general, cuanto es buscado solamente por el placer, esto [digo] es puramente material. Dentro de esta especie entran la embriaguez, el juego del ajedrez y la caza hecha por placer. El que hace de todas estas cosas su meta es [un hombre] puramente corpóreo, aunque son pocos los que

²⁸⁶ Mâdjid Fajrî, *Ta`âlîq Ibn Bâdja `alâ mant:iq al-Fârâbî*, Dâr al-mashriq, Bayrût, 1994, p. 7.

pertenecen a esta clase de hombres. Para estos tales las formas espirituales no tienen ningún valor ni las sienten lo cual se debe al exceso [que tienen] de corporeidad. (...) En tales individuos se viene a bajo la estabilidad de la dignidad humana”.²⁸⁷

También supo sacar provecho a las explicaciones y aclaraciones que al-Fârâbî había dejado en relación al término lógico y todo lo relacionado con esta ciencia. Se observa en su obra que cita ciertas expresiones e ideas propias de al-Fârâbî, pero siempre añadiendo alguna que otra modificación personal. Por ejemplo hizo uso de aquellas expresiones alfarabianas empleadas en el *Libro de Isaggogî* y elogia el gran valor de este libro, pues los tratados que incluyen esta obra alfarabiana y la explicación de los nombres que aparecen en ella le fueron de gran utilidad para entender los dichos y expresiones de Aristóteles.²⁸⁸ Realmente dio mucha importancia al esfuerzo realizado por al-Fârâbî a la hora de fijar y establecer cuáles eran los términos propios de cada una de las ciencias y las artes, y en especial los que conciernen al arte de la lógica. Un ejemplo de ellos sería por ejemplo cuando habla sobre la importancia de discernir entre los términos y sus significados y distinguir entre lo que es considerado y aceptado por el común de los hablantes y lo que es considerado por los sabios. Precisamente esta cuestión la veremos explicadas en la obra traducida de Abû Nas: al-Fârâbî que nos ocupa *Los términos utilizados en la lógica*. Y dice Avempace en su obra titulada *El Régimen* lo siguiente: “[En cuanto a la noción de “espíritu” y “alma”]: En la lengua de los árabes, espíritu se llama a lo mismo que se dice alma y los filósofos lo emplean en sentido homónimo. A veces se quiere significar con [este término] al calor natural que es el primer órgano anímico. Por eso encontramos que los médicos dicen que los espíritus son tres: el espíritu natural, el espíritu sensible y el espíritu motor. Por natural significan lo nutritivo, pues entienden por natural, dentro de su arte [médica], a lo

²⁸⁷ LOMBA, Joaquín, *Avempace*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995. P. 66-67.

²⁸⁸ Mâdjid Fajrî, *Ta`âlîq Ibn Bâdja `alâ mant:iq al-Fârâbî*, Dâr al-mashriq, Bayrût, 1994, p. 10.

nutritivo. Y se utiliza [el nombre de espíritu] para el alma, no en cuanto que es alma, sino en cuanto que es alma motriz. Así pues, el alma y el espíritu son dos cosas [distintas] en cuanto a la elocución, pero una sola en cuanto al sujeto”.²⁸⁹ También alude Avempace a que el libro de al-Fârâbî *al-Maqûlât (Las Categorías)*, nos dio los principios del pensamiento y nos ayudó a conocer la situación y las condiciones que presentaba entonces la filosofía y cómo debía ser tratada. En cuanto a la analogía, Avempace defiende a Aristóteles y su teoría y, en cambio, discrepa con Galeno,²⁹⁰ al igual que lo hizo al-Fârâbî. Así que podemos notar una cierta concordancia entre las opiniones de Avempace y de al-Fârâbî en muchos campos filosóficos, lo cual no sólo puede apreciarse a través de sendos escritos, sino que el propio Avempace lo dijo por escrito en algunas de sus obras, reconociendo la gran influencia que ejerció sobre él el filósofo Abû Nas:r al-Fârâbî, sin que esto, como ya hemos mencionado, supusiese que Avempace no aportara sus propias teorías al mundo de la filosofía musulmana. La importancia de Avempace radicó en que fue el puente entre la filosofía griega y el mundo occidental en cuanto a trasmisión de obras aristotélicas, si bien a él personalmente llegaron gracias al esfuerzo de los filósofos anteriores, y en que fue el antecesor de Averroes.

Con Averroes, la filosofía musulmana alcanza un nivel muy alto, podríamos decir que es la culminación dialéctica del pensamiento musulmán. Quizás por ello sufrió grandes represalias por parte de los alfaquíes y ulemas más “conservadores” de su época. Él vio en la filosofía de Aristóteles la mejor forma de estructurar la razón humana como capacidad. Su nombre completo era Abû al-Walîd Muh:ammad b.

²⁸⁹ LOMBA, Joaquín, *Avempace*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995. P. 61.

²⁹⁰ Mâdjid Fajrî, *Ta`âlîq Ibn Bâdja `alâ mant:iq al-Fârâbî*, Dâr al-mashriq, Bayrût, 1994, p. 13-18.

Ahmad b. Muh:ammad b. Rushd, nació en Córdoba en el año 520 H. (1126 d. C.)²⁹¹ dentro de una familia de juristas que fueron heredando el puesto de juez de generación en generación. Averroes logró aprender todas las ciencias de su época. Las fuentes cuentan que Ibn T:ufayl se lo presentó al emir Abû Ya`aqûb Yûsuf en el año 548 H. (1153 d. C.) aunque, según las fuentes, no llegaron a conocerse bien durante esta presentación. Más adelante llegaron a tener confianza entre ellos, la suficiente para que comenzaran a comentar los temas filosóficos como son los relativos a los antiguos pensadores Platón o Aristóteles y los filósofos musulmanes de la época. Después de que el emir notara la perspicacia de Averroes le encargó explicar las doctrinas de Aristóteles. Averroes llevó a cabo la tarea que se le había encomendado de una forma muy original y particular, lo que permitió a la humanidad gozar de la ciencia aristotélica perfecta y sin equivocaciones. Averroes, además de jurista y médico, tuvo el cargo de juez en Sevilla y poco después en Córdoba. Y cuando Ya`aqûb se convirtió en califa lo consideró como su médico personal en el año 578 H. (1182 d. C.). Más tarde volvió a su lugar de origen para ejercer el cargo que habían estado ocupando su padre y su abuelo; hasta que la situación política empezó a empeorar, especialmente contra los filósofos, y empeoró hasta tal punto que llegaron a quemar los libros de filosofía y a desterrar al propio Averroes a Lucena teniendo que abandonar su Córdoba natal. Murió en Marrakech en el año 595 H. (1198 d. C.).²⁹²

²⁹¹ Cuando nació Averroes en Córdoba el 1126, el imperio almorávide se enfrentaba a la revuelta almohade que inició Ibn Tûmar en 1121. Los cordobeses aprovecharon la debilidad almorávide para independizarse en 1145, fecha en la que los almohades se hicieron con ella. En estos años, Averroes recibió su educación, empezando con el aprendizaje del Corán y de los poetas, como al-Mutanabbî y Abû Tammâm, para seguir con el estudio de las ciencias coránicas y el derecho. También se interesó por la medicina y sabemos que dos de sus maestros en la disciplina fueron Abû Marwân Ibn Juryûl y Abû Ja`afar al-Turjâlî; este último se interesaba por las obras de Aristóteles y los sabios de la antigüedad. PUIG MONTADA, Josep, *Averroes*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, p. 12.

²⁹² Dî Bûr (T. J. De Boer) *Târîj al-falsafa fî al-'islâm*, tah:qîq watardjama: Muh:ammad `abd al-Hâdî, maktabat al-nahd:a al-mas:riyya, al-Qâhira. (Bidûn târîj).

Averroes menciona notablemente en sus obras a Avempace, vemos por lo cual una influencia alfarabiana tanto directa a través de las obras del propio al-Fârâbî, como indirecta a través del filósofo zaragozano.

Los temas que unen el pensamiento de Averroes con el de al-Fârâbî son fundamentalmente tres; teosofía, demostración de la existencia de Dios y armonía entre religión y filosofía por medio del silogismo; el hombre y la sociedad, y los comentarios de obras aristotélicas²⁹³ como el *Organon* o *Ética a Nicomaco*. En cuanto al primero de estos temas dice Averroes así: “[*Pruebas de las creencias religiosas*]: Decimos que el método que el Libro Sagrado²⁹⁴ indica y llama a seguir contiene lo siguiente: Si se lee a fondo el Libro Sagrado, se verá que se divide en dos géneros. El primero consiste en el método de examinar la providencia para con el hombre, pues Dios creó todos los seres en función de esta providencia. Llamémoslo *prueba de la providencia*. El segundo método consiste en examinar lo que se manifiesta de originar las sustancias de las cosas existentes, por ejemplo, originar la vida en los cuerpos, o las percepciones sensibles o el entendimiento. Llamémoslo *prueba de la originación*”.²⁹⁵

Y para demostrar que el pensamiento promovido por los filósofos antiguos no contradice a las creencias musulmanas dedicó algunos fragmentos en sus obras, entre otros, seleccionamos el siguiente: [*Las doctrinas de teólogos y filósofos acerca de la eternidad del mundo*]: “En la cuestión de la eternidad *a parte ante* del mundo o, por el contrario, de su producción temporal, las diferencias entre los teólogos *ash`aríes* y los filósofos de la antigüedad, en mi opinión, se reducen a diferencias en los nombres, especialmente en el caso de algunos filósofos. Unos y otros están de acuerdo en que hay

²⁹³ `abd al-Rah:man al-Talînî, *Ibn Rushd, alfilusûf al-`âlam*, al-munaz:z:ama al-`arabiyya al-tarbiyya wa al-thaqâfa wa al-`ulûm, Tûnis, 1998. P. 26

²⁹⁴ El Corán.

²⁹⁵ PUIG MONTADA, Josep, *Averroes*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997. P. 56-57.

tres clases de seres: dos extremas y una intermedia, también están de acuerdo en la denominación de las clases extremas y solamente discrepan en la clase intermedia. Una clase extrema es la de un ser que existe a partir de otra cosa y por acción de otra, es decir, a partir de la materia y por obra del agente, y el tiempo le precede, es decir, es anterior a su existencia. Tal es la condición de los cuerpos, cuya generación perciben los sentidos, por ejemplo, la generación del agua, del aire, de la tierra, de los animales, de las plantas, etc. Tanto los filósofos antiguos como los *ash`aríes* están de acuerdo en denominar esta clase de seres “producida temporalmente”. La clase opuesta, en el otro extremo, es la del Ser que no se ha engendrado a partir de otra cosa ni por obra de otra, y no le precede [ningún] tiempo. También los miembros de ambas escuelas coinciden en denominarlo Eterno, y este Ser que se aprehende mediante la demostración apodíctica es Dios (Bendito y ensalzado sea), quien es el Agente del universo, quien le ha dado existencia y lo mantiene [en la existencia] (glorioso y ensalzado sea su poder). En cuanto a la clase de ser que está entre ambos extremos, es un ser que no se ha generado a partir de otra cosa y al que no precede [ningún] tiempo, sin embargo, existe por obra de otra cosa, es decir, de un agente: esto es el mundo en su conjunto. Todos los pensadores están de acuerdo en que en el mundo existen estas tres características. Los teólogos no admiten que el tiempo precede al mundo, o ésta es la consecuencia a la que se ven abocados, puesto que para ellos el tiempo es algo que está unido a los movimientos y a los cuerpos. También coinciden con los filósofos de la antigüedad en que el tiempo futuro es infinito, e igualmente lo es la existencia futura y solamente discrepan en cuanto al tiempo pasado y a la existencia pasada. Los teólogos piensan que es finito, esta es la opinión de Platón y de su escuela; Aristóteles y su escuela piensan que es infinito, tal como lo es el futuro.

Es evidente que esta última existencia guarda cierta similitud tanto con la existencia generada realmente como con la existencia eterna. Aquel que se deje dominar por la idea de la similitud con lo eterno, la denominará “eterna”, y aquel que se deje dominar por la idea de lo producido temporalmente, la denominará “producida temporalmente”. En realidad, no es ni producido temporalmente ni es eterno, pues lo que es realmente producido temporalmente es corruptible a la fuerza y lo que es realmente eterno no tiene causa. Hay quienes como Platón y su escuela lo llaman “producido temporalmente y eterno (*a parte post*)”, porque, para ellos, el tiempo es finito en el pasado. Por tanto, las doctrinas acerca del mundo no están tan distantes las unas de las otras hasta el punto de que unas sean tachadas de infidelidad y otras, no. Las opiniones, para poder ser tachadas así, tienen que ser diametralmente opuestas, es decir, oponerse como piensan los teólogos al respecto, o sea, que el término “eternidad *a parte ante*” y el término “producción temporal”, aplicados al mundo en su conjunto, son contradictorios, pero de lo que hemos dicho se demuestra que no es así. A todo esto hay que añadir que estas opiniones [de los teólogos] no pertenecen a lo que es el sentido literal de la ley revelada, pues se busca este sentido literal, las aleyas coránicas que hablan de cómo el mundo vino a la existencia revelan que la forma del mundo es producida temporalmente, pero que la existencia misma así como el tiempo se extienden por ambos extremos, es decir, sin solución de continuidad. Así las palabras del ensalzado “Él es quien ha creado los cielos y la tierra en seis días, teniendo su trono sobre el agua”, (Corán, 11:7). Tomadas en su sentido literal hace necesaria una existencia-la del trono y la del agua- antes que esta existencia [de los cielos y la tierra] y un tiempo antes de este tiempo, es decir, el que está unido a la forma de esta existencia y el cual es numeración del movimiento de la esfera celeste.”²⁹⁶

²⁹⁶ PUIG MONTADA, Josep, *Averroes*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997. P. 54-56.

Averroes, como lo hiciera al-Fârâbî, empleó y asimiló los términos aristotélicos a los términos de la gramática árabe; y trató el tema de la existencia y la esencia del alma. También se preocupó, además de por la teología y la metafísica, por los asuntos que conciernen al hombre en su vida terrenal. Para él, el hombre era por naturaleza político: “para adquirir su perfección, un individuo concreto necesita de la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político. A veces, no sólo es necesario para la perfección humana, sino también para aspectos imprescindibles de la vida, condición que el hombre comparte con los animales”.²⁹⁷ Basándose en las características de la Ciudad ideal platónica, establece que estas son: sabiduría, fortaleza, templanza y justicia, la finalidad del hombre no es otra sino alcanzar la felicidad, y todo esto, bajo el gobierno de un filósofo, pues sólo el filósofo conoce el camino que tiene que seguir el hombre para ser plenamente feliz. Vemos mucha similitud con las teorías de al-Fârâbî, la diferencia consiste en que mientras al-Fârâbî alude a ellos como una utopía que sólo se consiguió en los tiempos del origen del Islam, mientras vivía el Profeta Muhammad, Averroes lo ve totalmente factible siempre y cuando se den las condiciones, aunque también para él fue ideal la *umma* (comunidad) del Profeta.

Como vemos, fueron muchos los filósofos musulmanes que se interesaron por la teoría de la felicidad. Este interés posteriormente, a partir del siglo XIII, pasó a filósofos judíos, como Maimónides, (del que nos ocuparemos a continuación), a escuelas cristianas y hasta a la edad moderna. Los judíos transmitieron a su lengua, el hebreo, las ideas filosóficas musulmanas, las que los musulmanes habían tomado y arabizado de la

²⁹⁷ AVERROES, *Exposición de la “República” de Platón*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 2001. P. LIII.

antigua Grecia, y las estudiaron. Además fueron discípulos buenos y honestos para los filósofos musulmanes.²⁹⁸

Un gran ejemplo de esta influencia de la filosofía musulmana sobre el pensamiento judío, y ha de decirse que gracias al contacto directo que existió en al-Andalus entre ambas comunidades, es el caso del filósofo Maimónides, quien indicó que la mayoría de sus teorías se inspiraban en teorías como puede ser la de la felicidad del ser humano durante su vida terrenal. En esta teoría encontró el espacio ideal para desarrollar sus ideas sobre el vínculo existente entre filosofía y religión.

Su nombre completo era Abû `imrân Mûsà b. Maymûn el cordobés. Era un sabio judío, como sabemos, especialista en las doctrinas de su religión y considerado uno de los rabinos de élite. Nació en el año 1136 aproximadamente, pues las fechas varían de unas fuentes a otras. Perteneció a una familia de juristas muy famosa entre la comunidad judía del momento, y muy respetada, aunque esto no evitó que bajo el poder de los almohades se viera obligado a emigrar a Fez, en Marruecos. Su vida se caracterizó por los numerosos exilios de un país a otro, debido a la turbulenta situación social y política que existía tanto en al-Andalus como en el norte de África. Tras su estancia en Marruecos se trasladó a Acre, en Palestina, donde permaneció no más de cinco meses. Después se iría a Fustat, ciudad que estaba situada a las afueras de El Cairo. Durante su estancia en Egipto fue el guía de la comunidad judía allí existente; así como fue uno de los médicos más destacados de su época. Dominó distintas ciencias y disciplinas, y más especialmente la filosofía. Según las fuentes, se sabe que mantuvo buena relación con el sultán Saladino, fue, de hecho, uno de los médicos personales de dicho sultán y de su hijo `Alî. Murió hacia el año 1204 en tierras egipcias. Maimónides

²⁹⁸ Ibrâhîm Madhkûr, *Fî al-falsafa al-`islâmiyya*, Dâr al-ma`ârif al-mas:riyya, al-Qâhira, 1968. P. 68.

escribió numerosas obras, destacamos por ejemplo su obra titulada *Guía de perplejos*.

299

Maimónides cree que las ciencias y la cultura son el camino hacia la perfección humana y que por medio de estas el siervo de Dios está cumpliendo la verdadera adoración con la que se acerca a Dios y a las verdades ocultas. Es decir, el ser humano, cuanto más estudia y profundiza, más se acerca a Dios. Maimónides expone su teoría por medio de una metáfora en la que asemeja la figura del Creador con respecto a sus creaciones en todas sus formas, con un gran rey que vive en un magnífico palacio dentro de una ciudad enorme y habitada. Sus ciudadanos están divididos entre aquellos que admiran al palacio, y lo observan, y aquellos que se apartan de él porque rechazan su belleza y su gran esplendor. Los que admiran al palacio se sienten atraídos por sus murallas, sus columnas, ventanales, etc. y quizás así algún día llegue a entrar en sus jardines o alrededores repletos de flores y frondosas plantas; pero puede que algunos de estos admiradores no se conformen únicamente con mirar sus formas, que sean más nobles, y su admiración vaya más allá, y les haga sentir un gran interés por el rey que allí se encuentra. Estos buscarán lograr el honor de encontrarse con el rey del palacio y escucharlo. El gran palacio que simboliza Maimónides no es nada más que el mundo espiritual que el ser humano necesita y al cual intenta siempre conectarse. Aquellos que se encontraron ante el rey son los que alcanzan la felicidad espiritual. Maimónides se sirvió de los comentarios y explicaciones sobre las teorías de Aristóteles que al-Fârâbî realizó, y también leyó a otros sabios como Isaac Israel o Yûsuf al-S:adîq el andalusí, aunque de todos ellos al-Fârâbî puede considerarse su verdadero maestro. Maimónides, cuando hace referencia a al-Fârâbî, lo hace de la mejor de las formas, y aconseja la lectura de sus obras a aquellos que estén interesados en los comentarios sobre el arte de

²⁹⁹ Ibn Abî 'us:aybi`a, *'Uyun al-'anbâ' fî t:abaqât al-'at:ibâ'*, tah:qîq: Nizâr Rid:â, Bayrût, 1965. P. 531-532.

la lógica, porque las obras de al-Fârâbî son puras y de confianza, haciendo especial mención al libro de *Mabâdi' al-mawdjûdât* (*Los principios de los existentes*). Quizás debido a esto, a su gusto por las obras de al-Fârâbî, y a que fue su maestro, la concepción que Maimónides tiene de la lógica es prácticamente igual a la del sabio oriental. Además coincide semánticamente en muchos otros textos sin que todos ellos versen necesariamente sobre las mismas cuestiones; tanto que en ocasiones daba la impresión de que el autor de aquello que se estaba leyendo era musulmán y no judío.

Quizás sea la política y el término lógico aquello en lo que más huella dejó Abû Nas:r al-Fârâbî, así como el intento de compatibilizar la religión musulmana con el pensamiento y la filosofía griegos, tarea que planteó por vez primera al-Kindi. Y ya al-Fârâbî estableció los cimientos de la corriente filosófica que en los siglos siguientes muchos otros filósofos árabes, persas, musulmanes, cristianos o judíos siguieron y desarrollaron tanto en oriente como en occidente.

LA OBRA DE ABÛ NAS:R AL-FÂRÂBÎ: *LOS TÉRMINOS*
UTILIZADOS EN LA LÓGICA.

والا شعارا لنفسها يسر على القول، بين التي اذا استعملها الانسان
 انتقاما من تلك الخطبة والاشعار،، واما ان يكون ما اُبتت فيها
 في كتاب جزأ ما من الصناعة الا انه يسير مثل ما كتب الشعراء
 اصلا اوذا ان الغاية ومن الخطب اشياء ما ثورة وكذلك من
 الجول،، طالما ان تكون هذه الصناعة الانشا على النظم الذي
 ينبغي ان تكون عليه الصانع قد كانت قبل ذلك فلا لقرأنا نحو
 لا رسكو فليس وخره،، واما انحاء التعليم فانه يستعمل وهذه
 الصناعة جميعها الا ما قلنا ان ارسمها ليس يتجنبه بالحنفة فقد
 أي مدد القول على الاقوال التي بها يستعمل الشروع وصناعة
 المنكوه ينبغي ان لا يشرع فيها ونبتدي بالنفوس الخطاب
 الذي يستعمل على الاجزاء من الصناعة ونعوكما بالمقولات

،، والمجرامه وندره وحنوانه على بيوت،،

،، مبرور على انه وصحبه وارواجه وذريته،،

6) Texto básico de al-Fârâbî: *Los términos utilizados en la lógica.*

Primer capítulo: los tipos de términos designativos.

(1) Entre los términos indicativos³⁰⁰ (*al-ʿalfâz: al-dâlla*) están el nombre, (*ism*) el verbo (*kalim*), la palabra *kalim* es con la que los lingüistas árabes denominan a los verbos y también está aquello que está compuesto por verbos y nombres. Así, los nombres *Zayd* (Zayd), *ʿAmr* (ʿAmr), *ʿinsân* (humano), *h:aywân* (ser vivo), *bayâd:* (blancura), *sawâd* (negrura), *ʿadâla* (justicia), *kitâba* (escritura), *ʿâdl* (justo), *kâtib* (escritor), *qâʿim* (levantado), *qâʿid* (sentado), *ʿabyad:* (blanco) y *aswâd* (negro). Cada término simple³⁰¹ en la frase indica el sentido sin indicar por sí mismo el tiempo del significado.

Al-kalim son los verbos, como *mashâ* (caminó), *yamshî* (camina), y *sayamshî* (caminará), *d:araba* (pegó), *yad:ribu* (pega), y *sayad:ribu* (pegará) etc. El verbo en la frase es un término simple que indica tanto el significado como el tiempo. Algunos verbos indican el tiempo pasado como *kataba* (escribió) y *d:araba* (pegó), otros indican futuro como *sayad:rib* (pegará), y otros indican presente como *yad:rib al-ʿân* (él pega ahora).

Entre lo compuesto por nombres y verbos, se encuentra lo compuesto por dos nombres, como al decir *Zayd qâʿim* (Zayd está levantado), o *ʿAmr ʿinsân* (ʿAmr es un ser humano), *al-faras h:aywân* (el caballo es un animal), y también lo compuesto por un nombre y un verbo, como al decir *Zayd yamshî* (Zayd camina), *ʿAmr kataba* (ʿamr escribió), o *Jâlid sayadhab* (Jâlid irá), por ejemplo.

³⁰⁰ Los términos designativos son aquellos términos que indican, y de ahí su nombre, conceptos concretos. Están divididos en simples y compuestos.

³⁰¹ El término indicativo simple es aquel que se conforma de un solo término, a diferencia del término indicativo compuesto. Y este puede constar de un nombre, un verbo o una partícula.

(2) Hay términos indicativos a los que los gramáticos llaman partículas³⁰² (*al-h:urûf*) que se utilizan para indicar los significados. Y estas partículas son también de varias clases, pero no es habitual según los gramáticos árabes, atribuir a cada tipo de partícula un nombre específico. Así que hay que utilizar los nombres empleados por los lingüistas griegos³⁰³ para enumerar sus tipos, porque ellos han especificado un nombre determinado para cada partícula. Dichas partículas se clasificaron del siguiente modo: *al-jawâlif* (sustitutos)³⁰⁴, *al-wâs:ilât* (conectores)³⁰⁵, *al-wâs:it:at* (enlaces)³⁰⁶, *al-h:awâshî* (los matices del significado)³⁰⁷, y *al-rawâbit*: (nexos)³⁰⁸. De estas partículas unas se adjuntan a los nombres, otras a los verbos, y otras se adjuntan a lo que está compuesto por los dos elementos. Y cada una de estas partículas se adjunta a un término para indicar que lo que se entiende de este término está en una situación concreta.

³⁰² Las denominadas partículas, en árabe, corresponden a los adverbios, preposiciones y conjunciones de la gramática española. Sin embargo, su estudio, en la gramática árabe, entraña algunas dificultades. La primera de ellas es que estas partículas árabes no tienen, en general, una significación precisa fuera de su uso en el contexto de la proposición gramatical, es decir en el campo de la sintaxis. La segunda dificultad radica en su clasificación pues, a diferencia de la que poseen en las lenguas indo-europeas, en árabe, su clasificación depende del variado uso sintáctico que se les otorgue. De forma general, podemos decir que hay una primera categoría de partículas que comprende: nombres en caso directo, indeterminados en su mayor parte y que cumplen la función de términos circunstanciales, es decir, los adverbios. Vienen después algunos nombres en caso directo que hacen la función de preposiciones y, por último, algunos términos que son las proposiciones. En otro grupo están las partículas que sirven para precisar las modalidades de las oraciones verbales y nominales. Además, existen otras partículas que dependen menos estrechamente de los términos de la oración y que expresan coordinación, afirmación, negación, interrogación y exclamación.

³⁰³ La división de las partículas según su tipo se toma de los lingüistas griegos como se ha dicho, pero ha de aclararse que los nombres empleados para ellos son árabes; dichos nombres vienen especificados a continuación.

³⁰⁴ *al-jawâlif* (sustitutos): son las partículas que toman del lugar de otra cosa (nombre / pronombre).

³⁰⁵ *al-wâs:ilât* (conectores): son las partículas que establecen una unión entre términos. *Ibid.* 68.

³⁰⁶ *al-wâs:it:ât* (enlaces): son partículas que están situadas delante de una preposición haciendo de mediador entre lo que está antes y lo que está después de dicha preposición. *Ibid.* 69.

³⁰⁷ *al-h:awâshî* (los matices del significado): son las partículas que modifican los detalles del significado, y dentro de este grupo se incluye varios tipos.

³⁰⁸ *al-rawâbit*: (nexos): son las partículas que cuando se colocan entre dos expresiones hacen que se completen el significado.

(3) Hemos de tener en cuenta cuáles son los tipos de términos que están incluidos en el arte de la gramática³⁰⁹.

Entre estos términos se encuentran aquellos que son utilizados por el común de los hablantes con un significado, y que son los mismos que utilizan los sabios con otro significado³¹⁰. Quizás algunos términos utilizados por ciertos sabios de una ciencia con un significado concreto son los mismos que utilizan sabios de otras ciencias pero con otro significado. El arte de la gramática trata los distintos tipos de términos según sus indicaciones conocidas por el común de los hablantes y no según la indicación conocida por los sabios. Por eso los gramáticos definen los significados de los términos según lo que es conocido por el común de los hablantes y no por los sabios en sus artes.

También puede que haya términos que, en muchas ocasiones, coincidan sus significados utilizados tanto por el común de los hablantes como por los sabios. Cuando se definen los significados de los términos, es con la intención de definir los significados que sean indicados por estos términos sólo según los sabios del arte de la lógica, porque lo que nos importa de estos términos es únicamente aquello que es utilizado por los sabios de este arte de la lógica³¹¹. Pero cuando se trata de los

³⁰⁹ Dentro del arte de la gramática árabe (*s:inâ`a al-nah:w*) cobran especial importancia tres elementos concretos, el verbo, el nombre y la partícula; esto se debe a que las oraciones en la lengua árabe, en general, ya sean oraciones verbales (aquellas que comienzan con un verbo), u oraciones nominales (las que lo hacen con un nombre), cuenta con estos tres elementos.

