

EL «TRATADO SOBRE LOS SERES» DE YAHYĀ B. 'ADĪ. ENSAYO DE TRADUCCIÓN CASTELLANA

Rafael RAMÓN GUERRERO
Universidad Complutense

Uno de los autores árabes cristianos más nombrado entre los estudiosos de la filosofía árabe e islámica, aunque poco conocido por el lector hispano es Abū Zakariyyā' Yahyā b. 'Adī, nacido en el año 279-280/893 en Takrīt, una ciudad al norte de Bagdad y bañada por el Tigris, importante centro intelectual donde se mantenían notables discusiones teológicas y filosóficas entre cristianos y entre cristianos y musulmanes¹. De origen cristiano monofisita (jacobita), se formó en Bagdad en medicina, teología, ciencia y filosofía, donde «estudió con Abū Bīšr Mattā b. Yūnus, con Abū Naṣr al-Fārābī»², aquel cristiano nestoriano y éste musulmán, notables lógicos los dos, de donde proviene posiblemente su gran conocimiento de la lógica, campo en el que sobresalió ampliamente, por lo que fue llamado «el lógico»³. De él afirmó al-Mas'ūdī, después de hablar de sus maestros, los antes citados Abū Bīšr Mattā b. Yūnus y al-Fārābī, lo siguiente: «En este momento no conozco a nadie al que haya que recurrir en filosofía salvo a un solo hombre, un cristiano que hay en Bagdad, conocido por Abū Zakariyyā' b. 'Adī»⁴.

Fue recopilador de manuscritos de textos griegos⁵, así como un excelente copista de manuscritos, como lo testimonian muchos autores que refieren haber visto textos escritos del puño y letra de Yahyā b. 'Adī, como, por ejemplo, su

¹ Cf. J. L. Kraemer: *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, J. Brill, 1986, pp. 104-116, quien hace referencia a un pasaje del *Kitāb al-tanbīh wa-l-iṣrāf* de al-Mas'ūdī, donde éste dice lo siguiente: «El cristiano Abū Zakariyyā' Danjā era un agudo filósofo dado a la disputa. Entre él y yo se mantuvieron numerosas discusiones en la Ciudad de la Paz (esto es, Bagdad), en su parte occidental, en el feudo de Umm Ya'far, y en la ciudad de Takrīt, en el templo llamado el Verde, sobre la Trinidad y otras cuestiones. Esto tenía lugar el año 313 (925)», ed. M. J. De Goeje, Leiden, 1894; reimp. 1968, p. 155. Sobre Yahyā b. 'Adī, cf. Brockelmann, GAL, I, 288; GALS, I, 370. Ibn al-Nadīm: *Kitāb al-Fihrist*, El Cairo, 1348 h., p. 369. Ibn al-Qifṭī: *Ta'rīḥ al-ḥukamā'*, ed. J. Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, pp. 361-364. Ibn Abī Uṣaybi'a: *'Uyūn al-anbā'*, ed. N. Riḍā, Beirut, Maktabat al-Ḥayā, 1965, pp. 317-318. Una obra ya clásica sobre este autor es la de A. Périer: *Yahyā ben Adī: Un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*, Paris, 1920.

² Ibn Abī Uṣaybi'a: o. c., p. 318.

³ Cf. N. Rescher: *The development of Arabic Logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964, pp. 130-134. Cf. también N. Rescher: "Yahyā b. 'Adī's Treatise 'On the Four Scientific Questions regarding the Art of Logic'", en *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1966, 38-47.

⁴ Al-Mas'ūdī: o. c., p. 122.

⁵ Son varias las anécdotas que nos cuentan las sumas que ofrecía para adquirir manuscritos y cómo, a veces, esas sumas no llegaban a lo que otros daban, quedándose sin el texto y lamentándose por ello. Cf. J. L. Kraemer: o. c., p. 105.

amigo el bibliófilo Ibn al-Nadīm: «Entre los libros de Aristóteles, copiados del puño y letra de Yahyā b. 'Adī en el catálogo de sus libros, está el *Libro de la Ética*»⁶. Fue también sobresaliente traductor de textos filosóficos griegos, así como notable corrector de traducciones anteriores. Escribió comentarios a Aristóteles⁷ y otros autores, habiendo sido, junto con su maestro al-Fārābī, uno de los que dio un gran impulso al estudio de Aristóteles en el mundo árabe. Compuso además un número importante de obras originales⁸, filosóficas, teológicas y de apologética, refutando objeciones que planteaban los musulmanes a los cristianos⁹. Según el criterio de J. L. Kraemer, fue uno de los principales representantes de la tendencia humanística filosófica en el Renacimiento del Islam¹⁰. Tuvo como discípulos a los más ilustres hombres, cristianos y musulmanes, de la Bagdad de su época, muchos de los cuales son reconocidos hoy por sus obras. Murió el jueves 21 de Dū l-qa'da del año 363, o sea, el 13 de agosto del año 974.

