

Varios

AL-FĀRĀBĪ, “SOBRE LOS PROPÓSITOS DE ARISTÓTELES EN LA *METAFÍSICA*”. TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS

Al-Fārābī, “on the aims of Aristotle’s *Metaphysics*”. Text, translation,
and notes

Kamal Andrés CUMSILLE MARZOUKA y Benjamín Antonio FIGUEROA LACKINGTON
kacumsil@uchile.cl y bfiglack@umich.edu
Universidad de Chile y Universidad de Michigan

Resumen: El presente texto ofrece una nueva traducción al castellano del *Maqāla fī agrāḍ al-ḥakīm fī kitāb Mā ba’d al-ṭabī’a* (*Tratado sobre los propósitos de “el Sabio” en el libro de la Metafísica*) de Abū Naṣr al-Fārābī (m. 339/950-951). Desde un punto de vista filológico, nuestra versión toma por referencia los enfoques hermenéuticos de Jon McGinnis, David Reisman, Amos Bertolacci y, más considerablemente, de Dimitri Gutas, tanto en lo que refiere a la traducción de términos filosóficos técnicos como de reorganización del texto en párrafos. En este sentido, hemos querido ofrecer al público hispanohablante una nueva traducción del *Agrāḍ*, basada en la edición de Friedrich Heinrich Dieterici, que tuviera en cuenta los avances más recientes en el campo de los estudios árabes y, en particular, en los estudios de la obra filosófica de al-Fārābī. Para facilitar la contrastación con el texto de Dieterici, hemos incluido aquí su versión transcrita, con puntuación y párrafos reordenados.

Abstract: This document offers a new Spanish translation of the *Maqāla fī agrāḍ al-ḥakīm fī kitāb Mā ba’d al-ṭabī’a* (*Treatise on the Aims of ‘the Sage’ in the Book of Metaphysics*) written by Abū Naṣr al-Fārābī (d. 339/950-951). On a methodological level, our interpretation is mainly informed by the work of Jon McGinnis, David Reisman, Amos Bertolacci, and —more significantly— Dimitri Gutas, with regard to both the translation of key philosophical terms and to the rearrangement of the text in paragraphs. In this sense, we aim to provide a new Spanish translation of the *Agrāḍ* —based in Friedrich Heinrich Dieterici’s edition— that takes into account the latest developments in the field of Arabic studies and, particularly, in the study of al-Fārābī’s philosophical oeuvre. To facilitate the comparison of the original and the translated text, we have included Dieterici’s transcription with punctuations and rearranged paragraphs.

Palabras clave: al-Fārābī. *Agrāḍ*. Aristóteles. *Metafísica*. Filosofía árabe.

Key words: al-Fārābī. *Agrāḍ*. Aristotle. *Metaphysics*. Arabic philosophy.

Recibido: 16/04/2020 **Aceptado:** 10/07/2020

En memoria de Eugenio Chahuán Chahuán (1951–2019)

*TEXTO*¹

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف، المعلم الثاني، أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف، وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة.

[١,١] قال: قصدنا في هذه المقالة هو أن ندل على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الأول التي هي له؛ إذ كثير من الناس سبق إلى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب و مضمونه هو القول في البراءة سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها، وإن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه. فلذلك، نجد أكثر الناظرين فيه يتحير ويضل، إذ نجد أكثر الكلام فيه كلاما خاصا بهذا الغرض، إلا الذي في المقالة الحادية عشر منه التي عليها علامة اللام.

[١,٢] ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب، بل إن وجد فلمقالة اللام للإسكندر غير تام ولثامسطيوس تاما. وأما المقالات الأخر، فإما إن لم تشرح وإما إن لم تبق إلى زماننا؛ على أنه قد يظن إذا نظر في كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام.

[١,٣] ونحن نريد أن نشير إلى الغرض الذي يشتمل عليه كل مقالة منه.

[٢,١] فنقول إن العلوم منها جزئية ومنها كلية. والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات، ويختص نظرها بأعراضها الخاصة لها؛ مثل علم الطبيعة فإنه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ومن جهة ما له مبادئ ذلك ولواحقه. وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها والإضافات الواقعة فيها في مبادئه ولواحقه ومن جهة ما هو كذلك. وكذلك علم الحساب في العدد، وعلم الطب في الأبدان الإنسانية من جهة ما تصح وتمرض، وغير ذلك من العلوم الجزئية. وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات.

[٢,٢] وأما العلم الكلي، فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة؛ وفي أنواعه ولواحقه وفي الأشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر، والقوة والفعل، والتام والناقص، وما يجري مجريه؛ وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله جل جلاله.

[٢,٣] وينبغي أن يكون العلم الكلي علما واحدا، فإنه لو كان علمان كليان لكان كل واحد منهما موضوع خاص. والعلم الذي موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم آخر هو علم

1. Siguiendo algunas de las observaciones exegéticas de Dimitri Gutas, hemos preferido emplear la edición del *Agrād* de Friedrich Heinrich Dieterici, publicada en Brill (*Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, pp. 34-38). Por su parte, la versión digital del *Agrād*, con puntuaciones añadidas, ha sido publicada por İlyas Altuner, catedrático de la Universidad İğdır, en su traducción al turco del mismo texto (vid. "Aristoteles'in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması", pp. 11-22). Finalmente, la separación de los párrafos en el texto y en la traducción —parcialmente tomada desde la versión de Amos Bertolacci— ha sido agregada por nosotros.

