

CAURIENSIA, Vol. IV (2009) 141-163, ISSN: 1886-4945

APROXIMACIÓN A LA LITERATURA CRISTIANA ORIENTAL EN ÁRABE: YAHYA IBN ‘ADI, TEÓLOGO Y FILÓSOFO CRISTIANO

RAFAEL RAMÓN GUERRERO
Universidad Complutense. Madrid

RESUMEN

El siguiente estudio nos muestra desde el desconocido campo de la literatura cristiana en lengua árabe cómo esta fue determinante para el desarrollo de la llamada “cultura árabe”. Dicha cultura no fue exclusiva de autores y pensadores musulmanes, como suele creerse con frecuencia, sino mucho más amplia, puesto que incluyó también a judíos y cristianos que vivieron en un entorno de lengua árabe. Yahyâ b. ‘Adî es precisamente uno de los autores árabes cristianos más nombrado entre los estudiosos de la filosofía árabe e islámica, aunque poco conocido por el lector hispano y sirve de muestra de la importancia y riqueza que guarda la literatura cristiana oriental en lengua árabe, merecedora de mejor atención que la que hasta ahora se le ha prestado

Palabras clave: controversia, filosofía árabe, literatura cristiana, Yahyâ b. ‘Adî.

ABSTRACT

The following study shows how the little known Christian literature in Arabic language was essential for the development of Arab culture. It was not the exclusive domain of Muslim authors and thinkers, as commonly believed; but a much wider culture which also included those Jews and Christians living in a predominantly Arab environment. Yahyâ b. Adî is precisely one of the most renowned Christian Arab authors among Arab and Islamic philosophy scholars, although little known for the Spanish reader; and it is representative of the underlying importance of Eastern Christian literature in Arabic language, which also deserves closer attention than the usual so far.

Key words: Arab philosophy, Christian literature, Yahyâ b. ‘Adî.

INTRODUCCIÓN

Un campo de investigación poco conocido, pero muy fecundo y fructífero por sus importantes contribuciones intelectuales, en el que sólo unos pocos especialistas se manejan sin dificultad y con soltura, es el de la literatura cristiana del período medieval escrita en árabe¹. Se dispone de un inventario de textos², en el que, sin embargo, sólo se incluyen las obras de teología y aquellas de filosofía que de alguna manera están ligadas a la teología. Esta literatura fue determinante para el desarrollo de la llamada “cultura árabe”, que no fue exclusiva de autores y pensadores musulmanes, como suele creerse con frecuencia, sino mucho más amplia, puesto que incluyó también a judíos y cristianos que vivieron en un entorno de lengua árabe³.

Por lo que se refiere a los primeros, los judíos, poco se sabe de sus relaciones con los musulmanes en la época de los orígenes del Islam. Algunos preceptos de la Ley de Moisés y algunas costumbres judías pudieron tener influencia en el naciente Islam y, al parecer, algunos judíos conversos aportaron elementos de su tradición para comentar pasajes bíblicos que aparecen mencionados en el Corán⁴. En la amplia zona por la que se expandió inicialmente el Islam existían comunidades judías, posiblemente desde la época en que los reyes asirios destruyeron el reino de Israel y deportaron a sus habitantes a Asiria⁵. Luego, tras la destrucción del Templo de Jerusalén, la comunidad judía asentada en la antigua Babilonia creció en importancia hasta el punto de que fue allí donde se redactó y compiló, hacia los siglos IV y V, una de las más notables exégesis de la *Mišná*, conocida por el nombre de *Talmud de Babilonia*, en el que participaron las dos grandes academias rabínicas de la zona, las de Sura y Pumbedita, luego reunificadas en la de Bagdad, en el siglo X⁶. De la primera de estas academias fue presidente o gaón, Sa’íd b. Yûsuf al-Fayyûmî (882-942), más conocido por el nombre de Saadia Gaon, autor del *Libro de las creencias y de los dogmas*, cuyo fin era vincular las doctrinas básicas del judaísmo con verdades basadas en la razón humana, lo que indica que la actividad intelectual de la comunidad judía

1 Cf. S. KH. SAMIR, “La Littérature Arabe Médiévale des Chrétiens”, en M. ABUMALHAM (coord.), *Literatura árabe cristiana*, Madrid, Anejos ‘Ilu’, 2001, 21-49.