Además de su conocimiento de la lógica, se sabe que Yahyā b. 'Adī prestó una gran atención a la *Física* aristotélica, de la que parece haber traducido al menos los dos primeros libros¹¹, si bien usó preferentemente la versión que de ella hizo Ishāq b. Hunayn, la segunda que se hacía en lengua árabe¹², hasta el punto de que ésta fue objeto de estudio y comentario en su escuela¹³, especialmente por su discípulo, también cristiano, Abū 'Alī al-Ḥasan Ibn al-Samh¹⁴, quien transmitió la enseñanza de Yahyā b. 'Adī sobre la *Física*¹⁵. Ibn

⁶ Ibn al-Nadīm: o. c., p. 352.

⁷ Es notable su comentario al libro II de la *Metafísica*, que parece haber sido conocido por Averroes. El texto de este comentario está editado por S. Jalīfāt: *Maqālāt Yahyā b. 'Adī al-falsafiyā*, Amman, Publications of the University of Jordan, 1988, pp. 220-262. Cf. una breve descripción de este comentario en S. Pines: "Yahyā b. 'Adī's Refutation of the Doctrine of Acquisition (*iktisāb*)", *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalem, 1979, pp. 49-94; el estudio del contenido de este comentario en pp. 50-61.

⁸ Cf. G. Endress: *The Works of Yahyā b. 'Adī; an Analytical Inventory*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1977. Cf. también M.-Th. Urvoy: *Traité d'Étique d'Abū Zakariyyā' Yahyā b. 'Adī*, Introduction, texte et traduction, París, CapiScript, 1991.

⁹ Entre otras obras apologéticas, conviene citar su Epístola en defensa de la Trinidad contra las objeciones planteadas por al-Kindī, cf. A. Périer: "Un traité de Yahyā b. 'Adī. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindī", *Revue de l'Orient Chrétien*, 22 (1920-21) 2-21. H. A. Wolfson: *The Philosophy of Kalam*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976; cap. IV. III: "The Philosopher Kindī and Yahyā b. 'Adī on the Trinity", pp. 318-336.

¹⁰ J. L. Kraemer: o. c., p. 108.

¹¹ Cf. S. Jalīfāt: o. c., introducción, p. 25.

¹² Traducción editada: Aristūālīs: *Al-Ṭab'ā*, ed. e introd., A. Badawī, 2 vols., El Cairo, Al-Hay'ā al-Miṣriyya, 1984. Cf. sobre las traducciones y comentarios la introducción de A. Badawī, pp. 9-24. Cf. también F. E. Peters: *Aristóteles arabis. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, J. Brill, 1968, pp. 30-34.

¹³ Cf. S. Pines: "Un précurseur bagdadien de la théorie de l'impetus", *Isis*, 44 (1953) 247-251.

¹⁴ Cf. Ibn al-Qifī: o. c., pp. 411-412.

¹⁵ Cf. S. M. Stern: "Ibn al-Samh", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1956, pp. 31-44. Cf. también J. L. Kraemer: o. c., pp. 130-134.

'Adī copió el original de la traducción de Ishāq b. Hunayn y realizó tareas de cotejo, según se lee al final del libro I de la *Física*, donde el copista dice: «He colacionado esta parte del texto con la copia de Yahyā b. 'Adī, de la que él mismo recuerda que la había copiado a partir del original de Ishāq y que la comparó con ese original tres veces y cuatro veces con el texto siríaco»¹⁶. La edición de la versión árabe de la *Física* va acompañada de glosas, comentarios y escolios que se encuentran en el manuscrito de esa versión conservado en Leiden, debidos al propio Yahyā b. 'Adī, o a autores de su entorno, como su maestro Abū Bišr Mattā b. Yūnus, su discípulo antes citado Abū 'Alī al-Ḥasan Ibn al-Samḥ o Abū l-Faraḡ Ibn al-Ṭayyib¹⁷. El texto de Aristóteles, precedido por la frase *qāla Aristūṭālīs*, “Dijo Aristóteles”, va seguido por las glosas y escolios, introducidos por las frases *qāla Abū 'Alī* (Ibn al-Samḥ), *qāla Yahyā b. 'Adī*, o *qāla Abū Bišr*, si bien el *qāla* es omitido con frecuencia.

Yahyā b. 'Adī compuso, al parecer, un comentario (*tafsīr*) a una sección del libro VIII de la *Física*, a juzgar por el manuscrito n° 4871 de la Dār al-Kutub al-Zāhiriyya de Damasco, en el que figura el título *Maqālat al-šayj Abī Zakariyyā' Yahyā b. 'Adī fī-mā intaza'a-hu min Kitāb al-Samā' al-ṭabī'*¹⁸. Por lo que se refiere al *Sobre el alma*, se cita también el haber realizado una versión árabe¹⁹.