³¹⁰ Al-Farâbî establece en su obra *Kitâb al-h:urûf* (uno de los libros más importantes para la gramática árabe, que sirvió de inspiración a numerosos gramáticos y filósofos posteriores) la jerarquía social del saber, la cual posee desde su punto de vista indudablemente la significación social, e incluso política. Deriva, a ciencia cierta, de aquello que el filósofo musulmán leyó en la obra de Aristóteles. Pero lo que importa es que hace suyos los juicios de valor predispuestos por el pensador griego y que los aplica a las realidades de su propio tiempo. Tiene, en efecto, el coraje de afirmar sin rodeos que la “élite, absolutamente parlante” está constituida por los filósofos. Así establece una jerarquía descendente de filósofos, dialécticos, sofistas, legisladores y después vulgares (o el común de los hablantes). Este último estamento lo forma la gran mayoría de la comunidad. El común de los hablantes o masa, incapaz de dominar las altas verdades especulativas, se instruye por aquello que está a su alcance, procesos inferiores de comunicación intelectual.

³¹¹ Lógica: - logía. Sufijo derivado del griego *logos* y que designa ordinariamente la ciencia, es decir, un sistema de conocimientos racional, explicativo. Lógico: adjetivo Gr. *Lógikos* relativo al logos, es decir, a la palabra, la razón o el razonamiento. (...) La ideación o formación del concepto es en este sentido una

significados conocidos por el común de los hablantes, utilizamos los términos según las indicaciones consideradas por el común de los hablantes y no por las indicaciones consideradas por los sabios. Esto ocurre al igual que en el caso de los que poseen un oficio de entre la gente en general, como es el caso del carpintero, que habla utilizando los términos conocidos en el oficio de los carpinteros, al igual que en la agricultura, la medicina, y el resto de los oficios.

También en el contexto de este arte que estamos tratando, hay que mencionar las indicaciones de los tipos de los términos según sus indicaciones consideradas por el arte de la lógica. Por eso no debe extrañar que se utilicen muchos de los términos conocidos por el común de los hablantes indicando significados distintos a los que indican estos términos según los gramáticos y los sabios de la lengua, es decir, que sean utilizados por el común de los hablantes cuando nuestra utilización es distinta a lo indicado según ellos. A no ser, en casos excepcionales, en los que coincida la indicación de los términos de este arte de la lógica con la indicación según el común de los hablantes.

Segundo capítulo: los tipos de partículas.

(4) Con el nombre de *al-jawâlif* (sustitutos), nos referimos a cada una de las partículas diacríticas³¹² o cada término que actúa en el lugar del nombre cuando éste no se menciona³¹³. Estas partículas, como la partícula *hâ´* (h) en *d:arabahu*³¹⁴ (le pegó); la

actividad lógica. FOULQUIE, P., *Diccionario del lenguaje filosófico*, Diccionarios Labor, Barcelona, 1966. Véase p. 605.

³¹² Partículas diacríticas: de *h:urûf mu`djama*, lo cual significa letra o partícula dotada de puntos diacríticos que tiene como función añadir un dato a la palabra a la cual se adjunta.

³¹³ Estos términos, cuando no se mencionan es porque han sido sustituidos por algún pronombre, o bien se trata de sujetos elípticos. En el primero de estos casos, puede tratarse de pronombres aislados o sufijos. El primer grupo está formado por pronombres personales aislados (*´anâ* yo, *´anta* tú masculino, *´anti* tú femenino, *huwa* él, *hiya* ella, *nah:nu* nosotros, *´antum* vosotros, *´antunna* vosotras, *hum* ellos, *hunna* ellas; y para el dual *´antumâ* vosotros/as dos y *humâ* ellos/as dos) y por los pronombres personales sufijos (*-î/-nî* 1ª per. Sing; *-ka* 2ª per. Sing. Masc; *-ki* 2ª per. Sing. Fem; *-hu* 3ª per. Sing. Masc; *-hâ* 3ª per. Sing. Fem; *-nâ* 1ª per. Plural, *-kum* 2ª per. Plural masc; *-kunna* 2ª per. Plural fem; *-hum* 3ª per. Plural masc; -

yâ´ (y) como en *thawbî* (mi vestido); la tâ´ (t) como en *d:arabtu* (yo pegué)³¹⁵, *d:arabta* (tú pegaste) y otras semejantes, son aquellas que sustituyen al nombre y actúan en su lugar, como cuando decimos *´anâ* (yo), *´anta* (tú), *hadhâ* (este), *dhâlika* (aquel) etc. Todas estas se llaman *al-jawâlif* (sustitutos).

(5) *Al-wâs:ilât* (los conectores) de las cuales hay varios tipos. Entre ellas está la que se utiliza para la definición, como *´alif lâm al-ta`rîf* (*al* de definición)³¹⁶, como en *al-lladhî* y otros casos semejantes. Y también entre ellas están las partículas que cuando se adjuntan a un nombre indican que el nombrado ha sido llamado por su nombre, como *yâ* (¡oh!) y *yâ ´ayyuhâ* (¡oh aquel...!)³¹⁷. Otras partículas son aquellas que se unen al nombre e indicarán que la peculiaridad que pertenece al nombrado también afecta a todas las partes del nombrado, así como cuando decimos *kull* (todo). También, las partículas que indican una de las partes de lo nombrado y no todas, como *ba`d:* (algún) y lo que se parece a *ba`d:* actuando en su lugar.

hunna 3ª per. Plural fem; y para el dual *-kumâ* 2ª per. y *-humâ* 3ª per.) Éstos son sustitutos en sintagmas y oraciones de otros nombres ya mencionados, o bien en el caso de los primeros, de sujeto.

³¹⁴ Nótese que aunque la partícula que se le ha añadido a la palabra *d:araba* (pegó) es *hâ´* (h), aparece al final de la palabra “*hu*” (que equivaldría a “le” en español). Esto se debe a que en árabe hay tres casos que se obtienen cambiando la vocal de la consonante final de la palabra (excepto cuando ésta va en dual o en plural masculino sano). HAYWOOD, Jonh A. – NAHMAD, H. M., *Nueva Gramática Árabe*, (Traducción de Francisco Ruiz Gilera; título original: *A New Arabic of the Writen Language*), Editorial Coloquio, Madrid, 1992. Véase página 39.

³¹⁵ En este ejemplo, *al-jawâlif* es una *tâ´* (t), partícula que se adhiere a la raíz verbal y, aunque también indica el tiempo y modo en el que se está realizando la acción, ha de destacarse que hace referencia al pronombre personal sujeto y lo hace intrínseco; en este caso concreto *tu* indica que el sujeto de la acción es “yo”. Pero es importante saber que dado que como ya se ha dicho, esta *tâ´* además de hacer referencia al sujeto indica otras cosas (modo, tiempo, número...) resulta imprescindible.

³¹⁶ El artículo *al -al-ta`rîf*: sólo existe en árabe artículo determinado *al-*, y éste será invariable con respecto al género y al número del nombre al que acompañe, e irá unido en forma de prefijo. En el caso de que se quiera indeterminar un nombre, dejará de añadirsele el artículo, y su vocal de caso de final de palabra irá en forma de *tanwîn*, es decir, con nunación, que se representa gráficamente duplicando dicha vocal.

³¹⁷ Estas son las partículas del vocativo, o partículas de apelación, las cuales nos sirven únicamente para invocar, nombrar o llamar.

(6)

Al-wâs:it:a (enlace). Es todo aquello que se une a un nombre e indica que el nombrado se relaciona con otro y que se relaciona con él otro elemento con partículas como *min* (de), *`an* (de, acerca de), *´ilá* (hacia), *`alá* (sobre) etc.

(7)

Al-h:awâshî (los matices del significado), que pueden ser de diversos tipos. Entre ellos están las partículas que se unen a algo y afirman la existencia de este algo, como al decir *´inna*, que va con *shadda*³¹⁸ en la *nun* (n) (partícula de afirmación). Así, por ejemplo, *´inna ´allâh wâh:id* (afirmo que Dios es único), o *´inna al-`âlam mutanâhi* (afirmo que el mundo es finito).

Por eso llamaron a la existencia de la cosa *wudjûd al-shay´*, su certeza *´inniyatahu*, y llamaron a la esencia³¹⁹ de la cosa *dhât al-shay´*, su certeza *´inniyatahu* también. Así como la sustancia³²⁰ de la cosa *djawhar al-shay´* se llama *´inniyatahu*, porque en muchas ocasiones utilizamos la expresión: la certeza de la cosa *´iniyya al-shay´*, en vez de decir: la sustancia de la cosa *djawhar al-shay´*. Por ejemplo, no hay diferencia entre decir la esencia de este vestido y decir su certeza *´inniyatahu*. Esta utilización no es tan conocida por el común de los hablantes, pero los sabios la utilizan de forma habitual.

Entre estas partículas mencionadas en este apartado, están las que al adjuntarlas a un elemento, indican una negación, como *laysa* (no es) y *lâ* (no). Y también las que se

³¹⁸ *Shadda* o *tashdîd*, que tiene esta figura  y se coloca sobre la consonante para indicar su duplicación. Ahmed Heikal, *Curso de árabe*, Editorial Hiperión, Madrid, 1999. Página 7.

³¹⁹ Resulta que lo que llamamos esencia de las cosas es lo que responde primaria y precisamente a la idea que de ellas tenemos. FOULQUIE, P., *Diccionario del lenguaje filosófico*, Diccionarios Labor, Barcelona, 1966. véase p. 940. (BOSSUET, *Logique*, I, 49.) La esencia es el conjunto de cualidades inmateriales que conforma a la cosa.

³²⁰ La sustancia de la cosa es aquello que constituye el soporte de cualidades cambiantes, lo cual existe en sí mismo.

adjuntan a algo e indican su afirmación, como *na`am* (sí). Hemos de darnos cuenta de que *laysa* está clasificada por los gramáticos bajo la categoría de verbo³²¹, y no de partícula. Se dan más casos que se consideran partículas, pero los sabios en cambio los consideran nombre o verbo. En este caso los consideraremos según aquello que acuerde con este arte que estamos tratando.

Existe un tipo de estas partículas que, cuando se adjuntan a algo, indican el sentido de algo que ofrece duda, como: *layta shi`rî* (ojala supiera yo). Otras partículas cuando se adjuntan a algo indican una suposición, como decir *ka`anna* (parece), la partícula *yushbih`an yakûn* (parece ser que), *la`alla* (quizá) y *`asá* (puede que). También hay partículas que cuando se unen a algo indican que lo que se debe saber es la cantidad de este algo, como *kam* (cuánto). Así, cuando decimos *kam hadhâ al-shay`* (cuánto es esto), con esta partícula indicamos que el objetivo es saber la cantidad de este algo.

También están las partículas que, cuando se adjuntan a algo, indican que se quiere saber el tiempo de la existencia de algo, como *matá* (cuándo). O las que cuando se adjuntan a algo indican que se quiere saber el lugar de este algo como *`ayna* (dónde).

(7.1)

El objetivo de lo que se necesita saber es, precisamente, la intención de la pregunta. Por ejemplo, cuando el fin de la pregunta es saber la cantidad de algo, entonces el objetivo de la pregunta es llegar a su cantidad, al igual que para saber el tiempo, el objetivo de la pregunta es conocer el tiempo, o para saber el lugar, pues el objetivo es llegar a saber el lugar de la cosa. Y así, todas las preguntas se hacen para que

³²¹ Existe cierto desacuerdo entre los gramáticos a la hora de clasificar *laysa*; algunos consideran esta palabra un verbo, otros en cambio una partícula. Esta ambigüedad se debe a que se trata de un verbo auxiliar que da a la oración sentido de negación, y que se conjuga como un verbo pero con la diferencia de que el perfectivo es el único tiempo que acepta y esta conjugación tendrá valor de imperfectivo. (*'anâ lastu t:âliba. Yo no soy estudiante (Fem.) (hadhâ al-radjul laysa `isbânî. Este hombre no es español)* Aquellos que la tratan de partícula de negación hacen hincapié en sus características de verbo con significado negativo intrínseco.

algo sea sabido por el hombre, pues el preguntado debe responder a lo que quería saber el preguntador según la intención de la pregunta.

Cuando la cuestión es saber la cantidad de algo, el preguntado debe responder acerca de la cantidad que se pedía saber, así como cuando la cuestión es saber el lugar, la respuesta del preguntado tiene que responder acerca de su lugar. Al igual que cuando la cuestión es saber el tiempo.

(7.2)

El elemento que utiliza el que contesta para responder al preguntador, se cita por partículas que son utilizadas en la pregunta, formando un nombre derivado de los nombres de las partículas empleadas por el preguntador. De este modo, el elemento que utiliza el que contesta para responder acerca de la cantidad de la cosa se llama *kamiyya* (cantidad), que deriva de la partícula que ha sido utilizada por el preguntador sobre la cantidad de algo³²². Lo que utiliza el que contesta para responder acerca del tiempo de la cosa se llama *matá* (cuándo) y este nombre no está derivado de la partícula utilizada en la pregunta, sino que es la partícula misma y fue nombrada así. El elemento que utiliza el que contesta para responder sobre el lugar de algo se llama *ʿayna* (dónde) y le da el nombre la partícula de la pregunta, sin que sea derivada, al igual que la partícula *matá*.

(7.3)

Hay también unas partículas que cuando se adjuntan a algo indican propiamente lo que es ese algo, es decir, el conocimiento de la existencia de algo y no el conocimiento de su cantidad, ni de su tiempo, ni su lugar. Así, decimos *hal* (acaso), por ejemplo *hal al-shayʿ* (¿acaso es algo?), es sólo para saber la existencia de algo, y esta partícula se adjunta normalmente a un término compuesto, como al decir: *hal Zayd munt:aliq* (¿acaso Zayd va?); *hal `amr rah:il* (¿acaso `amr va a emigrar?); o bien: *hal*

³²² La partícula que ha sido utilizada por el preguntador en este caso es *kam*, que significa cuánto, cuántos.

Suqrât: fî al-dâr (¿acaso Sócrates esta en casa?). Y esto únicamente se adjunta al nombre, pero no puede ser ni una palabra simple ni incluir otro elemento que indique sólo al nombre, porque cuando decimos *hal Zayd* (¿acaso Zayd?) únicamente, sin añadirle algo existente, como puede ser *fî al-dâr* (en casa), *munt:aliq* (se va) o algo parecido, entonces la frase no sería válida. Es decir, ésta sólo se adjunta a un nombre compuesto cuyas partes aparezcan en la frase, y no de manera elíptica; o bien se adjunta a un nombre compuesto de cuyas partes sólo alguna sea elíptica, esta partícula siempre va con un nombre compuesto.

(7.4)

También, entre estas partículas, están las que cuando se adjuntan a un elemento indican aquello que se precisa saber de la cosa. Aquí se trata de imaginar la sustancia de la cosa, y no su existencia, ni nada aparte de su sustancia, como *mâ* (qué), *mâ huwa* (qué es), o cuando decimos *mâ al-shay'* (qué es algo) o *mâ huwa al-shay'* (qué es este algo). Así que se emplea esta partícula para dar por supuesta nada más que la sustancia de la cosa. Y la prueba de que esta partícula no indica algo de lo que se necesita saber su existencia, es que si se adjunta la palabra *mawdjûd* (existe) a la pregunta *mâ al-shay'* (qué es algo), no se entendería la frase, como en este ejemplo: *mâ huwa al-shay' mawdjûd* (qué es este algo “existe”), o sea, esta expresión no es válida si empleamos *mâ huwa* (qué es) como partícula interrogativa de algo. En el caso de que utilizemos la partícula *mâ huwa* con sentido de *laysa* (no es) en este caso emplear la expresión sería válido y quedaría: *mâ al-shay' mawdjûd* (algo no existe) teniendo así sentido. Es decir, que en el caso de que se utilice esta partícula *mâ huwa* como interrogativa, no sería válida, y no se estaría empleando la partícula con sentido de *laysa* (no es), sino como partícula interrogativa, y ejemplificamos esta partícula interrogativa diciendo *mâ huwa al-shay' mawdjûd* (qué es este algo existe), este dicho no sería entonces válido. Y para

la pregunta *mâ huwa al-shay'* (qué es este algo), si la intención es saber la sustancia de la cosa, tiene que formularse una vez que ya se sabe que existe. La prueba es preguntar, si es sobre lo que no se ve y lo que no se sabe si existe, ¿qué es aquello? y ¿qué es este algo?, así sería una expresión sin sentido, aunque sí tendría sentido esta expresión para llegar al nombre de este algo. Podríamos hacer esta pregunta antes de saber si existe la cosa, así como para saber la cantidad de algo, su tiempo, y su lugar, debe ser después de saber la existencia de la cosa. Por ejemplo si preguntamos dónde está fulano y nosotros no sabemos si existe en el mundo o no, pues la pregunta carecería de sentido; al igual que si preguntamos cuándo vino fulano, y nosotros no sabemos si realmente vino o no, la cuestión tampoco tiene sentido.

La partícula *mâ* se adjunta a algo para poder saber su sustancia, y esto se puede preguntar después de saber que la cosa existe y esta partícula se adjunta siempre a un nombre singular, como al preguntar *mâ al-'insân* (qué es el humano), o *mâ hiya al-shams* (qué es el sol), *mâ huwa al-qamar* (qué es la luna), *mâ al-h:araka* (qué es la acción), *mâ al-sukûn* (qué es el silencio), *mâ kusûf al-qamar* (qué es el eclipse lunar). En este caso, este compuesto se entiende como una cosa simple que es el eclipse lunar, y si se hubiese adjuntado a un compuesto que no se pudiera considerar como simple, no se habría entendido la pregunta, como al decir: *mâ al-'insân h:aywân* (qué es el ser humano animal); *mâ al-qamar yankasif* (qué es la luna hace eclipse), etc. A esta forma de expresarse, en árabe, le falta sentido.

Y en todas las preguntas, como hemos dicho, el preguntado tiene que responder a lo que se necesita saber en la pregunta, y el elemento que utiliza para responder a *mâ huwa al-shay'* (qué es este algo) es uno de estos dos: puede ser un elemento indicado por un término simple, o un elemento indicado por un término compuesto. Por ejemplo como la pregunta: *mâ hadhâ al-shay'* (qué es esta cosa) e imaginemos que preguntamos

sobre una palmera, y cuando el preguntado responde que esa cosa es una palmera con un solo elemento, ha utilizado un término simple para indicar la palmera; y si hubiese dicho eso es un árbol que da dátiles, habría empleado en la respuesta un término compuesto que indica a la palmera. Mediante cualquiera de estas dos respuestas se puede responder a lo que el preguntador quiere saber, sólo que uno de los dos elementos indica la palmera con un término simple y el otro con un término compuesto. Y el elemento que se debe utilizar en la respuesta a *mâ huwa al-shay'* (qué es este algo), está indicado por un término compuesto que se llama *mâhiyyat al-shay'* (quiddidad)³²³ también denominado como la expresión que indica aquello que la cosa es, la esencia de la cosa, la certeza de la cosa o la naturaleza de la misma, y también como *djawhar al-shay'* (la esencia de la cosa)³²⁴.

(7.5)

Existen también, entre las partículas *al-h:awâshî* (matiz del significado), la que cuando se junta a algún elemento, indica que lo que se necesita saber es su forma *s:îgatuhu* y su aspecto *hay'atuhu*, es decir, que su forma es la que afirma la sustancia de la cosa en sí, como la forma del *juff* (zapato) afirma la característica del zapato para ser tal y como es. Cuando no se da esta característica, la existencia del zapato no tiene lugar, y cuando ésta existe, la característica el zapato sí se da. De igual modo son

³²³ *Quiddidad* : Lat. escolást. *quidditas*, der. De *quid*, lo que: el *quid* de una cosa, su “aquello que”, es decir, aquello que es. Lo que una cosa es, lo que responde a la cuestión “¿qué es?”, su esencia expresada en la definición. P. FOULQUIE, *Diccionario del lenguaje filosófico*, Diccionarios Labor, Editorial Labor, Barcelona, 1967. p.p. 851-852.

³²⁴ Resulta que lo que llamamos esencia de las cosas es lo que responde primaria y precisamente a la idea que de ellas tenemos; lo que conviene de tal modo a la cosa que no podemos nunca concebirla sin concebirla como tal. FOULQUIE, P., *Diccionario del lenguaje filosófico*, Diccionarios Labor, Barcelona, 1966. P. 940.

tratadas el resto de las cosas pues la forma de la sustancia de la cosa es lo que afirma la sustancia de esa cosa.

Puede que en la forma de la cosa haya varios estados de la misma y que a su vez existan después de la existencia de su sustancia, como *al-thawb* (el vestido), es que tanto su urdimbre como su trama son las formas mediante las cuales existe su sustancia (*dhât*), pero una vez que ya existe el vestido, o se hace más corto, se le pone un color, se le hace un diseño o se le añade brillo, pues estas cosas son otras formas para el vestido pero no afirman la sustancia del vestido, sólo son estados que existen para el vestido después de la existencia de su sustancia, pudiendo tener así formas y aspectos.

Cuando nos fijamos en cada una de las apariencias, se aprecia que hay dos tipos de elementos, que son la forma y el aspecto. El primero, que se llama forma de la sustancia de la cosa (*dhât al-shay'*), es el que afirma la sustancia de la cosa y el segundo, es el que no afirma la sustancia de la cosa, y se llama forma que surge de la sustancia de la cosa (*dhât al-shay'*).

La partícula que se adjunta a una cosa para indicar lo que es necesario saber acerca de la forma, tanto de la forma sustancial, como de las formas que surgen de la sustancia, es la partícula *kayfa* (cómo). Al decir *kayfa al-shay'* (cómo es la cosa) preguntamos para saber la forma de la cosa. Puede que sea de la forma de su sustancia, o de lo que surge de ella, como cuando decimos *kayfa Zayd* (cómo es Zayd) y se responde que es bueno, o malo, o sano, o enfermo, así respondemos sobre las formas que surgen de la sustancia de Zayd. Y parece que las formas con las cuales se afirma la cosa, no están presentes según el común de los hablantes, por eso no se encuentran ciertos términos utilizados por el común de los hablantes. Cuando se pregunta diciendo: *kayfa `amal hadhâ al-shay'* (cómo funciona esta cosa) aquí se pregunta sobre la forma del funcionamiento. La forma que surge de la sustancia es la forma utilizada por el

común de los hablantes habitualmente. En este caso, se utiliza la partícula *kayfa* (cómo) para preguntar sobre la forma, y los elementos que se utilizan para responder sobre las formas y para responder sobre la pregunta *kayfa al-shay'* (cómo es la cosa) se llaman *al-kayfiyât* (las cualitativas). La palabra *al-kayfiyât* es derivada de la partícula *kayfa* (cómo) utilizada en la pregunta, y estas cualidades que responden sobre la forma sustancial de la cosa se llaman cualitativas sustanciales; puede que algunos las llamen cualitativas esenciales. Entre ellas se encuentra lo que responde sobre las formas que surgen y recibe el nombre de cualitativas accidentales y cualitativas no sustanciales.

(7.6)

También entre estas partículas mencionadas, están las que, cuando se adjuntan a algo, indican que aquello que se precisa es diferenciar este algo de otra cosa o atribuirle algo para que sea distinto, como decir *'ay shay' huwa* (cuál cosa es) o *'ayumâ huwa* (cuál de ellos es). Esta forma de preguntar se utiliza cuando existe la posibilidad de que se cometa una equivocación entre una cosa y otra, y se utiliza en el caso de que haya otra cosa. Pero cuando decimos: ¿cuál de ellos es Zayd? y ¿cuál es Zayd? y no hay nadie más que Zayd, en este caso nuestra pregunta no tendría sentido. En cambio si decimos *mâ al-'insân* (qué es el ser humano), en este caso tendría sentido y podemos formular así la pregunta aunque no hubiese más que este humano. Pero decimos *kayfa Zayd* (cómo es Zayd) aunque no conozcamos a ningún otro Zayd, o tampoco haya otro Zayd en el mundo además de él; y si dijéramos ¿cuál de ellos es Zayd? y no hubiese en el mundo ninguno más que él, la pregunta no tendría sentido. Todo lo que sea respuesta para la pregunta acerca de algo *kayfa huwa* (cómo es), sirve como respuesta a la pregunta *'ay shay' huwa* (cuál cosa es), pero muchas de las respuestas a ¿cuál cosa es? no sirve para la respuesta a la pregunta de *kayfa* (cómo). Unas, cualitativas, son respuestas sobre las formas que surgen de la sustancia de la cosa y otras, son para saber

la forma de la sustancia de la cosa. Estas cualitativas son las formas de las cosas en cuanto que son respuestas a la pregunta *‘ay shay’ huwa* (cuál cosa es), y es lo que distingue una cosa de otra. Las cualitativas que son para las formas que surgen de la sustancia de la cosa, son para la respuesta de *‘ay shay’ huwa* (cuál cosa es), y se consideran cualitativas porque distinguen la cosa por sus estados de otras cosas, y distinguen la cosa en su sustancia de otras cosas, como la distinción de la *najla* (palmera) de lo que es *zudjâdj* (cristal), la distinción de *al-sayf* (espada) de lo que es *al-s:ûf* (lana); distinguir entre una cosa y otra en sus estados como distinguir entre Zayd y `amr, que uno es bueno y otro es malo, así sabemos en qué se distinguen Zayd y `amr, que no es lo mismo que en lo que se distinguen Zayd y la lana.

(7.7)

También están las partículas *al-h:awâshî* (matiz del significado). En este caso, cuando se adjuntan a un elemento, indicarán que el objetivo es saber su motivo, como al decir *lima* (por qué), *mâ bâl* (cuál es la razón), y *mâ sh’an* (cuál es el motivo) etc. Estas partículas funcionan bajo la condición de que deben adjuntarse al elemento cuando se conoce la existencia de la cosa, porque si decimos que porqué fulano hace esto y lo otro, pero no sabemos si lo hace de verdad, lo que decimos no sería válido. Estas partículas se adjuntan también a lo que indica el término compuesto, como *lima yaf al Zayd kadhâ* (porqué Zayd hace tal cosa) etc. Y a veces se adjuntan a un término simple en el caso de que exista algo implícito, como por ejemplo *limâdhâ jaradja* (porqué salió), aquí se entiende que se refiere a Zayd, el cual está implícito, pero si no se entendiera que hace referencia a Zayd de forma implícita, la expresión no sería válida. En aquello que se adjunta a la partícula *lima* (por qué) tienen que darse dos cosas: la primera es saber su existencia y la segunda es que el término tiene que ser compuesto. Y también para la

partícula *mâ huwa* al adjuntarla a algo debe darse dos condiciones: la primera es que hay que conocer su existencia y la otra es que el término en este caso tiene que ser simple, es decir la cosa tiene que ser indicada por un término simple o algo que tenga el sentido de algo simple. Estas dos partículas: *mâ huwa* (qué es) y *lima huwa* (porqué es) se parecen en que la existencia de aquello que se les adjunta debe conocerse; y se diferencian en que aquella cosa que se adjunta a *mâ huwa* debe ser simple mientras que lo que se adjunta a la partícula *lima* debe ser compuesto.

(8)

Al-rawâbit: (los nexos). (I) Una de éstas es la partícula que se adjunta a varios términos e indica los significados de estos términos, y a cada uno de los significados se le atribuye una función, como la partícula *‘immâ*³²⁵ (si, o...) con kasra en el *‘âlif* y *shadda* () en la *mîm* (m). (II) Están las partículas que se adjuntan a algo de lo cual no es segura su existencia, lo que indica que es necesario añadirle otro elemento para que sea válida, como *‘in kana...* (si fuera), *kullamâ kana..* (cada vez que), *mata kana...*(cuando es), *‘idhâ kana...*(en el caso de que) etc. Y estos nexos incluyen el segundo término en el primero cuando el primero existe, y se llaman *al-ribât: al-mud:ammin* (el nexo implícito), pues siempre que el primero sea firme debe ir acompañado del segundo, como cuando se dice: *‘in dajala Zayd jaradja `amr* (si entra Zayd sale `amr), o como *‘in kânat al-shams t:âli`a fal-nahâr mawdjûd* (si saliera el Sol, sería de día) así que la salida del sol incluye algo sucesivo pues es lo que hace al día existir aunque todavía no sea segura la salida del sol, por este motivo estas partículas se llaman *mud:amminât*

³²⁵ Se trata de una conjunción disyuntiva que en árabe indica muchos significados, como pueden ser: la duda, la elección; y también indica sobre la exposición detallada.

bisharî:t:a (implícitas de una condición), y puede que la llamen *sharâ'it:* (condicional).

