

AVICENA: EL LIBRO DE LAS DEFINICIONES (*Kitāb al-Hudūd*). 1ª parte

Traducción española, anotaciones y comentarios de
Ángel Poncela González y Jaime Coullaut Cordero (Universidad de Salamanca).

El libro de las definiciones (Kitāb al-Hudūd) de Avicena¹ cuya traducción española presentamos, está integrado por un prólogo en el que su autor confiesa el origen informal del texto así como su propósito didáctico, seguido de setenta y dos concisas definiciones de los conceptos más usuales empleados en la reflexión filosófica. El autor siguiendo el carácter enciclopédico que caracteriza a su pensamiento recorre todas las disciplinas que integran la Filosofía desde una concepción amplia de la misma nota característica de la lectura islámica (*Falsafa*). Avicena transita desde los conceptos de la Lógica, hasta los propios de la teoría del conocimiento, de la Física y la Metafísica hasta concluir en aquellos empleados por la tradición islámica para representar la cosmovisión creacionista que la caracteriza.

Dada la extensión de la obra hemos dividido el texto en dos partes y aligerado en lo posible el aparato crítico. A continuación, presentamos la primera traducción castellana del prólogo y de las doce primeras definiciones. En el siguiente número de esta misma revista, ofreceremos la traducción de las restantes, anexando un estudio en el que abordaremos la inserción de la obra en el corpus avicenciano y el lugar que ocupa el texto dentro de la tradición del pensamiento islámico.

El Libro de las definiciones ha sido editado tradicionalmente junto a otros escritos breves del mismo autor.² Desde finales del siglo XIX esta compilación ha aparecido reeditada en varias ocasiones. Nuestra traducción se funda en el texto árabe recogido en una de las más recientes³ así como en la edición independiente y crítica del texto establecido por madame Goichon⁴. El aparato crítico que acompaña a esta edición es exhaustivo y preciso y a él remitimos al lector⁵. Siendo la interpretación dominante de la filosofía seguida por Avicena en este texto, la aristotélica, hemos querido revisar y corregir, los lugares recogidos por Goichon y traerlos a la presente igualmente traducidos, con el sólo propósito de hacer más clara y cómoda la lectura del libro de Avicena⁶.

1 Abū 'Alī al-Husayn 'Abd Allāh ibn 'Alī ibn Sīnā, 980 (Afshana –Turquestán-) - 1037 (Hamadán).

2 Ibn Sīnā, *Rasā'il fī l-hikma wa l-tabī'iyyāt*, Qustantiniyya, (Constantinopla) sin fechar. Sucesivas ediciones en 1881 y en 1908.

3 Ibn Sīnā, *Tis' rasā'il fī l-hikma wa l-tabī'iyyāt*, Cairo: Dār al-'Arab, 1989.

4 Avicenne: *Livre des Définitions*, ed. y trad. de A. M. Goichon, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale Du Caire, 1963. Esta edición vino a corregir una precedente realizada por la misma: Goichon, A. M. *Introduction à Avicenne, son Épître des Définitions*, traduction avec notes, préface de Miguel Asín Palacios. Paris: Desclée de Brouwer, 1933. Datos del estudio codicológico Cfr. Goichon: *Livre des Définitions*, p. VIII y ss.

5 Ampliación de referencias filosóficas en: Goichon, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer, 1938 y *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer, 1939.

6 Los fragmentos aristotélicos citados los tomamos de las siguientes traducciones: *Metafísica de Aristóteles*, Ed. Trilingüe por García Yebra, V. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 2ª ed. Revisada 1998. *Acerca del Alma*, Ed. Calvo Martínez, T. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 14, 1ª ed.

EN EL NOMBRE DE DIOS, EL CLEMENTE, EL MISERICORDIOSO

El libro de las definiciones

DEL ŠAYJ AL-RA'ĪS ABŪ 'ALĪ B. SĪNA

Puesto que mis amigos me solicitaron que les dictara la definición de aquellas cosas que me pidieron definir, rogué que me excusaran, consciente de que se trata de un empresa irrealizable para el hombre, bien se trate de definir las o de describir las. Así que la persona que confiada se arriesga a definir las, seguramente acaba equivocándose al desconocer aquellos sujetos para los que las definiciones y las descripciones no son válidas. Sin embargo, aquello no les pareció obstáculo para seguir rogándome que les ayudara, añadiendo incluso otra sugerencia: que les indicara aquellos casos erróneos que pueden darse en las definiciones.

Heme aquí entonces, en su ayuda y a su servicio, reconociendo mi incapacidad para alcanzar la verdad en aquello que se me pide, y más aún de manera espontánea e improvisada, aunque rogando la ayuda de Dios, Quien concede la inteligencia.

Diré aquello que me venga a la mente a manera de recordatorio, de modo que cuando algunos de mis colaboradores acuerden alguna corrección o mejora, ésta sea admitida. Comenzaremos señalando la dificultad que entraña este arte -y en Dios reside el éxito.

[APARTADO: SOBRE LA DIFICULTAD QUE ENTRAÑA EL FORMULAR DEFINICIONES]

En cuanto a la dificultad que entraña la definición verdadera, pues se trata de un asunto que no podemos obviar, ya que nuestro temor a acabar incurriendo en el error se debe por completo a ella. Y dicha dificultad es aún más importante pues constituye el obstáculo y la excusa que suele alegarse, como ocurre con las personas débiles y huidizas, a las que por su timidez la menor excusa les basta para ausentarse de los lugares de reunión, pero que afirman rechazar las relaciones y la compañía por temor a acabar siendo sirvientes del rey.

Por el contrario, nosotros reconocemos nuestra incapacidad y deficiencia, y rogamos que se nos dispense de aquello que se nos pide, por nuestra incapacidad para llegar a completar las definiciones y descripciones perfectas, y para estar a salvo del error en ellas.

En cuanto a las definiciones reales, de acuerdo con lo que hemos llegado a saber mediante el arte de la lógica, es necesario que constituyan una indicación de la esencia (*māhiya*) de la cosa, que es la totalidad de su ser esencial sin excepción de uno solo de sus atributos, aun cuando dichos atributos le sean propios bien en acto o bien en potencia⁷.