2 G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, Città del Vaticano, 1944-1953.

3 Cf. J. P. MONFERRER SALA, “‘Apologética racionalista’ de Abû Qurrah en el *Maymar fi wuyûd al-Hâliq wa-l-dîn al-qawîn* II/2,12-14”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22 (2005), 41-56.

4 R. ARNALDEZ, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1993, 83.

5 *I Re*, 17.1-6.

6 Sobre los judíos en Bagdad, cf. G. VAJDA, “Le milieu juif à Bagdad”, en *Arabica*, 9 (1962), 389-393.

en la zona de Iraq era muy notable en el siglo X, centrada especialmente en la medicina y en la astronomía y en algunos casos en la filosofía. Así lo confirma el historiador al-Mas'ûdî (m. 956), quien en su *Kitâb al-tanbîh wa-l-išrâf* habla de algunos judíos, conocidos por él⁷, dedicados al estudio y a la controversia⁸, entre los cuales precisamente cita a Saadia Gaon⁹. Se sabe también de la existencia de una notable comunidad judía en la ciudad de Mosul¹⁰, en los alrededores de la antigua y bíblica Nínive, visitada en 1165 por el viajero judío Benjamín de Tudela, quien afirma en su *Libro de viajes*¹¹ que allí vivían siete mil judíos. De esta comunidad fueron originarios los dos miembros que aparecen en el diálogo del que voy a ocuparme más adelante.

El cristianismo del Oriente Próximo se había dividido desde los siglos V y VI en diversos grupos, llamados “cristiandades orientales”, separados tanto de la ortodoxia griega como de la sede romana, por lo que fueron considerados como heterodoxos, implicando en su conjunto doctrinal, la mayoría de las veces, cuestiones políticas y presentando además un carácter étnico, rasgo bastante desconcertante para el pensamiento occidental, en el que la religión se ve como una cuestión personal¹². Melkitas, maronitas, armenios, nestorianos y monofisitas o jacobitas eran los más importantes grupos religiosos establecidos en la zona en la que se propagó rápidamente el Islam. Perseguidos en la época anterior al Islam, con la llegada de éste su posición fue más segura, excepto en aquellos períodos en que por los disturbios y las luchas civiles se vio afectada toda la población¹³.

Parece que las relaciones entre las dos comunidades, la musulmana y la cristiana, en los orígenes del Islam fueron buenas, si se juzga por algunos versículos coránicos: “¡Malditos sean los hombres del Foso¹⁴, del fuego bien alimentado, sentados a él, dando testimonio de lo que han hecho a los creyentes,

7 *Šâhadnâ aqtara-hum* (“hemos conocido a la mayoría de ellos”), *Kitâb al-tanbîh wa-l-išrâf*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1894, p. 113; trad. francesa: MAÇOUDI, *Le livre de l'avertissement et de la révision*, trad. par B. Carra de Vaux, Paris, imprimé à l'Imprimerie Nationale, 1896, 160.

8 Sobre estas controversias, cf. J. L. KRAEMER: *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, J. Brill, 1986, 80-84.

9 Al-Mas'ûdî: *o. c.*, 112-114; trad. cit., 159-161.

10 Cf. J. MANN, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 2 vols., 1931-1935, vol. I, 477 ss.

11 Versión castellana, introducción y notas de José Ramón Magdalena Nom de Déu, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1982.

12 Cf. J. LEROY: “Las iglesias orientales no ortodoxas”, en *Historia de las religiones. Siglo XXI. Vol. 7: Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes, I*, bajo la dirección de Henri-Charles Puech, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1984³, 209.