(III) Otras partículas, las que son implícitas cuando se adjuntan a algo de lo cual es segura su existencia y que es correcto, indican que algo posterior es necesario, como *lammâ* (cuando) *wa'idhâ* (en el caso de que) como cuando se dice: *lammâ t:ali`at al-shams kâna al-nahâr* (cuándo salió el Sol se hizo de día); *lammâ djâ`a al-s:ayf`ishtadda al-h:arr* (cuándo llegó el verano el calor se hizo más intenso); *lammâ kânat al-shams muqât:ira lil-qamar`inkasafa al-qamar* (cuando el Sol se antepuso a la luna, causó el eclipse lunar); así que esta partícula indica que el primer término incluye el suceso del segundo una vez que se ha asegurado la existencia del primero, por eso esta partícula se llama la partícula implícita (*al-mud:ammin*).

(IV) Otra de estas partículas es la que se une a términos y su función es la de alejar un término del otro, por ejemplo *`ammâ* (sino), esta partícula indica un alejamiento entre lo que está unido a ella, causan el alejamiento de algún modo. De ahí que se denomine *al-ribât:* *al-dâl`ala al-`infis:âl* (la conexión que implica separación o que separa), porque indica que el primer término implica la separación de lo que va después.

(V) Y está entre éstas una partícula que al unirse a algo se entiende que este algo no va a ser regido por una proposición anterior puede que esto ocurra sin esta partícula, pero al adjuntarse hace notar el alejamiento entre la primera proposición y la segunda, así como la partícula *lakin* (pero, sin embargo) con la *nun* reduplicativa *lakinna*, *lakin* con la *nun* ligera *lakin*, y *`ilâ`an* (sino que, pero). Estas partículas se utilizan siempre para indicar que lo que se les adjunta surge de una proposición anterior, de un elemento que se adelantó en la frase. Como decir: *`in kanat al-shams t:âli`a falnahâr mawdjjud lakin al-shams t:âli`a* (en el caso de que salga el Sol el día va a existir, sin embargo el Sol está fuera), o bien *`illâ`anna al-shams t:âli`a* (pero el Sol está fuera). Decir *`in kânat al-shams t:âli`a* (en el caso de que el Sol esté fuera) indica que todavía no estamos seguros

de que el Sol ya esté fuera; y al decir *lakin* (pero), esto se considera que está fuera de la proposición anterior y se puede pensar que esta proposición se queda igual en cualquier posición de la frase. Cuando se une a la misma frase *lakin* o *‘illâ ‘anna* esto indica que la proposición anterior no se considera siempre igual, pero cuando se repite, sólo por el hecho de repetirse ya se considera que existe. Estas partículas se llaman partículas de excepción (*h:urûf al-istithnâ*)³²⁶.

(VI) También entre estas partículas están las que cuando se adjuntan a algo indican que esto es la finalidad de lo anterior como cuando se dice *kay* (por, para), y la *lâm* (l) que actúa en su lugar³²⁷.

(VII) Otras partículas son las que cuando se adjuntan a algo indican que esto es la causa de lo anterior a la expresión o de lo que va después, por ejemplo: *li‘anna* (porque), *min adjil* (a causa de), y *min qibal* (de parte de).

(VIII) O las partículas que cuando se adjuntan a algo indican que aquello a lo que se unen pertenece a otro elemento del cual se asegura su existencia, como al decir *fa‘idhan* (pues entonces) y las partículas que son equivalentes. Así que todos estos son los términos simples, se ha hablado de cada uno de los tipos y de sus clases, esto responde a la ciencia que estamos tratando.

Tercer capítulo: los términos compuestos y los tipos de significados.

(9)

Los términos compuestos están formados por aquellos que son nombres, verbos y partículas. Todos los términos que están formados por estos se llaman expresiones *al-*

³²⁶ *al-istithnâ*: la forma más frecuente de expresar la excepción es por medio de la partícula *‘illâ* (excepto, salvo, menos...) (*‘in*, *lâ*: sino). Haywood, Jonh A. – Nahmad, H. M., *Nueva Gramática Árabe*, (Traducción: RUIZ GILERA, Francisco; título original: *A New Arabic of the Writen Language*), Editorial Coloquio, Madrid, 1992. P. 416.

³²⁷ Un ejemplo de esta letra preformativa *lâm* de finalidad sería el siguiente: *waqaftu li‘ukallimuka* (he parado para hablar contigo).

ʿaqâwîl, y al nombre, al verbo y a la partícula se les llama partes de las expresiones *adjzâʿ al-ʿaqâwîl*.

Los términos simples pueden agruparse dando lugar a distintos géneros o tipos de compuestos, que son varios. No es necesario mencionar todos los tipos de compuestos, pero sí de uno de los tipos de compuestos. Dos nombres pueden unirse de forma que uno de ellos sea el adjetivo y el otro sea descrito (nombre seguido de adjetivo). Como al decir *Zayd dhâhib* (Zayd se va), y *ʿamr munt:aliq* (ʿamr se marcha), así que estos dos compuestos están formados de manera que uno es el adjetivo y el otro es el descrito, donde Zayd es el descrito y *dhâhib* (se va) es el adjetivo. Y el compuesto que tiene esta forma rige la partícula *ʿinna* de afirmación, así la expresión será más completa y comprensible, decimos *ʿinna Zaydan dhâhib* (ciertamente Zayd se va), *ʿinna al-ʿinsân h:aywân* (ciertamente el hombre es un ser vivo), *ʿinna h:aywânan mâ faras* (ciertamente uno de los seres vivos es el caballo). Y el adjetivo en estos ejemplos es lo que se puede unir a *huwa* (él), como *Zayd huwa dhâhib* (él, Zayd, se va), y de este modo todo lo que pueda ir detrás de la partícula *huwa* y *huwa* (él) lo pueda anteceder, será un adjetivo, como por ejemplo *al-faras huwa h:aywân* (el caballo es un animal); o *Zayd huwa ʿinsân* (Zayd es un ser humano). Algunos llaman al descrito *maws:ûf*, sujeto *musnad ʿilayhi*, y al adjetivo *sifa*, atributo *musnad*, otros llaman al adjetivo predicado y al descrito objetivo del predicado. Entonces Zayd es tanto un descrito, como un sujeto y un objetivo del predicado; y *dhâhib* (se va) es un adjetivo predicado con él que se predica y un atributo. Puede ser que el compuesto esté formado por nombre y verbo como por ejemplo *Zayd yamshî* (Zayd anda), y cada una de estas expresiones está compuesta por dos términos uno es el adjetivo y otro es el descrito.

(10)

Al igual que estos términos se agrupan según el lenguaje, se agrupan también en el entendimiento, y la agrupación de sus sentidos en el entendimiento es similar a la agrupación de los mismos lingüísticamente. Y como la expresión está formada por dos partes, también aquello que se agrupa en el entendimiento está formado por dos significados; el primer significado es el que queda indicado por el descrito, y el segundo significado es el que queda indicado en la parte de la expresión, la cual es la del adjetivo. Por ejemplo *al-shams t:âli`a* (el Sol sale), aquí lo que se entiende de la palabra “sale” se agrupa en el entendimiento con lo que se entiende de la palabra “sol”, de este modo ocurre la unión de los dos significados y a su vez conforman las partes de la expresión. Uno de ellos es el significado de la parte del adjetivo, y el otro, es el significado de la otra parte, que es el descrito. El significado entendido de aquello que es descrito se llama significado descrito, y lo que se entiende del adjetivo se llama significado del adjetivo. Por ejemplo *al-`insân huwa h:aywân* (el ser humano es un ser vivo), lo que se entiende de “el humano” se denomina sentido discreto y lo que se entiende de “ser vivo” se denomina significado del adjetivo, predicado y atributo. En el arte de la lógica el significado descrito, el sujeto y aquello sobre lo cual se predica es el *mawd:û`* (sujeto lógico). Se llama al significado del atributo, al significado del adjetivo y predicado *mah:mûl* (sostenido lógico). Como el sentido de la expresión *Zayd huwa `insân* (Zayd es un humano), en la que se entiende de Zayd que es un sujeto lógico (*mawd:û`*), y del humano que es predicado lógico (*mah:mûl*). Igual en las expresiones siguientes: *al-faras h:aywân* (el caballo es un animal); *suqrât: `âdil* (Sócrates es justo); *`amr `abyad: (`amr es blanco)* y *al-gurâb `aswad* (el cuervo es negro), entonces estas expresiones están formadas por dos conceptos, el primero es sujeto lógico (*mawd:û`*) y el segundo es sostenido lógico (*mah:mûl*).

(11)

Los significados que se entienden de los nombres pueden predicar sobre más de un sujeto lógico (*mawd:û`*), como por ejemplo aquello que se entiende de la palabra humano (*insân*), esta palabra puede predicar sobre Zayd , `amr, etc. Así Zayd es un ser humano, `amr es un ser humano y Sócrates es un ser humano. Igual que con el blanco (*al-`abyâd:*) que puede predicar sobre más de un individuo; o sobre el animal, la pared, la palmera, el caballo, el perro, el burro, etc. Así pues, aquello que se entiende de todos estos significados puede predicar sobre más de un individuo, puede que no predique sobre ninguno, o bien predique sobre un sólo individuo, como los significados entendidos de Zayd, `amr, este caballo, esta pared, o todo lo que vaya sólo con un demostrativo, como esta blancura (*hadhâ al-bayâd:*), esta negrura (*hadhâ al-sawâd*), aquel que viene (*hadhâ al-muqbil*), este que entra (*hadhâ al-dâjil*), es posible que estos significados no prediquen sobre ninguna cosa, o lo hagan sobre una sola cosa. Estos únicamente pueden predicar sobre una cosa. En cambio, los significados que no predicán sobre nada, ni predicán sobre una cosa, ni predicán sobre más de una cosa. Los significados que predicán sobre sólo un sujeto lógico (*mawd:û`*) son como: *dhâka al-dâjil huwa Zayd* (aquel que está entrando es Zayd); *hadhâ al-adhî yamshî huwa `amr* (este que esta andando es `amr); *al-adhî banâhu fulân huwa hadhâ al-h:â`it:* aquello que construyó fulano es esta pared, *al-adhî sabaqa huwa hadhâ al-faras* (el que ganó es este caballo); pues los sostenidos lógicos *mah:mulat* en todos estos ejemplos predicán sobre aquel objeto que se encuentra en la expresión misma y no predicán sobre otro objeto. Aquello que se entiende del ser humano (*al-`insân*) cuando predica sobre un objeto, puede considerarse un sostenido lógico *mah:mûl* para otro sujeto lógico *mawd:û`*. Los significados que predicán sobre más que un objeto se llaman *al-ma`ânî al-kulliyya* (sentidos generales), *al-ma`ânî al-`amma* (los sentidos globales) y *al-*

`âmmiyyà (generalizados) y también son denominados significados que predicán sobre varios objetos. Aquello que no predica sobre más que una cosa, que puede ser que no predique sobre nada o que predique sólo sobre una cosa, se denomina los individuos *al-`ashjâs*:

Cuarto capítulo: tipos de significados de los sentidos generales.

(12)

Entre *al-kulliyyât* (los sentidos generales), existen algunos que predicán sobre un grupo de individuos en particular y predicán sólo sobre estos individuos, cada uno de estos sentidos generales predica sobre individuos distintos; y algunos de estos sentidos generales participan en predicar sobre varios individuos como pueden ser el humano y el caballo. Ejemplo del primer tipo es el ser humano, que es un *kullî* (sentido general) que predica sobre Zayd y `amr; el caballo y el burro son *kullî* (sentidos generales) y predicán sobre *al-h:arûn* (ser repropio), sobre este caballo y sobre este burro, de esta forma se predica sobre individuos que no son individuos humanos. Así el caballo no predica sobre Zayd y el humano no predica sobre el burro, al igual que sobre el toro, el burro, el perro, el cuervo etc. Y un ejemplo del segundo tipo es el ser vivo, un ser humano, sensible y blanco, estos sentidos generales participan en predicar sobre Zayd y `amr, porque Zayd es un ser humano, es un ser vivo, es sensible y es blanco.

(13)

Entre los sentidos generales que participan en predicar sobre individuos en particular, está el que participa en predicar sobre un sentido, predica sólo sobre ciertos individuos y no predica sobre otros, en este caso es preferible que el sentido general participe con el otro sentido general a la hora de predicar para así predicar sobre estos individuos y además sobre otros. Como el ser vivo y el ser humano, los dos sentidos predicán sobre

Zayd y sobre `amr; humano se atribuye a Zayd y a `amr, y el sentido de ser vivo predica sobre Zayd, sobre `amr, sobre el caballo repropio *al-h:arûn* y sobre “este burro”, así el ser vivo se antepone en preferencia al ser humano a la hora de predicar, pues predica sobre varias cosas sobre las cuales el ser humano no predica.

Del mismo modo, el sentido general blanco participa con ser humano en predicar sobre Zayd y `amr, aunque predica también sobre otras cosas sobre las cuales no predica humano, además se antepone en preferencia a ser humano al predicar. Entre estos sentidos generales hay uno que participa en el hecho de predicar y si algún sentido general predica sobre ciertos individuos, predica y participa con estos individuos en particular y no sobre otros. Como “ser humano” y “que ríe” ambos sentidos participan en predicar sobre ciertos individuos y no hay uno que se anteponga al otro, pero cada sentido general se atribuye a ciertos individuos. Cuando uno de los dos sentidos generales predica sobre algo, el otro es el predicado de este algo y no predica sobre ningún otro individuo. Como por ejemplo ser vivo y sensible, los dos sentidos generales participan tanto en predicar como en los individuos sobre los cuales predica ser vivo, y el sentido general sensible predica sobre estos individuos únicamente. De entre lo que contribuye a la hora de predicar, existe un término que incluye al otro; el de mayor importancia se llama *al-`a`amm* (el global) y el que es incluido por este se denomina *al-`ajas*: (el específico) o *al-djuz`i* (parcial). Los sentidos generales que son equivalentes en el momento de predicar se llaman *al-mutasâwiya fî al-h:imil* equivalentes al predicar. Ser vivo es más global que humano, humano es más específico. Pero animal y sensible son equivalentes a la hora de predicar.

(14)

De los sentidos generales que aportan información uno es más amplio que el otro, que es el que incluye al otro por norma, y el incluido es más específico que el que lo

incluye, o incluyente; como ser vivo y ser humano participan al predicar sobre Zayd, así el ser vivo incluye al ser humano de forma absoluta, y el ser humano está incluido en el ser vivo a la hora de predicar. Entre estos sentidos generales están los que permiten que cuando el primero incluya al segundo, sea posible que el segundo esté incluido en el primero, el cual es el incluyente hasta llegar a un punto en el que cada uno se incluye en el otro de forma distinta; como ser humano y blanco, pues ser humano predica sobre Zayd y también blanco predica sobre Zayd. Ser humano es más global que blanco en el caso de que ser humano predique sobre negro, y blanco no predique sobre negro; también blanco predica sobre hielo pero ser humano no predica sobre hielo.

(15)

También están los sentidos generales que no participan en predicar sobre ciertos individuos, de modo que el uno no predica sobre el otro. Como ser humano, caballo, toro, burro y perro, que son sentidos generales que no contribuyen el uno con el otro al predicar sobre individuos en particular, y ninguno de estos sentidos predica sobre el otro, porque el ser humano no es un caballo ni el caballo es un ser humano, así ocurre con el resto. Y los sentidos generales que participan en la predicación sobre individuos en particular son sentidos generales uno de los cuales predica sobre el otro.

(16)

Al-kullî el sentido general si predica sobre otro sentido general, tendrá dos formas de predicación: predicación absoluta, y predicación relativa. La predicación absoluta tiene lugar cuando se adjunta a su objeto la partícula *kull* (cada, todo), y la predicación es válida, como *kull 'insân h:aywân* (cada ser humano es un ser vivo). Y la predicación relativa se da cuando se adjunta a su objeto la misma partícula, *kull* (cada, todo), pero la predicación no es válida como *kull h:aywân 'insân* (cada ser vivo es un ser humano); pero si se une al objeto la partícula *mâ* (algún) pues sería válido, *h:aywân mâ* (algún ser

vivo) por ejemplo *h:aywân mâ `insân* (algún ser vivo es ser humano) así sí es válido. Y los sentidos generales contribuyen al predicar sobre individuos en particular cuando uno de ellos es más general y el otro es más específico, y el general incluye al específico por norma. Pues el global predica sobre el específico de forma absoluta, y el específico predica sobre el global de forma relativa. Como ser humano, ser vivo, sensible, el que se alimenta *al-mugtadhî* y cuerpo, estos sentidos generales participan en predicar sobre Zayd o `amr.

Donde ser vivo *h:aywân* es más general que ser humano *`insân*, también sensible *h:assâs* es más general que ser vivo, y como ser vivo es más general que ser humano, también que el que se alimenta *al-mugtadhî* es más general que el ser vivo, así que el ser vivo predica sobre ser humano de forma absoluta, y si decimos *kull `insân h:aywân* (cada ser humano es un ser vivo), la expresión es válida, o al decir *kull h:aywân mugtadhî* (cada ser vivo es uno que se alimenta). Y ser humano predica sobre ser vivo de forma relativa, también el ser vivo sobre el que se alimenta, y si decimos *kull mugtadhî h:aywân* (todo aquel que se alimenta es un animal³²⁸) la expresión no es válida porque la planta se alimenta y no es un animal, y si decimos *kull h:aywân `insân* (cada animal es un ser humano) la expresión no es válida, pues el caballo es un animal y no es un ser humano, pero en cambio la expresión sí sería válida al decir *mugtadhî mâ h:aywân* (algunos de los que se alimentan son animales), y *h:aywân mâ `insân* (algunos de los seres vivos son seres humanos). Algunos de los sentidos generales que participan son más generales que otros, pero sin que el que es más general lo sea absolutamente; y el específico también es el más específico relativamente, así que algunos predicar sobre otros de forma relativa. Como ser humano y blanco, que ambos participan en predicar sobre individuos en particular, y cada uno de ellos es a su vez más general que el otro en

³²⁸ Nótese que en esta ocasión se ha traducido la palabra *h:aywân* como “animal” y no como “ser vivo” como hemos hecho hasta ahora. Esta palabra hace referencia a todo ser vivo incluyendo al animal y al hombre, pero excluyendo al reino vegetal.

un aspecto, y en otro aspecto es más específico que el otro; ser humano no predica sobre blanco de forma absoluta ni blanco sobre ser humano, porque si decimos *kull 'insân 'abyad:* (cada ser humano es blanco) y *kull 'abyad: 'insân* (cada blanco es ser humano), de este modo no es válido, pero sí lo es decir *'insân mâ 'abyad:* (algún ser humano es blanco) o *'abyad: mâ 'insân* (blancos son algunos seres humanos). Cada uno de los sentidos generales equivalentes en la predicación predica sobre el otro de forma absoluta. Como ser humano y reidor, ambos sentidos generales son equivalentes en la predicación, si decimos *kull 'insân d:ah:âk* (cada ser humano es reidor), y *kull d:ah:ak 'insân* (cada reidor es ser humano) así es válida la expresión.

(17)

Al-kullyât los sentidos generales participan en predicar sobre individuos en concreto, porque el sentido global de estos participa en predicar sobre otros individuos. Como ser humano y ser vivo, son dos sentidos generales que participan en predicar sobre Zayd y `amr, ser vivo es más general que ser humano, pues ser vivo incluye al caballo, el cual es otro sentido general que predica sobre individuos como burro, caballo, este burro y caballo repropio. También ser vivo participa con perro, que es otro sentido general que predica sobre *d:muran*, y *wâshiq*³²⁹. Puede apreciarse que el sentido general global predica de forma absoluta sobre otros sentidos generales diferentes, participa con ellos en predicar sobre sus individuos, y cuando el sentido general global participa con diferentes sentidos generales, predicar sobre distintos individuos. Este sentido general global es un sentido que predica sobre diferentes sentidos generales, de más de un individuo. Por ejemplo este ser vivo es un sentido general global y participa con ser humano en predicar sobre Zayd y `amr, y participa con caballo en predicar sobre este burro y caballo repropio, y con perro en predicar sobre *d:amrân* y *wâshiq*. Así que ser

³²⁹*d.amrân* y *wâshiq* Estas dos palabras no han sido traducidas debido a que son nombres propios y/o razas de perros.

vivo predica sobre ser humano, caballo y perro. Luego el sentido general global y el más global de los sentidos generales, predicando sobre diferentes sentidos generales los cuales son más numerosos que los predicados por el sentido general más específico. Como ser humano, ser vivo, el que se alimenta y cuerpo. Ser vivo es más general que ser humano y él predica sobre ser humano así como sobre caballo; el que se alimenta es más general que ser vivo y este predica sobre ser humano, sobre caballo y sobre palmera (*najla*); y cuerpo es el más global de todos ellos y él predica sobre ser humano, sobre caballo, palmera, y sobre piedra de forma absoluta. Y no sólo sobre los individuos participan en predicar varios sentidos generales, sino que también se puede encontrar sobre un sentido general que varios sentidos generales participan en predicar sobre él. Así como ser humano es un sentido general sobre el cual predica ser vivo (*h:aywân*), el que se alimenta (*al-mugtadhî*) y cuerpo (*djism*).

Quinto capítulo: tipos de significados de los sentidos generales simples.

(18)

La cuestión *mâ huwa* ¿qué es? puede formularse sobre un individuo o varios individuos, o bien puede también sobre un sentido general. Pues decimos ¿qué es esto que está ante nosotros? *mâ hadhâ al-shay' al-ladhî bayna 'aydînâ* y es una persona; y del ser humano decimos *mâ huwa* y el ser humano es un sentido general. Y como hemos mencionado anteriormente, cuando se cuestiona acerca de la cosa *mâ huwa*, obliga al preguntado a responder con un elemento que responda precisamente a qué es la cosa que es objetivo de la pregunta. El elemento que es apropiado utilizar para responder a *mâ huwa* puede ser un nombre para esta cosa, unos pueden ser algunas partes de la cosa, y otros pueden ser algunos sentidos generales que participan en predicar sobre la cosa en sí. Nuestra intención es hablar sobre lo que es adecuado responder a la cuestión utilizando algunos

sentidos generales de la cosa; y si nuestra pregunta es sobre un individuo, lo que es adecuado utilizar en la respuesta son algunos sentidos generales que participen en predicar sobre esta persona. También si lo que estamos preguntando es sobre un elemento de un sentido general, lo adecuado en la respuesta a *mâ huwa* sería utilizar algunos sentidos generales que participan en predicar sobre este sentido general.

Si preguntamos sobre un individuo o un sentido general *kayfa huwa* cómo es y *'ay shay' huwa* cuál es, lo adecuado para responder serían algunos sentidos generales que participaran en predicar sobre este individuo o este sentido general. Los sentidos generales que participan en predicar sobre un individuo, son adecuados para responder a *mâ huwa*, para responder a *kayfa huwa*, y a *'ay shay' huwa*. También los sentidos generales participan en predicar sobre un sentido general (*kullî*), hay algunos sentidos generales que se utilizan en la respuesta a la cuestión del sentido general con *mâ huwa*, y otros sentidos generales que son adecuados para la respuesta a la pregunta *'ay shay' huwa*. Es adecuado utilizar en la respuesta a *mâ huwa al-shay'* (qué es este algo) algunas respuestas indicadas por un término simple, y otras indicadas por un término compuesto.

(19)

Si hay ciertos individuos y participan varios sentidos generales en predicar sobre estos individuos indicados por términos simples, y estos términos se utilizan como respuesta a la pregunta *mâ hiya* (qué es (con respecto algo femenino)), el sentido general más específico entre estos sentidos se llama *al-naw`* (el tipo), y el resto de los sentidos generales se llama *al-djins* (la clase). Por ejemplo Zayd, `amr, Jâlid, los sentidos generales que contribuyen en predicar sobre ellos son: ser humano, ser vivo, el que se alimenta, cuerpo. Cada uno de estos sentidos generales indica un término simple, y todos ellos pueden considerarse respuesta a *mâ huwa* (qué es (con respecto a algo

masculino)) en el caso de que la pregunta sea sobre cada individuo acerca de estos sentidos generales, o sea, que cuando se pregunta sobre *Zayd mâ huwa* (qué es Zayd), y sobre *`amr mâ huwa* (qué es `amr), el sentido general más específico entre estos sentidos es humano, y el resto es más general, así que ser humano se llama *naw`* (tipo) para estos individuos, y el resto, como ser vivo, el que se alimenta y cuerpo, se llama *al-`adjnâs* las clases.

(20)

Las clases *al-`adjnâs* están entre estos sentidos generales, cada uno de estos sentidos generales es más global que el tipo (*al-naw`*). Cabe decir que algunas de ellas, de las clases, son más generales que otras, es decir, que animal, el que se alimenta y cuerpo son más generales que ser humano, luego el que se alimenta es más general que animal, y el cuerpo es más general que el que se alimenta. Tal y como en este ejemplo se encuentran las clases *al-`adjnâs* que participan con el tipo *al-naw`* en predicar sobre un individuo o varios individuos, así que algunas de estas clases son más generales que otras, unas más específica y otras más generales. Cuando el más general predica sobre el más específico de forma absoluta, el más específico predica sobre el más general de forma relativa, el tipo *al-naw`* es más específico que las clases *al-`adjnâs*, y las clases son más generales, las clases predicar sobre el tipo de forma absoluta, y el tipo predica sobre las clases de forma relativa. Por *al-`adjnâs* las clases pues el más general después el más general se predica sobre el más específico después el más específico en forma absoluta. Así el tipo *al-naw`* predica sobre el individuo, y es adecuado responder con él a la pregunta *mâ huwa* (que es); y no se predica sobre un sentido general en la respuesta de *mâ huwa* de forma absoluta, predica en este caso sólo sobre los individuos. Pero las clases *al-`adjnâs* entonces predicar sobre los individuos sobre los cuales predica el tipo

al-naw', y lo hace de forma absoluta, y sirve como respuesta a la cuestión sobre el tipo *mâ huwa* (qué es).

(21)

Las clases *al-'adjnâs* incluyen al tipo *al-naw'*, están las que son específicas hasta el punto de que no hay nada más específico que pueda incluir al tipo *al-naw'*; y las que son generales hasta el punto de que no hay una clase más general que incluya a este tipo. Entre estas clases hay una que es más general que la clase más específica que puede hallarse, y otra más específica que la clase más general que podemos encontrar. La clase más específica se llama *al-djins al-qarîb min al-naw'* la clase cercana al tipo, y la clase más general que hallamos se llama *al-djins al-ba'îd* la clase lejana o *al-djins al-'âlî* la clase elevada. Aquello que es más general que la clase cercana y al mismo tiempo es más específica que la clase elevada se llama *al-djins al-mutawssit*: la clase intermedia, pues esta se encuentra entre la clase más específica y la clase más general. La clase intermedia no siempre es una clase únicamente, puede haber entre la clase cercana y la clase elevada más de una clase intermedia *al-mutawssit:ât*. De estas clases intermedias algunas son más generales y otras más específicas, y cuanto más específica sea, más cerca se encontrará de la clase cercana *al-djins al-qarîb min al-naw'*, y cuanto más general, más cerca de la clase elevada *al-djins al-'âlî*. Si tratamos las clases intermedias con algo que es más general, podemos encontrar algo aún más general que este. Y cuando tratamos las clases intermedias con algo más específico, podemos encontrar algo aún más específico que él. Con respecto a la clase elevada *al-djins al-'âlî* no hay ninguna clase más general que la incluya. Cuando la clase más general incluye a todas las clases más específicas que ella de forma absoluta, la clase elevada incluye todas las clases que participan en predicar sobre el tipo, y estas clases son más específicas que la clase elevada *al-djins al-'âlî*.

(22)

La clase más específica puede actuar como objeto en la predicación de una clase más general que ella, y a esto nos referimos diciendo que está clasificada bajo aquello que es más general. En general, todo lo que es objeto para una cosa más general predica sobre ella a través de *mâ huwa* (qué es), y se dice que está clasificado bajo esta cosa. Entonces las clases intermedias *al-`adjnâs al-mutawssit:ât* están clasificadas bajo la clase elevada *al-djins al-`âlî*, dentro de las clases intermedias unas están por debajo de otras, la clase cercana *al-djins al-qarîb* está clasificada bajo algunas clases intermedias, el tipo *al-naw`* está clasificado bajo su clase cercana *al-djins al-qarîb*, y el individuo está clasificado bajo el tipo *al-naw`*.