Quiero dar a conocer aquí al lector hispano una pequeña epístola, en la que Yahyā b. 'Adī propone diversas definiciones de términos filosóficos, de origen aristotélico todos ellos, salvo el primero, consagrado al Creador. Se trata de la *Maqāla fī l-mawṣūdāt* (*Tratado sobre los seres*), un breve texto de apenas nueve páginas²⁰, en el que su autor describe un cierto número de términos que aparecen en la *Física* y en el *Sobre el alma* de Aristóteles, si bien algunas modificaciones son introducidas aquí.

En el *Tratado de los seres* describe al Creador como la substancia que es causa de toda existencia y señala algunos atributos por los que se caracteriza, tales como el ser substancia incorpórea y eterna, inteligente, sabio, poderoso, siendo el más antiguo de todo por esencia, rango y nobleza. Después aborda la descripción de los conceptos de intelecto, alma, naturaleza, materia, forma, eternidad, movimiento, tiempo, lugar y vacío. No está clara entonces la razón del título del

¹⁶ Aristūṭālīs: *Al-Ṭabī'a*, vol. I, p. 76.

¹⁷ *Ibidem*, introducción A. Badawi, pp. 19-24. Cf. F. E. Peters: o. c., p. 31. Cf. también P. Lettinck: *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, Leiden, J. Brill, 1994, pp.1-6, quien afirma en p. 6 que Yahyā b. 'Adī usó para los libros III y IV la traducción de Qusṭā b. Lūqā, en vez de la de Ishāq b. Hunayn.

¹⁸ Es decir, *Tratado del maestro Abū Zakariyyā' Yahyā b. 'Adī sobre lo que extractó de la "Física"*. Cf. S. Jalifāt: o. c., introducción, p.27.

¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

²⁰ Editado por S. Jalifāt: *Maqālat*, pp. 266-274. Una breve referencia de este texto, anterior a su edición, la da S. Pines: “Yahyā b. 'Adī's Refutation of the Doctrine of Acquisition (*iktisāb*)”, pp. 60-61. R. Hadad: *La trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, París, Beauchesne, 1985, p. 220, n. 204, señala que M. Türker ha editado este texto en *D.T.C. Fakültesi Dergisi*, 15 (1957) 145-157, pero no he podido ver esta edición.

tratado. El término empleado, *mawýūdāt* designa el ser existente²¹; pero, como se puede apreciar por su contenido, no se refiere para nada a seres existentes, sino a conceptos filosóficos.

Ofrezco a continuación un ensayo de traducción castellana de este pequeño tratado, la primera, en mi conocimiento, que se hace a una lengua occidental. La realizo a partir de la edición de S. Jalífāt ya indicada.

/266/

Tratado sobre los seres

1) Sobre el Creador.

Dijo: El Creador, cuyos nombres han de anteponerse y cuya alabanza es excelsa, es una substancia incorpórea, bueno, sabio y poderoso²², eterno, que se entiende²³ a sí mismo hasta el límite de la realidad, anterior a todo lo demás por esencia, por rango y por nobleza, y causa de la existencia de todo ser existente distinto de él y de la generación de todo lo que es engendrado.

Que es una substancia²⁴ es evidente por el hecho de que es preciso que todo ser exista en un sujeto o no exista en un sujeto. El que existe en un sujeto es un accidente²⁵. No es posible que lo que es causa de la existencia de todas las demás cosas exista en un sujeto, porque, si así fuera, el sujeto sería causa suya: por consiguiente sería falso por ello que fuera causa de todos los demás seres, puesto que no es posible que una cosa sea causa de la esencia de toda cosa y esa misma cosa sea causa de su propia esencia. Por eso es erróneo que exista en un sujeto y es verdadero que no exista en un sujeto²⁶.

²¹ Cf. A. M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, n° 754, pp. 421-423. Cf. S. Afnan: *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Beirut, Dar El-Machreq, 1968, p. 309. Sobre su utilización en el vocabulario filosófico, especialmente a partir de al-Fārābī, cf. R. Ramón Guerrero: "Al-Fārābī: El concepto del ser", *Revista de Filosofía*, 3ª época, VII (1994) n° 11, pp. 27-49.

²² Estos tres nombres o atributos, bueno, sabio y poderoso, designan en los teólogos cristianos del siglo X el esquema trinitario: el Padre es el Bueno, el Hijo es el Sabio, el Espíritu Santo es el Poderoso. Y el teólogo que más insistió en esta trilogía fue precisamente Ibn 'Adī, en su obra de defensa de la Trinidad contra al-Kindī; cf. R. Hadad: o. c., pp. 218-219.

²³ El término árabe es *'āqil dāti-hi*, el inteligente de sí mismo.

²⁴ La idea de substancia que los árabes heredan de Aristóteles implica o que tiene subsistencia propia o que es soporte de los accidentes. Cf. R. Ramón Guerrero: "Comentadores árabes de Aristóteles. Alfarabi: «Discurso sobre la substancia»", *Tópicos*, 14 (1998) 55-82.