Aquel atributo que es en potencia debe ser cada una de las palabras aisladas que se encuentran en él, las cuales cuando son tomadas en conjunto pueden reducirse a partes de la de-

Revisada, 1978. *Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación; Analíticos Primeros; Analíticos Segundos*. Ed. Candel Sanmartín, M. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 115, 1ª ed. 1988. *Física*. Ed. De Echandía, G. R. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 203, 1ª ed. 1995. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Ed. Pallí Bonet, J. Calvo Martínez, T. Madrid: Biblioteca Gredos, RBA, 2007. Aristóteles, *Tratados de Lógica (Categorías; Tópicos; et al.)* Ed. Candel Sanmartín, M. Madrid: Biblioteca Gredos, RBA, 2007.

⁷ Arist., *Tóp.* VI, 5, 143 a 20-27: «Esto es lo mismo que no incluir (lo definido) en el género más próximo: en efecto, el que lo ha incluido en el género más próximo ha enunciado todos los superiores, puesto que todos los géneros superiores se predicán de los inferiores. De modo que, o bien hay que incluir (lo definido) en el género más próximo, o bien hay que agregar al género superior todas las diferencias mediante las cuales se define el género más próximo: pues así no se habrá dejado nada de lado, sino que, en el lugar del nombre, se habrá enunciado con la definición el género inferior. En cambio, el que diga el género superior por sí solo no dice también el género inferior: en efecto el que dice planta no dice árbol».

finición. Haciendo lo mismo con todas las partes de la definición, finalmente obtendremos todas las partes esenciales.

Cuando la definición es de esta manera, es equivalente a lo definido en la realidad, siempre y cuando lo iguale significativa y extensionalmente, al contrario de lo que ocurre con «sensible» y «animal», ya que «sensible» equivale al otro en extensión pero no en significado. Ello es así porque el significado de la palabra «sensible» es algo que tiene sentido, mientras que «animal» implica otras cosas además de aquella. Por ejemplo: cuerpo dotado de ánima, que se alimenta, es sensible y se mueve voluntariamente. Así que «animal» es mayor en significado que «sensible», aún siendo iguales en extensión.

Los filósofos (*al-hukamā'*) únicamente consideran la definición y no la distinción (*tamyīz*) esencial, pues ello en ocasiones resulta de un género superior o una diferencia inferior, como cuando decimos: el hombre es una sustancia racional y mortal. Al contrario, los filósofos buscan en la definición trazar en el alma una forma inteligible equivalente a la forma existente. De modo que, al igual que la forma existente es la que es por la perfección de sus atributos esenciales, de la misma manera la definición únicamente es la definición de la cosa cuando incluye todos los atributos esenciales ya sean en acto o en potencia. Cuando hacen esto, a ello le sigue después la distinción, pues aquél que busca la definición por la distinción es como quien busca el conocimiento de una cosa mediante otra.

Por ello la condición que se impone en la definición es establecer el género más cercano que incluya todas las características esenciales que concurren en él⁸. Después se debe hacer seguir de todas las diferencias, aun cuando una de ellas sea suficiente para distinguir, de manera que pueda decirse: en la definición no nos limitamos a considerar la diferencia formal sin considerar la material, ni consideramos la material sin la formal, aun cuando una de los dos nos baste para establecer la distinción⁹.

Así que observa, ¿de dónde resulta que al hombre, al definir, se le presente cierto temor a tomar un atributo concomitante (*lāzim*) inseparable —pues la imaginación no lo puede concebir por separado—, en lugar de uno esencial? ¿Y de dónde le resulta que tomando el género más cercano en todo supuesto, no sea entendible, y tome entonces el género más lejano por el más cercano? Y es que la composición (*al-tarkīb*) no se lo llega a indicar, la división en la que no haya imprecisión es aún más difícil de hallar, al igual que tratar de recurrir al silogismo (*burhān*).

Tras ello estableceremos que cuanto se ha obtenido pertenece a lo esencial, sin que haya ni un solo concomitante ajeno a la esencia, tomando de esta manera el género más próximo.

¿De dónde resulta que el hombre obtenga todas las diferencias presentes en lo definido, ya que son equivalentes, sin que el hecho de establecerse la distinción mediante unas pocas di-

8 Arist., *Anal. Post.* II, 13, 96 a 24; b 15: «De los predicados que se dan siempre en cada cosa, algunos se extienden a más de una, pero sin salirse del género». «Cuando uno trata de algo global, conviene dividir el género en las primeras cosas indivisibles en especie, v. g.: el número, en tríada y diada, y a continuación intentar tomar así las definiciones de ellas».

9 Arist., *Anal. Post.* II, 13, 96 b 25; 97 b 6: «las divisiones con arreglo a las diferencias (...) serán útiles así sólo para probar por razonamiento el qué es»; «Es preciso investigar en primer lugar, considerando las cosas semejantes e indiferenciadas, qué tienen todas ellas de idéntico; a continuación hay que considerar a su vez otras distintas entre sí en especie pero distintas de aquellas otras. Cuando en éstas se establece qué tienen todas de idéntico, y de igual manera (se hace) en las otras, hay que observar a su vez si hay algo de idéntico en las otras así consideradas, hasta llegar a un único enunciado: pues éste será la definición de la cosa». Respecto al método de las divisiones desde el género más elevado a las últimas especie Cfr. *Anal. Post.* II, 13, 97^a 23-25: «Para establecer una definición mediante las divisiones es preciso apuntar a tres (objetivos): tomar predicados en el qué es, ordenarlos (señalando) cuál es primero o segundo, y que éstos sean todos» etc.

ferencias le disuade de buscar el resto de ellas? ¿Cómo encuentra en cada una el aspecto de aquello que busca?

Y de la misma manera, en el caso de las divisiones que tienen lugar por diferencias implicadas (*mutadājila*), ¿cómo conservar aquello cuando se encuentran en géneros superiores al género cercano, y se divide aquel género en dos partes implicadas?

¿Cómo se podrá conservar en todo supuesto, cuando se busca el género más cercano mediante la primera de las divisiones, y a pesar de ello no dejar de considerar la diferencia que corresponde a la otra división, bien sea esencial o bien sea como dicen algunos: «La diferencias esenciales no son implicables, pues lo esencial solo penetra en lo no esencial». ¿Cómo entonces puede el hombre ser precavido en todo supuesto y tomar cuanto le exige la división esencial sin aquello que sea no esencial?.