(23)

El sentido general más global sólo participa con un sentido general que sea más específico que él al predicar sobre un individuo, y la clase es más general que el tipo, entonces la clase *al-djins* no participa con un sólo tipo *al-naw`* para predicar sobre un individuo sino que participa con varios tipos. Cuando el sentido general más global que participa predica sobre el más específico de forma absoluta, la clase *al-djins* predica sobre todos los tipos *al-naw`* que participan con ella de forma absoluta. Como ser vivo, que es una clase *al-djins*, y es más general que ser humano, el cual participa con él en predicar sobre Zayd o `amr. Ser vivo también participa en caballo, entonces ser vivo predica sobre ser humano, caballo y sobre cada tipo *al-naw`* que participa con él de forma absoluta en un individuo. Cada clase general participa con otra clase más específica para predicar sobre los tipos de otra, también participa con otra clase más específica para predicar sobre los tipos de otra clase, así que la clase más general predica sobre las dos clases específicas y sobre los tipos de las mismas y sobre los individuos que se clasifican bajo estos tipos. Por ejemplo, el que se alimenta es una

clase más general que ser vivo; también es más general que planta, y predica sobre ser vivo, planta, sobre ser humano y caballo, que están clasificados bajo ser vivo, también predica sobre palmera y olivo, que están bajo planta. Esta regla está presente en cada clase intermedia que es más general que otra clase intermedia. Al igual que con la clase elevada. Y con la clase elevada no se sabe si es sólo una clase o más de una, pues si fueran más de una clase sin saber la cantidad exacta de clases, cada clase elevada debería predicar sobre clases intermedias, sobre tipos que están bajo clases intermedias, y también sobre los individuos que están bajo estos tipos.

(24)

Si dos individuos están bajo dos clases elevadas, no hay ningún sentido general que predique sobre los dos individuos a la vez a través de *mâ huwa* (qué es), sino que todos los sentidos generales predicán sobre uno de los individuos a través de *mâ huwa*, no actúan como los sentidos generales que predicán sobre el otro individuo a través de *mâ huwa*. Ante dos individuos de los cuales sobre uno de ellos predicán los sentidos generales, cabe la posibilidad de que los mismos sentidos generales prediquen sobre el otro. En primer lugar, puede que algunos de los sentidos generales que predicán a través de *mâ huwa* sean los mismos que predicán a través de *mâ huwa* pero del otro individuo. Y en segundo lugar, es posible que todos los sentidos generales que predicán sobre uno de los individuos a través de *mâ huwa*, sean los mismos sentidos generales que predicán sobre el otro individuo a través de *mâ huwa*. Entonces en el primer caso, participa en algunos de los sentidos generales y se diferencia en otros; en el segundo, no se diferencia en ningún sentido general que predica sobre el individuo a través de *mâ huwa*. Ejemplo del primero sería: Zayd y caballo repropio *al-h:arrûn*. Los sentidos generales que se predicán sobre Zayd a través de *mâ huwa*, son humano, ser vivo y el que se alimenta, y los sentidos que se predicán sobre caballo repropio *al-h:arrûn* son

caballo, ser vivo y que se alimenta así participan con algunos sentidos generales y se diferencian en otros. Y un ejemplo del segundo caso Zayd y `amr. Estos dos no se diferencian en ningún sentido general que se predica sobre ellos a través de *mâ huwa*.

Con respecto a aquello que se diferencia en algunos sentidos generales y a lo que participa en otros, ha de decirse que lo diferente es menos numeroso y lo que participa lo es más; también puede ocurrir al contrario, que sea lo que participa más numeroso y menos lo que se diferencia. Entre ellos están los individuos que son distintos en todos los sentidos generales que predicen sobre estos a través de *mâ huwa* y se llaman *al-mujtalifa bi al-`adjnâs al-`âliya* (los diferentes por las clases elevadas); los individuos que son distintos en algunos de los sentidos generales y participan en otros, denominados *al-mujtalifa bi al-naw`* (los diferentes por el tipo); y los que no se diferencian en ningún sentido general que predica sobre estos individuos a través de *mâ huwa* se llama *al-mujtalifa bi al-`adad* (los diferentes por el número). Así que si el tipo es el sentido general más específico que predica sobre el individuo a través de *mâ huwa*, y la clase es más general que el tipo, el tipo debe ser el sentido general que predica sobre varios a través de *mâ huwa*, y la clase el sentido general que predica sobre varios que son diferentes por el tipo a través de *mâ huwa*. Esto ocurre tanto en la clase cercana como en la clase intermedia o en la clase elevada.

(25)

La clase elevada en ningún caso se clasifica bajo una clase, sino que las clases se clasifican por debajo de ella. Las clases intermedias, y cada una de estas clases están clasificadas bajo una clase, de modo que se clasifica bajo la clase cercana un tipo, el cual se clasifica debajo de otra clase que esta por encima de él y cada clase que se clasifica por debajo de otra clase también se clasifica bajo otra cosa que se llama *naw`*, y por el hecho de estar clasificado bajo otra cosa recibe el nombre de *djins*, como por

ejemplo: ser vivo, es un tipo de “el que se alimenta” y a su vez es una clase para “ser humano”, así, “el que se alimenta” es una clase para “ser vivo” y un tipo para “cuerpo”. La razón por la cual llamamos tipos a estos sentidos generales no es porque predicen sobre varias cosas de distinta cantidad, sino porque se encuentran clasificados bajo un mismo sentido general que los incluye y predica sobre ellos a través de *mâ huwa*; y este sentido general primero indica unas veces sobre este sentido, y otras veces indica al que predica sobre varias cosas de distinta cantidad a través de *mâ huwa*. La clase elevada *al-djins al-`alî* no se clasifica bajo ningún un sentido general a través de *mâ huwa*, por lo tanto, a la clase elevada no se le puede llamar tipo *al-naw´*. Y los sentidos generales intermedios se denominan tipos cuando están clasificados bajo un sentido general que predica sobre estos sentidos a través de *mâ huwa*.

Y los sentidos generales de cantidad distinta están predicados a través de *mâ huwa*, y se denominan tipos por dos razones: la primera porque está clasificado bajo un sentido general que predica sobre él a través de *mâ huwa*, y la segunda porque predica sobre varios sentidos generales de distinta cantidad a través de *mâ huwa*. Por eso se llama tipo *al-naw´* sin excepción alguna. Y las que son intermedias y elevadas se llaman clases por dos razones: la primera es porque estas clases predicen sobre varios sentidos generales de diferente cantidad por medio del tipo *al-naw´* a través de *mâ huwa*, y la segunda por ser un sentido general clasificado bajo las clase. Entonces las intermedias reciben el nombre de clases y tipos. La clase elevada sólo se llama clase *al-djins* y no se llama tipo *al-naw´*. Lo que predica sobre varios sentidos generales de diferente cantidad se llama tipo *al-naw´* y no se llama clase *al-djins*, también puede llamarse el último tipo *al-naw´ al-`ajîr*, o el tipo de los tipos *naw´ al-`anwâ´*, es decir, el tipo que está clasificado bajo todos los tipos. Además se llama tipo a aquel debajo del cual no se clasifica ningún otro

tipo. La clase elevada también se llama la clase de las clases, es decir, la clase debajo de la cual se clasifican las clases.

(26)

Los sentidos generales predicen sobre un individuo a través de *mâ huwa*, otros sentidos generales cuando participan con ellos en predicar sobre individuos, y cuando cada uno de estos individuos es adecuado como respuesta a la pregunta sobre cada uno de los sentidos generales del individuo *kayfa huwa fî dhâtihi* ¿cómo es su sustancia? De este modo estos sentidos generales predicen sobre el individuo de forma absoluta, y se llaman partes sustanciales *fus:ûl dhâtiyya* de este individuo. Cuando el sentido general que predica sobre el individuo es el tipo *al-naw`*, participa con el sentido general otro sentido general en predicar sobre el individuo, y cuenta con las peculiaridades que hemos mencionado, este sentido general es la parte sustancial del tipo *naw`*. También cuando el sentido general que predica sobre el individuo es una clase *djins* y participa con él otro sentido general con esta peculiaridad, este sentido general es la parte sustancial de esta clase *djins*. Así es la regla en cada clase intermedia *djins mutawâssit*: hasta llegar a la clase elevada *djins `âlî*.

(27)

Cada uno de estos sentidos generales predica a través de la pregunta *kayfa huwa* (cómo es) sobre un sentido general de forma absoluta, pues este primer sentido general predica sobre la clase *djins* de este sentido general de forma relativa. Cuando este sentido general predica de esta forma sobre el tipo, este mismo sentido general predica sobre la clase de este tipo de forma relativa. Y cuando esta predicación ocurre de esta forma sobre alguna clase, esta misma predica sobre la subclase de esta clase de forma relativa. Así que sólo hay una cosa que predica sobre un tipo de forma absoluta, y esta misma cosa predica sobre la clase de este tipo de forma relativa. Además sólo puede haber una

cosa en sí que predique sobre una clase de forma absoluta, y que la misma cosa predique sobre la subclase de la clase de forma relativa. Entonces hay cosas exclusivas que predicán sobre dos sentidos generales, uno clasificado bajo el otro, estas cosas predicán sobre lo que está por debajo de ellas de forma absoluta, y sobre lo que está por encima de ellas de forma relativa. Estas cosas son las partes sustanciales *fusûl dhâtiyya* de todos los sentidos generales, y estas partes sustanciales son para lo que ellas predicán de forma absoluta partes sustanciales que son elementos básicos *fusûl dhâtiyya muqawwima*, y para lo que ellas predicán de forma relativa, partes sustanciales que dividen *fusûl dhâtiyya qâsima*. Así, la parte sustancial que es un elemento básico de un tipo *al-naw`* es la misma parte sustancial que divide la clase de este tipo; y el mismo que es el elemento básico de una clase, es el que divide la subclase de esta clase.

(28)

En cuanto a los tipos diferentes que se clasifican bajo una clase, la parte sustancial que es el elemento básico de cada tipo, predicán sobre la clase de estos tipos de forma relativa. Y las diferentes partes que predicán sobre una clase de forma relativa pueden ser de dos índoles: una de ellas consiste en que unas partes pueden predicar sobre otras partes, y la otra consiste en que ninguna de las partes pueden predicar sobre otras, ni de forma absoluta ni de forma relativa. La primera índole, la que consiste en que unas partes no predicán sobre otras se llama partes equivalentes *fus:ûl mutaqâbila*, y la segunda, en la que unas partes predicán sobre otras, se llama partes no equivalentes *fus:ûl gayr mutaqâbila*. Las partes equivalentes son indicadas por términos distintos, de hecho, el término que indica a una de las partes equivalentes no es el mismo que indica sobre la otra. Entre ellas están las que indican a uno de los equivalentes mediante un término e indican al otro equivalente mediante el mismo término acompañado de la partícula *lâ* (no), de ahí que el mínimo de las partes equivalentes sea de dos partes.

(29)

Las partes que son elementos básicos para un tipo *muqawwima li al-naw`* predicán sobre los individuos de este tipo, al igual que lo que es elemento básico para una clase predica sobre los tipos de esta clase de forma absoluta. Y cada dos clases de las cuales una se encuentra por debajo de la otra, la parte que es elemento básico de esta clase que está por encima predica sobre la clase que está por debajo de forma absoluta. Todo aquello que sea respuesta para la pregunta *kayfa al-shay`* (¿cómo es la cosa?) se puede utilizar como respuesta a la pregunta *‘ay shay` huwa* (¿cuál cosa es?), y la parte que predica a través de *kayfa huwa* (¿cómo es?); así deben ser las partes sustanciales del tipo utilizadas como respuesta a la pregunta sobre este tipo de *‘ay shay` huwa* (¿cuál cosa es?). También las partes que son elementos básicos de una clase, utilizan estas partes que son elementos básicos en la respuesta a la pregunta sobre esta clase *‘ay shay` huwa* (¿cuál cosa es?). Cada parte que es elemento básico se utiliza para diferenciar entre lo que es elemento básico y otra parte que participa con la clase que se encuentra por encima de ella. Por eso se dice que la parte predica sobre un sentido general a través de *‘ay shay` huwa* (¿cuál cosa es?), y que es lo que distingue entre lo que hay bajo una clase; y también se dice que es el punto de diferencia entre las cosas que son de la misma clase. Y las cosas que son respuesta de la pregunta *‘ay shay` huwa* (¿cuál cosa es?), algunas de ellas se utilizan para saber lo que distingue la sustancia de una cosa de otra, y otras partes son para saber lo que distingue las características de una cosa de las de otra cosa. Entonces las partes sustanciales son para distinguir una cosa de otra por su sustancia y no por sus características. Por eso cuando se dice de la parte sustancial que es lo que predica sobre un sentido general a través de *‘ay shay` huwa* (¿cuál cosa es?), se debe completar y decir *‘ay shay` huwa fî dhâtihi lâ fî ‘ah:wâlihi* (¿cuál cosa es por su sustancia y no por sus características?). Las partes que son elementos básicos de un

tipo o una clase predicar sobre este tipo o esta clase de forma absoluta. Y puede haber en las partes que son elementos básicos algo que sea equivalente en la predicación al sentido general que es elemento básico, y también puede que haya en las partes algo que sea más general que el sentido general el cual es elemento básico. Cuando la parte que es elemento básico de un tipo predica sobre la clase de este tipo de forma relativa, las partes que son elementos básicos de un tipo deben ser más específicas que la clase de este tipo, y equivalentes o más generales con respecto a este tipo. Y cuando las predicaciones que son equivalentes a un tipo no predicar sobre más de lo que se predica de este tipo, y el tipo predica sobre dos que son distintos en la cantidad y no por el tipo, la parte debe ser igual que el tipo que predica sobre dos que son distintos en cantidad y no por el tipo. La parte que es más general que el tipo predica sobre los individuos de este tipo y sobre los individuos de otro tipo. Así que la parte más general no sólo predica sobre lo que es distinto con respecto a la cantidad sino también sobre lo que es distinto por el tipo. Entonces no todas las partes predicar sobre varios que son distintos en el tipo. El concepto de parte, que es lo que predica sobre varios que son distintos por el tipo a través de *‘ay shay’ huwa* (¿cuál cosa es?), no se atribuye a todas las partes, sino que se atribuye a las partes que son más generales que el primer tipo.

(30)

Al-kulliyât (los sentidos generales) que predicar sobre algunos individuos a través de *mâ huwa*, participan en predicar con estos sentidos generales otros sentidos generales sobre los mismo individuos; estos sentidos se consideran respuesta a la pregunta sobre los sentidos generales de *kayfa hiya fi ‘ah:wâliha* (¿cómo es ella con respecto a sus características?), estos sentidos generales se igualan a los sentidos generales por la predicación, y aquello que indica acerca de los sentidos generales es un término simple, y se llama *jawâs: al-kulliyât* (las peculiaridades de los sentidos generales). El tipo

cuando participa en los individuos sobre los cuales predica el tipo, con algunos sentidos generales con estas características, se denomina *jawâs: dhâlika al-naw`* (las peculiaridades de este tipo). Como por ejemplo *al-d:ah:âk* (reidor), este participa con humano en predicar sobre Zayd , `amr y se considera en la respuesta a la cuestión sobre humano cómo es su estado; este término iguala a humano en la predicación, y se indica por un término simple, por tanto el reidor es una peculiaridad del humano. También cuando participa con la clase un sentido general con esta característica es una peculiaridad para la clase. El tipo y su peculiaridad son iguales al predicar sobre lo que predicar; también la clase y su peculiaridad son iguales al predicar, y el uno se predica sobre el otro de forma absoluta. Como reidor y ser humano, pues cada ser humano es reidor y cada reidor es ser humano, así cada uno de estos puede actuar en el lugar del otro y también se predicar el uno sobre el otro. Y lo que es así se llama *al-mun`akisa fî al-h:imil* (el reflejo en la predicación), el tipo y su peculiaridad se reflejan el uno en el otro en la predicación, al igual que la clase y su peculiaridad. Todo lo que predica sobre el tipo de forma relativa, no se predica sobre otro tipo al mismo tiempo, eso se llama la peculiaridad de este tipo. Por ejemplo médico, ingeniero, pues aquí predicar sobre ser humano de forma relativa, y no se predica sobre otro tipo. Este género es de los peculiares, sobre el cual predica el tipo *al- naw`* de forma absoluta, entonces cada ingeniero es ser humano, y cada médico es ser humano. El primer género de las peculiaridades se llama *jâs:s:a bi al-tah:qîq* (peculiaridad con toda seguridad) y el segundo se llama *jâs:s:a lâ bi al-tah:qîq* (peculiaridad no con toda seguridad). Y si fuera todo lo que se utiliza como respuesta a *kayfa huwa* (cómo es) adecuado utilizarlo como respuesta a la pregunta *'ay shay' huwa* (cuál cosa es), todas las peculiaridades se utilizarían en la respuesta a *'ay shay' huwa* (cuál cosa es); es para distinguir una cosa de

otra sólo por sus características y no por su esencia. Aquello que se distingue es la parte sustancial *al-fas:l al-dhâtî*.

(31)

Cuando el tipo y la clase participan con otro sentido general más general que este tipo o esta clase, y es adecuado utilizarlo en la respuesta a *‘ay shay’ huwa* (cuál cosa es), por su estado y no por su sustancia, este sentido general se llama *`arad*: accidente de este tipo o esta clase. Y pueden ser de dos géneros; uno de ellos predica sobre el tipo o sobre la clase de forma absoluta, por este motivo se llama el accidente invariable o imprescindible *`arad: al-lâzim*, y el otro predica sobre el tipo o la clase de forma relativa, por eso se llama accidente variable *`arad: al-mufâriq*. Ejemplo sobre el invariable sería decir negro si se predica sobre el betún *qârr*, entonces todo el betún es negro. Y ejemplo sobre lo variable sería blanco y negro si predicán sobre ser humano, igual levantar, sentarse y andar etc., pues todos estos términos predicán sobre ser humano de forma relativa. Y todos los accidentes que son variables o invariables, se utilizan para distinguir una cosa de otra por sus estados, y también como respuesta a la cuestión sobre el elemento, *‘ay shay’ huwa fî h:âlihî* (¿cuál cosa es en su estado?) así también sería adecuado utilizarla para responder a ¿cómo es?, por ejemplo decir *s:âlih*: bueno o *t:âlih*: malo; pero también hay respuestas que no son adecuadas para responder a *kayfa huwa* (¿cómo es?), por ejemplo si se responde con *al-ladhî yatakallam* el que habla, *al-qâim* el que está levantado, o *al-qâ'id* el que está sentado.

Entre los accidentes variables están los que predicán siempre sobre un individuo, como *al-fut:ûsa* (chato) y *al-zurqa* (color azul, zarco); y también los que predicán sobre el individuo por un instante, por un periodo más largo, como levantarse y sentarse etc. Pues el primero se llama accidente imprescindible de un individuo *`ard: al-lâzim li shajs: mâ*, y el segundo se llama accidente variable de un individuo *`ard: al-mufâriq li*

shajs: mâ. Con este segundo es con el que se diferencian los estados del individuo constantemente y cambian sin limitación; ambas se utilizan para distinguir un individuo de otro. Por eso se llaman partes, no porque ellas atribuyan toda la seguridad a la cosa, sino porque se consideran semejantes a las partes sustanciales. La función es ser imprescindible a un individuo en concreto de forma permanente, pues la distinción está más presente; quizás por esta razón algunos las denominan partes peculiares. Y están entre los accidentes variables los que no tienen como función ser imprescindible para el individuo de forma permanente, lo que lo diferencia del primero, el cual es para la distinción; a este lo llaman *al-fus:ûl al-`âmma* partes generales, con ello los estados de las personas cambian de forma constante. El accidente que recae en el concepto se considera una diferenciación de entre todas las predicaciones sobre el tipo pero no sobre el accidente; decimos que el accidente tiene una peculiaridad más general que la del tipo, y cuando decimos *‘ay shay’ huwa fî h:âlihi* (¿cuál cosa es en su estado?) la respuesta es una peculiaridad de las clases y de las partes.

Sexto capítulo: tipos de significados de los sentidos generales compuestos.

(32)

Cuando un sentido general participa con el tipo en predicar sobre los individuos, y este sentido general está indicado por un término compuesto que sería adecuado como respuesta a la pregunta sobre el tipo y el individuo *mâ huwa* (qué es), indicando algunas de sus unidades *‘adjzâ’hu* sobre la clase de este tipo y otras sobre *al-fas:il* la parte, y el sentido general queda igualado al tipo en la predicación, pues entonces es cuando este sentido general recibe el nombre de *h:add dhâlika al-naw`* el límite de este tipo, y en esta situación no sólo habla sobre este tipo sino también habla sobre los tipos intermedios. Por ejemplo decir *h:aywân mashshâ’ dhû ridilayn* un ser vivo caminante

que tiene dos piernas, o *h:aywân nât:iq mâ'it* un ser vivo hablante mortal, así, esto es un sentido general y predica sobre más de uno, participa con humano en predicar sobre Zayd y `amr, y lo hace mediante un término compuesto, es adecuado para responder a la pregunta sobre Zayd y sobre el humano *mâ huwa* (qué es); sus unidades son *al-h:aywân* el ser vivo, *al-mashshâ'* el caminante donde *al-h:aywân* ser vivo indica sobre la clase de humano, y *al-mashâ'* caminante indica sobre su parte *fas:il* y también de dos piernas indica sobre su parte. Este sentido general en su conjunto y lo que le acompaña se iguala a humano en la predicación, este y sus semejantes son *h:add al-'insân* el límite del humano. Cuando este sentido general se encuentra de este modo en el que no es equivalente al tipo en la predicción, sino que es más general que el tipo que participa con él, se llama *h:add nâqis: li dhâlika al-naw`* límite incompleto para este tipo, y este mismo límite es completo para algunas clases que están por encima de este tipo. Por ejemplo como *h:aywân mashshâ'* ser vivo caminante es el límite de *al-'insân* humano, aunque queda incompleto. Entre las clases que están por encima de este tipo y que no tienen nombre puede estar el límite, así utilizan la palabra de su límite en el lugar de su nombre. Por ejemplo *h:ywân mashshâ'* ser vivo que camina, intermedia entre ser vivo y humano, no se le ha atribuido un nombre, se utiliza el término de su límite en vez de su nombre, y se dice animal caminante. Se utilizará este término en vez del nombre del tipo, es el término de su límite completo y al mismo tiempo es un límite incompleto para lo que esté por debajo de él. Por eso cuando se trata de un límite para una clase intermedia tenga nombre o no tenga nombre, se considera límite para un tipo que está por debajo de la clase; este límite será incompleto para el tipo que está por debajo, siendo así más general que el tipo. Cuando el límite completo es para una cosa en sí será posible responder con él mismo en la respuesta a *'ay shay' huwa* ¿cuál cosa es? y se utiliza para indicar cómo distinguir la cosa de entre otras. Por medio del límite pueden

conocerse dos elementos de la cosa: uno es identificar la sustancia de la cosa y su esencia, y el otro es identificar aquello que distingue la cosa de las demás cosas. Por eso se le atribuyó este nombre, es decir, el nombre de *al-h: add* el límite; puede asemejarse a los límites de las aldeas y los edificios, pues el límite de la casa forma parte de la misma y por eso se distingue del resto de las casas, o bien está alejada del resto de las casas.

(33)

Cuando el tipo y la clase participan con un sentido general con forma de término compuesto, este sentido general se iguala al tipo y a la clase en la predicación, y no es adecuado utilizarlo como respuesta a *mâ huwa* (qué es), sus unidades son un término que indican sobre los accidentes de este tipo y esta clase, o puede que algunas de sus unidades indiquen sobre su clase y otras sobre sus accidentes o sus peculiaridades, y esto se llama *rasim* concepto de este tipo o esta clase, quizá Aristóteles³³⁰ lo llamara peculiaridad. Por ejemplo al decir *al-mutah: arrik al-qâbil li al-`ilim* el móvil (aquel que se mueve) es educable, así participa con ser humano en predicar sobre Zayd , `amr, y es igual en la predicación, e indica también los accidentes de ser humano, pues esto y lo que se le parece es lo que recibe el nombre de *al-rasim* el concepto. También al decir *al-*

³³⁰ ARISTÓTELES. En la historia de la filosofía, Aristóteles es una de las figuras de primera magnitud. Junto a él ha figurado en todo tiempo el nombre de su gran maestro Platón. (...) Nació en el 384 a. C. en Estagira de la Tracia, colonia jónica al nordeste de la península calcídica. (...) Aristóteles quedó huérfano de muy niño, (...) fue enviado por su tutor Próxeno a Atenas para continuar los estudios comenzados en su ciudad natal y recibir allí la mejor educación que entonces podía obtenerse. Precisamente entonces marchaba Platón a Sicilia, donde estuvo tres años. El amor a la filosofía atrajo a Aristóteles, que se asoció (...) a la Academia. Permaneció en la Academia durante veinte años. (...) Al morir Platón (348-47), Aristóteles, que contaba treinta y siete años, se consideraba todavía como miembro de la escuela, aunque él mismo tenía ya ayudantes y discípulos, a pesar de que, ya en los últimos tiempos, cuando en la Academia las especulaciones matemáticas habían prevalecido sobre las metafísicas, se hubiera ido acentuando la discrepancia doctrinal. (...) En el 335, casi a los cincuenta años de edad, fundó su escuela en la periferia de la ciudad, en un lugar y edificios consagrados en un tiempo a Apolo Licio, de donde le vino el nombre de *Liceo* a su escuela. (...) Abandonó Atenas hacia el 323 y marchó a Calcis, ciudad natal de su madre, donde le sobrevino la muerte al año siguiente. CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de filósofos*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1986. Véase ARISTÓTELES, página 65.

Aristóteles es el genio que adaptó la filosofía platónica de la razón a las exigencias de la investigación positiva. FARRINGTON Benjamin, *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984. Página 116.

mutah:arrik al-d:ah:âk el móvil reidor; *h:aywân d:ah:âk* ser vivo reidor; o *h:aywân qâbil li al-`ilm* ser vivo educable. Y en cuanto a este sentido general con esta característica, si no se iguala al tipo o a la clase se denomina concepto incompleto; aquello que no se iguala puede que sea más general o más específico.

Porque los límites *al-h:udûd* son de clases y de partes sustanciales, aquello que no tiene clase no tiene límite, y aquello que no tiene partes sustanciales no debe tener límite tampoco. Y cuando las clases elevadas no tienen clases que estén por encima de ellas, deberían no tener límites. Que las cosas que no tengan clases *al-djins* ni partes sustanciales *fus:ûl dhâtiyya* no les impide tener accidentes *´a`râd:*, y pueden tener conceptos. Entonces esto no impide que las clases elevadas tengan conceptos al igual las clases intermedias.

(34)

El tipo cuando tiene un límite que lo iguala en la predicación, y se añade a las unidades del límite un predicado más general que el tipo, se queda la igualación en la predicación tal y como es. Por ejemplo *h:aywân mashshâ´ dhû ridjlayn mutah:arrik* ser vivo caminante de dos piernas y móvil; y también cuando se le añade un sentido general que se iguala al tipo en la predicación como en *h:aywân mashshâ´ dhû ridjlayn d:ah:âk* ser vivo caminante de dos piernas y reidor. Cuando se añade a las unidades del límite un sentido general más específico que el tipo, desaparece la igualación entre el límite y el tipo, por ejemplo *h:aywân mashshâ´ dhû ridjlayn t:abîb* ser vivo caminante de dos piernas y médico. Pues esto predica en menor medida que lo que predica humano. El límite completo puede constar de dos unidades, que una de ellas es clase *djins* y otra parte *fas:il*; o bien puede darse el caso de que conste de más de dos unidades, tres o incluso más. Cuando es de dos unidades una de las cuales está ausente, la otra no se considera límite porque la que queda está indica un término simple, y el límite tiene que

ser indicado por un término compuesto. Lo que encabeza al límite en su clasificación es la clase *al-djins*. Cuando es de tres unidades o más, y se reduce su primera unidad únicamente si esta es clase, el resto será igualado también al tipo en la predicación; como por ejemplo del límite del humano, ser vivo caminante de dos piernas *h:aywân mashshâ´ dhû ridjlajn* , y cuando quitamos la palabra ser vivo *h:aywân*, y se queda la expresión caminante de dos piernas *mashshâ´ dhû ridjlajn*, se igualarían a humano en la predicación. Cuando la que está ausente es la última de las unidades del límite, el resto de las unidades dejan de estar igualadas en la predicación al tipo el cual se consideraba el límite para el tipo. Cuando falta lo que va en medio entre sus unidades y la última de sus unidades se iguala al tipo en la predicación, el resto de las unidades se quedan igualadas. Y cuando no está la unidad intermedia y la última es más general, el resto de las unidades dejan de estar igualadas.

(35)

Un elemento puede tener varios nombres, y la validez de estos diferentes nombres utilizados es de dos modos; el primero es que estos varios nombres utilizados para el elemento indique sobre un sólo significado, y el segundo modo es que indiquen sobre varios significados. Si estos diferentes nombres utilizados indican varios significados, y cada uno de estos significados indica al nombre por un límite, cada unidad de sus límites indica aquello que indica cada uno de sus nombres. Cuando tratamos uno de sus límites que indica un significado y lo comparamos con el nombre que indica sobre este significado, este límite es el límite de la cosa la cual por medio de su nombre indica sobre aquel significado.