²⁵ Cf. Aristóteles: *Categorías*, I a 20-29; 5, 2 a 10-13.

²⁶ Los teólogos cristianos de la época de Ibn 'Adī insistían más en el carácter de subsistencia en sí, puesto que definir la substancia como sujeto de accidentes implicaría, para ellos, que Dios sería susceptible de recibir accidentes. Cf. R. Hadad: o. c., pp. 135-136, quien cita la definición que Ibn 'Adī da de substancia en su *Tratado de la Trinidad*: «La substancia es lo que no está en un sujeto», coincidente con la que propone aquí.

Que es incorpóreo está claro porque su poder de actuar es ilimitado, mientras que el poder de todo cuerpo existente es limitado. Por tanto, no es cuerpo.

Que es bueno se ve por sus creaturas, que existen después de no haber existido, pues ellas dan testimonio de la bondad de su agente al haberlas creado.

Que es sabio lo indica su haber hecho con maestría a sus creaturas y cómo sus partes son apropiadas para la subsistencia de todas ellas.

/267/ Que es poderoso está claro por el hecho de crear²⁷ a sus creaturas después de que no fueran. Es decir, o bien es preciso que todo agente de una cosa realice su acción de una manera natural, tal como el calentamiento que el fuego produce en los cuerpos que están cerca de él, que son receptores del calentamiento, hecho en el que no es posible que su acción sea anterior a su agente; en este caso tal agente es simultáneo con su hecho sin que éste le preceda, mientras que el Creador, loado y ensalzado sea, precede a sus creaturas. O bien es preciso que realice su acción a partir de una capacidad suya para crear y para dejar de crear, tal como la capacidad del constructor de una casa para crear la casa y dejar de crearla. Puesto que resulta claro que el primer modo es erróneo²⁸, sólo queda el segundo modo, que consiste en que realiza la acción de quien puede hacerla y dejar de hacerla.

Que es eterno se deduce porque, de no serlo, necesariamente no podría ser causa de la existencia de todo ser.

Se entiende a sí mismo por el hecho de ser sabio y causa de la sabiduría de todo otro sabio distinto; es absurdo por eso que su sabiduría no sea igual a la sabiduría de quien es causa de su sabiduría²⁹. Así también es imposible que tenga análogo en la sabiduría, puesto que es causa de su sabiduría. Está claro entonces que son sabios quienes no entienden a su Creador, cuyos nombres son santificados en tanto que cierto intelecto, pues no pertenece a su naturaleza³⁰; por eso necesariamente es preciso que se entienda a sí mismo según la naturaleza del intelecto y de su realidad.

Es anterior a todo los demás por esencia porque, si se ha supuesto que es causa de la existencia de todos los demás seres y de la generación de lo todo lo que es engendrado, entonces es preciso que, cuando se concibe algo superior, todo ser y todo engendrado deben elevarse [hasta él]. Y cuando se concibe alguno de los seres y de los engendrados como existiendo y engendrado, entonces

²⁷ El término árabe usado aquí es *ḥāḍ*, cuyo sentido más preciso es “hacer ser”, “dar el ser”, cf. A. M. Goichon: o. c., n° 751, p. 420. El mismo término aparece más adelante en este mismo párrafo.

²⁸ No se puede aplicar al Creador.

²⁹ Parece deducirse que se trata de que la sabiduría de los demás sabios no es igual que la sabiduría del Creador, causa de la sabiduría de aquéllos.

³⁰ El término usado aquí es *kunh*, que en lenguaje corriente designa lo profundo de una cosa. Es un término poco frecuente, usado por Ustāṭ un par de veces para traducir el *hē on* en la *Metafísica*, cf. Afnan: o. c., pp. 260-261. Fue empleado por los teólogos árabes cristianos como sinónimo de “naturaleza”, cf. R. Hadad: o. c., p. 165. No estoy seguro de haber atinado con la traducción de estas últimas frases.

necesariamente él ha de existir sin duda alguna y ésta es la posición de lo que es anterior por sí mismo hacia lo que es posterior a él.

Precede por rango porque el rango de la causa respecto a la existencia es anterior al rango de la totalidad de sus efectos.

/268/ Precede por nobleza porque no hay necesidad de su esencia para su existir respecto a todo lo que es distinto, y porque todo lo que es distinto necesita de ella para su existir.

Es causa de la existencia de todo ser distinto de él y de la generación de todo lo que es engendrado, porque el nombre del Creador que es bendecido y exaltado indica que es honrado y venerado³¹.

2) Sobre el intelecto.

El intelecto es una substancia simple, cuya naturaleza consiste en concebir³² la esencia de toda forma inmaterial y de toda forma material abstrayéndola de su materia y liberándola de los accidentes que existen con ella y en componer una forma cuyas partes no existen compuestas la una con la otra³³.