Éstas razones, y otras con las que nos alargaríamos en exceso, son las que nos hacen desear de ser capaces para obtener las definiciones verdaderas perfectas, salvo en raros casos.

En cuanto a las definiciones incompletas y las definiciones completas, pues las causas de nuestra incapacidad y deficiencia son numerosas, y han sido mencionadas en los *Tópicos*, si bien se mencionan en otro contexto. La diferencia entre la definición incompleta y la definición completa es que la primera resulta de elementos esenciales, es decir, de géneros y diferencias que conllevan la equivalencia de la cosa en extensión, pero sin llegar a la equivalencia en el significado¹⁰.

De ahí viene la deficiencia que se da en el género, la que se da en la diferencia y aquella que es común a ambos. Esta deficiencia común lo es también en el caso de la definición incompleta y la descripción, pues debido al error en el género se establece la diferencia en su lugar¹¹. Como quien dice: «la pasión es el exceso del amor», cuando solamente es el amor excesivo.

Igualmente ocurre al establecer la materia en el lugar del género, como quienes dicen que la silla es madera sobre la que uno se sienta, y que la espada es hierro con el que se corta, pues en ambas definiciones la materia se encuentra en lugar del género.

Y del mismo modo cuando se establece la sustancia en el lugar del género, como quienes dicen que la ceniza es madera quemada. Y también cuando se toma la parte por el todo, como al decir que diez son cinco y cinco. El Sabio aún aporta otro ejemplo, y es cuando se dice «el animal es un cuerpo animado», lo cual resulta oscuro¹².

Por ello también ocurre que se establezca en los géneros al hábito en el lugar de la potencia, como quien dice «el virtuoso es aquella persona capaz de mantenerse alejada de los placeres sensuales», cuando el libertino también es capaz de aquello pero no actúa igual. Entonces hemos puesto a la potencia en el lugar del hábito, debido a la semejanza del hábito con la potencia. Dicha semejanza se debe a que el hábito es una potencia constante, y es como decir: «La persona capaz de obrar una injusticia es aquella que por su propia naturaleza tiene tendencia a arrebatar de mano ajena aquello que no le pertenece». En este caso se ha puesto al hábito en lugar de la potencia, pues la persona capaz de obrar una injusticia en ocasiones es justa, cuando no es propio de su naturaleza.

10 Sobre la descripción en cuanto definición incompleta, Cfr: Arist., *Tóp.* VI, 4, 141 b 36 y 142 a 6. Esta cuestión depende en Aristóteles del cuarto modo de definición fundado sobre la inducción de la experiencia sin tomar el género ni la diferencia Vide: Supra nota 9, al final.

11 Los tipos de errores que puede presentar la definición son la oscuridad entendida como hominimia y como metáfora, Cfr: Arist., *Tóp.* VI, 1, 139 a 25-35.

12 Arist., *Tóp.* IV, 5, 126 a 25: «En efecto el animal es sensible o visible bajo algún aspecto, pues, en cuanto al cuerpo, es sensible y visible, pero, en cuanto al alma, no. De modo que lo visible y lo sensible no serán el género del animal».

También puede tomarse un nombre metafórico o ambiguo, como al decir: «la comprensión es un acuerdo», y «el alma es un número». O establecer uno de los concomitantes en lugar de los géneros, como el uno y el ser (*maw'yūd*). O poner la especie (*naw'*) en lugar del género, como al decir: «el malvado es quien oprime a la gente», cuando la opresión es una especie del mal¹³.

En lo concerniente a la diferencia específica, pues pueden tomarse las características concomitantes en lugar de las esenciales, o el género en lugar de la diferencia. O bien se llega a considerar los efectos? (*infi 'ālāt*) como diferencias, mientras que los efectos, cuando se intensifican la cosa queda anulada; y cuando se intensifican las diferencias, la cosa permanece fija y se fortalece.

También tomar los accidentes como diferencias de las sustancias; o tomar las diferencias de la cualidad (*al-kayf*) como ajenas a la cualidad; y las diferencias de lo relativo como ajenas a lo relativo y no a lo que constituye el término de la relación.

En cuanto a las reglas comunes, pues se dan por ejemplo cuando se da a conocer la cosa mediante lo que es más oculto que ella¹⁴, como quien define el fuego como «un cuerpo semejante al alma», mientras que el alma es más oculta que el fuego¹⁵. O definir algo mediante aquello que lo equivale en el conocimiento, o lo que es posterior a él en el conocimiento. Un ejemplo de lo equivalente en el conocimiento es decir: «el número es una pluralidad compuesta de unidades», mientras que el número y la pluralidad son la misma cosa, así que en este caso se ha empleado la misma cosa definida en su definición.

Y dentro de este apartado también [se comete el error] de tomar lo contrario en la definición de su contrario, como quienes dicen: «el número par es un número que supera en uno al impar»; y dicen a continuación: «el número impar es un número menor en uno que el par».

También cuando se toma lo relativo en la definición de aquello con lo que tiene relación, tal como hace Porfirio, cuando consideró necesario introducir el género en la definición de la especie y a la especie en la definición del género, lo cual resulta incomprensible¹⁶.

En cuanto a las cosas opuestas según la negación y la privación, pues resulta inevitable introducir la afirmación y la posesión en sus definiciones sin invertir [sus términos].

Y por lo que respecta a emplear en la definición de la cosa lo posterior [en el orden de conocimiento], es como decir: «el sol es un astro que se eleva durante el día», y en consecuencia el día únicamente podrá definirse mediante el sol, ya que corresponde al momento de salida del sol¹⁷. De esta manera se realiza la definición conocida por la cantidad, de la que se obtiene lo equivalente o su contrario; y la definición de la cualidad, de la que se obtiene lo semejante y lo disímil¹⁸.

13 Arist., *Tóp.* VI, 3, 123 a 33; 139 b 34: «Cabe también que el que ha dicho una metáfora declare falsamente que ha hablado con propiedad: pues la definición enunciada no se ajustará, por ejemplo a la templanza: en efecto, toda consonancia se da en los sonidos. Además, si la consonancia fuera el género de la templanza, la misma cosa estaría en dos géneros que no se engloban mutuamente: en efecto, ni la consonancia engloba a la virtud, ni la virtud a la consonancia».