13 Cf. J. L. KRAEMER, “Humanism”, *o. c.*, 76

14 Alusión a los hombres de Dû Nuwâs, rey árabe del Yemen, que se había convertido al judaísmo en 518 y había perseguido a los cristianos de Naÿrân, a los que quemó vivos por negarse a abrazar el judaísmo.

resentidos con ellos sólo porque creyeron en Dios” (*Corán*, 85,4-8). “Ya hemos enviado a Noé y a Abraham y confiado a su posteridad el profetismo y la Escritura. Entre sus descendientes los hubo bien dirigidos, pero muchos de ellos fueron unos perversos. Tras ellos mandamos a Nuestros otros enviados, así como a Jesús, hijo de María, a quien dimos el Evangelio. Pusimos en los corazones de quienes le siguieron mansedumbre, misericordia y monacato” (*Corán*, 57, 27). “Verás que los más hostiles a los creyentes son los judíos y los asociadores, y que los más amigos de los creyentes son los que dicen: ‘Somos cristianos’. Es que hay entre ellos sacerdotes y monjes y no son soberbios. Cuando oyen lo que se ha revelado al Enviado, ves que sus ojos se inundan de lágrimas de reconocimiento de la Verdad. Dicen: ‘¡Señor! ¡Creemos! ¡Apúntanos, pues, como testigos! ¿Cómo no vamos a creer en Dios y en la Verdad venida a nosotros si anhelamos que nuestro Señor nos introduzca con los justos?’ Dios los recompensará por lo que han dicho con Jardines por cuyos bajos fluyen arroyos, en los que estarán eternamente. Ésa es la recompensa de quienes hacen el bien” (*Corán*, 5, 82-85). “No todos son iguales. Entre la gente de la Escritura hay una comunidad honrada¹⁵: durante la noche recitan las aleyas de Dios y se prosternan. Creen en Dios y en el último Día, ordenan lo que está bien, prohíben lo que está mal y rivalizan en buenas obras. Esos tales son de los justos” (*Corán*, 3, 113-114).

En el origen de esta actitud favorable se han señalado varios factores, entre los que parecen estar la ausencia de litigio o de conflicto entre Muhammad y los cristianos durante su predicación inicial; la escasa entidad política y económica que tenían los cristianos en Arabia en la época del Profeta, lo que les llevó a mantener una disposición de neutralidad o de simpatía ante la acción de Muhammad; y la semejanza entre el mensaje de Jesús, explícitamente reconocido en la nueva revelación, y la predicación del Profeta.

Sin embargo, esta inicial posición fue disminuyendo poco a poco por varias razones también, entre las que hay que señalar el no reconocimiento por los cristianos de Muhammad como el Profeta, la paulatina consolidación de las doctrinas del Islam; la poca atención que se le fue prestando a estas doctrinas por parte de los cristianos y el no reconocimiento de dogmas básicos del cristianismo por parte de los musulmanes. El deterioro de estas relaciones se expresó finalmente en la condena de los cristianos en el *Corán*, donde no sólo se les pide a los creyentes combatirlos: “¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera! Hasta que, humillados, paguen el tributo directamente” (*Corán*, 9, 29). Como el Islam se

15 Se ha supuesto que se refiere a monjes cristianos.

presentaba como la “religión verdadera”, debía prevalecer sobre todas las otras y ser reconocida como tal por todos los creyentes en la Escritura.

En la inicial historia del Islam, ese deterioro en las relaciones con los cristianos fue aumentando en el ámbito doctrinal, pero no en el social y político. Los primeros califas omeyas practicaron una política de comprensión y tolerancia religiosa, con lo que se ganaron el favor de los cristianos, cuyos servicios fueron muy apreciados y se les permitió edificar nuevas iglesias en ciudades construidas por musulmanes, como Fustât y Basora¹⁶. Incluso el pensamiento cristiano conoció una época de expansión en Damasco¹⁷.