جزئي، فكان العلمان جزئيان، وهذا خلف. فإذن العلم الكلي واحد فينبغي أن يكون العلم الإلهي داخلا في هذا العلم، لأن الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود.

[٢,٤] فالقسم الذي يشتمل منه على إعطاء مبدأ الموجود ينبغي أن يكون هو العلم الإلهي، لأن هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعيات، بل هي أعلى من الطبيعيات عموماً. فهذا العلم أعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة، فلماذا واجب أن يسمى على ما بعد الطبيعة.

[٢,٥] والعلم التعاليمي، وإن كان أعلى من علم الطبيعة إذ كانت موضوعاته متجردة عن المواد، فليس ينبغي أن يسمى علم ما بعد الطبيعة، لأن تجرد موضوعاته عن المواد وهمي لا وجودي. وأما في الوجود، فليس لها وجود إلا في الأمور الطبيعية.

[٢,٦] وأما موضوعات هذا العلم، فمنها ما ليس لها وجود البتة في الطبيعيات لا وهمي ولا حقيقي، وليس إنما جردها الوهم عن الطبيعيات فقط، بل وجودها وطبيعتها مجردة. ومنها ما يوجد في الطبيعيات، وإن كان يتوهم مجرداً عنها. ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعري عنها وجودها، ويكون أمورا قوامها بالطبيعيات، بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الأمور المفارقة بالحقيقة أو المفارقة بالوهم. فإذن العلم المستحق بأن يسمى بهذا الأسم، هو هذا العلم؛ فهو إذن وحده دون سائر العلوم، علم ما بعد الطبيعة.

[٢,٧] والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد، ولكنه لما كان علم المتقابلات واحداً ففي هذا العلم أيضاً النظر في العدم والكثرة. ثم بعد هذه الموضوعات وتحققها ينظر في الأشياء التي تقوم منها مقام الأنواع كالمقولات العشر للموجود؛ وأنواع الواحد كالواحد بالشخص، والواحد بالنوع، والواحد بالجنس، وواحد بالمناسبة، وأقسام كل واحد من هذه؛ وكذلك في أنواع العدم والكثير. ثم في لواحق الموجود كالقوة والفعل، والتمام والنقصان، والعلة والمعلول؛ ولواحق الواحدة كالهوية والتشابه، والتساوي والموافقة، ولدالموازاة والمناسبة، وغير ذلك؛ ولواحق العدم والكثير، ثم في مبادئ كل واحد من هذه. يتعشّب ذلك وينقسم إلى أن يبلغ موضوعات العلوم الجزئية، وينتهي هذا العلم وتبين فيه مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها.

فهذه جميع الأشياء التي نبحث عنها في هذا العلم.

[٣,١] المقالة الأولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة للكتاب في إبانة أن أقسام العلة كلها تنتهي إلى علة أولى.

[٣,٢] المقالة الثانية تشتمل على تحديد مسائل عويصة في هذه المعاني، وإبانة وجه التعويض فيها وإقامة الحجج المتقابلة عليها ليكون الذهن تنبيه على نحو الطلب.

[٣,٣] المقالة الثالثة تشتمل على تحديد موضوعات هذا العلم، وهي المعاني التي ينظر فيها وفي الأعراض الخاصة به وهي التي عدناها.

[٣,٤] المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدل عليه بكل واحد من الألفاظ الدالة على موضوعات هذا العلم، وأنواع موضوعاته، ولواحقها بالتواطئ كانت أو بالتشكيك أو بالإشتراك الحقيقي.

[٣,٥] المقالة الخامسة تشتمل على إبانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية الثلاثة التي هي الطبيعية والرياضية والإلهية، وأنها ثلاثة فقط؛ وتعريف أمر العلم الإلهي. إنه داخل في هذا العلم،

بل هو هذا العلم بوجه ما. فإن له النظر في الهوية التي تقال بالذات لا في الهوية التي تقال بالعرض وإنما كيف تشارك الجدل وصناعة المغالطين.

[٣,٦] المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول في الهوية التي تقال بالذات ولا سيما في الجوهرية؛ وتفصيل أقسام الجوهر وإنما هيولى وصورة ومركب؛ وإن الحد الحقيقي إن كان للموجودات فلا في الموجودات، فإن كان للجوهر فلا في الجوهر، وكيف تحد بالمركبات، وأي الأجزاء توجد في الحدود، وأي الصور تفارق وأيها لا تفارق؛ وأن لا وجود للمثل.

[٣,٧] المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة، وإتمام القول في الصور الأفلاطونية وغناء المتكونات عنها في التكون، وتحقيق القول في حدود المفارقات إذا وجدت وإن حدودها نواتها.

[٣,٨] المقالة الثامنة في القوة والفعل وفي تقدم المتقدم منها.

[٣,٩] المقالة التاسعة في الواحد والكثير والغير والخلاف والضد.

[٣,١٠] المقالة العاشرة في تمييز ما بين مبادئ هذا العلم وعوارضه.