Que el intelecto es una substancia, está claro por razón de que recibe todas las formas, pues las formas son substancias. Es evidente que los accidentes no pueden ser sujetos³⁴ receptores de las substancias, sino que sucede al contrario, las substancias son sujetos que reciben los accidentes.

Es simple porque si estuviera compuesto de sujeto y formas que le determinaran, entonces no podría concebir las formas correspondientes a ellas. Que su naturaleza es concebir la esencia de toda forma inmaterial y toda forma material abstrayéndola de su materia y liberándola de los accidentes que existen con ella, lo hemos puesto en claro en nuestro tratado *Sobre la esencia del conocimiento*³⁵, con una explicación que nos exime de explayarnos aquí con un discurso según es costumbre.

Y que su naturaleza consiste en componer formas cuyas partes no existen compuestas la una con la otra, está claro por el hecho de que nosotros somos capaces de entender a un hombre volando o a un hircociervo, cuyo significado es

³¹ No veo con claridad el sentido de este pasaje.

³² *Tasawwur* es un término que indica tanto la concepción por parte del intelecto, como la representación por parte de la imaginación. Cf. H. A. Wolfson "The terms *tasawwur* and *tasdiq* in Arabic philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents", *The Moslem World*, 33 (1943) 1-15. Reprint en *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. by I. Twersky and G. H. Williams, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973, second printing 1979, pp. 478-492. Cf. A. M. Goichon: o. c., n°374, pp. 191-193. S. Afnan: o. c., pp. 154-155.

³³ Cf. Aristóteles: *De anima*, III, 6, 430 a 31; 8, 432 a 12.

³⁴ *Mawdū'*, "sujeto de inhesión", opuesto precisamente a '*arad*, "accidente". Cf. A.M. Goichon: o. c., n° 780, pp. 438-439. S. Afnan: o. c., p. 316.

³⁵ *Fī māhiyya al-'ilm*. Es un tratado que no existe en los manuscritos editados hasta ahora. Tampoco aparece citado por al-Qifī entre las obras de Ibn 'Adī, o. c., pp. 361-364. Sin embargo, el mismo Ibn al-Qifī menciona dos tratados consagrados a materias semejantes. *Maqāla fī l-buhūṭ al-'ilmīyya* (Tratado sobre las investigaciones científicas) y la *Maqāla fī tabyīn dalāla man 'ya'taqadu an 'alama al-bāri* (Tratado sobre la explicación del error de quien cree que conoce al Creador).

animal compuesto de cabra y ciervo, y las partes de esta forma no existen compuestas la una con la otra.

/269/

3) Sobre el alma.

El alma, tal como la describe el filósofo Aristóteles, es: «perfección de un cuerpo orgánico dotado de vida en potencia»³⁶.

Por la palabra “perfección” quiere decir aquello que completa al cuerpo natural orgánico dotado de vida en potencia. En cuanto a que [el alma] completa un cuerpo natural orgánico dotado de vida en potencia, es algo que está claro en el semen³⁷ y es obvio que es un cuerpo³⁸. Es natural, es decir, que su causa es la naturaleza. Es orgánico, es decir, que de él se constituye un cuerpo³⁹ que es un instrumento que el alma utiliza. Está dotado de vida en potencia, porque puede perfeccionarse y llegar a ser cuerpo viviente en acto. Está claro entonces que esta descripción del alma es correcta.

4) Sobre la naturaleza.

La naturaleza⁴⁰, tal como la describe Aristóteles, es: «principio de movimiento y de reposo en la cosa en la que está primariamente y por sí misma, no por accidente»⁴¹.

Por su palabra “principio” se refiere aquí a dos conceptos: uno es el principio receptor, que es la materia, como el cuerpo del animal, por ejemplo; el otro es el principio agente, que es la forma, como el alma del animal. Es decir, que el cuerpo del animal recibe unas veces el movimiento y otras el reposo; y su alma es unas veces el agente del movimiento y otras agente del reposo.

Cuando dice “en la cosa en la que está” distingue la naturaleza del artífice, como por ejemplo el carpintero, que es un principio que pone en movimiento la forma de la puerta, que está en potencia en la madera, [para que pase] al acto, y

³⁶ Definición formada a partir de las varias que ofrece Aristóteles en *De anima*, II, 1, 412 a 19-21, 27-28 y b 5. Versión árabe de Ishāq b. Ḥunayn editada por A. Badawi: *Aristotelis De anima*, El Cairo, Maktaba al-Nahḍa, 1954, pp. 29-30. Sabemos por Ibn al-Nadīm: o. c., pp. 351-352, que Yaḥyā b. 'Adī conoció un comentario de Olimpiodoro, existente en siríaco, del que sólo se sabe esta noticia: «Olimpiodoro tiene un comentario en siríaco; lo he leído del puño y letra de Yaḥyā b. 'Adī», si bien Ibn al-Qifṭī, o. c., sólo dice así: «Olimpiodoro tiene un excelente comentario», p. 41. Cf. F. E. Peters: o. c., pp. 40-42.