Pero aquella división en numerosas iglesias, a la que he aludido anteriormente, hizo que el cristianismo no se presentase a los musulmanes como una fuerza doctrinal compacta, con una conciencia religiosa y civil fuerte y unitaria, con una poderosa entidad administrativa y con una sólida organización social y económica. Esto permitió que en las iniciales polémicas islamo-cristianas los musulmanes se sintiesen moralmente superiores, en posesión de una verdad clara y unívoca frente a gentes confundidas y divididas en algunas de sus creencias fundamentales. Sin embargo, como ha señalado R. Arnaldez¹⁸, incluso las guerras, ofensivas o defensivas, santas o no santas, llegan a tener efectos afortunados, al relacionar a los hombres entre sí y al permitir intercambios de todo orden, que tuvieron notables consecuencias especialmente en el ámbito del pensamiento: fueron miembros de estas comunidades cristianas quienes iniciaron a los musulmanes en el conocimiento de la filosofía griega, tanto en lo que se refiere a las traducciones del griego o del siríaco al árabe como en lo referente a los maestros que tuvieron los primeros filósofos musulmanes¹⁹. Estas comunidades utilizaban la filosofía griega en sus estudios teológicos, con lo que la filosofía no era mal vista por las distintas iglesias cristianas, a diferencia de lo que ocurriría entre los musulmanes, que cuestionaron la filosofía procedente de Grecia, precisamente por vivir ellos dentro de un armazón basado en un sistema legal religioso.

En estas comunidades se utilizaba el griego como lengua en la que comunicarse con los judíos de la diáspora, hasta el punto de que el griego llegó a convertirse en “lengua de los creyentes monoteístas”²⁰. Más tarde usaron el

16 Cf. M. ALLARD, “Les chrétiens à Baghdad”, en *Arabica*, 9 (1962), 375-388.

17 Cf. L. GARDET y M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, J. Vrin, 1948, 35.

18 R. ARNALDEZ, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1993, 7.

19 Cf. también: J. P. MONFERRER SALA, “La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el Oriente musulmán”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), 61-79.

20 La expresión es de R. ARNALDEZ, “À la croisée”, *o. c.*, 120.

siriaco y el griego comenzó a perderse, de modo que tuvieron necesidad de realizar traducciones de textos griegos a la lengua siríaca. Fue este tránsito de una lengua a otra el que facilitó luego las versiones de los textos griegos, o de traducciones siríacas, al árabe, lengua ésta que pronto se impondría hegemónicamente por la zona de influencia del Islam, debido al hecho de ser considerada la lengua en la que Dios se había revelado al Profeta Muhammad.

Los cristianos comenzaron pronto a utilizar la nueva lengua común, existiendo testimonios de que ya durante la primera mitad del siglo VIII escribían textos teológicos en árabe en varios monasterios melkitas de Palestina²¹, en donde un poco más tarde el monje sirio del monasterio de Mâr Sâbâ, en las cercanías de Jerusalén, Teodoro Abû Qurra (ca. 750 – 820)²² compuso al menos una docena de escritos en árabe, además de varias obras en griego y en siríaco²³. Fue autor de cinco opúsculos contra el Islam, además de un número considerable de obras teológicas, entre las que destaca su *Tratado de las imágenes*, su *Tratado de la trinidad y unicidad de Dios*²⁴, su *Tratado de la Encarnación de Dios*²⁵ y su *Homilía sobre la existencia del Creador y la religión verdadera*²⁶, tratado apologético en el que prueba la existencia del Creador y demuestra que el cristianismo es la religión verdadera²⁷. De él se ha dicho²⁸ que su gran mérito es haber sabido exponer en árabe lo que generaciones anteriores de cristianos expresaban en griego o en siríaco, lenguas no accesibles a los musulmanes.