Cuando se compara con el nombre de la cosa que indica sobre otro significado, este límite es el límite de esta cosa no por medio de este nombre sino por medio de otro. Con esto podemos considerar que el límite de la cosa es límite por medio de cualquiera de

sus nombres que sea adecuado para nombrar a la cosa. Así que nos quedamos con que el límite de esta forma será alguno de los nombres de esta cosa. En general, decimos sobre el límite que según el nombre hay que entender dos significados: el uno es que el límite tiene que ser válido para todo aquello para lo que se utiliza el nombre y sólo para el nombre; el otro es que el límite tiene que indicar sobre el significado sobre el cual indica el nombre y con el cual ha sido comparado. Y los límites de los tipos en muchas ocasiones se utilizan en el lugar de los nombres de los tipos, por ejemplo: *al-djawhar al-mugtadhî al-h:assâs* (la esencia del que se alimenta y es sensible); esto es el límite de ser vivo, que actúan en el lugar de ser vivo, considerando que no hay diferencia entre indicar ser vivo por medio de un nombre compuesto e indicarlo por medio de un nombre simple. También el límite de la cosa se utiliza en lugar de la cosa y se considera que no existe diferencia entre la cosa y su límite. Así las unidades de las cuales se forman los límites son las mismas por las que existen los límites. Y cuando los límites de los tipos están formados de clases y partes, se dice que las partes que se tratan como la unidad del límite del tipo son partes que son elementos básicos para el tipo y las partes sustanciales que predicen sobre el tipo de forma absoluta.

Séptimo capítulo: la división y la composición.

(36)

Si cogemos un sentido general y le adjuntamos otros elementos equivalentes (*mutaqâbila*) que prediquen sobre este sentido general de forma relativa, y ponemos en medio de cada par la partícula *’immâ* (o³³¹) como decir *al-h:aywân ’immâ mashshâ’ wa ’immâ lâ mashshâ’* (el ser vivo o es caminante o no es caminante), esta acción recibe el nombre de *qisma* (división), donde *al-maqsûm* (el dividido) es el sentido general

³³¹ Las palabras “O...o...” son el nexos en la oración compuesta subordinada disyuntiva, la cual denota exclusión, alternancia o contraposición entre dos o más personas, cosas o ideas.

tratado en primer lugar, y los predicados equivalentes (*mutaqâbila*) adjuntados al sentido general se llaman *al-`umâr al-qâsima* (los elementos que dividen). Y una vez que esto ocurre, al quitar la partícula *`immâ* y adjuntar el sentido general a cada uno de estos equivalentes por separado, que se llaman *al-h:âditha `an al-qisma* (el resultado de la división), queda dividido el sentido general, como *al-h:aywân* ser vivo que es un sentido general, y cuando se le adjunta *mashshâ`* caminante y *lâ mashshâ`* no caminante, que son equivalentes, se les adjuntar la partícula *`immâ* (o) y decimos *al-h:aywân `immâ mashshâ` wa`immâ lâ mashshâ`* (el ser vivo o es caminante o no es caminante). Después quitamos la partícula *`immâ* y ponemos ser vivo adjuntado a caminante a parte, quedando ser vivo caminante, también adjuntamos ser vivo a no caminante y los ponemos a parte, así quedará ser vivo no caminante, por tanto ser vivo es un sentido general, y caminante *mashshâ`* y no caminante *lâ mashshâ`* son elementos que dividen (*`umâr qâsima*). Llevar a cabo esta acción con ser vivo *al-h:aywân* se llama la división de ser vivo *qismat al-h:aywân*; ser vivo caminante *al-h:aywân al-mashshâ`*, y ser vivo no caminante *al-h:aywân lâ al-mashshâ`* son los elementos que resultan de la división de ser vivo *al-h:aywân*, mediante la cual se divide ser vivo en caminante y no caminante, también denominados elementos participantes (*`umâr qasîma*), pues ser vivo caminante es participante con ser vivo no caminante. En el lugar de *`immâ*, puede utilizarse la partícula *minhu* (de él) como *dhâlika al-h:aywân minhu mashshâ` waminhu gayr mashshâ`* (esto es el ser vivo, lo hoy caminante y no caminante). Cuando utilizamos en la división la partícula *minhu* (de él) la división se le atribuye al nombre a la partición, por ejemplo *min al-h:aywân mâ huwa mashshâ` wa minhu mâ laysa huwa mashshâ`* de los animales hay lo que es caminante y de él lo que no es caminante³³².

(37)

³³² En este ejemplo la división es atribuida a la partición una vez que se le ha añadido la partícula *minhu*; donde la división queda establecida entre “caminante” y “no caminante”, y la partición entre “ser vivo” y su subdivisión en caminantes y no caminantes.

El dividido *al-maqsûm* puede ser una clase, un tipo, o bien otro sentido general, sea peculiar o de otro tipo. Puede ser un elemento que divide todo aquello que puede predicar sobre el sentido general dividido de forma relativa. Cuando el dividido *al-maqsûm* es una clase, se divide por medio de las partes sustanciales que son elemento básico para cada uno de los tipos de esta clase, por ejemplo: ser vivo *al-h:aywân*, pues es la clase de humano *al-`insân* y de caballo *al-faras*, las partes que dividen *al-fus:ûl al-qâsima* son los elementos básicos para estos tipos, los cuales son el hablante *al-nât:iq* y el que relincha *al-s:ahhâl*, así ser vivo está dividido por medio de ellos y se dice *al-h:aywân `immâ nât:iq wa`immâ s:ahhâl* el ser vivo o es hablante o relincha, o decir *minhu nât:iq* dentro de este el hablante, y *minhu s:ahhâl* dentro de este el que relincha . Cuando cogemos la clase y le adjuntamos las partes que la dividió, quitamos la partícula de división, y ponemos aquello que se adjunta a la clase y a las partes cada uno por separado, el resultado de la división de la clase por las partes sustanciales son los tipos. Por ejemplo *al-h:aywân al-nât:iq* ser vivo hablante; *al-al-h:aywân al-s:ahhâl* ser vivo que relincha; así se vivo hablante es un tipo, y ser vivo que relincha es otro tipo. Como hemos dicho, algunos tipos no tienen nombre simple, así se suma su clase con su parte y actúan en el lugar del nombre simple, y las partes que son el elemento básico para sus tipos son las mismas que dividen su clase en tipos. Y las partes que dividen una clase en varios tipos son el elemento básico para los tipos que dividen la clase. Los tipos que son el resultado de la división de la clase por medio de las partes equivalentes, que son factores de las mismas partes equivalentes que dividen la clase, se llaman los tipos que están divididos *al-`anwâ` al-qâsima*. Cuando dividimos una clase en varios tipos y por debajo de cada uno de estos tipos hay otros tipos, podemos dividir cada uno de estos tipos en otros tipos, y con la división de cada uno de estos surgen otros tipos. Y de esta forma dividimos hasta llegar a los últimos tipos. Con este ejemplo si cogemos el primer

sentido general el cual es la clase elevada, y realizamos esta división van a surgir tipos próximos a ella, también dividimos cada uno de estos tipos a otros tipos, cada uno de los últimos tipos los dividimos en lo que está por debajo de ellos, y seguimos así hasta llegar a los últimos tipos, entonces cuando descendamos en la división, la cantidad de tipos será mayor que los que estén siendo divididos.

(38)

Cuando tratamos tipos últimos que su elemento básico sea de las partes equivalentes, después ponemos el conjunto de sus clases y sus partes en el lugar de sus nombres, quitamos sus partes y cogemos sus clases, este hecho se llama *al-tarkîb* composición. De los tipos que son tratados en primer lugar surge la composición, y por medio de la composición surge la clase, la cual es tratada como una forma simple. Por ejemplo ser humano y caballo son dos tipos últimos, y si ponemos ser vivo hablante en el lugar de ser humano y ser vivo que relincha en el lugar de caballo, después retiramos las dos expresiones: que relincha y hablante, y cogemos sólo ser vivo. Este hecho es precisamente la composición, ser humano y caballo de los que surge la composición, y el resultado de su composición es ser vivo. También podemos tomar el ser vivo con su parte dividida formando una composición, y de ellos surge la clase que está por encima. Por ejemplo cogemos en lugar de animal que se alimenta *al-h:aywân al-mugtadhî*, sensible *al-h:assâs*, y en lugar de planta que se alimenta *al-nabât al-mugtadhî*, que es no sensible *allâ h:assâs*, y quitamos los equivalentes, queda como resultado el que se alimenta *al-mughtadhî* que es la clase del animal, de la planta. Del mismo modo que en este ejemplo podemos llegar con la composición hasta la clase elevada *al-djins al-`âlî*.

(39)

Se observa que mediante la división vamos descendiendo con respecto a la clase elevada llegando hasta los últimos tipos, y mediante la composición ascendemos desde

los tipos últimos hasta la clase elevada *al-djins al-`âlî*. También la división nos lleva a un número de cosas más alto que el de los divididos, y la composición a un número de cosas menor. Las cosas que se dividen *al-maqsûma* pueden ser un tipo último, excepto aquello que divide el último tipo que son todos accidentes. Por ejemplo el humano o es escritor o no es escritor *al-insân `immâ kâtib wa`immâ lâ kâtib*. La clase también se divide por medio de los accidentes. Por ejemplo el ser vivo o es blanco o no es blanco. Además se puede dividir la clase por medio de las peculiaridades que se atribuyen para sus tipos. Como el animal o es reidor o es no reidor *al-h:aywân `immâ d:ah:âk wa`immâ lâ d:ah:âk*. También las peculiaridades y los accidentes pueden ser divididos por todo aquello que predica sobre ellos de algún modo de forma relativa. Como el reidor o es ingeniero o no es ingeniero *al-d:ah:âk `immâ muhandis wa`immâ gayr muhandis*, al igual ocurre con el accidente, por ejemplo el blanco o es escritor o no es escritor *al-`abyad: `immâ kâtib wa`immâ lâ kâtib*. También el accidente puede dividirse por medio de las clases de los tipos, las cuales constan de accidentes en el caso de que sean más generales que estos tipos y más generales que las clases de estos tipos. Como el blanco o es ser vivo o es no ser vivo *al-`abyad: `immâ h:aywân wa`immâ lâ h:aywân*; y el blanco o es ser humano o no es ser humano *al-`abyad: `immâ `insân wa`immâ lâ `insân*. Cuando la clase es dividida por los accidentes de sus tipos, esta división se llevaría a cabo por medio de las partes no sustanciales, y en este caso los accidentes también son denominados partes. Por eso se dice que es la división de la clase por medio de las partes accidentales *qismat al-djins bifus:ûl `arad:ÿyya*. De esta división no surgen tipos para esta clase dividida.

Octavo capítulo: los modos de enseñanza.

(40)

La enseñanza puede darse por medio de la audición *samâ`* o por la imitación de un ejemplo *ih:tidhâ´*. Lo que es por medio de la audición es lo que utiliza el profesor con la expresión, esto lo que le llama Aristóteles la enseñanza acroamática³³³ *al-ta`lîm al-masmû`*. Imitar un ejemplo consiste en que el alumno vea al maestro en una situación o realizando una acción, y posteriormente lleve a cabo una acción semejante a esta o idéntica; de este modo el discípulo adquiere la habilidad para realizar esta cosa o esta acción. Entre los asuntos que se enseñan por medio del discurso, están los que precisan imitar un ejemplo, y también están los que precisan la expresión, sin más. Todas las cosas se pueden aprender por medio de la expresión, con esto el discípulo debe contar con tres situaciones: la primera es imaginar la cosa que el maestro quiere enseñar y entender el significado que ha escuchado del maestro, que es el significado según la intención del maestro, por medio de expresión. La segunda es aceptar la existencia de lo que se imaginaba o entendía según la palabra del maestro. La tercera es memorizar aquello que se ha imaginado seguido de su aceptación. Estas tres situaciones son un camino inevitable para lo que se aprende por medio de un discurso. Así el maestro debe considerar estas tres situaciones en la enseñanza por las cuales ésta sea lo más fácil posible para el alumno, y que el resultado sea alcanzar el mayor grado. Y los modos de enseñanza utilizados para alcanzar estas tres situaciones se llaman *´anh:â´ al-ta`lîm* (métodos de enseñanza). Los métodos de enseñanza se diferencian según la distinción

³³³ Acroamática: Vocablo de origen griego, en cuya lengua significaba “escuchar”. Es el nombre que se daba a las doctrinas y enseñanzas transmitidas no en forma escrita sino oralmente. Se aplicó especialmente a la docencia verbal que Aristóteles impartía en el Liceo a sus discípulos escogidos, o sea la enseñanza esotérica, que vino a ser sinónimo de acromática. Parece que su obra La Política es un ejemplo de este tipo de enseñanza, ya que su redacción no fue hecha originariamente por aquel filósofo, sino retocada sobre la versión escrita registrada por sus discípulos. <http://tododeiure.atspace.com/diccionarios/filosofico/filosofico.a.htm>. Miércoles 17 de febrero de 2010; a las 20 horas.

de los elementos empleados en la enseñanza, también según la distinción de los modos de utilización de muchos elementos a la hora de enseñar.

(41)

Los elementos que se escogen son tratados según estas tres situaciones, las cuales tienen lugar en el discípulo en el momento en el que aprende una cosa. Y estos elementos son muchos, entre ellos está la utilización de los términos indicativos sobre la cosa, sobre el límite de la cosa *h: add al-shay'*, las unidades del límite y sus unidades *'adjzâ' h: addihi wadjuz' iyyaihit*, sus sentidos generales *kulliyyâtihi*, los conceptos de la cosa *rusûm al-shay'*, sus peculiaridades *jawâs: s: ihi*, sus accidentes *'a`râd: ihi*, el semejante de la cosa *shabîh al-shay'* y su equivalente *muqâbiluhu*, la división *al-qisma*, el ejemplo *al-mithâl*, la investigación *al-'istiqrâ'*, la analogía *al-qiyâs*, y la observación *wad: ` al-shay' bi h: idhâ' al-`ayn*. Todo lo nombrado excepto la analogía *al-qiyâs* nos facilita el entendimiento y la imaginación. Pero la analogía *al-qiyâs* sólo sirve para confirmar la cosa. Al decir confirmación *tas: dîq* nos referimos en primer lugar a imaginar la cosa y después confirmarla, y por eso en el caso de tener confirmada la cosa en sí no se necesita la analogía *al-qiyâs*,³³⁴ y en el caso de que no, se utilizará la analogía para demostrar que sea válida. Todo esto nos es útil para facilitar la memorización de una cosa. La investigación *al-'istiqrâ'* y el ejemplo *al-mithâl*, entre todo esto son los dos que sirven para las tres situaciones, pues entender algo será más fácil con estas dos cosas, la confirmación también se da con ellas (*al-'istiqrâ'* y *al-mithâl*) y ambas sirven para facilitar el hecho de la memorización. Y el resto de elementos, exceptuando la

³³⁴ Aristóteles fue el primero que habló de la analogía. El concepto “semejante”, (...) como miembro intermedio para acabar con el problema de los conceptos “idéntico” y “diverso”. (...) Tenemos aquí ante nosotros el método analógico. (...) En lugar de igualdad existencial aparece en Aristóteles proporción lógica o relación lógica. DÜRING, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción y edición: Bernabé Navarro, Universidad nacional autónoma de México, México, 2005. Página 137.

utilización de ejemplo *mithâl* y analogía *'istiqrâ'*, no sirven para la confirmación, sino que únicamente sirven para facilitar el entendimiento y facilitar la memorización.

(42)

El término de una cosa con su límite y las unidades de su límite, su concepto, su peculiaridad, su accidente, su semejante, sus unidades, sus sentidos generales, pues todo eso sirve para el buen entendimiento y la memorización de la cosa, y se emplean de tres formas.

La primera forma es coger las características *`alâmât* de una cosa y que sean imaginables, así cuando estas características están presentes en nuestra mente, van acompañadas de la cosa porque son sus características. Por eso son para recordar la cosa y despierta la mente hacia ella. Esto ayuda a imaginar la cosa y memorizarla, y el elemento de su semejante también es claro, porque cuando se imagina al semejante de la cosa, es fácil imaginar la cosa en sí, porque para el alma *al-nafs*, imaginar la cosa es como imaginar a su semejante. Y ambas cosas son semejantes por el hecho de participar en un mismo elemento tratado por las dos a la vez, y porque tienen las dos cosas una manera semejante de relacionarse; por ejemplo la relación del capitán hacia el barco es como la relación del teniente del ejército hacia el ejército, también como la relación del líder de la ciudad hacia la ciudad. De modo que el teniente del ejército, el líder de la ciudad y el capitán son semejantes por la semejanza de sus relaciones.

(43)

La segunda forma es sustituir una de las cosas por otra. Es decir, cuando la cosa tiene dos nombres, uno de ellos es más conocido que el otro para el discípulo, y no entiende la cosa por el menos conocido de sus nombres, entonces se sustituye el nombre menos conocido por el más conocido. Del mismo modo cuando nos referimos a la cosa por un término simple o bien por un término compuesto, y no es fácil entenderla por el término

simple, puede sustituirse por el término compuesto; y también puede ser sustituido el término compuesto por el simple, pues pueden sustituir uno al otro cuando sea necesario. Esta forma se llama *ʿibdâl al-ʿa`raf* (sustituir por el más conocido) y *ʿiqtd:âb al-ʿa`raf* (extraer el más conocido). Además se sustituye el término simple por el término compuesto, por una expresión que lo explique, y esto se llama *sharh: al-ʿism* (la explicación del nombre) y *tah:lîl al-ʿisim* (el análisis del nombre). Reemplazar el lugar del nombre de la cosa por el límite se llama analizar el nombre *tah:lîl al-ʿisim* por un límite. Así, mediante este procedimiento se puede reemplazar el límite de la cosa por los límites de las unidades del límite de la cosa, esto se llama analizar las unidades del límite. Esto se asemeja al hecho de tomar los elementos que conforman la cosa en el lugar del nombre de la cosa para definirla. Por ejemplo en el lugar de pared cogemos arcilla y adobe que de estas cosas está formada la pared, la pared es el conjunto de las cosas sin que esté presente en la mente aquello en lo que consiste esta unión de las unidades. Coger las unidades en lugar de la cosa, es coger el conjunto detallado de sus unidades, y sustituir por lo que forma a la cosa se llama análisis de la cosa hacia lo que la forma. Esto se parece a la sustitución del nombre por el término compuesto, y a la sustitución del nombre de la cosa por su límite. Algunos llaman a estas tres: sustituciones semejantes por la división, y otros: análisis *al-tah:lîl*.

(44)

La tercera forma es sustituir por estas cosas a la cosa en sí; quizás sea difícil imaginar la cosa, entonces se debe tomar su término en lugar de imaginar esta cosa. También puede que imaginar el límite de la cosa o las unidades del límite de la misma sea más fácil para el discípulo que imaginar la cosa en sí. O bien su concepto, su peculiaridad y su accidente. Cuando es difícil imaginar una cosa y esta cosa es un sentido general, se coge una unidad de esta cosa en su lugar, es suficiente imaginar su unidad en vez de tener que

imaginar el sentido general. Otro caso sería que fuera difícil imaginar un elemento y fácil imaginar la clase de este elemento o su tipo, pues se cogería la clase del elemento o el tipo en vez del elemento mismo, y sería suficiente, pues actúa en su lugar y refuerza el entendimiento del discípulo para imaginar la cosa en sí. Y también se puede tomar el semejante de la cosa en vez de la cosa, de modo que es suficiente imaginar su semejante y no necesariamente imaginar la cosa misma.

(45)

Y esta tercera forma puede incluir sustituciones en el sentido, considerando que es difícil imaginar un elemento y se coge por tanto el sentido general de esta cosa en vez de la cosa misma, así sustituimos su nombre por el del sentido general, es decir, el nombre del sentido general actúa en el lugar del sentido general mismo. Hemos puesto el sentido general en el lugar del elemento, de modo que el nombre del sentido general del elemento se considera en el lugar del elemento propiamente dicho. Esta forma en particular fue utilizada por Aristóteles en muchas ocasiones. También el hecho de sustituir el nombre de la cosa por el nombre particular de la cosa fue utilizado en varias ocasiones. Pero en cambio Aristóteles en la filosofía se alejó de la sustitución de la cosa por su accidente como modo de enseñanza de forma definitiva. Al igual que se alejó de la sustitución de la cosa por su semejante, método que sólo llegó a emplear en contadas ocasiones. Estas sustituciones pueden dar lugar a varios tipos de composición, como ocurre al sustituir la cosa por su accidente y después sustituir este accidente por su semejante, esto se considera la peor forma de enseñanza.

(46)

Todo esto empeorará cuanto mayor sea el grado de composición (pues para el alumno va a ser más difícil entenderlo por medio del aprendizaje y el saber). Ejemplo de esto es sustituir una cosa por el sentido general de esta cosa, sustituir el sentido general por su

peculiaridad, sustituir una peculiaridad por su accidente, y después coger el semejante de este accidente en el lugar del accidente, así el nombre del semejante actúa en el lugar del semejante, entonces oyente y el discípulo se alejan de la cosa. Pues este modo de sustitución fue utilizado por varios filósofos como Pitágoras³³⁵ y anteriores a Platón, y por la gente de las ciencias de la naturaleza³³⁶, como Empédocles³³⁷. Esto recuerda a lo que fue mencionado en el libro de Platón conocido como *Timeo*³³⁸, según el cual Dios cogió una línea recta, después la dividió, la dobló transformándola de recta en círculo, y la dividió por su longitud en dos círculos; después subdividió a cada uno de ellos en siete círculos, por eso el cielo se mueve en forma de circunferencia. Este sería el peor de

³³⁵Pitágoras (probablemente y aproximadamente 570-496) era, al parecer, de Samos, isla próxima a la costa jónica de Asia Menor, pero su actividad más relevante se desarrolló en el sur de Italia. La tradición dice que no fijó por escrito ninguna de sus enseñanzas. (...) En lo que tradicionalmente se considera como doctrina pitagórica consideraremos dos elementos: la doctrina del alma y la doctrina del número. De lo primero, si bien es arriesgado atribuir a Pitágoras este o aquel punto concreto, podemos decir que, debidamente interpretado, sería pitagórico y de la época de Pitágoras. De lo segundo no podemos decir tal cosa, aunque sí que aparece como tradición pitagórica ya en las noticias del siglo IV. La doctrina del alma consiste en la afirmación de que el alma es del linaje de los dioses, es decir: “inmortal”. (...) Lo que llamamos “doctrina pitagórica del número” consiste en que la presencia de todo lo presente sea designada como “número”; todo lo cognoscible (lo presente) es tal en cuanto que tiene número. MARTÍNEZ MARAZOA, Felipe, *Historia de la filosofía griega I*, Editorial Istmo, Madrid, 1994. Páginas 62-65.

³³⁶ La cuna de la filosofía griega se meció en Jonia, en la costa del Asia Menor. Mileto, Éfeso, Clazomene, Colofón, Samos, son los puntos geográficos donde encontramos a la mayor parte de los filósofos presocráticos, lo que ha motivado que se denomine también a la filosofía presocrática filosofía jónica. De modo especial se ha designado a esta filosofía jónica como filosofía de la naturaleza. En efecto, la observación de la naturaleza ocupa en ella el primer plano. Sería, sin embargo, más exacto hablar de metafísica y no de pura filosofía de la naturaleza; pues el tema de los primeros principios o elementos roza los fundamentos del ser en general; se trata de aclarar la esencia del ser como tal, y no de una simple comprobación de los últimos constituidos materiales de los cuerpos. HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, Editorial Herder, Barcelona, 1968. Página 45.

³³⁷ EMPÉDOCLES. Filósofo griego presocrático, hijo de Metón y descendiente de familia ilustre, n. en Agrigento hacia el 492 a. C. Los datos sobre su formación espiritual y sobre su actividad política son muy imprecisos y, con frecuencia, fruto de recopilaciones de anécdotas, de alusiones autobiográficas contenidas en los escritos de E., en relación incluso con la fama legendaria que rodeaba su obra como científico y médico-taumatúrgico. Esta fama y su posición social le habrían servido para obtener importantes cargos en la vida pública de Agrigento, y su acción se inspiró en las ideas democráticas que prevalecían en aquellos años. CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de filósofos*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1986. Véase EMPÉDOCLES, página 380.

³³⁸ Con el cual Platón no ha abandonado las cuestiones humanas por la cosmología y la ciencia natural. Su propósito es situar al hombre en su marco en el mundo y extraer las implicaciones para la vida humana y sus objetivos. W. K. C. GUTHRIE, *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA* Volumen V, *PLATÓN, Segunda época y la academia*, Título original: *THE LATER PLATO AND THE ACADEMY*, Versión Española de Alberto MEDINA GONZÁLEZ, 1992. Página 261.

los modos de enseñanza. Aristóteles declaró que despreciaba este modo de enseñanza, y dijo: “Y estos (los sabios) tenían como objetivo únicamente que fueran ellos mismos los que entendieran, y no tenían la intención de hacernos entender, sino que evitaron eso. Es sabido que han dicho estas cosas que eran comprensibles únicamente para ellos, que no tenían pensado explicárnoslo y que han dicho precisamente estas cosas sabiendo que aquello que ponían de esta manera era algo que nuestras mentes no son capaces de entender. Además no debemos comprobar los dichos, filosofía de los cuales roza lo grotesco, de modo que a estos dichos podemos llegar a llamarlos símbolos o enigmas.” Puede que esta forma se rechace sólo dentro de los modos de la enseñanza filosófica y no en el caso de los discursos y las expresiones empleados en las cuestiones políticas.

(47)

La utilización del equivalente de la cosa es algo útil para la comprensión por el hecho de que si clasificamos la cosa con su equivalente se entiende rápidamente y mejor. También se puede recordar la cosa a través de su equivalente. Por estos motivos el equivalente del elemento se considera el símbolo para el mismo elemento, y será algo que ayude a comprender la cosa y memorizarla.

(48)

El modo que consiste en la división se emplea cuando es difícil imaginar la cosa a causa de tener algo que incluya a la cosa junto a otras cosas, así lo primero que ocurre en el intelecto es llegar a entender lo general para la cosa y para otras cosas, se cree acerca de esta cosa que la intención participa con ella en el elemento general. En este caso se utiliza el modo de la división, se divide este elemento general dando lugar a ciertas cosas, cada una de las cuales se atribuye a las partes que participan en lo general, esto lleva al oyente a comprender la cosa que tenía como objetivo. Con el modo de la división los significados pasan a ser varios a los cuales los indica un sólo nombre; así

cuando varios significados participan en un nombre y la intención es imaginar uno de estos significados, en este caso el oyente puede escoger otro en lugar del término ya comprendido que puede entenderse del nombre. Por eso cuando nos encontramos con algo difícil de entender, por la misma razón hay que enumerar todos los significados que participan con este nombre para que el oyente los distinga en su intelecto y pueda elegir el significado intencionado. Con respecto a la división, puede ser útil para facilitar el hecho de memorizar. Porque la división coloca a la cosa bajo el concepto de enumeración, se modo que sea fácil memorizar las cosas que están enumeradas. También la división coloca a los equivalentes cada uno en su nivel con respecto al otro, siendo más fácil entender cada uno de estos equivalentes y memorizarlo.

(49)

Cuando se trata una regla sobre un tema y no sabemos si esta regla es válida o no, aquello que nos hace darle validez es ver las unidades de este tema, ya sean todas las unidades o la mayoría, así, si encontramos que la regla convalida a las unidades del tema le damos la validez a la regla que actúa sobre el tema. Entonces ver las unidades de un tema para averiguar la validez de una regla que actúa sobre este tema se llama investigación *'istiqrâ'*. Cuando cogemos una de las unidades del tema o la menor unidad, a esto lo llamamos tomar un ejemplo *'ajdh al-mithâl* y no investigación *al-'istiqrâ'*. De forma que es apto utilizar tanto el ejemplo como la investigación con el objetivo de confirmar la cosa; además son útiles para hacer entender qué es la cosa (*tafhîm*). Y puede que sea difícil imaginar el sentido general tal y como es, en este caso se toma este sentido general por medio de algunas de sus unidades con las que se alcanza la imaginación y por tanto facilita la imaginación. Cuantas más unidades del sentido general puedan ser imaginadas, más poderosa será la imaginación del discípulo. Son útiles para facilitar el hecho de memorizar. Las unidades de la cosa y sus individuos

sensibles para el humano son algo que se puede memorizar en el intelecto. Esto le facilita al intelecto recordar el elemento intencionado, y sería más fácil memorizar la cosa, y cuando las unidades son diversas es mayor la ayuda a la hora de memorizar la cosa y recordarla.