14 Arist., *Tóp.* VI, 1, 139 b 12-16: «El no (definir) bien se divide en dos partes: una primera, el hacer uso de una explicación oscura (pues es preciso que el que define haga uso de la explicación más clara posible, puesto que la definición se da por mor de adquirir un conocimiento); una segunda, si se ha enunciado una definición más amplia de lo necesario: pues todo lo que se le añade a la definición es supérfluo».

15 Arist., *Tóp.* V, 2, 129 b 10-12: «Como el que ha puesto como propio del fuego el ser lo más semejante al alma se ha servido de algo más conocido que el fuego, es decir, el alma, no estaría bien establecido como propio del fuego el ser lo más semejante al alma».

16 Porfirio, *Isagoge*, p. 2, Ia, 32-35; 4, Ib, 36-37. Cfr. Goichon, *Livre*, nota 2, p. 10.

17 El ejemplo está tomado directamente de Aristóteles: *Tóp.* VI 4 142 a 34: «si se definiera el sol como astro que aparece de día: pues al emplear el día se emplea el sol».

18 Arist., *Categ.* 6, 6 a 26-29: «Lo más propio de lo cuanto es que se lo llame igual y desigual».

Todo esto y cuanto se asemeja a ello forma parte de los conceptos que nos alejan de la exactitud en las definiciones.

1. *LA DEFINICIÓN (AL-HADD)*

Lo que dice el Sabio en los *Tópicos* es que [la definición] es un enunciado que indica la esencia de la cosa, es decir, la totalidad de su ser esencial¹⁹. Y ello es lo que se obtiene por su género próximo y de su diferencia específica.

2. *LA DESCRIPCIÓN (AL-RASM)*

La descripción completa es un enunciado compuesto por el género de una cosa y sus accidentes propios, de manera que sea equivalente a aquélla.

Y la descripción en sentido más amplio es un enunciado por el que se da a conocer la cosa a través de un conocimiento no esencial, y que sin embargo es propio [de lo definido]. O bien es un enunciado que distingue la cosa de lo que no es, pero no en términos esenciales.

Apartado

El Creador, glorificado y exaltado sea, no tiene definición ni descripción, puesto que carece de género y diferencia. En Él no hay composición, ni accidentes que le afecten. Sin embargo, hay un enunciado que explica Su nombre: es el Ser Necesario (en la existencia), Aquél cuya existencia no puede deberse a otro que no sea Él. O bien: Aquél de quien únicamente puede haber emanado la existencia de todo cuanto no es Él.

Ésta es la explicación de Su nombre, y de ella se sigue que es el Ser que no tiene multiplicidad en el número, ni en la cantidad, ni en las partes que lo constituyen, ni en las de la definición ni en las de la relación; el que no cambia ni en la esencia ni en los elementos consecutivos a la esencia, ya sean relativos o no relativos.

3. *LA INTELIGENCIA (AL-'AQL)*

La inteligencia es un nombre común en muchos sentidos. Así, se llama inteligencia a la correcta salud mental de la gente²⁰, por lo que en este caso su definición debe ser: «virtud mediante la cual se logra distinguir perfectamente las cosas malas de las cosas buenas»²¹.

Se llama también «inteligencia» a aquello que el hombre obtiene por las experiencias a través de los juicios universales, y su definición correspondiente sería: «un grupo de conceptos reunidos en la disposición natural (*fiṭra*), constituyendo las premisas mediante las que se deducen aquellas cosas que son convenientes y deseables.

Y también se emplea «inteligencia» en otro sentido, cuya definición es: «actitud loable del hombre en sus actividades, en su reposo, en su habla y en su elección».

19 Goichon traduce aquí: «la quiddidad de la cosa», *Livre*, p. 11. Los lugares de los *Tópicos* a los que remite Avicena aquí son: *Tóp.* I, 5, 101 b 39; VI, 5, 143 a 19-22; VI, 6 143 a 31 y b 7-10; VII, 3, 153 a 15.

20 Arist., *Eth. Nicom.*, VI, 1143 b 5-10: «Está es también la razón de que estas facultades (las enumera a continuación) parezcan naturales, y de que mientras nadie es sabio por naturaleza, uno tiene por naturaleza juicio, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que estas facultades acompañan a ciertas edades y que tal edad tiene intuición y juicio, como si la naturaleza fuera la causa de ellas».

21 Al-Farabi, *Risāla fi'l-'alq.* Ed. Bouyges, Beirut: Bibliotheca arabica scholasticorum, seire árabe, t. VIII, fasc. I, 1938; p. 5 y ss. Vide: Goichon, *Livre*, nota 4, p. 13.

Estos tres sentidos son los aplicados por el común de la gente al emplear la palabra «inteligencia».

En cuanto a aquello que indica la palabra «inteligencia» según los filósofos, pues encontramos nueve significados:

— Uno de ellos es la inteligencia que menciona el Filósofo (Aristóteles) en el *Libro del Silogismo*, diferenciándola de la ciencia (*'ilm*), pues como dice, esta inteligencia son los conceptos e ideas que resultan en el alma por la disposición natural, mientras que la ciencia es el resultado de la adquisición²².

— Después están las inteligencias que se mencionan en el *Libro del Alma*, donde se habla de la inteligencia especulativa y la inteligencia práctica²³. La inteligencia especulativa es una potencia del alma para recibir las esencias (*māhiyāt*) de las cosas universales en tanto que son universales²⁴. Y la inteligencia práctica es una potencia del alma que origina el impulso de la potencia desiderativa hacia aquellos particulares que elige, buscando un fin presupuesto o conocido.

— Del mismo modo se llama «inteligencia» a varias facultades de la inteligencia especulativa.

— La inteligencia material, que es una virtud del alma dispuesta para recibir las esencias de las cosas abstraídas de la materia²⁵.

— La inteligencia en hábito, que es la perfección de aquella virtud hasta convertirse en una potencia cercana al acto, como resultado de aquello que se denomina «inteligencia» en el *Libro del Silogismo*²⁶.

— La inteligencia en acto, que es la perfección del alma en una forma cualquiera o en una forma inteligible, de modo que, cuando desea, la concibe y la hace presente en acto²⁷.