[٣,١١] المقالة الحادية عشر في مبدأ الجواهر والوجود كله، وإثبات هويته وإنه عالم بالذات

حق الذات، وفي الموجودات المفارقة التي بعده، وفي كيفية ترتيب وجود الموجودات عنه.

[٣,١٢] المقالة الثانية عشر في مبادئ الطبيعيات والتعليميات.

هذه هي الإبانة عن غرض هذا الكتاب وعن أقسامه.

TRADUCCIÓN²

Un noble tratado por el sabio filósofo y “segundo maestro”³ Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarjān ibn Ūzlag al-Fārābī, sobre los propósitos de “el Sabio” en cada tratado del *Libro de las partículas*, es decir, sobre el propósito de Aristóteles en el libro de la *Metafísica*⁴.

2. La presente traducción se ha apoyado en otras tres realizadas en lengua inglesa, a saber: Bertolacci. *The Reception of Aristotle's Metaphysics*, pp. 66-72; Gutas. *Avicenna and the Aristotelian tradition*, pp. 272-275; y McGinnis & Reisman. *Classical Arabic philosophy*, pp. 78-81. En este sentido, hemos querido ofrecer una nueva versión del *Agrāḍ* que incorporase algunos de los avances e indicaciones exegéticas de estos y otros especialistas en el campo de la filosofía árabe clásica. Particularmente, en lo que refiere a las innovaciones respecto de la traducción de Rafael Ramón Guerrero, hemos preferido ceñirnos a la nomenclatura ensayada por Bertolacci, Gutas y McGinnis/Reisman, aunque recuperando la distinción entre ser y ente para la traducción de *wuṣūḍ* y *mawṣūḍ* (opción hermenéutica que explicamos en la nota 11). Por la misma razón, esperamos que esta nueva traducción contribuya a renovar un diálogo entre los estudios de filosofía árabe clásica en el mundo hispanohablante y el anglosajón, dando cuenta de la riqueza semántica del castellano para significar algunas de las categorías ontológicas empleadas por al-Fārābī.

3. Sobre el apelativo de “segundo maestro” (*al-mu'allim al-tānī*) para al-Fārābī y su positiva valoración en la posterioridad intelectual árabe, *vid.* Nasr. “Why was Al-Fārābī called the Second Teacher”, pp. 357-364; Abed. *Aristotelian logic*, pp. XI-XII.

4. Stephen Menn ha advertido con muchísima lucidez que la traducción apropiada para el término “*ḥurūf*”—esto es, el objeto de análisis de al-Fārābī en su *Kitāb al-ḥurūf*— es el de “partículas” (lingüísticas) y no el de “letras”. En este sentido, el título alternativo de la *Metafísica* en árabe —a saber, *Libro de las partículas*— refiere a un tipo de exégesis de la ontología y metafísica aristotélica que no reconoce ni al verbo ni al sustantivo como los componentes básicos para el análisis de la predicación

[1. Introducción]

[1.1] [Al-Fārābī] dijo: nuestro objetivo en este tratado es indicar los propósitos de Aristóteles en la *Metafísica* y las principales divisiones de este texto, puesto que muchos han tenido el prejuicio de que la importancia y los contenidos de este libro están enfocados en la discusión [*al-qawl*] sobre el Creador (exaltado sea), el intelecto [*al-‘aql*], el alma [*al-nafs*] y otros temas relacionados, y que la ciencia de la metafísica⁵ y la ciencia sobre la unicidad de Dios [*‘ilm al-tawhīd*]⁶ son una y la misma cosa. Por esta razón, vemos que la mayoría de las personas que examinan este libro se confunden y se extravían, ya que notan que este es ajeno a tales objetivos o, incluso peor, advierten que sólo en el tratado once (designado con la letra *Lambda*)⁷ se discuten específicamente esos asuntos⁸.

[1.2] Más aún, entre los antiguos [filósofos] no se encuentra discurso [*kalām*] alguno que explique correctamente este libro, como ocurre con otros libros [de Aristóteles]. Como mucho, podemos encontrar el comentario [*al-kalām*] incompleto al tratado *Lambda* por Alejandro [de Afrodisias], y otro [comentario] completo de Temistio. En cuanto al resto de los tratados, ellos no han sido comentados, o los comentarios no han llegado hasta nuestros tiempos —a juzgar por el examen de los libros de los peripatéticos tardíos, podría asumirse que Alejandro en efecto comentó cabalmente el libro [de la *Metafísica*].

universal (es decir, ni el verbo ni el sustantivo unen universalmente un sujeto a un predicado, independientemente de un tiempo o de una declinación). Por lo tanto, para al-Fārābī, *éstin* (ἔστιν) designaría una partícula y no un verbo, *vid.* Menn. “Al-Fārābī’s *Kitāb al-hurūf*”, pp. 67-74.

5. *‘Ilm mā ba‘da l-ṭabī‘a*, literalmente, la ciencia o saber que viene después de la ciencia de la física (o de la naturaleza, *ṭabī‘a*). En su *Falsafa Aristū*, al-Fārābī aclara que la *Metafísica* ocupa un lugar culminante respecto de todo el sistema filosófico aristotélico, en tanto el conocimiento de teórico (adquirido por medio de la actualización completa del intelecto agente) es condición necesaria para el perfeccionamiento práctico del ser humano. No existiría, pues, una ética y una política escindida del conocimiento natural y metafísico; *vid.* Al-Fārābī. *Las filosofías*, pp. 76-79, 145-148.