³⁷ En árabe se utiliza el término *al-manī*, que aparecerá más adelante a propósito de la naturaleza.

³⁸ El término árabe, aquí como antes, es *ḡism*.

³⁹ Ahora, en cambio, utiliza el término *badan*.

⁴⁰ En otra epístola suya, *Ta'ālīq 'idda fī ma'ān kaṭīra* (*Notas varias sobre muchos conceptos*), ed. S. Jalīfāt: *Maqālāt*, pp. 167-200, se encuentran unas notas concernientes a la naturaleza, donde define a ésta de la siguiente manera: «La naturaleza se dice de tres maneras: es un constitutivo de la naturaleza, como la ligereza que es propia del fuego; o es un resultante de la naturaleza, como el elevarse del fuego hacia lo alto; o el salir de la potencia a la forma», p. 172.

⁴¹ Es la definición de *Física*, II, 1, 192 b 22-23. En la traducción árabe de Ishāq b. Ḥunayn, ed. cit., p. 79, el texto varía ligeramente, pues se traduce así: «La naturaleza es un cierto principio y causa (*sabab*) porque la cosa en la que está primariamente y por sí misma, no por accidente, se pone en movimiento y en descanso».

tal como la naturaleza, que está en el semen del animal, pone en movimiento /270/ el cuerpo del semen, en el que está la forma del animal en potencia, para que se realice en él la forma del animal en acto, aunque la diferencia entre el carpintero y la naturaleza está en que el carpintero no existe en la madera, mientras que la naturaleza existe en el cuerpo del semen al que pone en movimiento, cuando se mezcla el semen de los machos con el fluido vaginal de las hembras⁴².

Su término “primariamente” distingue la cosa de la que la naturaleza es motor de manera primaria de las cosas a las que pone en movimiento de manera secundaria; ciertamente el alma pone en movimiento de manera primaria al cuerpo y de manera secundaria a todos sus órganos.

Sus términos “por sí misma, no por accidente” indican que la naturaleza es principio del movimiento y del reposo de la cosa, y su existencia está en la cosa por sí misma y no está en ella por accidente; pues una cosa puede existir en otra cosa por sí misma, tal como el concepto de médico existe para el hombre por sí mismo y el concepto de médico existe también para el enfermo, por ejemplo, o para lo blanco por accidente, porque solamente existe el concepto de médico, por ejemplo, para el enfermo en tanto que es un accidente de Zayd, que es médico, en tanto que él está enfermo, pero no existe por la esencia de la enfermedad. Es un accidente para el médico el hecho de que él esté enfermo, pero él mismo cura su enfermedad. Por eso se dice que el médico se cura a sí mismo, pues realiza la curación al médico mismo; en cuanto a la recepción de la curación, para el médico es por accidente y para el enfermo por sí mismo⁴³.

5) Sobre la materia.

La materia, tal como la describe el sabio Aristóteles, es: «el sujeto primero de cada cosa, del que llega a ser la cosa, en la que existe no por accidente»⁴⁴.

Al decir “sujeto” quiere aludir a lo que está preparado⁴⁵ para recibir las formas naturales. Su término “primero” distingue a aquel sujeto de los sujetos que no son primeros, como los cuatro elementos y los que están compuestos de ellos, /271/ cuya condición es también recibir formas. Puesto que el nombre de sujeto pertenece a los nombres de las relaciones, menciona aquí al sujeto que tiene sujeto, pues dice “de cada cosa”, queriendo decir de cada uno de los primeros individuos. Y puesto que “sujeto” es un nombre equívoco –es decir, que se dice de lo que es sujeto de la predicación⁴⁶, como, por ejemplo, el hombre es sujeto

⁴² Literalmente dice “el semen de las hembras”, *manī al-ināʿl*. El ejemplo es válido para mostrar el principio natural frente al principio artificial.

⁴³ Cf. Aristóteles. *Física*, II, I, 192 b 24-27: «Digo “no por accidente” porque alguno, siendo médico, podría curarse a sí mismo; pero no posee el arte de la medicina por curarse a sí mismo, sino que en este caso son por accidente un mismo hombre el que cura y el que es curado, y por eso en otras ocasiones pueden ser distintos». Trad. árabe, ed. cit., p. 79.

⁴⁴ *Física*, I, 192 a 31-32. Trad. árabe cit., p. 75, en traducción que coincide en todas sus palabras con la definición que copia Yahyā b. ‘Adī aquí.

⁴⁵ Literalmente “el lugar donde la huella es dejada”, *mawṭa’*.