22 Arist., *Anal. Post.*, III 100 b 5-17: «Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a incurrir en lo falso, v. g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios tanto a partir de estas consideraciones como (del hecho) que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues no poseemos ningún otro género (de conocimiento) verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio en tanto que ésta se comporta, en cada caso de manera semejante respecto de cada cosa».

23 Arist., *De An.* III, 10, 433 a 15: «se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico».

24 Arist., *De An.* III, 4, 429 a 27: «Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia».

25 Arist., *De An.* III, 5, 430 a 10-15: Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto a la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas».

26 Arist., *Anal. Post.*, II 99 b 30 y ss: «Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos (los principios) (de nacimiento) y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser (apto al respecto). Por consiguiente, es necesario poseer una facultad (de adquirirlos) pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados principios».

27 Arist., *De An.* III, 4, 429 b 6-9: «Y cuando éste (el intelecto) ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo— incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo».

— La inteligencia adquirida, que es una esencia desprovista de la materia, impresa en el alma por medio de un suceso procedente del exterior²⁸.

— Las inteligencias a las que se llama «inteligencias activas», que son cada esencia desprovista de la materia en su origen²⁹. Mas la definición de inteligencia activa puede ser en tanto que es inteligencia, donde es una sustancia formal cuya esencia (*dāt* –osúa) es lo que es (*māhiya* – tó ti jen énai) puro en sí mismo³⁰, y no por la abstracción que otra [inteligencia] hace de la materia y de los vínculos materiales; y de este modo se obtiene la esencia de todo ser existente.

— Y también puede definirse en tanto que es inteligencia activa, siendo entonces una sustancia con la cualidad ya mencionada, de cuya naturaleza resulta el paso en el intelecto material de la potencia al acto, por su iluminación³¹.

4. *EL ALMA (AL-NAFS)*

«Alma» es un nombre común [equívoco], pues aparece en un sentido que comparten el hombre, el animal y el vegetal, y también con otro del que participan el hombre y los ángeles celestiales³².

La definición de alma en el primer sentido es: «la perfección de un cuerpo natural con órganos, dotado de vida en potencia»³³.

Y la definición de alma en el otro sentido: «Una sustancia incorpórea que constituye la perfección del cuerpo, y lo mueve mediante la elección basada en un principio racional, es decir, inteligente, siendo ello en acto o en potencia. Aquella que lo es en potencia, forma parte del tipo específico de alma humana; mientras que la que lo es en acto, corresponde al tipo o a la particularidad del alma angélica.

Y al igual que se dice la «Inteligencia universal» y la «Inteligencia del todo», también se dice el «Alma universal» y el «Alma del todo».

La Inteligencia universal es el concepto inteligible que se emplea para designar a muchas inteligencias, que varían en número, y pertenecientes a individuos humanos. Su existencia³⁴ no corresponde a lo concreto sino a lo conceptual.

En cuanto a la «Inteligencia del todo», pues se aplica en dos sentidos, debido a que «el Todo» tiene dos significados: El primero es «el conjunto del mundo»³⁵; y el segundo es «la esfera más excéntrica (*al-yirm al-aqsá*)», cuyo cuerpo es llamado «cuerpo del todo» y su movimiento «movimiento del todo», porque el Todo se encuentra bajo su movimiento.

28 La expresión «adquirida» no pertenece al *De anima* de Aristóteles sino al Comentario a éste realizado por Alejandro de Afrodisia, 82, 1. Véase Goichon, *Livre*, nota 1, p. 18.

29 Avicena identifica esas «inteligencias activas» que toma de Al-Farabi (*al'aql al-fa'al*) con el intelecto agente aristotélico descrito en, *De An.*, III, 5, 430 a 17: «Nosotros sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada inteligible».

30 Parece que Avicena se refiera al acto de informar la materia por parte de la forma que denominó Aristóteles «sustancia formal». Cfr: *Meta. Z* 17, 1041 b 27.

31 Arist., *De An.* III, 5, 430 a 14: «Este último (intelecto causal y activo) es a manera de luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto».

32 Arist., *De An.* I, 411 b 27-29: «Parece, además, que el principio existente en las plantas es un cierto tipo de alma: los animales y las plantas, desde luego solamente tienen en común este principio».

33 Arist., *De An.* II, 412 a 20-25: «Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo».

34 N. Tr.: también puede entenderse aquí «subsistencia».

35 Arist., *Phys.* II, 6, 198 a 13: «Incluso aunque se concediese que la causalidad es la causa del cielo, sería necesario que la inteligencia y la naturaleza fuesen antes causas no sólo de muchas otras cosas, sino también de este Universo».

Así que la «Inteligencia del todo», tomando «el todo» en el sentido primero, se explicaría como «conjunto de esencias desprovistas de materia en todos los aspectos, que no se mueven por sí mismas ni por accidente, sino únicamente por el deseo»³⁶. El último número en este conjunto es la Inteligencia activa en las almas humanas, y este conjunto son los principios del Todo tras el Principio Primero, que es el Creador del Todo³⁷.

Y en cuanto [al significado de Inteligencia del Todo] tomando «el Todo» en el otro sentido, ha de ser «la Inteligencia dotada de una sustancia libre de materia bajo todos los aspectos. Es la activadora del movimiento del Todo por medio del deseo de sí misma; y su ser es el primero derivado del Ser Primero».

Volviendo al «Alma universal» y al «Alma del todo»³⁸, el Alma universal es el concepto aplicado a un elevado grupo [de almas] variable en número, en respuesta a la pregunta «¿Qué es esto?»; y cada una de ellas es el alma propia de una persona.

Y el Alma del Todo, por analogía a la Inteligencia del Todo, designa al conjunto total de las sustancias incorpóreas, que son las perfecciones regidoras de los cuerpos celestes, a los que mueven por medio de la elección intelectual. Así, la sustancia incorpórea que es perfección primera del «Cuerpo celeste extremo» lo mueve por medio del movimiento del Todo y mediante la elección intelectual.

La relación del Alma del Todo con la Inteligencia del Todo es la misma relación que la de nuestras almas con la Inteligencia activa. El Alma del Todo es el principio cercano del ser de los cuerpos naturales, cuyo rango en la obtención del ser se encuentra tras el de la Inteligencia del Todo, de la cual fluye su ser³⁹.