6. Siguiendo a Gutas, hemos preferido aquí mantener una traducción literal de la expresión *‘ilm al-tawhīd* y no asimilarla totalmente a lo que llamaríamos teología especulativa. Ciertamente, en el islam la unicidad de Dios es el principal artículo de fe analizado por la teología, aunque no el único, *vid.* Ibn Jaldūn. *The Muqaddimah: An introduction to history*, pp. 348-354.

7. En la tercera parte de este opúsculo, queda en evidencia que al-Fārābī no tuvo acceso a una edición completa de la *Metafísica* en árabe. En efecto, el libro Λ corresponde al undécimo tratado (o capítulo) de la versión que conoció este filósofo, seguramente por la omisión del libro A en la traducción de Uṣṭāṭ (aparentemente comisionada por al-Kindī). *Vid.* Bertolacci. *The reception of Aristotle’s Metaphysics*, pp. 30-35; *cfr.* Ibn al-Nadīm. *The Fihrist of al-Nadīm*, p. 606.

8. En su *Fī l-falsafa al-ūlā*, al-Kindī ya había definido el carácter eminentemente “teológico” de la metafísica al enfatizar la centralidad de los libros α y Λ, esto es, de los libros en los cuales Aristóteles matiza a la filosofía primera como una explicación individuada (y no infinita) de las causas (α), y en que explica cómo los principios pueden reconducirse a una única entidad, separada e inmóvil (“divina”, *theōs*, θεός), incausada y a la vez causa del movimiento de los astros (Λ). Amos Bertolacci explica que esta interpretación habría estado mediada por la necesidad de al-Kindī de legitimar y hacer compatible la filosofía griega (vale decir, un saber exógeno) con la teología especulativa islámica; Bertolacci. *The reception of Aristotle’s Metaphysics*, p. 73.

[1.3] Por nuestra parte, queremos indicar íntegramente el propósito incluido en el libro y el de cada uno de sus tratados⁹.

[2. El propósito de la *Metafísica*]

[2.1] Nosotros decimos que algunas ciencias son particulares y otras universales. Las ciencias particulares son aquellas cuyo objeto de investigación [*mawḍūʿ*]¹⁰ son ciertas entidades [*mawḥūdāt*]¹¹ o ciertos objetos imaginarios [*mawhūmāt*], y cuyo estudio versa sobre los accidentes propios [a estos seres]. Por ejemplo, la física estudia un ente [específico], a saber, el cuerpo, en tanto cambia, se mueve y está en reposo, y en tanto posee los principios y accidentes [de dichos estados]. La geometría estudia las extensiones [*maqādīr*] (en tanto ellas admiten cualidades que le son propias) y las relaciones que emergen desde sus cualidades en relación con sus principios y accidentes propios. Lo mismo ocurre con la aritmética en relación con el número, con la medicina en relación con los cuerpos humanos (en tanto ellos están sanos o enfermos), y con otras

9. Nótese que al-Fārābī no establece un vínculo causal entre la ausencia o escasez de comentarios (*kalām*) sobre la *Metafísica* de Aristóteles, y la reducción de la filosofía primera a un discurso teológico. Estos son, más bien, dos problemas distintos que, no obstante, habrían acarreado a al-Fārābī a redactar este opúsculo. Por otra parte, es interesante destacar que, en tiempos de este filósofo y músico, habrían existido dos versiones árabes del libro Λ, una de ellas en la traducción Abū Bīṣr Mattā ibn Yūnus, maestro de al-Fārābī. Por el relato de Ibn al-Nadīm se sabe, además, que Mattā incorporó a su versión un comentario de Temistio al libro Λ, al cual se hace referencia aquí; Ibn al-Nadīm. *The Fihrist of al-Nadīm*, p. 606.

10. Literalmente, “sujeto” de estudio, esto es, el ente o campo de la realidad sobre el cual una disciplina (o saber) ejerce su acción de análisis, aprehensión y demostración (en Aristóteles, *tò génos tō hupokeímenon*, τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον); *cfr. An. Post. I.7*.