Las confesiones cristianas que crearon una literatura en árabe fueron los melkitas, los nestorianos y los jacobitas o monofisitas. La suya fue inicialmente una literatura apologética, pero con el transcurso del tiempo se convirtió en una literatura de controversia y refutación, sin que propiamente implicara un diálogo islamo-cristiano. Conviene destacar que muchas veces en esta literatura

21 Cf. D. URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Ed. du Seuil, 2006, 197-198.

22 Cf. J. P. MONFERRER, “Una muestra de *Kalâm* cristiano: Abû Qurra en la sección novena del *Kitâb muyâdalat ma’ al-mutakallimîn al-muslimîn fi maylis al-jalîfa al-Ma’mûn*”, EN J. SOLANA, E. BURGOS Y P. L. BLASCO (eds.), *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza – Institución “Fernando el Católico”, 2004, 207-222. También de J. P. MONFERRER, “‘Apologética racionalista’ de Abû Qurra...”, *o. c.*. Cf. KH. SAMIR, *Abu Qurrah: vida, bibliografía y obras*, trad. de J. P. Monferrer Sala, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005.

23 Aunque sus obras en siríaco no se han conservado, él mismo da testimonio de haberlas compuesto, cf. R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris, Beauchesne, 1985, 53, nota 201.

24 Referencias a este tratado en ibídem, *passim*.

25 Cf. *ib.*, 53-55.

26 Traducción castellana por J. P. MONFERRER, “‘Apologética racionalista’ de Abû Qurra...”, *o. c.*

27 Cf. G. MONNOT, “Abu Qurra et la pluralité des religions”, en *Revue de l’histoire des religions*, 1 (1991), 49-71.

28 A. T. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l’Islam*, Paris, Nauwelaertz, 1969, 89-91.

se explican, en griego, los términos filosóficos usados, porque la lengua árabe todavía no estaba preparada para expresar los respectivos conceptos, que se veían complicados, además, por las distintas concepciones mantenidas por las diferentes iglesias, que hacían difícil formularlas en un vocabulario riguroso.

Esta literatura pronto comenzó a ejercer determinada influencia sobre los musulmanes²⁹, manifestándose especialmente entre los teólogos mu'tazilíes, quienes mostraron una proximidad de ideas con las de los cristianos, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones del mal, de la libertad y de la predestinación, de los atributos, etc., hasta el punto de que R. Arnaldez ha afirmado que las relaciones que algunos musulmanes mantuvieron con el pensamiento cristiano desempeñaron un importante papel en la elaboración de la teología mu'tazilí³⁰. Ya Maimónides había reconocido esta influencia de los teólogos cristianos sobre los teólogos musulmanes, cuando afirmó lo siguiente: "Has de saber que todo cuanto los musulmanes, lo mismo *mu'tazilíes* como *as'aríes* han dicho acerca de estas materias, son teorías basadas en ciertas proposiciones usurpadas a los escritores griegos y sirios, que pugnaban por contradecir las opiniones de los filósofos y refutar sus doctrinas... Al aparecer el Islam y ponerse en contacto con los escritos de los filósofos, tomaron también conocimiento de aquellas refutaciones estampadas contra los libros de los filósofos. Encontraron las argumentaciones de Juan el Gramático (Filopono), de [Yahyâ] ibn 'Adí y otros acerca de esas materias y se las apropiaron, convencidos de la importante adquisición que representaban"³¹.

Pero también la propia filosofía que surgió en el mundo islámico tuvo mucho que ver en su origen con el pensamiento árabe cristiano. Los estudiosos de este credo conservaron la herencia clásica y por sus trabajos de edición, crítica textual, traducción y comentario de textos la sabiduría se propagó a las otras dos comunidades judía y musulmana, a las que aportaron ideas consideradas como extrañas por el Islam, en un intento de eludir su propia marginalidad³². La propia biografía de al-Fârâbî³³ recuerda cómo se formó con cristianos, Yuhannâ b. Haylân y Abû Bišr Mattâ b. Yûnus, y que fue creador de una escuela en Bagdad en la que participaron seguidores de diversas religiones monoteístas,

29 Cf. D. URVOY, *o. c.*, 200-211.

30 R. ARNALDEZ, *o. c.*, 63-80.

31 MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, I, 71, edición preparada por David Gonzalo Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1984, 197-198.