⁴⁶ *Mawḍū’ li-l-haml*, cf. A. M. Goichon: o. c., n° 187, p. 93. S. Afnan: o. c., pp. 80-81.

de “animal” para ser predicado de él, pues se dice “el hombre es un animal”, y se dice también de aquello que es sujeto del ser existente⁴⁷, como, por ejemplo, que la madera es sujeto de la existencia de la forma de la puerta en ella-, entonces por eso dice “en tanto que de él llega a ser la cosa”, pues distingue entre el sujeto de la predicación y el sujeto del ser existente.

Cuando dice “existe en ella no por accidente”, distingue con ello la materia y lo que le es inherente como accidente, pues ciertamente la privación⁴⁸ es un accidente en la materia, ya que existe en la cosa que es la materia existente en ella. Sin embargo, la existencia de la materia –en el compuesto de ella y de la forma– constituye la esencia del compuesto por accidente, puesto que no es constitutiva de la esencia del compuesto.

6) Sobre la forma.

La forma, tal como la describe Aristóteles, es: «la naturaleza y la forma de lo que en sí mismo es principio del movimiento»⁴⁹. Conviene saber que Aristóteles sólo está describiendo aquí la forma material, que es uno de los dos significados de naturaleza.

Por la palabra “naturaleza”⁵⁰ quiere significar aquello por lo que se obtiene la materia cuando es concebida, pues se convierte en una cosa denotada, como el significado de “humanidad”, la “forma equina” y otros ejemplos semejantes. Por la expresión “de lo que en sí mismo es principio del movimiento” quiso distinguir entre las formas naturales y todas las formas restantes.

7) Sobre la eternidad.

La eternidad⁵¹ es una duración ilimitada y no numerada. La duración deriva de la extensión⁵², y la extensión es una cierta dimensión. El significado de que es ilimitada es que es infinita. Se le añade que /272/ “no es numerada”, para distinguir entre ella y el tiempo⁵³, pues el tiempo de cada una de las cosas temporales es una duración numerada por un movimiento anterior y posterior⁵⁴.

⁴⁷ *Mawḍū' li-l-mawḥūd.*

⁴⁸ 'Adam, cf. A. M. Goichon: o. c., n° 415, pp. 213-215. S. Afnan: o. c., pp. 181-182.

⁴⁹ *Física*, II, 1, 193 b 3-4; Trad. árabe, cit., p. 86.

⁵⁰ El término árabe usual para traducir la palabra griega *physis* es *tabī'a*. Sin embargo, aquí Yahyā b. 'Adī utiliza el vocablo *jilqa*, como en la traducción árabe de Ishāq b. Hunayn.

⁵¹ Término *dahr*, “duración eterna”, traduciendo el griego *aión*. Es más filosófico que *dawm*, “duración, permanencia, continuidad”, cf. A. M. Goichon: o. c., n° 255, pp. 127-129. Cf. también S. Afnan: o. c., p. 102. Más adelante, como se verá, habla del tiempo, *al-zamān*, que, según A. M. Goichon alude al movimiento de los seres, o. c., n° 255, pp. 127-129, s. v. *dahr*, y n° 284, pp. 147-148, s. v., *zamān*. S. Afnan: o. c., p. 117. Cf. S. Pines. *Beiträge sur islamischen Atomlehre*, Berlin, A. Heine, 1936, pp. 49-56, especialmente pp. 51-52.

⁵² *Al-mudda muštaqqa min al-imtidād*. Los dos términos, *al-mudda* y *al-imtidād* pertenecen a la misma raíz.

⁵³ Aquí utiliza el término *al-zamān*.

⁵⁴ Es la definición que Aristóteles da del movimiento: «número del movimiento según el antes y el después», *Física*, IV, 11, 219 b 1-2. Traducción árabe citada, p.420

8) Sobre el movimiento.

El movimiento, tal como lo describe Aristóteles, es: «perfección de lo que está en potencia en tanto que tal»⁵⁵.

Con el término “perfección” quiere decir el acto que completa la imperfección de la potencia; es decir, la potencia es imperfecta si se compara con el acto que la completa. Un ejemplo de esto: del movimiento que no existe pero que puede existir decimos que está en potencia y cuando existe decimos que está en acto. Es evidente y claro que lo que existe remata y perfecciona a lo que no existe o a lo que puede existir.

La perfección es de dos clases: una es el estar acabado, como la perfección de la casa que ha sido construida y ha terminado de edificarse; con esta perfección se suprime la potencia que tenía. La otra perfección es una perfección imperfecta, pues es propia de la potencia para la edificación de la casa, tal como el método⁵⁶ para concluir su edificación. Este método no es una potencia impulsora a la que no altera una perfección –como la potencia que impulsa a edificar la casa antes de comenzar a construirla–, puesto que ya se había comenzado a proceder desde ella hacia su perfección y la había alterado por un movimiento que es una perfección que no permanece con ella en potencia ni la suprime. Por eso a su expresión “perfección de lo que está en potencia” le añade esta otra expresión “en tanto que tal”, es decir, en tanto que está en potencia. Un ejemplo de esto es el constructor cuando construye una casa: la casa ya ha acabado la potencia que la impulsaba a ser edificada de manera completa pero todavía no se ha dado el acabamiento impulsor que no es alterado en cuanto a su potencia; esto es lo que va existiendo en el hueco desde [que comienza] la edificación de la casa⁵⁷. ¡Cuán excelente es lo que ha dicho cuando afirmó que es la perfección de lo que está en potencia!