5. LA FORMA (AL-SŪRA)

«Forma» es un nombre común que se aplica en multitud de sentidos, expresando diferentes conceptos: la especie, toda esencia (*māhiya*) de la cosa que sea, la perfección mediante la cual la especie alcanza sus perfecciones secundarias, la realidad (*haqiqa*) que constituye el receptáculo que la contiene, y la realidad que constituye la especie⁴⁰.

— La definición de forma en el primer sentido de «especie» es: aquello que se dice de muchas [formas] en respuesta a «¿qué es esto?». Y también se dice en respuesta a la misma pregunta cuando se encuentra junto con otra cosa.

— Su definición en el segundo sentido: «Todo ser que se encuentra en una cosa, no sólo como parte de ella, y sin que la cosa pueda constituirse sin él, cualquiera que sea».

— La definición de forma en el tercer sentido es: «El ser que está en la cosa, no formando parte de ella, sin que la cosa pueda constituirse sin él, y por cuya causa existe la cosa, como las ciencias y las virtudes del hombre».

36 Arist., *De An.* II, 3, 414 b 2: «En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseos».

37 Avicena se apoyó aquí en al-Farabi: «El Ser Necesario es la causa primera de la existencia de las cosas» (Farabi, *Uyun*, 4, p. 57) Cfr. Goichon, *Livre*, nota 3, p. 22.

38 Plotino, *Enn.* IV, 3, 1, 17, 25, etc. Y Platón, *Filebo* 30 a. Cfr. Goichon, *Livre*, nota 3, p. 22.

39 Avicena recoge el sentido del proceso de producción siguiendo la concepción neoplatónica expuesta por Plotino en las *Enéadas* y también presente en la *Teología* pseudo-aristotélica. Según esta concepción tal es la naturaleza como potencia creadora del Uno o del Ser primero que su ser desborda o sobrea abunda su misma naturaleza y comienza a partir de Él, la procesión de todas las cosas. Plotino explica la acción del Primer Principio, origen del proceso emanatista, acudiendo a los símiles de la Fuente y del Sol.

40 Arist., *Meta.* I, 7, 1057 b 7: «Y si están en el género de tal modo que éste es anterior a los contrarios, serán anteriores las diferencias que generan especies contrarias, como especies de un género, puesto que las especies se componen del género y de las diferencias».

— Su definición en el cuarto sentido es: «el ser que se encuentra en otra cosa, no formando parte de ella, y sin poder existir la cosa separada de él; pero el ser de aquello en lo que se encuentra en acto es exclusivo de él»⁴¹. Como la forma del fuego en la sustancia del fuego, pues dicha sustancia solo se constituye en acto con la forma del fuego, o con otra forma cuya ley (*hukm*) sea la misma que la de la forma del fuego.

— Su definición en el quinto sentido es: «el ser que se encuentra en una cosa, no como parte de ella, sin poder existir la cosa separada de él, pero cuanto existe en la cosa puede constituirse sin él, salvo que la especie natural resulte de él. Como la forma humana y la animal en el cuerpo natural dispuesto para él.

Y en ocasiones se llama forma a la perfección separada, como el alma, en cuyo caso la definición es: «parte incorpórea y separada, por medio de la cual y de una parte corpórea se completa un tipo natural».

6. LA MATERIA PRIMORDIAL (*AL-HAYŪLĀ / HYLĒ*)

La Materia primordial, en sentido general, es una sustancia⁴² cuyo ser en acto únicamente se produce al recibir la forma corpórea⁴³, por una facultad que reside en ella para recibir las formas⁴⁴. No tiene en sí misma una forma propia, salvo la idea de la potencia⁴⁵. Y al llamarla sustancia (*yāwhar*) quiero decir que adquiere su ser en acto por sí misma.

Y se llama Materia Primordial a toda cosa susceptible de recibir una perfección cualquiera y una cosa en la que no se encuentre. Así que por comparación a aquello en lo que no se encuentra, es Materia Primordial; mientras que por comparación a aquello en lo que está, es un sujeto (*mawdūʿ*).

7. EL SUJETO (*AL-MAWDŪʿ / TÓ HYPOKÉIMENON*)

Se dice sujeto a lo que acabamos de mencionar, y es toda cosa susceptible de tener una perfección cualquiera, y que ya la haya poseído.

También se dice sujeto a todo receptáculo subsistente por sí mismo y constituido por lo que se establece en él, como al decirse que la materia primordial es el receptáculo que no subsiste por sí mismo, sino por aquello que recibe⁴⁶.

E igualmente se dice sujeto a todo concepto del que se establezca un juicio negativo o afirmativo.

41 Arist., *Meta.* V, 2, 1013 a 25: «en otro sentido (en un segundo sentido, se puede llamar causa a) la forma y el modelo, es decir, la definición de la esencia y os géneros de ésta (por ejemplo, de la «octava es la proporción de dos a uno» y genéricamente el número», así como las partes de la definición.

42 Arist., *Meta.* VIII, 1, 1042 a 26-2; b 1-3: «Y entidad es sujeto: en cierto sentido, la materia (ya llamo materia a aquello que en acto no es algo determinado pero en potencia es algo determinado); «y en el cambio entitativo igualmente, lo que ahora se genera y posteriormente se destruye, y que ahora es sustrato en tanto que algo determinado y posteriormente en tanto que afectado por una privación».

43 Arist., *Phys.* I, 7, 191 a 7-12: «En cuanto a la naturaleza subyacente, es cognoscible por analogía. Porque así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, o la materia y lo informe antes de adquirir forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma, así es también la naturaleza subyacente con respecto a una sustancia o a una cosa individual o a un ente».

44 Arist., *Meta.* VII, 3, 1029 a 19-25: «Y llamo materia a la que por sí misma, no cabe decir ni que es de cierta cantidad, ni ninguna de otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es».

45 Arist., *De An.* II, 1, 412 a 9: «Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia».

46 Arist., *Meta.* VII, 13, 1038 b 5: «se es sujeto de dos maneras, bien siendo un algo determinado como el animal es sujeto de afecciones, bien como la materia lo es de la actualización plena».

8. LA MATERIA SEGUNDA (AL-MĀDDA)

Mādda se viene empleando como sinónimo de *Hayūlā*⁴⁷. También significa «todo sujeto que recibe la perfección mediante la unión con otro y su llegada a él paulatina», como el espermatozoide y la sangre a la forma del animal. Algunas veces aquello a lo que se une el sujeto es de su especie, y en otras ocasiones no lo es.