(50)

Se utiliza en la enseñanza poner ante los ojos *nas:b al-`ayn*, que consiste en dejar la cosa ante la mirada. Este método es uno de los métodos utilizados por los maestros, y consiste en dejar delante de los ojos aquello de la cosa que sea sensible a la visión o lo que sea sensible del semejante de la cosa. El método en el que se utilizan las letras es una parte del *nas:b al-`ayn* poner ante los ojos; y la imaginación, emplear formas y poner en orden las cosas que se alcanza por medio de la visión son unidades del *nas:b al-`ayn* poner ante los ojos. El resto de sus unidades no son utilizadas en la filosofía y están mencionadas en la parte de la aceptación. En esta ocasión, esta cantidad de términos sobre los métodos de enseñanza serán suficientes.

Noveno capítulo: los elementos que el discípulo debe saber para el arte de la lógica.

(51)

Tras esto hay que enumerar los elementos que cada discípulo debe saber en la introducción de cada libro. Y no es complicado conocer estos elementos gracias a la enumeración de los tradicionistas. Estos son: el objetivo del libro, su utilidad, su división, pertenencia, su nivel, su título, el nombre de su autor, y el método de enseñanza que en él se emplea. El objetivo se refiere a los elementos que se quieren definir en el libro. Su utilidad es emplear lo que se sabe del libro en una cosa ajena a este libro. Con su división se refiere al número de las unidades del libro, ya sean artículos, partes u otra cosa que sea adecuada utilizar como subtítulo para las unidades

del libro, o bien categoría, capítulo o algo parecido y definir lo que hay en cada una de las unidades. La pertenencia del libro se refiere a la atribución del libro a una de las artes. Con el nivel nos referimos al nivel del libro según los niveles del arte al que pertenece, si este libro es de la primera unidad de este arte, intermedia, o última, o está en otro nivel. El título del libro es el significado del nombre del libro. El nombre del autor del libro no necesita que se aclare su significado. Y el método de enseñanza ya ha sido aclarado anteriormente. Definir cada uno de estos elementos es suficiente para enseñar lo que contiene el libro. Cuando vemos estos libros puede apreciarse y saberse de la riqueza en las interpretaciones de los tradicionalistas, porque muchos de ellos dieron mucha importancia a estos elementos. Nosotros hemos dejado estos elementos para ellos. Aristóteles y los antiguos de entre sus adeptos utilizaron sólo lo necesario de estos elementos en la introducción de cada libro, o quizás no utilizaran ninguno de ellos. En la mayoría de los libros de Aristóteles se encuentran dos de estos elementos que son el objetivo y la utilidad. También en muchas ocasiones menciona la pertenencia y el nivel, y algunas veces menciona junto a estos el método de enseñanza que ha empleado en el libro.

(52)

Se dijo en el libro anterior a este³³⁹ qué fuerza ofrece el arte de la lógica, y qué perfección puede alcanzar el ser humano con ella. Esta potencia y perfección ocurren si el ser humano alcanza todos los métodos y elementos mediante los cuales tiene lugar la sumisión del intelecto a que si la cosa es así o no es así, o constatar cuántos son los tipos

³³⁹ Con esto al-Farâbî se refiere al libro que se ofreció antes que este, en el cual al-Farâbî aclaró el beneficio del arte de la lógica, qué fuerza puede llegar a darle al ser humano, y qué tipo de perfección se puede obtener, aunque este tipo de perfección aún no la podemos ratificar a ciencia cierta, y que al-Farâbî no lo menciona. Los investigadores modernos dudaron a la hora de determinarlo. Pero encontramos gracias al autor del prólogo del libro *Los términos utilizados en la lógica*, el doctor Muh:sin Mahdí al principio de este libro una breve investigación en la que afirma que se refería al libro anterior al que nos ocupa, ya que se trata de una epístola del segundo maestro, es decir, al-Farâbî; y con el siguiente título: *El camino de la felicidad*. Esta epístola no fue publicada en su época, pero fue prologada y publicada en el año 1403 de la Hégira que corresponde al año 1983 d.C. a mano de doctor Dja'far Al Yâsîn y publicada por Dâr al-Andalus en Beirut; se le modificó el título pasando a ser *El logro de la felicidad*.

de las sumisiones del intelecto, y cuántos modos hay, así como también constatar los tipos de modos y los tipos de elementos que son la causa de uno de los tipos de la sumisión del intelecto. Los tipos de la sumisión del intelecto son muchos. I) La sumisión del intelecto a través de lo que se somete a cosas poéticas. II) La sumisión a una cosa del mismo modo que se somete a los dichos consultivos y los dichos que son utilizados para la alabanza de una persona o difamación, también lo que se somete a los dichos de la disputa, el reproche, la queja, la justificación y todo lo que se asemeje a esto, este tipo es la sumisión retórica. III) La sumisión del intelecto a las falacias que aparecen. IV) La sumisión a la cosa a través de la discusión. V) La sumisión a lo que es verdad absoluta.

(53)

Cada uno de estos tipos de sumisiones tiene elementos especiales que conducen el intelecto hacia él. Y los elementos que conducen el intelecto hacia la cosa a través de la sumisión poética son diferentes a los que conducen el intelecto hacia la cosa a través de la retórica, así como los elementos que lo conducen hasta llegar a someterse a la cosa por medio de la sofística son diferentes a los elementos que lo conducen hasta llegar a someterse a través de la dialéctica; y los elementos que conducen al intelecto hasta llegar a someterse a aquello que es verdad absoluta son diferentes a los que lo conducen hasta llegar a someterse a la cosa por medio de las demás formas. Y más adelante aclararemos que el intelecto sólo se somete a estos cinco tipos de sumisiones del intelecto. Entonces los tipos de elementos que conducen a estos cinco tipos de sumisiones deben ser cinco. Todos estos tipos tienen en común que son sumisión del intelecto. La sumisión del intelecto es un elemento que incluye estos cinco tipos de sumisiones como en el caso de la clase *al-djins* que incluye los tipos *al-'anwâ`* ; al igual que la cosa absoluta incluye aquello que es condicional; y como lo que es general

incluye las cosas detalladas. Así que la sumisión del intelecto de forma absoluta es como una clase con respecto a los tipos de sumisiones, como el animal es una clase para los distintos animales. O como la sumisión del intelecto de forma general es algo absoluto y sus géneros están limitados por medio de las condiciones, de modo que uno de estos géneros es la sumisión poética, el otro es la sumisión retórica y así, cada uno de los que quedan está limitado por una situación, por ejemplo que el animal es algo absoluto y sus géneros son animal según unas condiciones, ya que entre ellos está el animal hablante, el animal que relincha, y así con el resto de sus géneros. O que la sumisión del intelecto de forma general es una sumisión absoluta y sus géneros son sumisiones detalladas, como que el animal es una totalidad y sus géneros son los animales detallados como puede ser el ser humano, el caballo, el toro y el cuervo.

(54)

Cuando la sumisión del intelecto es lo general y lo detallado, y lo general engloba a lo detallado, los elementos que conducen el intelecto a someterse deben ser elementos generales que conducen a la sumisión absoluta, y los elementos detallados conducir a sumisiones detalladas. Como las sumisiones detalladas van por debajo de las sumisiones absolutas, los elementos detallados que conducen hacia las sumisiones detalladas también van por debajo de los elementos generales que conducen hacia la sumisión absoluta. Y entre los elementos se encuentran lo que es absoluto y lo que es detallado; con respecto a la importancia anteponemos el hecho de saber cuál es el absoluto de entre estos elementos y el conjunto general, y tras esto, saber cuáles son los elementos que se atribuyen a cada uno de los elementos detallados. Por ejemplo, nuestro conocimiento acerca de si la pared es de adobe o de ladrillos tiene lugar antes de saber que tal pared es de tal tipo de ladrillo o de tal tipo de adobe. Al igual ocurre con el arte de la escritura, pues sabemos de forma absoluta que la escritura en general es *ʿâlif* (a),

bâ´(b), *tâ´*(t)... antes de saber si la escritura es *al-muh:aqiq*³⁴⁰, en la que *´âlif* (a) es de una forma y *bâ´* (b) de tal forma, o si la escritura es *al-riyâsî* según la cual *´âlif* (a) es de tal forma y su *bâ´* (b) de otra. También el hecho de que sepamos acerca de los elementos generales que conducen el intelecto hacia una sumisión absoluta, se adelanta con respecto a saber que un género de la sumisión conduce a este género un género de los elementos.

(55)

Los elementos generales absolutos que conducen el intelecto hacia la sumisión absoluta se llaman *al-maqâyis* y *al-qiyâsât* (razonamiento por analogía). Y los géneros de estos elementos generales que cada uno de ellos conduce a cada género de las sumisiones del intelecto se llaman géneros del razonamiento por analogía *as:nâf al-maqâyîs*, y tipos de razonamiento por analogía *anwâ` al-maqâyîs*. Entre estos géneros, aquel que conduce el intelecto hacia la sumisión poética es el razonamiento por analogía poética *maqâyîs shi`riyya*; a estos géneros se le añaden los elementos con los cuales se completan y tiene lugar el razonamiento por analogía *al-maqâyîs*. Entre estos elementos está también el que conduce el intelecto hacia la sumisión retórica, razonamiento por analogía retórica *al-maqâyîs al-jat:biyya*, y a ella se le añaden los elementos con los cuales se complementa y entonces ocurren estos razonamientos. Los que conducen el intelecto hacia las sumisiones del engaño son los razonamientos por analogía de los engaños *al-maqâyîs al-mugâlat:iyya*, y se le añaden los elementos con los cuales queda completo teniendo así lugar los razonamientos como *al-´ih:tiyâlât* los fraudes, que afectan al que contesta sintiéndose confuso con aquello que contiene algo engañoso, y este que contesta debe utilizar de lo que recibe aquello que es un engaño y conseguir creer con respecto a esto que hay que dudar si es inválido y si se dejó engañar. Lo que conduce el

³⁴⁰ *al-muh:aqiq* y *al-riyâsî* son dos de los distintos tipos de caligrafía árabe, pues la lengua árabe desarrolló su escritura como un arte propiamente dicho.

intelecto hacia la sumisión de la discusión son los razonamientos por analogía de la dialéctica *maqâyîs djadaliyya*, y les añadimos los elementos con los que se completan y tienen lugar estos razonamientos *maqâyîs*, son los fraudes con los cuales ocurre el fraude sobre el que contesta para confundirlo con lo que dentro del objetivo vaya en contra de su creencia y no tome las precauciones y los medios que puede utilizar frente a lo que reciba del preguntador, de modo que la precaución que empleara no dejaría al que pregunta obtener su razonamiento por analogía *maqâyîs*. Y los razonamientos por analogía *maqâyîs* que conducen el intelecto hacia la sumisión a aquello que es una verdad absoluta se llaman pruebas (o demostraciones) *barâhîn* o los razonamientos por analogía de la certeza *maqâyîs yaqîniyya*; y se les añaden los elementos con los que las pruebas se completan y aquellos elementos que facilitan al intelecto el camino para llegar a las pruebas con las que el humano alcanza la verdad. La gran intención que tiene el arte de la lógica es tratar con las pruebas. El humano, cuando conoce el resto de géneros de razonamientos por analogía *maqâyîs* y los distingue de las pruebas, trata a los géneros de razonamiento por analogía que debe utilizar si su intención es alcanzar el pensamiento correcto, y a lo que debe rechazar, como resultado se aclara que la potencia del intelecto la cual concretamos en el libro anterior a este, ocurre al tratar con estos géneros que hemos numerado aquí.

(56)

Los razonamientos por analogía en la frase son cosas que se clasifican en el intelecto según el orden en el que ocurren; con este orden el intelecto controla sin duda otra cosa que no conocía anteriormente pero ahora sí es consciente de ella, en este momento sucede en el intelecto una sumisión de aquello que controla, es cómo la reconoce. Aclarado queda que las cosas se clasifican y el intelecto se encarga de controlar algo que no conocía en un primer momento y después lo conoce, y estas cosas no son

términos que puedan clasificarse, en el caso de que el intelecto controle por medio de este modo de clasificación, será entonces una clasificación de cosas en el intelecto, y los términos se clasificarán sólo según el lenguaje. Si fuera posible que los términos estuvieran clasificados en la mente de esta forma (según el orden del intelecto), esto sería el resultado de lo que alcanza el intelecto y lo reconocería como un término y no como un significado. Lo que alcanza el intelecto con esta clasificación está relacionado con las cosas clasificadas, y no es válido que se clasifiquen términos solos sin significado creyendo que van a relacionarse inmediata y necesariamente con un significado razonable (dentro del intelecto). Si lo que alcanza el intelecto viene de las cosas que están clasificadas son significados razonables, y estas cosas no se pueden alcanzar por medio de términos anteriores a su clasificación (de estas cosas), así que es necesario que las cosas clasificadas no sean términos. Además, cuando el intelecto maneja las cosas que no conoce previamente, lo hace por medio de cosas que sí se conocen con anterioridad, y las cosas que se conocen con anterioridad son las imaginaciones, que tienen lugar antes en la mente y se piensa que son una verdad. Lo primero que tiene lugar en la mente con las imaginaciones es lo racional *al-ma`qûlât* de los términos y no los términos en sí, se clasifican y el intelecto los controla, así apreciamos que las cosas que se clasifican en el intelecto no son términos sino significados racionales. También las cosas que se conocen son las mismas para todos, y los términos indicativos en cambio, no. Quedó claro que el objetivo del saber acerca de las cosas no son los términos que indican sobre ellas; y lo que alcanza el intelecto no son los términos que han sido clasificados, sino los que son sabidos con anterioridad. Y las cosas que se clasifican de esta forma según son las cosas que se alcanzan en el intelecto por necesidad y naturaleza, los términos indicativos lo son por el empleo de la terminología. Entonces nada de lo que se clasifica así es el término que indica sobre la

cosa. Las cosas que se clasifican en el intelecto de esta forma son analogías, son significados a los que se adjuntan sus términos indicativos (de las cosas) sería lo mismo que decir que son significados unidos a las señales que indican sobre ellas. En este caso podrían utilizarse las señales, los aplausos y cosas parecidas indicando sobre los significados racionales, así no existe diferencia entre decir que lo que se clasifica son significados unidos a los términos que indican sobre los significados, y decir que son significados racionales unidos por las líneas que indican sobre ellos o por las señales que indican sobre ellos. Los términos indicativos son razonamientos por analogía cuando están clasificados como los razonamientos por analogía, al igual que las señales también deben ser razonamientos por analogía por la misma razón, o bien las líneas. Todo esto es una ironía, esto podemos observarlo también en otras cosas correctas y reales, pero la ocasión no lo permite por el hecho de que muchas de estas cosas son ambiguas para los oyentes que en este caso están en este nivel del arte de la lógica. Y después de todo esto, no tiene importancia hablar más de eso, el mismo Aristóteles dice en su libro *La demostración al-burhân*³⁴¹ este dicho: “las demostraciones no forman parte de las palabras pronunciadas, sino de las expresiones que nos llegan a la mente, y lo mismo ocurre con el razonamiento por analogía”. Cuando Aristóteles en muchas ocasiones definía este arte utilizaba el modo de enseñanza que se llama reemplazamiento de término *’ibdâl al-lafz:*, algunos intérpretes de sus libros se equivocaron pensando que los razonamientos por analogía y sus unidades son los términos con los cuales Aristóteles llevó a cabo el reemplazamiento en la enseñanza en lugar de con lo racional; porque no todos los alumnos fueron capaces de imaginar lo

³⁴¹ “lo que se conoce mediante la ciencia apodíctica, entendiendo por “apodíctica” el conocimiento que poseemos por tener demostración (apódeixis) del mismo”, “aprendemos por inducción o por demostración”. W. K. C. GUTHRIE, *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA*, Volumen VI, *Introducción a Aristóteles*, Título original: *ARISTOTLE. AN ENCOUNTER*, Versión Española de Alberto MEDINA GONZÁLEZ, 1993.

racional ni cómo se clasifica en el intelecto, así, tomó los términos que indican sobre lo racional y los reemplazó hasta que consiguió potenciar el intelecto del alumno y tras esto, pasó de estos a los racionales. Se entiende de lo que se ha dicho que los razonamientos por analogía son racionales y se clasifican en la mente; cuando ocurre esta clasificación, el intelecto controla por medio de ellos a otra cosa que antes no sabía y ahora ya la conoce.

(57)

El razonamiento por analogía entonces es un elemento compuesto por sus unidades. Las unidades de los compuestos tienen a su vez unidades propias. Los razonamientos por analogía tienen esta estructura, es decir, que tienen unidades y estas a su vez también. Así, las unidades de sus unidades se llaman *al-'adjzâ' al-s:ûgrâ* las unidades menores, y las unidades propiamente dichas se llaman *al-djzâ' al-'uz:mâ* las unidades mayores. El modo sería como el modo de la casa, ya que es compuesto, tiene unidades como son las paredes y los techos; para la pared hay unidades que son adobe y arcilla, para los techos hay unidades que son madera y caña, la arcilla es unidad de la unidad de casa, la pared es una unidad de casa. Entonces las unidades mayores de los razonamientos por analogía se llaman *al-muqaddimât* precedentes. Y las unidades de las precedentes, que son unidades de las unidades del razonamiento por analogía, y las unidades menores de los razonamientos por analogía, son *al-ma`qûlât al-mufrada* los racionales simples, que son los significados sobre los cuales indican los términos indicativos como humano, caballo, toro, burro, blancura, negrura, y lo que se les asemeje. Entonces los significados sobre los cuales indican estos términos y lo que se parece a ellos también se llaman racionales simples. Cuando se unen los racionales simples surgen los compuestos, y tienen lugar los precedentes, que son racionales compuestos de dos unidades simples. Estos racionales compuestos son los precedentes que están indicados

por los términos compuestos, una de las unidades de estos compuestos es *al-musnad* (sostenido) y la otra es *al-musnad 'ilayhi* (sujeto). Los precedentes cuando se unen uno con el otro y se clasifican en un orden, surge el razonamiento por analogía. Cuando los elementos generales que conducen el intelecto hacia la sumisión absoluta el hecho de tener conocimiento de ellos se antepone al hecho de saber los géneros de estos elementos, en este caso, los razonamientos por analogía de forma absoluta se tienen que adelantar a saber los tipos de los razonamientos por analogía y los géneros de los elementos que se añaden a los tipos de los razonamientos por analogía. A la hora de conocer las cosas compuestas es necesario conocer previamente las cosas de las que están compuestas. Los razonamientos por analogía están compuestos por los precedentes, pues entonces es necesario en el caso de que nuestra intención sea saber los elementos de los razonamientos por analogía, saber antes los elementos de los precedentes. También los precedentes cuando están compuestos por los racionales simples, debe conocerse antes el elemento de los racionales simples. Una vez que ya no se pueden dividir en racionales más simples, no es posible encontrar en este arte algo que anteponga a los racionales simples. Con todo esto emergen las unidades y los niveles de este arte. Pudiendo así ordenar cada una de estas unidades en el lugar más adecuado para este arte.

Décimo capítulo: la apertura de la visión en el arte de la lógica.

(58)

Nuestra intención es comenzar ahora con el arte de la lógica. Vamos a fijar aquello que normalmente se encuentra en la introducción de todos los libros. El objetivo en este arte es definir todos los modos y los elementos que conducen el intelecto hasta llevarlo a una

conclusión acerca de si una cosa es de un modo u otro, y cuál fue esta conclusión la cual conlleva los modos y los elementos.

(59)

La utilidad de este arte es que es el único que nos conduce a tener la capacidad de distinguir de entre lo que se somete a nuestro intelecto, qué es verdadero o falso, en suma, además, nos hace ganar potencia y perfección lo cual ya hemos mencionado en el libro anterior a este. Esto ocurre cuando sabemos los géneros de las sumisiones del intelecto y los elementos que conducen cada uno de ellos hacia cada una de las sumisiones del intelecto, pues hace que en cada conclusión que se somete a nuestros intelectos o a los intelectos de otros, se sepa qué sumisión es y cuál de estos elementos conduce el intelecto hacia dicha sumisión. También se conoce la naturaleza de los elementos que conducen al intelecto hacia una sumisión que es verdadera o falsa, y en qué grado de sumisión se conducen estos elementos, acaso es una sumisión que es cierta, una sumisión casi cierta, o algo menos cierta que esto.

(60)

El número de unidades de la lógica es del mismo número que los géneros de sumisión del intelecto y que el número de cosas que preceden a estos elementos. Los géneros de estos elementos son cinco y las cosas que los preceden son tres, esto lo sabemos porque se dijo que el número de los componentes del arte de la lógica es de ocho. El primero es el que consiste en lo racional simple *al-ma`qûlât al-mufrada*, el libro que cuenta con este componente se llama *El libro de los dichos kitâb al-maqûlât*. El segundo de los componente es aquello que consiste en los precedentes *al-muqadimât*, y el libro que cuenta con este componente se llama *El libro de "barminias", kitâb bary minyâs*, su

significado es *al-`ibâra* (la expresión)³⁴². El tercer componente consiste en aclarar o explicar el elemento de la analogía absoluta *al-qiyâs al-mut:laq*, el libro que contiene este componente se llama *El libro de la primera analítica kitâb `anâlut:îqâ al-`ûlá*, su significado es el libro de los análisis al contrario *al-tah:lîlât bi al-`aks*. El cuarto componente consiste en aclarar los elementos de las pruebas, también en lo que las pruebas conllevan, y en lo que se les añade a las pruebas, el libro que tiene este componente se llama *El libro de la segunda y la última analíticas `anâlut:îqâ al-thânîa wa al-`ajîra*. El quinto componente consiste en las cosas dialécticas, el libro que tiene este componente se llama *t:ûbîqâ*, su significado es *al-mawâd:i`* (*Tópicos*) es decir, las posiciones por medio de las cuales tratamos cada cuestión para llegar a extraer los argumentos para aceptarla o anularla. El sexto componente consiste en los elementos polémicos (sofísticos) y las cosas añadidas a ellos, el libro el que contiene este componente se llama *sûfst:îqâ* su significado es la sofística y la intención de quien la utiliza es hacer pensar en que esta es una ciencia o filosofía mientras que no lo son. Porque *sûfst:is* sofístico significa sabiduría falsificada y ciencia falsificada, o que se hace pensar de ella que es sabiduría cuando no lo es. Todo aquel que tenga la capacidad de utilizar aquello sobre lo que piensa, aquel con sabiduría y con ciencia sin que sea verdadera, este se denomina *al-sawfustâ`î* el sofista. Muchos de los que no saben el sentido de este nombre piensan que sofista es el apodo de un hombre que creó una ideología y se relaciona con quien lo siguió, y otros pensaron que está relacionado con quien anula la posibilidad del conocimiento. Y ninguna de estas dos ideas son ciertas, pues el significado de sofista es lo que ya se ha mencionado, la razón por la cual se

³⁴² *El libro de "barmínias", kitâb bary minyâs*: es uno de los libros de Aristóteles traducido al árabe a mano H:unayn bin Ish:âq después de que hubiese sido traducido al siríaco del griego. Posteriormente al-Fârâbî lo comentó y lo puso bajo el título de *al-`ibâra* (la expresión), consistía en un comentario de cada párrafo de la traducción de Ish:âq. Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb fî al-mant:iq. al-`ibâra*, tah:qîq: Muh:ammad Salîm Sâlim, al-hay`a al-mas:riya al-`âma lilkitâb, al-Qâhira, 1976. Introducción.

equivocaron es la ignorancia con respecto a lo que indica este término en griego. Esto sirvió a muchos que tuvieron el poder de anular el conocimiento, pero este nombre no se les atribuyó por el hecho de renegar el conocimiento, sino por el potencial que tuvieron. Este potencial ocurre cuando el ser humano es capaz de falsificar a través de lo que dice y hacer creer falacias al oyente por medio de los elementos que le hacen creer que lo que oye es verdad sin que pueda negarse a creerlo. Las falacias y los elementos que conllevan las falacias son una peculiaridad de quien tiene este potencial, y este da nombre al libro que tiene este componente porque lleva el nombre de quien tiene este potencial, y se dice *El libro de sofística kitâb sūfistîqâ*.

El séptimo componente consiste en lo que conllevan las cosas que conducen el intelecto hacia las confirmaciones retóricas *al-tas:dîqât al-jat:abiyya*, y el libro que cuenta con este componente se llama *El libro de retórica kitâb rît:ûrîqâ*, y significa retóricas y elocuencias. El octavo componente consiste en las cosas con las cuales la sumisión del intelecto lleva hacia la poética, el libro que tiene este componente se llama *ʿabûit:îqâ* significa Poéticas. Y Aristóteles a menudo considera *El libro de analogía kitâb al-qiyâs* y el de *la demostración científica al-burhân* juntos un sólo libro. Y a los dos juntos los llama el tercer libro. Por eso en muchas ocasiones llaman a *El libro de sofística* “el quinto libro”, y a *El libro de tópicos* “el cuarto libro”, y todo esto por el hecho de que *El libro de la analogía* [El libro del silogismo] y *El libro de demostración científica* se asocian bajo un mismo nombre. Entonces cuando tratamos los componentes de la lógica según los títulos, los cuales contienen sus unidades, los componentes de la lógica serán siete; y si los tratamos según los temas que tratan estos libros, sin duda los componentes de la lógica serán ocho. La razón por la cual Aristóteles denomina a los dos libros con un sólo nombre la aclaramos más adelante.

Pues así son los componentes del arte de la lógica y los componentes del libro que los contiene.

(61)

Hablando de su pertenencia (del arte de la lógica), puede llegar a pensarse que es un componente del arte de la filosofía, por el hecho de que todo lo que contiene este arte es también una de las cosas existentes. Aunque estas cosas están entre las cosas existentes, este arte no lo tratamos como algo visible ni como algo que tú conoces al ser una de las cosas existentes, sino como un método con el cual el ser humano es capaz de conocer lo existente. El arte de la gramática se conforma de términos, siendo los términos una de las cosas existentes que se pueden razonar, pero el arte de la gramática no los trata como una de las cosas racionales, porque si el arte de la gramática fuera así, el arte de la lengua consistiría en los significados racionales, y esto no es así. Los términos indicativos, aunque son una de las cosas existentes que se pueden razonar, el arte de la gramática no los identifica como significados racionales, sino como indicativos de los significados racionales y los considera como el resultado de lo racional, y no así como racionales. De igual modo, el arte de la lógica aunque consiste en algo existente, no lo vemos como algo existente, sino que es un método con el cual se llega a conocer lo existente, así, se considera como algo que surge de lo existente y que es un método para conocer aquello que existe. Por eso no debe pensarse de este arte que forma parte del arte de la filosofía, sino que es un arte por sí mismo y no es un componente de otro arte, ni es método y componente a la vez.

(62)

En cuanto al nivel de este arte con respecto al del resto de las artes es que este arte se adelanta a todas las artes sobre las cuales domina el arte de la filosofía, y en general el resto de las artes que se enseñan de palabra (*qawl*). El nivel del arte se mide por medio

de una comparación entre él y otras artes, o se mide con respecto a los alumnos. Este arte con respecto a las demás artes, es el que se adelanta al resto de artes en las que se emplea el pensamiento. En cambio con respecto a los alumnos, en este aspecto, los niveles de estas artes son ilimitados porque cuando comparamos un arte con otro arte esto no impide que el arte adelante a este otro; y si se comparan todas estas artes según el alumno, lo que se encuentra en un nivel más bajo es más fácil de aprender que lo que se encuentra en un nivel más elevado. Por eso cuando algunos quisieron conocer el nivel del arte de la lógica y alcanzar los niveles de los componentes de la filosofía, se encontraron en este punto ante varias dudas; lo vieron en sí mismo (al arte), y no con respecto a otro, y también lo vieron con respecto a los alumnos. Pues algunos consideraron que por encima del nivel de este arte están muchos de los que componen la filosofía, como por ejemplo está por encima el arte de la ingeniería.

(63)

El fundador de este arte y quien lo estableció en un libro considerándolo como ciencia que se puede aprender y volvió a este arte como una base de la ciencia, por medio de la palabra es Aristóteles. Hay quien piensa de este arte que pertenece a alguien anterior a él, según lo que se deduce de algunas partes de este arte, de entre ellas Las categorías *al-maqûlât*, y que los primeros fundadores fueron los pitagóricos. Y uno de los que confirmó esto fue el llamado Arquitas³⁴³ *arjûtis*, y creen que él era de la época anterior a Aristóteles y a Platón. También piensan que lo relacionado con la dialéctica, la sofística, la retórica y la poesía se fundó antes de él. Yo digo en cambio, que el libro pertenece a

³⁴³ ARQUITAS de Tarento (siglo IV a. C.), uno de los primeros pitagóricos, fue, (...) el que por vez primera aplicó las matemáticas a las cosas mecánicas, y el primero que empleó el cubo en geometría (...). Se ocupó sobre todo de cuestiones acústicas y musicales en el espíritu del pitagorismo, es decir, subrayado dondequiera la reducción de las realidades a números y las combinaciones de éstos a leyes armónicas. Número y magnitud son, según Arquitas, los principios de la realidad. FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 1994. Tomo I (A - D).