11. Aquí traducimos la distinción *wuḥūd/mawḥūd* por “ser” y “ente”, respectivamente. Con esta interpretación nos proponemos advertir que la propiedad de “ser” engloba y se predica de aquellos que “es” (es decir, de los entes), considerando que una traducción total o parcialmente literal (esto es, “encontrarse”/“lo encontrado”; “existencia”/“existente”) podría sugerir que una cosa puede “ser” y, sin embargo, no existir de ningún modo (es decir, que el ser, *wuḥūd*, es un accidente y no un predicado de primer orden). Esta consideración exegética la estructuramos desde el análisis que el propio al-Fārābī hace sobre el uso vulgar y el uso técnico que tienen *wuḥūd/mawḥūd*: “Has de saber que si este término es utilizado en las ciencias teóricas en árabe allí donde *hast* es utilizado en persa, no debe suponerse con el sentido de la derivación ni como acción de un hombre hacia otra cosa, sino que es empleado como término cuya forma es la de un derivado, pero sin designar lo mismo que designa el derivado. Antes al contrario, su significado es el de un ejemplar primero sin aludir originariamente a un sujeto ni a un paciente que recibe la acción de un agente. Al contrario, en árabe es empleado designando lo mismo que designa *hast* en persa y *estin* en griego” (وينبغي أن تعلم أن هذه اللفظة إذا استعملت في العلوم النظرية التي بالعربية مكان " هست " بالفارسية فينبغي أن لا يخيل معنى الاشتقاق ولا أنه كان عن إنسان إلى آخر، بل تستعمل على أنها لفظة شكلها شكل مشتق من غير أن تدل على ما يدل عليه المشتق، بل أن معناه معنى مثال أول غير دال على موضوع أصلا ولا على مفعول تعدى إليه فعل فاعل، بل يستعمل في العربية دالا على ما تدل عليه " هست " النظرية التي بالعربية مكان " هست " بالفارسية و " استين " في اليونانية). Al-Fārābī. “El concepto del ser”, p. 35; *cfr. Al-Fārābī. Kitāb al-hurūf*, §85. Para una visión más global del análisis de esta distinción en al-Fārābī, Avicena y Averroes, reconducimos al lector al excelente artículo de Martini Bonadeo. “Il concetto di ‘essere’”, pp. 303-319.

ciencias particulares. Ninguna [de estas ciencias] estudia lo que es común a todos los entes.

[2.2] La ciencia universal estudia lo que es común a todos los entes (como el ser [*wuḡūd*]¹² y la unidad), sus especies [*anwāʿh*] y atributos, las cosas que no son accidentes propios de ningún objeto de las ciencias particulares (como lo prioridad y la posterioridad, la potencia y el acto, la perfección y la imperfección, y cosas similares) y el principio común a todos los entes, a saber, aquello que podrá llamársele [*yanbagiya bism*] Dios¹³.

[2.3] La ciencia universal debe ser una, puesto que, si fueran dos, cada una tendría un objeto de investigación que le sería propio; pero la ciencia que tiene un objeto de investigación propio y que no incluye el objeto de investigación de otra ciencia es una ciencia particular; por lo tanto, ambas ciencias serían particulares, pero esto es contradictorio. Por lo tanto, solo hay una ciencia universal. [Y puesto que solo hay una ciencia universal], la ciencia de las cosas divinas [*al-ʿilm al-*

12. Como señalamos anteriormente, *wuḡūd/mawḡūd* es una distinción conceptual que no necesariamente expresa —para al-Fārābī— una distinción ontológica, esto es, una distinción real entre lo que recibe o expresa la acción del “ser” (*mawḡūd*, esto es, lo que existe, lo que es, lo ente, *tò òv*) y el “ser” mismo (*wuḡūd*), en tanto predicado universal e indeterminado. Por su parte, de estar en lo correcto Enrico Berti en su interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles, tanto la ausencia de una “diferencia ontológica” explícitamente formulada, como el “olvido del ser” acusado por Martin Heidegger, serían dos recriminaciones filosóficas que no tendrían asidero histórico, ni en lo que respecta a Aristóteles, ni en lo que refiere a al-Fārābī. Para un análisis más exhaustivo del error de Heidegger en su lectura de Aristóteles, *vid.* Berti, *Struttura e significato*, pp. 54-56, 84-87.

13. Dado que la versión de Dieterici carece de vocalización, resulta ambiguo a qué aspecto y forma verbal refiere el verbo *inbagā/yanbagī* aquí conjugado: puede ser el presente (imperfectivo) de la tercera persona singular, *yanbagī* (يَنْبَغِي), I cual la oración significaría caso en e “aquello que debe ser llamado Dios” (interpretación común a las traducciones de Gutas, Bertolacci y McGinnis/Reisman), o puede ser el subjuntivo de la tercera persona singular, *yanbagiya* (يَنْبَغِي), opción exegética a la cual nos hemos inclinado debido a la problemática posición de al-Fārābī frente al uso de términos religiosos o teológicos en el ámbito filosófico. Ahora bien, también reconocemos la plausibilidad de la orientación hermenéutica del resto de los traductores, debido al uso sucesivo del mismo verbo en la oración “la ciencia universal debe ser [*yanbagī*] una” y de la identificación explícita al-Fārābī de Dios con el “principio para la entidad en absoluto” (*vid.* 2.3). Dicha identificación, sin embargo, no quita la posibilidad que al-Fārābī esté considerando a “el Dios” (*Allāh*) como un mero nombre —convencional, por cierto— para designar tal principio. Esta ambigüedad también podemos encontrarla en su *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, donde la fórmula se expresa alternativamente “فالاول هو الذي “يَنْبَغِي أَنْ يُعْتَدَّ فِيهِ أَنَّهُ هُوَ إِلَهٌ”, es decir, literalmente, “El primero es aquel que debe considerarse sobre él que es el dios”, al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa*, p. 22. Lo que indica, en el contexto del *Kitāb al-siyāsa*, que no es que considere unívocamente que el primero sea Dios, sino que es por motivos éticos y políticos (referidas al comportamiento virtuoso de las masas que no filosofan) que el ser primero de la filosofía debe considerarse como “el dios”, es decir, como la divinidad. Nótese incluso que, a diferencia del opúsculo que traducimos, ese lugar de la divinidad no está expresado con el habitual “*Allāh*”, “el Dios”, sino como “*al-ilāh*”, esto es, la “divinidad” o lo “divino”, lo que nos permite relativizar —nuevamente— que al-Fārābī esté considerando unívocamente a Dios como el principio del ser.

ilāhī] debe incluirse en esta ciencia [universal]¹⁴, puesto que Dios es principio para la entidad en absoluto, no de una entidad con exclusión de otra.