9. EL ELEMENTO CONSTITUTIVO (AL-'UNSUR)⁴⁸

Elemento es el nombre del principio fundamental en los sujetos.

Se llama «elemento» al receptáculo primero que, por su alteración (*istihāla*), recibe las formas por las cuales varían de especie los seres derivados de ellas, bien sea ello en sentido absoluto, y es el caso de la Materia Primordial, o bien bajo una condición de corporeidad, tratándose entonces del receptáculo primero para los cuerpos, del que se derivarán el resto de los cuerpos generables al recibir sus formas.

10. EL ELEMENTO RESULTADO DE LA DESCOMPOSICIÓN (AL-USTUQUS)⁴⁹

El elemento (*ustuqus*) es el cuerpo primero que, por su unión a otros cuerpos primeros de diferente especie a la suya, recibe por ellos el nombre de elemento. Por ello se dice que es la parte constituyente más pequeña a la que llega la descomposición (*tahlīl*) de los cuerpos, pues en ella no se encuentra más división que aquella en partes similares⁵⁰.

11. EL ELEMENTO [DEL UNIVERSO] (AL-RAKN)⁵¹

El elemento (*rakn*) es un cuerpo simple y parte esencial del universo, como las esferas celestes o los elementos constitutivos (*al-'anāsir*), de manera que la cosa es: respecto al universo un elemento (*rakn*); con respecto a aquello cuya composición forma es un elemento (*ustuqus*); y con respecto a aquello que resulta de él, bien resultando de él por composición y alteración juntas, o por alteración solamente, es elemento constitutivo (*'unsur*).

De esta manera, el aire es *'unsur* de la nube por su condensación, pero no es *ustuqus* suyo, sino que es *ustuqus* y *'unsur* de las plantas. Y la esfera celeste es elemento (*rakn*) de una forma cualquiera, pero no *ustuqus* ni *'unsur*, mientras que de su propia forma es sujeto (*mawdū'*), y no *'unsur* o materia primordial (*hayūlā*), cuando por sujeto se entiende receptáculo de la cosa que se encuentra en él en acto, y no entendiendo por ello receptáculo subsistente por sí mismo. Y por materia primordial (*hayūlā*) y *'unsur* entendemos el receptáculo que en potencia es la cosa que deviene de él; pero no entendemos por *hayūlā* la sustancia que adquiere su perfección por la de su receptáculo.

Así que estas palabras como materia primordial, sujeto, *'unsur*, materia (*mādda*), *ustuqus* y elemento (*rakn*), suelen decirse las unas por las otras.

47 N. Tr. *Mādda*, significa la materia considerada en su sentido más general. *Hayūlā*, como se ha visto en la definición anterior es la transcripción árabe de *hylé*: aquello que es capaz de recibir una forma. *'Unsur*, como el elemento material que se halla en un compuesto. *'Ustuqus*, el elemento anterior, distinguido o separado del compuesto. De nuevo, es la transcripción árabe de los estoicógrafos. Finalmente, *Rakn* significa elemento cósmico.

48 Vide. Nota 47 supra.

49 Idem.

50 Arist., *Meta.* V, 3, 1014 a 31-35: «De igual modo explican también los elementos de los cuerpos quienes denominan tales a los componentes últimos en que se descomponen los cuerpos sin que aquéllos puedan, a su vez, descomponerse en otros de distinta especie. Y sean una o muchas tales cosas, las denominan elementos».

51 Vide. Nota 47 supra.

12. *LA NATURALEZA INDIVIDUAL (AL-TABĪ'A)*

La naturaleza (*tabī'a*) es por sí mismo principio primero del movimiento esencial de aquello en lo que se encuentra, así como de su reposo esencial. Y en general, es [principio primero] de todo cambio y estabilidad esencial⁵².

Aquellos que añadiendo a esta definición dicen que es una facultad/potencia que se propaga en los cuerpos, sea tal principio o tal otro, pues han caído en la negligencia y en el error, porque la definición de la potencia empleada en este supuesto es solamente: «principio de cambio en lo cambiante». De modo que es como si dijeran que la naturaleza es «principio de cambio de un principio de cambio», lo cual es absurdo.

También se ha llamado naturaleza al elemento (*'unsur*), a la forma esencial y al movimiento resultante de la naturaleza, por la ambigüedad del nombre⁵³. Por su parte, los médicos aplican el término «naturaleza» para designar la complexión (*mizāy*), el calor natural, las condiciones de los miembros, los movimientos y el alma vegetativa. Más adelante definiremos todos estos términos.

13. *LA NATURALEZA GENERAL (AL-TAB')*

Es toda disposición mediante la cual alcanza la perfección una de las especies, ya sea una disposición activa o pasiva, como si fuera más general que la naturaleza individual (*tabī'a*). Puede darse que la cosa resulte de la naturaleza individual y no de la general, como un sexto dedo, y aquello es equiparable a que ocurra por la naturaleza general según la naturaleza individual humana, y no por la naturaleza general según la naturaleza individual universal.

14. *EL CUERPO (AL-ĪSM)*

Cuerpo es un nombre con varios significados y que se aplica a diferentes conceptos. Así, se dice «cuerpo» a toda cantidad continua, delimitada y medida, en la que se encuentran tres dimensiones en potencia⁵⁴.

También se dice que cuerpo es una forma en la que no se pueden presuponer dimensiones, como una altitud, una anchura o una profundidad provista de límites definidos.

Y también se llama cuerpo a una sustancia compuesta de materia primordial y forma, con esta característica [provista de dimensiones].

La diferencia que existe entre la cantidad y esta forma es la siguiente: siempre que una parte del agua o un trozo de cera cambia su figura, se modifican en él las dimensiones delimitadas y medidas, sin que una sola de ellas quede invariable en número, mientras que si permanece igual la forma que recibe estas disposiciones, ya que es corpórea, una en número, in-cambiable e inalterable. Por ello, cuando se condensa o se dilata, la forma de corporeidad no se altera, sino que lo hacen sus dimensiones.

Por lo tanto, hay diferencia entre la forma corpórea que corresponde a la categoría de cantidad, y aquella correspondiente a la de sustancia.

52 Arist. *Phys.* II, 192 b 13-14: «cada una de ellas (de las cosas naturales) tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración».