/273/

9) Sobre el tiempo.

El tiempo, tal como lo describe Aristóteles, es: «duración a la que numera el movimiento según el antes y el después»⁵⁸.

Por duración quiere decir la extensión que es contraria al movimiento y lo denota por medio de ella. Es decir, el tiempo solamente existe en primer lugar

⁵⁵ Física, III, 1, 211 a 10-11. Trad. árabe cit., p.171.

⁵⁶ *Tariq*, “camino”, “método”.

⁵⁷ No estoy seguro de haber atinado con el sentido de este período, que no está muy claro en el original.

⁵⁸ Como se puede apreciar, se aparta de la definición dada por Aristóteles, según la cual el tiempo es el número del movimiento. Cf. *Física*, IV, 11, 219 b 1-2. Traducción árabe citada, p. 420. la de Yahyā b. ‘Adī coincide, sin embargo, con la establecida por al-Kindī en su *Epístola de las definiciones*, cf. R. Ramón Guerrero – E. Tornero Poveda: *Obras filosóficas de al-Kindī*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, p. 17, definición número 18. Quizá esta alteración esté provocada por la afirmación aristotélica de que tiempo y movimiento se delimitan entre sí: «el tiempo delimita un movimiento al ser el número de ese movimiento y un movimiento delimita al tiempo», *Física*, IV, 12, 220 b 16-18; trad. árabe, p. 443.

como tiempo que perfecciona al movimiento y por mediación del movimiento existe el reposo. Ya ha aclarado Aristóteles en el libro IV de la *Física* que si no hay movimiento no hay tiempo⁵⁹, porque no hay manera de concebir el tiempo sin concebir el movimiento, argumentando que es difícil su comprensión a quien no está en contacto con el método de la demostración⁶⁰. Los argumentos son más probables de comprender sólo cuando medimos el tiempo por el movimiento. Es decir, que si se nos pregunta cuánto es el tiempo de esta construcción, ciertamente respondemos que su duración puede ser de un año o de un mes o de un día; y tenemos conocimiento de cada uno de éstos al medirlo por el movimiento del sol. Pues el año sólo es la duración durante la cual el sol recorre desde un cierto punto hasta volver a él; el mes sólo es la duración durante la cual el sol recorre una de las doce partes de la esfera celeste; el día es una duración durante la cual la esfera superior realiza un giro completo. Está claro entonces que el tiempo es una duración a la que numera el movimiento según el antes y el después.

10) Sobre el lugar.

El lugar, tal como lo describe Aristóteles, es: «la superficie interna del cuerpo continente que es equivalente a la superficie externa del cuerpo contenido»⁶¹.

Ejemplo: el lugar del agua que está en la jarra es la superficie de la jarra; la jarra es el cuerpo continente, cuya superficie es igual a la superficie exterior del agua, puesto que no hay que añadirle nada ni le falta nada. Así es el lugar de cada uno de los cuerpos locales iguales a su superficie externa. ¡Cuán excelente es su descripción del lugar!

11) Discurso acerca de lo que significa el nombre de vacío.

Lo que el nombre de vacío significa es un espacio libre de cuerpo sensible⁶². Solamente /274/ hablo de lo que significa el nombre de vacío, pero no doy la definición de vacío, porque Aristóteles ha mostrado, en el libro IV de su *Física*, que no existe⁶³, y lo que no existe no puede tener definición, puesto que la definición es un enunciado que significa qué es lo definido; el vacío no existe y no tiene nombre.

Ha terminado esta epístola. ¡Que Dios sea loado!

⁵⁹ Cf. *Física*, IV, 11, 219 a 1-2; trad. árabe cit., p. 415.

⁶⁰ Quizá se trate de lo que Aristóteles dice en IV, 10, 217 b 29-31, donde la expresión *exoterikon lógon* es traducida al árabe por el término *al-barrāniyyūn*, “los externos” o “exotéricos”, explicándose en el margen del ms. que se refiere a los partidarios del convencimiento, esto es, los que siguen la demostración, trad. árabe, p. 404, n. 1.

⁶¹ Cf. *Física*, IV, 4, 212 a 5-6. Trad. árabe, p. 312. La definición no es idéntica al texto aristotélico.

⁶² En *Física*, IV, 6, 213 a 28-29, trad. árabe, p. 339, Aristóteles dice que la gente entiende por vacío “una extensión en la que no hay ningún cuerpo sensible”.

⁶³ *Física*, IV, 7, 214 a 18-19; trad. árabe, p. 349.