Arquitas. Dijo Temistio³⁴⁴ acerca de esto que puede apreciarse en el libro que fue escrito después de la época de Aristóteles, porque había dos hombres de los de Pitágoras, llamados *arjûtes*, siendo uno anterior a Aristóteles y el otro posterior. Ambos eran de la escuela pitagórica, pero el que fundó *Las categorías al-maqûlat* es el que fue posterior a la época de Aristóteles. También digo que es obvio que fue de *arjûtes* el anterior a Aristóteles, pues este dijo sobre *Las categorías* que es algo que se encuentra dentro del arte de la lógica. Pues bien, Aristóteles cuando numeró en su séptimo capítulo del libro *Metafísica mâ b`ad: al-t:abi`a* los géneros de los límites y alcanzó los géneros completos, dijo lo siguiente: “los ejemplos de estos límites fueron considerados por Arquitas”. También otros que estaban tratando Las categorías aclararon cosas que pertenecen a este arte, como la división y los límites, como fue aclarado por Jenócrates³⁴⁵ y más aún por Platón. Esto no es tratado como el arte de la lógica, sino como una de las unidades del arte que nos es objeto de estudio. Grosso modo, aquello que queda afirmado con respecto a las cosas que forman parte del arte de la lógica anterior a Aristóteles puede ser uno de estos dos elementos: (1) puede que las acciones sean el resultado de este arte y no este arte propiamente dicho, debido a la práctica y el esfuerzo que surgen al tratar las acciones del arte. Y es que los filósofos establecieron estas acciones sin tener las reglas propias para tratarlas. Como la fuerza de Protágoras³⁴⁶

³⁴⁴ TEMISTIO. Exegeta Aristóteles y orador político, n. en Paflagonia hacia el 317 d. C.; m. hacia el 388. Pertenecen a una época anterior al 355 sus paráfrasis a algunas obras aristotélicas: *Analytica posteriora*, *Physica* y *De anima*. Sus paráfrasis al *De caelo* y a *Metaphysica XII* sólo se conservan en una traducción hebrea. CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de filósofos*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1986. Véase TEMISTIO, página 1291. Otros de sus comentarios se han perdido.

³⁴⁵ Jenócrates (396- 314), que en una ocasión viajó con Platón a Sicilia, sucedió a Espeusipo y dirigió la Academia hasta su muerte. Aunque fue un autor prolífico, los escritos de Jenócrates no han llegado hasta nosotros y nos es sólo conocido a través de la obra de otros autores. (...) Desarrolló teorías que tuvieron gran influencia en el platonismo medio, así como en el estoicismo. ROBERT AUDI (ed.) *DICCIONARIO AKAL DE FILOSOFÍA*, traducción de Huberto Marraud y Enrique Alonso, Editorial Akal, Madrid, 2004. Véase Academia, página 33.

³⁴⁶ PROTÁGORAS de Abdera. Filósofo griego. Vivió en la segunda mitad del siglo V a. C. Fue el mayor representante de la primera sofística. Son escasas o inciertas las noticias sobre su vida que nos han

sobre la sofística, Trasímaco³⁴⁷ sobre el discurso, y Homero sobre la poesía; y como los discursos y las poesías fueron comprobados por sí mismos y no según unas reglas que el hombre utilizaría, puede crear discursos y poesías parecidas. (2) Puede que algunas acciones fueran confirmadas en algún libro de una de las unidades del arte, como lo que se escribió sobre los poetas y sobre los géneros de la métrica de sus palabras, y de los discursos, cosas mencionadas y también de la dialéctica.

Pero ha de decirse que este arte y estas cosas pertenecen al mismo sistema al que deben pertenecer el resto de las artes, y al que no pertenecían anteriormente, sólo a partir de Aristóteles.

(64)

Hablando sobre los modos de enseñanza, hay que decir que todos son empleados en este arte, a acepción de aquellos que Aristóteles rechazó o evitó en general.

(65)

Esto que se ha dicho se suma a los dichos con los cuales será más fácil comenzar con el arte de la lógica. Ahora le damos comienzo al libro que contiene el primer componente de este arte y es el libro de Las categorías *al-maqûlât*.

llegado. Hijo de Artemón o de Meandro, nació hacia el año 486 a.C. (...) “Fue el primero que se hizo llamar sofista”, indicando con ello ser “maestro de educación y de virtud”. CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de filósofos*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1986. Véase PROTÁGORAS, página 1090.

³⁴⁷ TRASÍMACO. Retórico y sofista. N. en Calcedonia de Bitinia. Desarrolló su actividad en Atenas durante la segunda mitad del siglo V a. C. Es uno de los personajes que dialogan en la *República* de Platón. CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de filósofos*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1986. Véase TRASÍMACO, página 1330.

CONCLUSIONES.

7) Conclusiones.

Con este trabajo de investigación abrimos una ventana al pensamiento del polifacético Abû Nas:r Muh:ammad al-Fârâbî, quien llegó a fundir filosofía y religión en una sola doctrina existencial. Llegó esta fusión hasta tal punto que supo ir más allá de la gramática y ver en el término no sólo una palabra o un concepto sino todo un proceso mental en el que interactúan elementos como cultura, religión, política, historia, nivel lingüístico, sentimientos, e incluso otros intelectos. Al-Fârâbî forja toda una perspectiva lingüística del mundo tras recoger, estudiar y comentar las obras de los más grandes filósofos griegos, Platón y su discípulo Aristóteles. En esta obra, *Los términos utilizados en el arte de la lógica*, al-Fârâbî fija una serie de términos que serán utilizados dentro del arte de la lógica hasta nuestros días. Como sabemos, a partir de las traducciones al árabe del griego y el siríaco en la época de al-Fârâbî se fueron introduciendo, además de los textos, las ideas que estos textos contenían; esto dio lugar al estudio y el desarrollo de estas ideas en las lenguas de los propios pensadores. En el momento en el que los pensadores árabes se enfrentaron a esto se dieron cuenta de que la lengua árabe, a pesar de su grandeza, carecía de los conceptos que concernían al tema de la lógica. Tras el intento de otros sabios, fue Abû Nas:r al-Fârâbî quien logró dejarlos completamente establecidos. Esta es precisamente la parte no sólo interesante sino característica del filósofo; no se trata de una teoría más o de un pensador importante más, se trata de la persona que marca un antes y un después en la historia del pensamiento de un pueblo tan importante como lo fue el musulmán. Con este trabajo de investigación que hemos llevado a cabo nos hemos adentrado en la parte lingüística del pensamiento de este filósofo. Él, por su parte, trató siempre a la lengua como una herramienta para los estudios filosóficos y lógicos, así como la filosofía y la lógica lo

son para el lenguaje. Muchos fueron los lingüistas que se opusieron a esta idea, pues, debido al contexto religioso del momento, todo aquello que pudiera llegar a cuestionar la validez de las doctrinas religiosas y de la lengua árabe se consideraba una falacia o una herejía. Los gramáticos árabes, musulmanes en su mayoría, tuvieron cierto recelo con respecto al clan de los filósofos porque muchos de ellos eran cristianos, y por lo tanto, en ciertas cuestiones metafísicas no se preocupaban por conciliar filosofía y religión. Al-Fârâbî con su planteamiento filosófico logra respetar los preceptos de su credo, hace totalmente compatible y coherente el concepto de religión y el de filosofía; son muchas las ideas presentes tanto en la filosofía griega como en la cultura musulmana, cuya fuente es el Islam, o en las otras dos grandes religiones monoteístas, el cristianismo o el judaísmo; por ejemplo la organización social, o incluso la ética, presente en la teoría platónica. Y logra, también, compatibilizar la gramática con la lógica. Aclaremos el gran vínculo existente entre el credo y la gramática árabe, ya que todos los fundamentos de su fe quedan recogidos en *El Libro*, es decir, el *Corán*, libro revelado por Dios cuya lengua y por tanto gramática son perfectas, inigualables e inimitables. Pues en base a todo esto, los gramáticos contemporáneos a al-Fârâbî tardaron en aceptar que la lógica y la gramática fueran complementarias. Inmerso en esta disputa en la que los lógicos defendían la supremacía de la lógica sobre la gramática y los gramáticos desprestigiaban la lógica otorgando todos los méritos a la gramática, al-Fârâbî redacta la obra que nos ocupa en la presente tesis.

En esta obra necesita ser contextualizada para que su contenido sea fructífero. Una vez que leemos a Aristóteles podemos apreciar que sigue su misma línea en cuanto a la explicación de los nuevos conceptos, pues la cultura griega aunque algunos siglos antes, también se enfrentó a la creación de conceptos. Para hacernos una idea de hasta qué punto al-Fârâbî se apoya en el *Órganon* aristotélico diremos que explica sus teorías,

al igual que el primer sabio reforzándolas con ejemplos, y que estos ejemplos, en su mayoría, son exactamente iguales que los empleados por Aristóteles, la única diferencia la vemos cuando al-Fârâbî cambia los nombres griegos que pone Aristóteles por nombres árabes. Esto podemos verlo cuando dice por ejemplo: *h:aywân mashshâ´ dhû ridilayn* “un ser vivo caminante que tiene dos piernas”, en la traducción que Miguel Candel Sanmartín hace del *Órganon* aristotélico al español vemos que emplea el término “bípedo”. No obstante, esto es en cuanto al proceso de asimilación de términos que provienen de la lógica aristotélica. Una vez descubiertos dichos términos y aprehendidos, comienza la labor de hacerlos compatibles con la morfología y la fonética árabes pues no pretendía al-Fârâbî que la lengua árabe quedara repleta de extranjerismos, sino que entraran los conceptos y se lograra llegar a un consenso para establecerles a estos conceptos recién llegados sus términos correspondientes que los expresaran en lengua árabe y que recogieran todos los matices y semas propios del concepto que se quería expresar. Estos términos fueron establecidos con éxito, y el propio al-Fârâbî los comenzó a emplear en las obras que fue escribiendo a continuación, en las cuales mantiene esta misma terminología. A partir de él fueron muchos los filósofos y lógicos que de igual modo lo hicieron, y estos fueron los encargados de difundir y desarrollar todo lo que al-Fârâbî establece en esta obra. En este trabajo, aunque en el ámbito del pensamiento en general hemos hecho alusión a algunos sabios árabes, musulmanes y judíos de oriente y de al-Andalus que continuaron con la labor de al-Fârâbî, también cabe mencionar que esta terminología se continuó desarrollando hasta nuestros días y en la actualidad los lógicos y filósofos árabes emplean el lenguaje alfarabiano para escribir y expresar conceptos filosóficos. Reconocemos, así, que al-Fârâbî fue al mundo árabe lo mismo que Aristóteles al mundo griego, pues incluso nosotros, y entiéndase nosotros como hispanohablantes, también debemos nuestro

legado filosófico y lógico a la filosofía griega; de hecho, es conocido que Aristóteles es denominado “el primer maestro” y al-Fârâbî “el segundo maestro” en filosofía.

Es por tanto, según apreciamos en el pensamiento de al-Fârâbî, la filosofía la base de todas las ciencias independientemente del nivel o la categoría a la que pertenezcan. Así como el lenguaje lo es para la filosofía. Un filósofo, o un lógico, necesitarán alcanzar un alto nivel en su discurso para lograr sus cometidos; es la lengua la herramienta del pensamiento, herramienta de la cual sólo dispone el hombre, y es esta disposición lo que lo hace racional. Y a colación de esto hablamos de otros puntos importantes en la obra que nos ocupa. Estos son los métodos de enseñanza y las destrezas que debe dominar un filósofo. En cuanto a las destrezas, estas son entre otras, como hemos visto, la poética, la retórica, la dialéctica, la elocuencia y la demostración discursiva, y como todas tienen relación con el lenguaje, pues hablamos de oratoria, se centra en los métodos de enseñanza basados en la audición, la oralidad, la imaginación y la imitación del maestro. Para al-Fârâbî es básico que el discípulo ponga en práctica todo lo que aprende del maestro, por tanto el maestro está en la obligación de dar ejemplo. La obra la finaliza estableciendo los apartados que deben preceder a un libro en cuestión. En estos apartados que establece al-Fârâbî nos hemos inspirado para estructurar la introducción al texto; así, no sólo hemos introducido al lector en el texto que procedía, sino que le hemos aportado datos fundamentales para su comprensión y contextualización con respecto al pensamiento del autor. Estos puntos quedan desarrollados en el apartado número uno de la presente tesis, los cuales, además de servirnos de prefacio, demuestran que aquello que nos explica al-Fârâbî en esta obra es aplicable a todas las ciencias, en todas las lengua y en cualquier momento. Mencionamos dichos apartados: objetivos, utilidad, división del texto, pertenencia en

cuanto a la obra completa de al-Fârâbî, listado de obras de al-Fârâbî, nivel y traducción, y el método empleado por al-Fârâbî.

Los métodos empleados por él han de ser realmente buenos, pues él mismo fue un aprendiz de todas las ciencias y tenemos el gran ejemplo de su vida, que sin haber nacido árabe llegó a dominar la lengua, la gramática e incluso, como estamos estudiando llegó a ampliarla, pues ya se había convertido en su primera lengua. Gracias a su ingenio y perspicacia, desde que partiera de Fârâb, su tierra natal, en todos y cada uno de los lugares por los que pasó adquirió parte de su ciencia y desarrolló su pensamiento, fue ampliando sus saberes y aportando otros nuevos conforme viajaba. Ciertamente fue todo un reto aquello a lo que se enfrentaba en un momento histórico en el que las escuelas filosóficas y teológicas se enfrentaban y discrepaban entre ellas; la clave estuvo en mantener los límites existentes entre la religión monoteísta y los fundamentos helenísticos. Por todo esto, para una correcta traducción se requería volver, de forma al menos general, al pensamiento griego, pasando por las distintas escuelas como la estoica, la pitagórica, sofística... hasta la Academia de Platón, y posteriormente el neoplatonismo. Una vez esto, para llevar a cabo la tarea de la traducción ha sido necesario leer y comprender el texto realizando durante su lectura una traducción ficticia de la lengua árabe propia de un filósofo del siglo X d. C a la lengua árabe actual, once siglos nos separan por tanto, y aunque la lengua árabe gracias a su condición de lengua sagrada ha permanecido inalterable, en cuanto a la semántica y al estilo, obviamente como lengua viva ha sufrido ciertos cambios. Tras esto, ha tenido lugar la traducción al castellano. En esta fase de la traducción nos han sido de gran utilidad las demás obras de al-Fârâbî, posteriores a esta, que, como dijimos anteriormente, contienen los términos que en esta deja fijados; este ha sido un modo de ver el término no como término expuesto sino como término empleado en un contexto y dentro de una

idea determinada, lo cual nos ha facilitado el entendimiento y la traducción; del mismo modo nos han sido de gran ayuda otras obras alfarabianas o fragmentos de estas traducidas al español por autores como José Antonio Paredes Gandía, Rafael Ramón Guerrero u otros, dentro de cuyas traducciones o comentarios vemos de forma clara y evidente la terminología. Esta terminología también está presente en obras traducidas al español de importantes personajes que han sido influenciados por al-Fârâbî como Avicena, Avempace, Averroes o Maimónides; por ello hemos considerado conveniente incluir una parte de sus respectivos pensamientos en nuestro trabajo. La influencia en estos filósofos puede percibirse en la lectura de sus textos, pero además todos ellos en alguna ocasión lo nombró atribuyéndole los méritos justos a su trabajo y aportación, pues declaran que se apoyaron en las teorías alfarabianas, para ver esto podemos volver a la confesión que el propio Avicena hace diciendo que de no haber sido por el comentario que al-Fârâbî había realizado de una de las obras aristotélicas, la de la *Metafísica*, no habría llegado a comprenderla a la perfección a pesar de que la había leído numerosas veces. Además de todo el pensamiento alfarabiano que puede apreciarse en sus teorías es por medio de ellos que al-Fârâbî nos transmite a occidente su pensamiento dejando su filosofía presente en la ideología de muchos filósofos tanto musulmanes como judíos o cristianos.

En cuanto a la lengua árabe, concluimos que pese a la idea generalizada de que se trata de una lengua anquilosada y propia del siglo VI d. C., vemos que es y era una lengua capaz de adaptarse a los nuevos conceptos y capaz de ampliar su marco cultural; se trata de una lengua que evoluciona y se adapta a los nuevos tiempos pero con la peculiaridad de que mantendrá las bases gramaticales.

Al-Fârâbî logró aportar a la lengua árabe los términos que expresaran los nuevos conceptos sin alterar la armonía de la lengua, pero aportó, además, el método mediante

el cual se añaden nuevos términos a una lengua, sea esta el árabe o no, pues es el lenguaje una capacidad universal, y los métodos expuestos por al-Fârâbî para la creación del término gracias a los recursos gramaticales y a los procesos lógicos como puede ser la analogía, el silogismo o la equivalencia, también son universales.

**GLOSARIO ESPAÑOL-ÁRABE DE LOS TÉRMINOS
EMPLEADOS.**

8) Glosario español-árabe de los términos empleados.

A, hacia	<i>ʿilâ</i>
A causa de	<i>min ʿadjil</i>
Acaso	<i>hal</i>
¿Acaso el existente de tal forma?	<i>hal huwa mawdjûd kadhâ</i>
Accidente (El)	<i>al-`ard:</i>
Accidente imprescindible de un individuo	<i>al-`ard: al-lâzim li shajs: mâ</i>
Accidente invariable o imprescindible	<i>al-`ard: al-lâzim</i>
Accidente variable	<i>al-`ard: al-mufâriq</i>
Accidente variable de un individuo	<i>`ard: al-mufâriq li shajs: mâ</i>
Acción (La)	<i>al-h:araka</i>
Adjetivo (El)	<i>al-s:ifa</i>
Algo, cosa (El, la)	<i>al-shay´</i>
Algún, alguno	<i>ba`d:</i>
Análisis al contrario	<i>tah:lilât bi al-`aks</i>
Análisis del nombre	<i>tah:lîl al-`ism</i>
Analogía absoluta	<i>qiyâs mut:laq</i>
Analogía de la certeza	<i>maqâyîs yaqîniyya</i>
Analogía de la dialéctica	<i>maqâyîs djadaliyya</i>
Analogía poética	<i>maqâyîs shi`riyya</i>
Analogía poética	<i>maqâyîs shi`riyya</i>
Analogía retórica	<i>maqâyîs jat:biyya</i>
Anexión	<i>ʿid:âfa</i>
Antónimos	<i>mutabâyina</i>
Añadido	<i>mud:âf</i>
Aquel	<i>dhâlîka</i>
Aquello que (pronombre relativo)	<i>al-ladhî</i>
Aquello que existe por medio del calificativo	<i>al-mawdjûd bil `ard:</i>
Aquello que va con el calificativo	<i>mâ bil `ard:</i>
Árabe (lengua)	<i>al-`arabiyya</i>
Árabes puros	<i>al-`arab al-`ârîba</i>
Arabización (La)	<i>al-ta`rîb</i>
Artículo determinado	<i>al-lif lâm al-ta`rîf</i>
Asociación del término	<i>al-mushtarak al-lafz:î</i>
Aspecto	<i>hay´a</i>
Atributo (El)	<i>al-musnad</i>
Audición	<i>samâ`</i>
Blanco	<i>ʿabyad:</i>
Blancura	<i>bayâd:</i>
Cada, todo	<i>kull</i>
Cada vez que	<i>kullamâ kâna</i>
Calificativo sustancial	<i>`ard: dhâtî</i>
Calificativo no sustancial	<i>`ard: gayr dhâtî</i>
Características	<i>`alâmât</i>
Categoría de la anexión	<i>maqûlat al-`id:âfa</i>
Categoría de la posición	<i>maqûlat ʿan yakûn lahu</i>

Categoría del cuándo	<i>maqûlat al-matà</i>
Categoría del dónde	<i>maqûlat al-`ayn</i>
Categorías	<i>al-maqûlât</i>
Certeza de la cosa	<i>`inniyyat al-shay`</i>
Cesación (La)	<i>al-kaf</i>
Ciencia (La)	<i>al-`ilm</i>
Clase (La)	<i>al-djins</i>
Clase elevada (La)	<i>al-djins al-`âlî</i>
Clase intermedia (La)	<i>al-djins al-mutawasît:</i>
Clase más específica (clase cercana al tipo) (La)	<i>al-djins al-qarîb min al-naw`</i>
Clase más general (clase lejana al tipo) (La)	<i>al-djins al-ba`îd</i>
Clases (Las)	<i>al-`adjnâs</i>
Cómo	<i>kayfa</i>
Cómo es	<i>kayfa huwa</i>
Complemento regido (El)	<i>al-`isnâd</i>
Completo (El)	<i>al-tâm</i>
Composición (La)	<i>al-tarkîb</i>
Concepto	<i>rasm</i>
Concordantes	<i>muttafiqa</i>
Conectores (Los)	<i>al-wâs:ilât</i>
Conexión que implica separación o que se para	<i>al-ribât: al-dâl `ala al-`infis:âl</i>
Confirmación	<i>tas:dîd</i>
Conocimiento profundo (El)	<i>al-fiqh</i>
Cosa, algo (La, el)	<i>al-shay`</i>
Cuál	<i>`ayy</i>
Cuál es	<i>`ay huwa</i>
Cuál de los que	<i>`ayyumâ</i>
Cualitativa, modo	<i>al-kayfiyya</i>
Cuando	<i>lammâ</i>
Cuándo	<i>matà</i>
Cuando es	<i>matà kâna</i>
Cuánto	<i>kam</i>
Cuerpos, objetos	<i>al-`adjsâm</i>
De	<i>min</i>
De parte de	<i>min qibal</i>
Defectivo (El)	<i>al-nâqis:</i>
Definición por concepto (La)	<i>al-ta`rîf bi al-rasm</i>
Demostración, prueba	<i>burhân</i>
Demostración de la existencia	<i>burhân al-wudjûd</i>
Demostración de la existencia y el porqué de la existencia	<i>burhân al-wudjûd wa lima al-wudjûd</i>
Demostración del porqué de la cosa	<i>burhân lima huwa al-shay`</i>
Descrito	<i>maws:ûf</i>
Deseo	<i>tamannî</i>
Después, luego	<i>thumma</i>
Desviación	<i>`inh:irâf</i>

Dicho, expresión	<i>qawl</i>
Diferentes por el número (Los)	<i>al-mujtalifa bi al-`adad</i>
Diferentes por el tipo (Los)	<i>al-mujtalifa bi al-naw`</i>
Diferentes por las clases elevadas (Los)	<i>al-mujtalifa bi al-`adjnâs al-`âliya</i>
Dividido (El)	<i>al-maqsûm</i>
División	<i>qisma</i>
División de la clase por medio de las partes occidentales	<i>qismat al-djins bi fus:ûl `arad:iyya</i>
Dónde	<i>`ayna</i>
Ejemplo (El)	<i>al-mithâl</i>
Elativo	<i>`af al al-tafd:îl</i>
Elemento	<i>`amr, `uns:ur</i>
Elementos básicos	<i>fus:ûl dhâtiyya muqawwima</i>
Elementos básicos para un tipo	<i>muqawwima li al-naw`</i>
Elementos generales (Los)	<i>al-`umûr al-`âmm</i>
Elementos que dividen (Los)	<i>al-`umûr al-qâsima</i>
Emociones	<i>`infî `âlât</i>
En cuanto a	<i>`ammâ</i>
En el caso de que	<i>`idhâ kana</i>
Enlace (El)	<i>al-wâsit:a</i>
Enseñanza acroamática (La)	<i>al-ta`lîm al-masmû`</i>
Entonces	<i>fa `idhan</i>
Escritor	<i>kâtib</i>
Escritura	<i>kitâba</i>
Esencia general (La)	<i>al-djawhar al-`âm</i>
Esencia de la cosa	<i>dhât al-shay`</i>
Esencias primeras (Las)	<i>al-djawâhir al-`ûla</i>
Esencias secundarias (Las)	<i>al-djwâhir al-thânawî</i>
Este	<i>hadhâ</i>
Exigencia (La)	<i>al-h:ath</i>
Existencia (La)	<i>al-`ays</i>
Existencia de la cosa	<i>wudjûd al-shay`</i>
Existente	<i>mawdjûd</i>
Explicación del nombre	<i>sharh: al-`ism</i>
Expresión, dicho	<i>qawl</i>
Expresiones (Las)	<i>al-`ibârât</i>
Forma	<i>s:îga</i>
Generalizados (Los)	<i>al-`âmmyyât</i>
Global	<i>al-`a`âmm</i>
Habla	<i>al-kalâm</i>
Hacia, a	<i>`ilâ</i>
Imagen	<i>s:ûra</i>
Imitación de un ejemplo	<i>`ih:tidhâ`</i>
Implícita de una condición	<i>mud:amminât bisharît:a</i>
Individual	<i>shajs:î</i>
Individuos	<i>al-`ashjâs:</i>
Investigación	<i>al-`istiqrâ`</i>
Justicia	<i>`adâla</i>

Justo	<i>`adl</i>
“I” de la anexión (La)	<i>lâm al-`id:âfa</i>
Levantado	<i>qâ`im</i>
Límite (El)	<i>al-h: add</i>
Límite de este tipo	<i>h: add dhâlika al-naw`</i>
Límite del ser humano	<i>h: add al-`insân</i>
Límite incompleto para este tipo	<i>h: add nâqis: li dhâlika al-naw`</i>
Límites (Los)	<i>al-h: udûd</i>
Lógica (La)	<i>al-mant: iq</i>
Lo que está en su sustancia	<i>mâ bidhâtihi</i>
Lo relacionado	<i>mansûb</i>
Luego, después	<i>thumma</i>
Materia primordial o sustancia	<i>hiyulî</i>
Material (La)	<i>al-mâdda</i>
Materiales secundarios (Los)	<i>al-mawâd al-thawânî</i>
Matiz del significado (El)	<i>al-h: awâshî</i>
Metafísica	<i>mâ warâ`al-t: abî`a, mâ ba`d al-t: abî`a</i>
Modo, cualitativa	<i>al-kayfiyya</i>
Nada (La)	<i>al-`adam</i>
Negrura	<i>sawâd</i>
Neologismo	<i>dajîl</i>
Nexos (Los)	<i>al-rawâbit:</i>
Nexo implícito (El)	Nexo implícito (El) <i>al-ribât: al-mud: amin</i>
No	<i>lâ</i>
No es	<i>laysa</i>
No existente	<i>al-lays</i>
No sensible	<i>allâ h: assâs</i>
Nombre	<i>`ism</i>
Nombre de acción	<i>mas: dar</i>
Nombre de acción constructo (El)	<i>al-mas: dar al-s: inâ`î</i>
Observación	<i>wad: `al-shay` bi h: adhâ` al-`ayn</i>
¡Oh! (vocativo)	<i>yâ</i>
¡Oh aquel! (vocativo)	<i>yâ`ayyuhâ</i>
Ojalá yo supiera	<i>layta shi`rî</i>
Orden (El)	<i>al-`amr</i>
Palabras arabizadas (Las)	<i>al-kalimât al-mu`arraba</i>
Para	<i>kay</i>
Para / por sí mismo	<i>binafnihi</i>
Para qué es la cosa	<i>lima huwa al-shay`</i>
Parece	<i>ka`anna</i>
Parece que	<i>`asâ</i>
Parece ser	<i>yushbih`an yakûn</i>
Parte sustancial (La)	<i>al-fas: l al-dhâtî</i>
Partes de la expresión	<i>(fus: ûl) adjzâ` al-qawl</i>
Partes equivalentes	<i>fus: ûl mutaqâbila</i>
Partes generales (Las)	<i>al-fus: ûl al-`amma</i>
Partes no equivalentes	<i>fus: ûl gayr mutaqâbila</i>