53 Arist. *Meta.* V, 4, 1015 a 11-13: «A causa de esta acepción y por ampliación ya del significado, y en general, se llama naturaleza a toda entidad, puesto que la naturaleza es cierto tipo de entidad».

54 Sobre las entidades susceptibles de medida, Cfr.: Aris. *Meta.* 13, 1020 a 13-14.

15. LA SUSTANCIA (AL-ĶAWHAR / OUSĪA)

Sustancia es un nombre con varios significados. Se dice que sustancia es la esencia de toda cosa, cualquiera que sea, como el hombre o la blancura⁵⁵.

Y se emplea «sustancia» para designar todo ser existente por sí mismo, que no requiere en la existencia de otra esencia a la que asociarse para subsistir en acto⁵⁶. Éste precisamente es el sentido del enunciado: «la sustancia subsiste por sí misma».

También se llama sustancia a todo aquello con dicho atributo y que es susceptible de recibir los contrarios que acaezcan por sucesión alterna en él⁵⁷.

Se llama sustancia a toda esencia cuyo ser no se encuentra en receptáculo alguno. Y sustancia también es toda esencia cuyo ser no se encuentra en un sujeto (*mawdū'*)⁵⁸.

Por su parte, los antiguos filósofos acordaron desde la época de Aristóteles emplear el término «sustancia», -y ya hemos mencionado la diferencia entre sujeto y receptáculo-, de manera que según ellos significa: «el ser que no está en un sujeto» es decir, «ser cuya existencia no está vinculada a un receptáculo subsistente por sí mismo en acto y que le haga subsistir». No obstante, puede encontrarse en un receptáculo, siempre que dicho receptáculo no subsista en acto sin él, pues aunque se encuentre en un receptáculo, no se encuentra en un sujeto.

Así que todo ser, aun siendo como la blancura, el calor o el movimiento, pues es una sustancia en el primer sentido mencionado.

El principio primero es sustancia según los sentidos segundo, cuarto y quinto, pero no en el tercero de ellos.

La materia primordial (*hayūlā*) es sustancia en los sentidos cuarto y quinto, pero no en el segundo y el tercero.

Y la forma es sustancia en el quinto sentido, sin serlo en el segundo, tercero y cuarto⁵⁹. Pero no insistamos más en los nombres.

16. EL ACCIDENTE (AL-'ARAD / SYMBEBEKÓS)

Accidente es un nombre aplicado en varios sentidos. Se dice accidente a todo ser existente en un receptáculo y a todo ser existente en un sujeto⁶⁰.

También designa al concepto universal tomado aisladamente, que hace de predicado de muchos [conceptos] en una atribución no sustancial, sino accidental⁶¹.

55 Arist., *Meta* VII, 2, 1028 b 34-36: «La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto».

56 Arist., *Categ.* 5, 2 a 10-5: «Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en mas altos grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v. g.: el hombre individual o el caballo individual».

57 Arist., *Categ.* 5, 4 a 10-12: «Muy propio de la entidad parece ser aquello que es idéntico y numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios, así como ninguna otra cosa (de todas cuantas no son entidad) podría uno aducir que lo que es numéricamente uno sea capaz de admitir contrarios».

58 Arist., *Categ.* 5, 3 a 9-10: «Es común a toda entidad el hecho de no estar en un sujeto. Pues la entidad primaria ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto».

59 Arist., *Meta*. VII, 17 1041 b 8-9: «Se pregunta por la causa de la materia (que no es otra que la forma), causa por la que aquella es algo. Y ésta es, por su parte, la entidad».

60 Arist. *Tóp.* I, 5, 102 b 4-5: «Accidente es lo que no es ninguna de estas cosas: ni definición, ni propio, ni género, pero se da en un objeto».

61 Arist., *Meta*. VI, 2, 1027 a 10: «Puesto que no todas las cosas son o se generan por necesidad y siempre, sino que la mayor parte de ellas (son o se generan) la mayoría de las veces, es necesario que exista lo que es accidentalmente».

Igualmente se emplea accidente para designar a todo concepto existente y correspondiente a la cosa, pero exterior a su naturaleza (*tab*⁶²).

También significa todo concepto que sea predicado de la cosa a causa de su existencia en otra a la cual está vinculada⁶².

Y todo concepto cuya existencia no tiene lugar en el comienzo de la cosa.

De modo que la forma es accidente únicamente en el primer sentido. Y el blanco, es decir, la cosa dotada de la blancura que se da como predicado del cisne (*al-quqnus*) y la nieve, no es accidente en el primer y segundo sentido, y sí lo es en el tercero⁶³. Ello se debe a que este blanco que es predicado no constitutivo es una sustancia que no se encuentra en sujeto ni receptáculo alguno, sino que la blancura es de esta manera⁶⁴. Después, la blancura únicamente se da como predicado del cisne y la nieve en sentido derivado, pero no como lo que es.

El movimiento de la tierra hacia abajo es un accidente según los sentidos primero, segundo y tercero, pero no en los quinto, sexto y cuarto. Por el contrario, el movimiento de la tierra hacia arriba es un accidente en todos los aspectos. Y el movimiento de la persona sentada en un barco es un accidente en el sentido sexto y cuarto⁶⁵.

Ángel Porcela Gonzalez
Jaime Coullaut Cordero
Universidad de Salamanca
aponcela@usal.es
jaimecc@usal.es

62 N. Tr.: se refiere al caso que Aristóteles denominó «accidente del accidente», Cfr. *Meta.*, IV, 4, 1007 b 2: «El accidente no es desde luego, accidente del accidente, a no ser en cuanto que ambos se dan accidentalmente en el mismo sujeto, quiero decir, por ejemplo: el blanco es músico y éste es blanco porque lo uno y lo otro coinciden accidentalmente en el hombre».

63 *Arist. Tóp.* IV, 1, 120 b 27: (Respecto a la diferencia entre el género y lo propio, hay que tener en cuenta que en) lo blanco: pues no se indica qué es la nieve, sino cuál. De modo que ninguno de los dos se predica dentro del qué es».

64 N. Tr.: alude al predicado considerado en cuanto tal. En este caso a la blancura como tal blancura.

65 El ejemplo del barco está tomado de: *Arist. Phys.* VI, 10, 240 b 8-12.