[2.4] Por lo tanto, esa parte [de la ciencia universal] que provee el principio del ente [*al-mawḡūd*]¹⁵ debe ser la ciencia divina¹⁶. Y porque las categorías [mencionadas anteriormente: el ser, la unidad, etcétera] no son propias de los objetos físicos sino que son más nobles que ellos [*a'lā*] en su universalidad, la ciencia [universal] es posterior y más noble que la física, y debe por consiguiente denominarse “meta-física” [*mā ba'da ṭ-tabī'a*].

[2.5] Y pese a que las matemáticas son más nobles que la física (debido a que sus objetos de estudio están abstraídos de la materia), [las matemáticas] no deben ser llamadas “metafísica”, ya que sus objetos de estudio están abstraídos de la materia [solamente] en la imaginación [*wahmī*] y no en el ser [*wuḡūdī*]. Así, en lo que refiere al ser [de los objetos matemáticos], ellos no tienen otra existencia [*wuḡūd*]¹⁷ que en las cosas naturales.

14. Nuevamente, la inclusión de la ciencia “divina” (*al-ilāhī*) o de las “cosas divinas” (*ilāhiyyāt*) no obedece a un intento por supeditar el saber filosófico a la teología. Al contrario, el marco conceptual bajo el cual al-Fārābī escribe este opúsculo recupera una diferencia que ya existía en Aristóteles y que, aparentemente, el pensamiento escolástico latino modificó o simplemente obvió: la ciencia divina es una ciencia de *carácter teológico*, lo cual no quiere decir que sea, de hecho, teología. Al respecto, Enrico Berti señala que el mismo Aristóteles —en el libro E— marca esta diferencia al hablar, justamente, de una rama teológica (*theologikē*, θεολογική) en la filosofía primera, pero que no coincide en modo absoluto con ella (1026a 18-19): “Hóste treis ἄν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ. Vid. Berti. *Struttura e significato*, pp. 76-77.

15. Gutas traduce por “ser” [*wuḡūd*] y no por “ente” [*mawḡūd*], siguiendo la variación textual entre la edición de Hyderabad (*wuḡūd*) y Dieterici (*mawḡūd*).

16. Hasta aquí puede observarse cómo al-Fārābī hace uso implícito de la distinción entre el objeto de estudio (ya dijimos, sobre el cual se ejerce la actividad demostrativa, el “sujeto”, *hupokeímenon*, ὑποκείμενον) y el objetivo de ese mismo estudio (fin o propósito, *skopós*, σκοπός). Bajo esta mirada, la metafísica tiene un punto de partida ontológico (estudia el ser en cuanto ser), mas *deriva* en una investigación teológica, referida a los principios que son comunes a todos los seres (y que, al menos en este opúsculo, al-Fārābī los identifica con Dios). Adicionalmente, esta misma separación metodológica no es únicamente recuperada por Avicena en su *Šifā'* (*Ilāhiyyāt*, vol. 1.1), sino que también ya la encontramos plenamente explicitada en Yahyā ibn 'Adī, discípulo de al-Fārābī en Bagdād, y mucho más tardíamente en Hegel: *vid.* Ibn 'Adī. “Sulla dimostrazione della differenza”, p. 60; Beiser. *Hegel*, p. 60; *cfr.* Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, p. 21.

17. Desde este pasaje en adelante hemos empleado una traducción alternativa para *wuḡūd*, más cercana a su acepción vulgar, no-técnica. Nos parece que hay al menos dos motivos que justifican esta variación: la primera refiere a un aspecto puramente estilístico, dado que una traducción más literal hace que el texto pierda claridad y suene redundante (“en lo que refiere al ser [de los objetos matemáticos], ellos no tienen otro *ser* [*wuḡūd*] que en las cosas naturales”). Bajo esta óptica, “tener un *ser*” y “tener una *existencia*” (o, incluso, “hallarse en”) parecen referir a una misma y única idea: el ser de los objetos matemáticos solo se da en las cosas naturales —ellos no existen de otro modo ni subsisten en otra categoría del ser. La segunda razón es que no podemos afirmar con total certeza que haya una continuidad y coherencia absoluta entre la comprensión de *wuḡūd* expuesta en esta obra y aquella expuesta en el *Kitāb al-hurūf*. Ciertamente, hemos preferido apostar por una congruencia transversal a la obra de al-Fārābī, asumiendo que su concepto de *wuḡūd* presente en el *Kitāb al-hurūf* coincide con el

[2.6] Por su parte, entre los objetos de investigación de esta ciencia [la metafísica] (a) hay algunos que no tienen ningún tipo de ser (ni real ni imaginaria) en las cosas naturales. Si bien la imaginación puede abstraer [a este grupo de entidades] de las cosas naturales, ellos tienen [por sí mismos] un ser y naturaleza totalmente abstracta. (b) Otros [objetos de investigación] existen en las cosas naturales, pese a que puedan ser imaginados como abstraídos de esas cosas. Sin embargo, esas entidades no existen *esencialmente*¹⁸ en las cosas naturales, es decir, no tienen un ser que es dependiente y que subsiste gracias a las cosas naturales. Ahora bien, estos entes pueden existir [solo] en las cosas, sean naturales o no-naturales (siendo las no-naturales entidades separables en la realidad o en la imaginación). Por tanto, la ciencia que merece ser llamada con este nombre [“metafísica”] es esta ciencia, y ella sola —con exclusión de todas las ciencias restantes— es meta-física¹⁹.