Partes sustanciales	<i>fus:ûl dhâtiyya</i>
Partes sustanciales que dividen	<i>fus:ûl dhâtiyya qâsima</i>
Participantes	<i>mutawât:i`a</i>
Partícula, letra	<i>h:arf</i>
Partícula de afirmación	<i>`inna</i>
Partícula diacrítica	<i>h:arf mu`djam</i>
Partículas de excepción	<i>h:urûf al-`istithnâ`</i>
Partículas de la anexión	<i>h:urûf al-`id:âfa</i>
Partículas de la conexión	<i>h:urûf al-was:l</i>
Partículas de la relación	<i>h:urûf al-nisba</i>
Peculiaridad con toda seguridad	<i>jâs:s:a bi al-tah:qîq</i>
Peculiaridad no con toda seguridad	<i>jâs:s:a lâ bi al-tah:qîq</i>
Peculiaridades de este tipo	<i>jawâs: dhâlika al-naw`</i>
Peculiaridades de los sentidos generales	<i>jawâs: al-kulliyyât</i>
Pero	<i>lakin</i>
Petición	<i>t:alab</i>
Poner ante los ojos	<i>nas:b al-`ayn</i>
Por medio de qué es su existencia	<i>bimâdhâ wudjûdihî</i>
Por qué	<i>limâ, limâdhâ</i>
Por qué es su existencia	<i>limâdhâ wudjûdihî</i>
Por qué motivo	<i>mâ shâ`n</i>
Por qué razón	<i>mâ bâl</i>
Porque	<i>li`anna</i>
Precedentes	<i>al-muqaddimât</i>
Primer material (materia primera)	<i>al-mâdda al-`ûla</i>
Prohibición	<i>al-nahî</i>
Pronunciación	<i>al-nut:q</i>
Proporcionalidad, punto medio	<i>al-`i`tidâl</i>
Prueba, demostración	<i>burhân</i>
Pruebas, demostraciones	<i>barâhîn</i>
Punto medio, proporcionalidad	<i>al-`i`tidâl</i>
Qué	<i>mâ</i>
Qué es	<i>mâ huwa</i>
Quiddidad	<i>al-mâhiyya</i>
Quiddidad de la cosa	<i>mâhiyyat al-shay`</i>
Quizá	<i>la`alla</i>
Racionales simples (Los)	<i>al-ma`qûlât al-mufrada</i>
Raíces de la religión (Las)	<i>al-`us:ûl</i>
Razonamiento por analogía (El)	(El) <i>al-maqâyîs</i>
Reflejo en la predicación (El)	<i>al-mu`âkisa fî al-h:imil</i>
Relación	<i>nisba</i>
Relativo (El)	<i>al-muqayyad</i>
Resultado de la división (El)	<i>al-h:âditha `an al-qisma</i>
Ruego	<i>tad:arru`</i>
Sensible	<i>h:assâs</i>
Sentido de los sentidos generales (El)	<i>al-ma`ânî al-kullîyya</i>
Sentido general	<i>al-kullî</i>
Sentidos generales	<i>al-kulliyyât</i>

Sentidos globales	<i>al-ma`ânî al-`amma</i>
Ser humano	<i>`insân</i>
Ser vivo	<i>h:aywân</i>
Si (condicional)	<i>`idhâ</i>
Sí	<i>na`am</i>
Si fuera	<i>`in kâna</i>
Significados del habla	<i>ma`ânî al-kalâm</i>
Simulador (El)	<i>al-muh:âkî</i>
Sino que	<i>wa `illâ `anna</i>
Sinónimos	<i>mutarâdîfa</i>
Sobre	<i>`an, `alâ</i>
Sofista	<i>sawfustâ `î, mugâlit:</i>
Sofística	<i>safist:â `iyya</i>
Sorpresa	<i>ta`adjub</i>
Sostenido lógico	<i>mah:mûl</i>
Suceso (El)	<i>al-h:udûth</i>
Sufismo (El)	<i>al-tas:awuf</i>
Sujeto	<i>musnad `ilayhi</i>
Sujeto lógico	<i>mawd:û`</i>
Sustancia de la cosa	<i>djawhar al-shay`</i>
Sustancia o materia primordial	<i>hiyulî</i>
Sustituir por el más conocido	<i>`ibdâl al-`a`raf</i>
Sustitutos (Los)	<i>al-jawâlîf</i>
Término	<i>lafz:</i>
Término de la simulación	<i>lafz: al-muh:âkâa</i>
Términos (los)	<i>al-alfâz:</i>
Términos indicativos (Los)	<i>al-`alfâz: al-dâlla</i>
Tipo (El)	<i>al-naw`</i>
Tipo de los tipos (El)	<i>naw` al-`anwâ`</i>
Tipos de razonamiento por analogía	<i>anwâ` al-maqâyîs</i>
Tipos que están divididos (Los)	(Los) <i>al-`anwâ` al-qâsima</i>
Todo (El)	<i>al-kull</i>
Todo, cada	<i>kull</i>
Tomar un ejemplo	<i>`ajdh al-mithâl</i>
Tópico	<i>mawd:i`</i>
Tópicos (Los)	<i>al-mawâd:i`</i>
Tú	<i>`anta</i>
Último tipo (El)	<i>al-naw` al-`ajîr</i>
Último tipo (El)	<i>al-naw` al-`ajîr</i>
Unidades mayores (Las)	<i>al-`adjzâ` al-`uz:mâ</i>
Unidades menores (Las)	<i>al-`adjzâ` al-s:ugrà</i>
Universalidad (La)	<i>al-`âlamiyya</i>
Universo (El)	<i>al-kawn</i>
Va a	<i>sawfa</i>
Válido (El)	<i>al-s:âdiq</i>
Verbo	<i>kalim</i>
Vocativo	<i>h:urûf al-nidâ`</i>
“w” del juramento	<i>wâw al-qasam</i>

Y pero	<i>walakin</i>
Yo	<i>'anâ</i>

BIBLIOGRAFÍA.

9) Bibliografía.

- A.A.V.V. *Diccionario Akal crítico de Teología*, Akal, Madrid, 2007.
- A.A.V.V., *Los libros de los filósofos*, Ariel, Barcelona, 2004.
- ABBAGNANO Nicolas, *Historia de la filosofía*, Traducción de Juan ESTELRICH y J. PEREZ BALLESTAR, Editorial Hora, Barcelona, 1994.
- ABDERRAMAN CHERIF-CHERGUI, *La ideología islámica*, dimensión psicoeducativa, Instituto Hispano-árabe de cultura, Madrid, 1977.
- ADAMSON, Peter, *In the Age of al-Farabi: Arabic philosophy in the fourth- tenth century*, Warburg Institute, London, 2008.
- ADAMSON, Peter, *Classical Arabic philosophy: sources and reception*. Warburg Institute, London, 2007.
- AHMED HEIKAL, *Curso de árabe*, Editorial Hiperión, Madrid, 1999.
- AHMED HEIKAL, *Conferencias sobre el Islam*, Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, Madrid, 1977.
- ALARCOS LLORACH, Emilio, *Estudios de Gramática Funcional del Español*, Editorial Gredos, Madrid, 1973.
- ALONSO, Amado – HENRIQUEZ UREÑA, Pedro, *Gramática Castellana*, Editorial Losada, Buenos Aires, 24ª Edición. 1967.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, Introducción y traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.
- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Introducción y traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1995.
- ASAF A. A. Fyzee, *A modern approach to Islam*, Oxford University press, Delhi, 1981.
- AUDI, Robert (ed.) *DICCIONARIO AKAL DE FILOSOFÍA*, traducción de Huberto Marraud y Enrique Alonso, Editorial Akal, Madrid, 2004.
- AVERROES, *Exposición de la "República" de Platón*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 2001.
- BAUER, Ignacio, *Maimónides, un sabio de la Edad Media*, Alcántara, Madrid, 1999.
- BLACHÈRE, R, *Grammaire de l'Arabe Classique*, 3ª Edición, Editorial Masaisonneuve Et Larose, París, 1952.
- BRUSTAD, Kristen E, *The Syntax of Spoken Arabic – A Comprehensive Study of Moroccan, Egyptian, Syrian and Kuwaiti Dialect*, Georgetown University Press, Washington, 2000.
- BOUYGUES, *Notes sur les philosophes arabes comunes del latins*, Mélanges, Beyrouth. T. IX.
- CACHIA, Pierre, *The Monitor*, Longman, London, 1999.
- CAMPOS SERRANO, Rafael, *El pensamiento filosófico en Andalucía (1236-1550): el caso de Córdoba*, Universidad Complutense de Madrid, servicio de reprografía, Madrid, 1993.

- CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de filósofos*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1986.
- CORRIENTE, Federico, *Diccionario de Arabismos y Voces Afines en Iberoromance*, Editorial Gredos, Madrid, 1999.
- CORRIENTE, Federico, *Gramática Árabe*, 5ª Edición, Editorial Herder, Barcelona, 1992.
- CORRIENTE, Federico, *Nuevo Diccionario Español*, Editorial Herder, Córdoba, 1988.
- CORRIENTE, Federico, *Nuevo Diccionario Español*, Editorial Instituto Hispano Árabe De Cultura, Madrid, 2005.
- CORTÉS, Julio, *Diccionario Árabe – Español Moderno*, Editorial Gredos, Madrid, 1996.
- CORTÉS, Julio, *El Corán*, Herder, Barcelona, 1999.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abu-l-Walid Ibn Rusd (Averroes): vida, obra, pensamiento, influencia*, Caja Sur, Obra social y cultura, Córdoba, 1997.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *La filosofía árabe*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1963.
- D'ANCONA COSTA, Cristina, *La casa della sapienza: la trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Guerini e associati, Milano, 1996.
- DAVIDSON, Herbert, *Moses Maimonides: the man and his Works*, Oxford University Press, New York, 2005.
- DÜRING, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción y edición: Bernabé Navarro, Universidad nacional autónoma de México, México, 2005.
- FARRINGTON Benjamin, *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984.

- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 1994.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía abreviado*, Edhasa, Barcelona, 2008.
- FLORIAN B. Víctor, *Diccionario de Filosofía*, Editorial panamericana, Bogotá, 2002.
- FOULQUIE, P., *Diccionario del lenguaje filosófico*, Diccionarios Labor, Barcelona, 1966.
- HAMMOND, Robert, *The philosophy of Alfarabi and its influence on medieval thought*, Hobson Book Press, New York, 1947.
- HAYWOOD, Jonh A. – NAHMAD, H. M., *Nueva Gramática Árabe*, (Traducción de Francisco Ruiz Gilera; título original: A New Arabic of the Writen Language), Editorial Coloquio, Madrid, 1992.
- HEIDEGGER Martin, *¿Qué es la filosofía?*, Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús ADRIÁN ESCUDERO, Editorial Herder, Barcelona, 2004.
- HERNÁNDEZ ALONSO, César, *Gramática Funcional del Español*, Editorial Gredos, Tercera Edición 1996.
- HIRSCHBERGER J., *Historia de la filosofía*, Editorial Herder, Barcelona, 1968.
- Jiri Cerný, *Historia de la lingüística*, Universidad de Extremadura, 1998.
- LACARRA, María Jesús, *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, Colección de estudios altoaragoneses, Huesca, 1996.
- L. BLACK, Deborah, *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in medieval arabic philosophy*, E. J. Brill, New York, 1990.
- LOMBA, Joaquín, *Avempace*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

- LOMBA FUENTES, Joaquín, *Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXIX, p. 139- 161, “Ibn Hazm: Sobre el conocimiento del alma de lo que no es ella y de su desconocimiento de su propia esencia”, Madrid, 1997.
- LOMBA FUENTES, Joaquín, *Mediaevalia, textos e Estudos*, 7-8, pp. 199-220, “La transmisión del saber andalusí a Europa en la Corona de Aragón”, Porto, 1995.
- MADKOUR Ibrahim, *La place d’al-Farabi dans l’école philosophique musulmane*, Paris, 1934.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe, *Diccionario de derecho islámico*, Ediciones Trea, Gijón, 2005.
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, 1994.
- MARQUET Yves, *Les “Frères de la pureté”, pythagoriciens de l’Islam: la marque du “Épîtres des Ihwan as-Safa”*, S.É.H.A., París, 2006.
- MARTÍNEZ AMADOR, Emilio, *Diccionario Gramatical*, Editorial Ramón Sopena, Barcelona, 1954.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Historia de la filosofía griega I*, Editorial Istmo, Madrid, 1994.
- MASSIGON, *Issai sur les systèmes du lexique technique de la musique musulmane*, Paris, 1922.
- Mishnê Tôrà / *hu Sefer ha`yad sheh:’ibber ha-rav hag-gad’ol rabbêen ^u Moshê ben had-daiyan rabb^i. Ma^iyim^on has-sefard^i zs:’l. [S. I] [s.n.] (Wênês:’iâ: Yust:’in ^iyan) 1550.*

- Mohamed Abed Yabri, *Nahnu wa-turaz. El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún: lecturas contemporáneas; traducción del árabe, notas e índice de Manuel C. Feria García, Trotta, Madrid, 2001.*
- Muhamed Charfi, *Islam y libertad: el malentendido histórico, Almed, Granada, 2001.*
- Muhsin Mahdi, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica; prólogo de Charles E. Butterworth y traducción de Rafael Ramón Guerrero, Herder, Barcelona, 2003.*
- NETTON R. Ian, *Al-Farabi and his school, Surrey: Curzon, Richmond, 1999.*
- N. NADER, Albert, *Le Systeme philosophique des Mu`tazila (premiers penseurs de l`islam), Dar el-machreq Sarl, Beyrouth, 1984.*
- ORIÁN, Meir, *Maimónides: vida, pensamiento y obra. Traducción del hebreo por Zeev Zvi Rosenfeld, Riopiedras, Barcelona, 2003.*
- OWENS, Jonathan, *Early Arabic Gramatical Theory, Advisory Editorial Borrada, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 1990.*
- PLATÓN, *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias, tomo VI, traducciones, introducciones y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, Madrid, 2002.*
- PLATÓN, Fedón. Fedro, *Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández, Alianza, Madrid, 2009.*
- PLATÓN, *Obras completas II, Traducción: Juan Davis García Bacca, Facultad de Humanidades y Educación Universidad de Venezuela, Caracas, 1980.*
- PUIG MONTADA, Josep, *Averroes, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.*
- R.A.E., *Diccionario de la Lengua Española, Editorial Espasa – Calpe, 22^a Edición, Madrid, 2001.*

- R.A.E., *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española*, Editorial Espasa – Calpe, Madrid, 1973.
- R. A. E., *Gramática Descriptiva de la Lengua Española*, Colección Lebrija y Bello, Dirigido por Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Editorial Espasa, Tercera Edición 2000, Tercer Tomo, Entre la Oración y el Discurso, Morfología.
- R. A. E., *Nueva gramática de la lengua española*, Manual, Espasa, Madrid, 2010.
- R.H. Robins, *Breve historia de la lingüística*, Cátedra, Madrid, 2000.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Abû Nasr al-Fârâbî*, Obras filosóficas y políticas, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Avicena*, Ediciones del Orto, Madrid, 1994.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Contribución a la historia de la filosofía árabe: alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1981.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, *La recepción árabe del “De anima” de Aristóteles: al-Kindi y al-Farabi*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1992.
- RENAN, E. *Averroes et l’aveverroïsme*, Paris, 1925.
- RILOBA, Fortunato, *Gramática Árabe – Española con Crestomatía de Lecturas Árabes*, 2ª Edición, Madrid, 1982.
- SARANYANA, Josep-Ignasi, *Historia de la Filosofía medieval*, Eunsa, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- SEGOVIA, Carlos A., *Cuestiones divinas (Ilâhiyyât)*, Biblioteca nueva, Madrid, 2006.

- Seyyed Hossein Nasr, *Vida y pensamiento en el Islam*, Herder, Barcelona, 1985.
- ULLMANN, Stephen, *Semántica, Introducción a la ciencia del significado*, Taurus humanidades, Madrid, 1991.
- VALLAT, Philippe, *Farabi et l'école d'Alexandrie, des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, J. Vrin, Paris, 2004.
- W. K. C. GUTHRIE, *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA*, Volumen I, Los primeros presocráticos y los pitagóricos, Título original: A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY, Volume I, THE EARLIER PRESOCRATICS AND THE PYTHAGOREANS, Versión Española de Alberto MEDINA GONZÁLEZ, Editorial Gredos, Madrid, 1984.
- , Volumen II, *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, Título original: THE PRESOCRATIC TRADITION FROM PARMENIDES TO DEMOCRITUS, Versión Española de Alberto MEDINA GONZÁLEZ, 1986.
- , Volumen III, Siglo V. *Ilustración*, Título original: THE FIFTH CENTURY ENLIGHTENMENT, Versión Española de Joaquín RODRÍGUEZ FEO, 1988.
- , Volumen IV, *PLATÓN, El hombre y sus diálogos: primera época*, Título original: PLATO, THE MAN AND HIS DIALOGUES: EARLIER PERIOD, Versión Española de Álvaro VALLEJO CAMPOS y Alberto MEDINA GONZÁLEZ, 1990.
- , Volumen V, *PLATÓN, Segunda época y la academia*, Título original: THE LATER PLATO AND THE ACADEMY, Versión Española de Alberto MEDINA GONZÁLEZ, 1992.
- , Volumen VI, *Introducción a Aristóteles*, Título original: ARISTOTLE. AN ENCOUNTER, Versión Española de Alberto MEDINA GONZÁLEZ, 1993.

Fuentes en lengua árabe:

- `abd al-`amîr al-`a`sam, al-Mus:talâh: *al-falsafî `ind al-`arab*, al-hay`a al-mas:riya al-`amma lilkitâb, al-Qâhira, 1989.
- `abd al-Fattâh: al-Fâwî, *al-Mant:iq `ard: wa naqd*, I, 1991.
- `abd al-Rah:mân Badawî, *al-Falsafa wa al-falâsifa fî al-h:ad:âra al-`arabiyya*, Dâr al-ma`ârif li al-t:ibâ`a wa al-nashir, Susa, 1993.
- `abd al-Rah:mân Badawî, *al-Mant:iq al-s:uwarî wa al-riyâd:î*, maktabat al-nahd:a al-mas:riyya, al-Qâhira, 1997.
- Abû H:ayyân al-Tawh:îdî, *al-Bas:â`ir wa al-dhajâ`ir*, tah:qîq: `ibrâhîm al-Kilânî, al-muqadimma. (bidûn târif).
- Abu H:ayyân al-Tawh:îdî, *Risâlat al-`ulûm*, mat:ba`at al-shidâq, `ist:anbûl, 1884.
- Abû Nas:r al-Fârâbî, *ih:s:â` al-`ulûm*, tah:qîq: `uthmân `amîn. Dâr al-fikr al-`arabî, al-t:ab`a al-thâniya, al-Qâhira, 1949.
- Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-`Alfâz: al-mista`mala fî al-mant:iq*, tah:qîq: Muh:sin Mahdî, al-mat:ba`a al-kathûlûkiya, Bayrût, 1968.
- Abû Nas:ir al-Fârâbî, *Kitâb al-burhân*, tah:qîq: Mâdjid Fajrî, Dâr al-mashriq, Bayrût, 1987.
- Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-h:urûf*, tah:qîq, Muh:sin Mahdî, Bairût, 1970.
- Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb al-tanbîh `ala sabîl al-sa`âda*, tah:qîq: Sah:bân Julîfât, manshûrât al-djâmi`a al-`urduniyya, `amân, 1987.

- Abû Nas:r al-Fârâbî, *Kitâb fî al-mant:iq. al-`ibâra*, tah:qîq: Muh:ammad Salîm Sâlim, al-hay`a al-mas:riya al-`âma lilkitâb, al-Qâhira, 1976.
- Abû Rayyân Muh:ammad `alî, *Dirâsa tah:lîliyya muqârana bayna al-nah:w wa al-mant:iq d:imn kitâb al-Fârâbî wa al-h:ad:âra al-`insâniyya*, Bagdâd, 1975.
- Ahmad Amîn, *D:uh:à al-`islâm*, maktabat al-nahd:a al-mas:riyya, al-Qâhira, 1935.
- Ahmad Rid:â, *Mawlid al-luga*, Dâr al-râ`id al-`arabî, Lubnân, 1983.
- Al-âamidî, al-Mubîn fî ma`ânî al-fâz: *al-h:ukamâ` wa al-mutakallimîn*, H:asan al-Shâfi`î, al-Qâhira, 1983.
- Al-Balâdhrî, Futûh: *al-buldân*, tah:qîq: `abd Allah `anîs al-t:abbâ`. Mu`assasat al-ma`ârif. Bayrût. 1987.
- Al-Djirdjânî, *H:âshiyya `ala sharh: al-shamsiyya*, (bidûn târif).
- Al-Jalîl bin Ah:mad, *Kitâb al-`ayn*, tah:qîq: `abd Allah Darwîsh, Bagdâd, 1967.
- Al-Jawârizmî, *Mafâtîh: al-`ulûm*, tah:qîq watas:h:îh: `uthmân Jalîl, Mis:r, 1930.
- Al-Kindî, *Rasâ`il al-kindiyya al-falsafiyya*, tah:qîq: `abd al-Hâdî `abû Rîda, al-Qâhira, 1950.
- Al-Qaft:î, *`ajbâr al-`ulamâ` bi`ajbâr al-h:ukamâ`*, tah:qîq: Djamâl al-dîn `abu al-H:asan, Misr, 1904.
- *Al-Qâ`ima al-djadîda li al-mat:bû`ât al-`arabiyya bi dâ`irat al-ma`ârif al-`uthmâniyya*, H:aydar abâd, 1973.
- Al-Râzî Fajr al-Dîn, *al-Tafsîr al-kabîr*. (bidûn târif).
- Al-Tahâwnî, *Kashâf `is:t:ilah:ât al-funûn*, maktaba lubnân, Bayrût, 1996.

- Al-Tawh:îdî, *al-`imtâ` wa al-mu`ânasa*, tah:qîq: Ahmad Amîn, mat:ba`at ladjnat al-ta`lîf wa al-tardjama wa al-rasim, al-Qâhira, 1953.
- Al-Tawh:îdî, *Kitâb al-muqâbasât, Muhammad Tawfîq H:usayn*, mat:ba`at al-`irshâd, Bagdâd, 1970.
- `alî `abd al-Fattâh: al-Magribî, *al-Mufakir al-mu`âs:ir mus:tafâ` abd al-Râziq*, Dâr al-ma`rifa, al-Qâhira, 1987.
- `alî `abd al-Wâh:îd Wâfî, *`ilm al-luga*, maktabat nahd:at Misr, al- Qâhira, 1942.
- Dî Bûr (T. J. De Boer) *Târîj al-falsafa fî al-`islâm*, tah:qîq watardjama: Muh:ammad `abd al-Hâdî, maktabat al-nahd:a al-mas:riyya, al-Qâhira. (Bidûn târîj).
- Djâbir b. H:ayân, *Risâlat al-h:udûd*, tah:qîq: `abd al-`amîr al-`a`sam fî kitâbihi: al-mustalah: al-falsafî `ind al-`arab, maktabat al-fikr al-`arabî, Bagdad, 1985.
- Djâbir b. H:ayân, *Silsilat `a`lâm al-`arab*, Dâr al-fikir lilt:ibâ`a, al-Qâhira, 1961.
- Djirâr Djihâmî, *al-`ishkâliya al-lugawiyya fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-sharq, Bayrût, 1994.
- Djurdj Mitrî `abd al-Masîh: *Al-Jalîl, Mu`djam mus:talah:at al-nah:w al-`arabî*, maktabat lubnân, Bayrût, 1990.
- Djurdjî Zaydân, *Falsafat al-luga al-`arabiyya*, Bayrût, 1889.
- Fandrîs Djûzîf, *al-Luga, ta`rîf: Zaîn `abd al-H:amîd al-Jawâjilî*, al-Qâhira, 1950.
- Ibn Abî `us:aybi`a, *`Uyun al-`anbâ` fî t:abaqât al-`at:ibâ`*, tah:qîq: Nizâr Rid:â, Bayrût, 1965.
- Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, d:abt wa sharh:: Yûsuf `alî al-T:awîl, Dâr al-ma`ârif, Bayrût, 2002.

- Ibn al-Qaftî, *Târîj al-h:ukamâ´*, tas:nif: Gûlyus Lîbrt, Berlin, 1908.
- Ibn Djinnî, *al-Jas:â´is:*, tah:qîq: Muh:ammad `alî al-Nadjâr, dâr al-kutub al-mas:riyya, al-Qâhira, 1965.
- Ibn Jalkân, *Wafiyât al-´a`ayân, wa ´anbâ´ ´abnâ´ al-zamân*. tah:qîq: Muh:yî al-Dîn `abd al-H:amîd. Mat:ba`at al-sa`âda, sana 367 H, wa nushira fî sana 1949.
- Ibn Manz:ûr, *Lisân al-`arab*, tah:lîl: H:ikmat Kashlî Fawâz, Dâr al-kutub al-`âlemiyya, Bayrût, 1996.
- Ibn S:â`id al-Andalusî, *T:abaqât al-´umam, nasharahu*: Lwys Shijû al-Yasû`î, al-mat:ba`a al-kathûlîkiyya, Bayrût, 1913.
- Ibn Sînâ, *al-´ishârât wa al-tanbîhât*, I, Dâr al-ma`ârif, al-Qâhira, 1983.
- Ibrâhîm al-Sâmirâ´î, *al-Fârâbî wa `ilm al-nah:w: d:imn kitâb al-farâbî wa al-h:ad:âra al-´insâniyya*.
- Ibrâhîm Madhkûr, *Abû Nas:r al-Fârâbî fî al-dhikrà al-alfiyya liwafâtihi 950*, al-Qâhira, 1983.
- Ibrâhîm Madhkûr, *al-Falsafa al-´islâmiyya wa al-nahd:a al-´urubbiyya*, al-Qâhira, 1970.
- Ibrâhîm Madkûr, *fî al-Falsafa al-´islâmiyya*, Dâr al-ma`ârif bimas:r, al-Qâhira, 1968.
- H:usayn `alî Mah:fûz:, *al-`anâsir al-`arabiya fî h:ayât al-fârâbî d:imn al-fârâbî wa al-h:ad:âra al-´insâniya*. . Bagdâd. 1975.
- Lwys Mâsinyûn, *Muh:âd:arât fî târîj al-´is:t:ilah:ât al-falsafiyya al-`arabia*, tah:qîq: Zainab al-Jad:arî, al-ma`had al-`ilmî lil´âthâr al-sharqiyya, al-Qâhira, 1912-1913.
- Mâdjid Fajrî, *Ta`âliq Ibn Bâdja `alâ mant:iq al-Fârâbî*, Dâr al-mashriq, Bayrût, 1994.

- Mah:mûd Fihmî H: idjâzî, *al-Fikr al-lugawî fî 'it:âr liqâ' al-thaqâfât `ind al-tawh:îdî*, madjala fus:ûl mudjalad 15 `adad rabî`, al-Qâhira, 1996.
- Mah:mûd Kâmil, *Târîj al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-fikr al-libnânî, Bairût, 1991.
- Mah:mûd Zaydân, *Fî falsafat al-luga*. Dâr al-nahd:a al-`arabiyya, 1985.
- Muh:ammad `âbid al-Djâbrî, *Bunyat al-`aql al-`arabî*, markaz dirâsât al-wih:da al-`arabiyya, Bayrût. 1992.
- Muh:ammad `âbid al-Djâbrî, *Takwîn al-`aql al-`arabî*, markaz dirâsât al-wih:da al-`arabiyya, Bayrût, 1988.
- Muh:ammad al-Bahî, *al-Farâbî al-muwafiq wa al-shârih:*, Maktaba wahba, al-Qâhira, 1981.
- Muh:ammad `alî al-Kurdî, *Nadhariyyat al-ma`arifa wa al-sult:a `ind Mîshîl Fûkû*. Dâr al-ma`rifa al-djâmi`iya. Al-`iskandariyya. 1992.
- Muh:ammad al-Mis:bâh:î, *Dalâlât wa `ishkâlât: dirâsât fî al-falsafa al-`arabiyya al-`islâmiyya*, Dâr al-hâdî lilt:ibâ`a, Bayrût, 2005.
- Muh:ammad `ât:if al-`irâqî, *Thawrat al-`aql fî al-falsafa al-`arabiyya*, Dâr al-ma`ârif, al-Qâhira, 1978.
- Mus:tafâ `abd al-Râziq, *Faylasuf al`arab wa al-mu`alim al-thânî* , al-Qâhira, 1945.
- Sa`iyd Zâyid, *al-Fârâbî*, Dâr al-ma`ârif, al-Qâhira, 1962.
- Sayid H:asan Nas:r, *Thalâthat h:ukamâ' muslimîn*, Dâr al-nahâr lilnashr, Bayrût, 1986.
- Sîbawaih, *al-Kitâb, tah:qîq:* `abd al-Salâm Hârûn, al-Qâhira, 1975.

- S:ubh:î S:âlih:, *Dirasât fî fiqh al-luga*, Dâr al-`ilm lilmalâyîn, Beyrut, 2004.
- Uthmân Amîn, *Falsafat al-luga al-`arabiyya*, al-Dâr al-mas:riyya li al-ta`lîf wa al-tardjama, al-Qâhira, 1965.
- Zaynab `afîfi, *Falsafat al-luga `inda al-Fârâbî*, Dâr qibâ`. Al-Qâhira, 1997.

“Di: Mi oración, mis prácticas de piedad, mi vida y mi muerte pertenecen a Dios, Señor del Universo”. (CORÁN, 6: 162)