[2.7] El objeto de estudio primario de esta ciencia es el ser absoluto [*al-wuḥūd al-muṭlaq*] y lo que es equivalente a él en universalidad [‘*umūm*], esto es, el Uno [*al-Wāḥid*]. No obstante, dado que el conocimiento de los contrarios es uno, esta ciencia también investiga la privación y la multiplicidad. Después de analizar estas materias, [esta ciencia] atiende a las cosas que ponen en evidencia la estructura de las especies [para estos objetos], como las diez categorías del ser, los tipos de unidad (lo individual, lo específico, lo genérico, lo relativo y las subdivisiones de cada uno de estos), e igualmente los tipos de privación y multiplicidad. Luego [investiga] los atributos del ser (como la potencia y el acto, la perfección y la imperfección, la causa y el efecto), los atributos de la unidad (como la identidad, la semejanza, la igualdad, la coincidencia, lo paralelo, la comparación, etcétera) y los atributos de la privación y de la multiplicidad. Luego [investiga] los principios de cada uno de ellos [es decir, del ser, del uno, de la privación y de la multiplicidad], dividiéndolos y subdividiéndolos hasta llegar a los objetos de investigación de cada ciencia particular. Una vez que los principios de todas las ciencias particulares y las definiciones de sus objetos de investigación han sido expuestos, esta ciencia [la metafísica] concluye.

Estas son todas las cosas investigadas en esta ciencia.

que está aquí (*vid.* nota 11); empero, es igualmente posible que ambas concepciones sean diferentes y que aquí haya un tratamiento más ambiguo de *wuḥūd*. De esta manera, al presentar esta traducción alternativa, dejamos a juicio del lector el determinar, en el contexto de este opúsculo, si “existencia” designa exactamente lo mismo que “ser”.

18. Énfasis añadido, siguiendo a Gutas.

19. Para la categorización aristotélica de las ciencias teóricas y de sus respectivos objetos de estudio, *vid.* *Metaph.* E, 1026a.

[3. Los tratados de la *Metafísica*]

[3.1] El primer tratado [α] es una suerte de introducción y preámbulo del libro en la medida en que explica que todos los tipos de causas terminan en una primera causa²⁰.

[3.2] El segundo tratado [B] muestra algunos problemas difíciles relacionados a estas materias, explicando el tipo de dificultad que hay en ellas y presentando argumentos contra dichas dificultades para así indicar a la mente qué tipo de investigación se requiere.

[3.3] El tercer tratado [Γ] enumera los objetos de estudio de esta ciencia, a saber, los conceptos [*ma 'nā*] a considerar y sus accidentes propios, tal como ya los hemos mencionado.

[3.4] El cuarto tratado [Δ] diferencia el significado de cada una de las expresiones [*al-alfāz*] que significan los objetos de investigación de esta ciencia, las especies de sus objetos de estudio y sus atributos, [expresiones que pueden significar de manera] unívoca, variable o equívoca.

[3.5] El quinto tratado [E] explica las diferencias fundamentales que hay entre las tres ciencias teóricas (la física, la matemática y la divina) y [también por qué] ellas son solo tres. [También] define a la ciencia divina, por qué [se incluye] dentro de esta ciencia [a saber, la metafísica] o, incluso, por qué en cierto sentido coincide con esta ciencia. [Asimismo explica] que esta ciencia estudia las identidades esenciales [*al-huwiyya... bi-l-dāt*] y no las identidades accidentales [*al-huwiyya... bi-l-'arād*]. [Finalmente] explica cómo [la metafísica] comparte [algunas características] con la dialéctica y con la sofística.

[3.6] El sexto tratado [Z] trata sobre la demostración [*tahqīq*] de la definición de la identidad que se predica esencialmente, referido especialmente a su substancia [*al-ḡawhar*]; la clasificación de la substancia en tanto materia, en tanto forma y en tanto compuesto; si las definiciones verdaderas [*ḥadd al-ḥaqīqī*] pertenecen a los entes y a qué tipo de entes (si pertenece a la substancia, a qué tipo de substancia); cómo se definen los compuestos; qué aspectos [de los entes definidos] se encuentran en las definiciones; cuáles formas están separadas [de la materia] y cuáles no; [y finalmente la demostración de] que las ideas [platónicas] no existen.

[3.7] El séptimo tratado [H] resume el tratado [anterior] y completa la discusión de las formas platónicas, [mostrando] el hecho de que la generación de las

20. A pesar de que tanto el libro A como el α correspondan a los tratados (o capítulos) introductorios de la *Metafísica*, y de que esta pequeña descripción que nos ofrece al-Fārābī no nos permite determinar con precisión a cuál de los dos se refiere, es probable —dada la documentación recopilada por Bertolacci— que al-Fārābī aquí se esté refiriendo al libro α y no al A, el cual se encuentra ausente en la edición de Uṣṭāṭ (ya disponible en tiempo de al-Fārābī). Vid. Bertolacci. *The Reception of Aristotle's Metaphysics*, pp. 30-31.

cosas no requiere de ellas [las formas platónicas] para producirse. [También incluye] una discusión y demostración sobre las definiciones de las entidades separadas [de la materia], si ellas existen, y el hecho de que sus definiciones coinciden con ellas mismas.

[3.8] El octavo tratado [Θ] trata sobre la potencialidad y la actualidad y sus [respectivas] anterioridad y posterioridad.

[3.9] El noveno tratado [I] trata sobre lo uno, lo múltiple, lo otro, lo diferente y lo contrario.

[3.10] El décimo tratado [K] trata sobre las distinciones entre los principios de esta ciencia y sus accidentes.

[3.11] El decimoprimer tratado [Λ] trata sobre el principio [*mabda*'] de todas las sustancias y del ser, estableciendo su identidad [*huwiyya*] desde el hecho de que es por esencia concededor [*'ālim*] y verdadero [*ḥaqq*]. [También se investiga aquí] los entes separados [*al-maw'yūdāt al-mufāriqa*] que vienen después [del principio] y cómo su existencia se organiza desde [el principio].

[3.12] El duodécimo tratado [M] trata sobre los principios de las entidades naturales y matemáticas²¹.

Estos son los propósitos de este libro y sus tratados.

BIBLIOGRAFÍA

ABED, Shukri. *Aristotelian logic and the Arabic language in Alfarabi*. Albany: State University of New York Press, 1991.

ALTUNER, İlyas. “Aristoteles’in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması”. *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (2014), pp. 11-22.

BEISER, Frederick. *Hegel*. Nueva York/Oxfordshire: Routledge, 2005.

BERTI, Enrico. *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Roma: EDUSC, 2006.

BERTOLACCI, Amos. *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā’: a milestone of western Metaphysical thought*. Leiden: Brill, 2006.

DIETERICI, Friedrich Heinrich. *Alfārābī’s philosophische Abhandlungen*. Leiden: Brill, 1890.

21. Hemos destacado anteriormente que, según los antecedentes rescatados por Amos Bertolacci, al-Fārābī tuvo un acceso parcial a los libros componentes de la *Metafisica*. Ahora bien, es llamativo que al-Fārābī no incluya el libro N, cuya existencia ya conocía Ibn al-Nadīm (a través de un comentario de Alejandro de Afrodisias), pero que no fue traducido ni por Ustāṭ, ni por Mattā, ni por el resto de los traductores previa o contemporáneamente activos a al-Fārābī. Bertolacci. *The Reception of Aristotle’s Metaphysics*, pp. 30-31; Ibn al-Nadīm. *The Fihrist of al-Nadīm*, p. 606.

- AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Las filosofías de Platón y Aristóteles*. Trad. R. Ramón Guerrero. Madrid: Ápeiron, 2017.
- . “El concepto del ser”. Trad. R. Ramón Guerrero. *Revista de Filosofía*, 7, 11 (1994), pp. 27-49.
- . *Kitāb al-siyāsa al-madanīya*. Ed. ‘A. B. Malḥam-. Beirut: Dār wa-Maktaba al-Hilāl, 1994.
- . *Kitāb al-ḥurūf*. Ed. M. Maḥdī. Beirut: Dār al-Mašriq, 1969.
- GUTAS, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian tradition: introduction to reading Avicenna’s philosophical works*. Leiden: Brill, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Ed. J. Hoffmeister. Hamburgo: Meiner, 1952.
- IBN ‘ADĪ, Yaḥyà. “Sulla dimostrazione della differenza tra l’arte della logica filosofica e l’arte della grammatica araba”. Trad. O. Nahli. *Studia graeco-arabica*, 1 (2011), pp. 47-67.
- IBN AL-NADĪM, Muḥammad. *The Fihrist of al-Nadīm: A tenth-century survey of Muslim culture*. Trad. B. Dodge. Nueva York: Columbia University Press, 1970.
- IBN JALDŪN, Walī l-Dīn. *The Muqaddimah: an introduction to history*. Trad. F. Rosenthal. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.
- IBN SĪNĀ, Abū ‘Alī. *Ilāhiyyāt*. Eds. M. Y. Mūsā; S. Duniyā & S. Zāyid. El Cairo: al-Maṭba‘a al-Amīriyya, 1960.
- MARTINI BONADEO, Cecilia. “Il concetto di ‘essere’ dall’Aristotele greco alla lingua araba”. *Studia Graeco-Arabica*, 2 (2012), pp. 303-319.
- McGINNIS, Jon & REISMAN, David. *Classical Arabic philosophy: an anthology of sources*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- MENN, Stephen. “Al-Fārābī’s *Kitāb al-ḥurūf* and his Analysis of the senses of being”. *Arabic Sciences and Philosophy*, 18 (2008), pp. 59-97.
- NASR, Seyyed Hossein. “Why was Al-Fārābī called the Second Teacher”. *Islamic Culture*, 59, 4 (1985), pp. 357-364.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. “Al-Fārābī y la «Metafísica de Aristóteles»”. *La ciudad de Dios*, 196 (1983), pp. 211-240.