32 Cf. R. M. HADAD, *Syrian Christians in Muslim Society; an Interpretation*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1970.

33 Cf. R. RAMÓN GUERRERO "Apuntes biográficos de al-Fârâbî según sus vidas árabes", en *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), 231-238.

especialmente el jacobita Yahya b. 'Adî³⁴, quien, tras la marcha de su maestro Alfarabi a la corte hamdanî de Sayf al-Dawla en Alepo, se hizo cargo de dicha escuela en la que continuaron formándose muchos discípulos de las diversas confesiones religiosas.

I. YAHYÂ B. 'ADÎ

Es precisamente uno de los autores árabes cristianos más nombrado entre los estudiosos de la filosofía árabe e islámica, aunque poco conocido por el lector hispano. Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Adî nació en el año 279-280/893 en Takrît, ciudad al norte de Bagdad, bañada por el Tigris, e importante centro intelectual donde se mantenían notables discusiones teológicas y filosóficas entre cristianos y entre cristianos y musulmanes sobre la Trinidad y otros dogmas³⁵.

De origen cristiano monofisita (jacobita), se formó en Bagdad en teología, ciencia y filosofía, donde “estudió con Abû Bišr Mattâ b. Yûnus y con Abû Nasr al-Fârâbî”³⁶, cristiano nestoriano aquél y musulmán éste, notables lógicos los dos. De ambos proviene posiblemente su gran conocimiento de la lógica, campo en el que sobresalió ampliamente, por lo que fue llamado “el lógico (*al-Mantiqî*)”³⁷. De él afirmó al-Mas'udî, después de hablar de sus maestros, 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 el nombre de Abû Zakariyyâ' b. 'Adî”³⁸. Se ha dicho que también se formó en medicina. Se sabe que estuvo interesado en esta ciencia, razón por la que

34 Cf. D. URVOY: “Al-Fârâbî et les penseurs chrétiens d'Orient”, en G. GOBILLEOT - M.-Th. URVOY (coord.), *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau*, Paris, Éditions de Paris, 2005, 143-154.

35 Cf. J. L. KRAEMER, “Humanism”, *o. c.*, 104-116, quien hace referencia a un pasaje del *Kitâb al-tanbih wa-l-išrâf* de al-Mas'udî, donde éste dice lo siguiente: “El cristiano Abû Zakariyyâ' Danjâ 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 Takrît, 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, 155. Sobre Yahyâ b. 'Adî, cf. Ibn al-Nadîm: *Kitâb al-Fihrist*, El Cairo, 1348 h., 369. Ibn al-Qiftî: *Ta'rij al-hukamâ'*, ed. J. Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, 361-364. IBN ABÎ USAYBI'Â, *'Uyûn al-anbâ'*, ed. N. Ridâ, Beirut, Maktabat al-Hayâ, 1965, 317-318. Una obra ya clásica sobre este autor es la de A. PÉRIER, *Yahyâ ben 'Adî: Un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*, Paris, 1920. S. ESCOBAR GÓMEZ Y J. C. GONZÁLEZ LÓPEZ, “La polémica trinitaria entre Yahya ibn 'Adî y al-Kindî”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 23 (2006), 75-97.

36 IBN ABÎ USAYBI'Â, *o. c.*, 318.

37 Cf. N. RESCHER, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964, 130-134.

38 AL-MAS'UDÎ, *o. c.*, 122.

Ibn Abî Usaybî'a lo cataloga entre los médicos en su historia de los médicos³⁹, pero como él mismo confiesa en uno de sus textos, al ser preguntado por dos cuestiones referentes a Hipócrates y a Galeno, no se considera competente en esta ciencia: “Respecto de las dos cuestiones de medicina por las que me has preguntado –¡que Dios te honre!– no tengo respuestas para ellas, puesto que no me he acercado al estudio del arte de la medicina y sus principios”⁷⁴⁰.

Fue un ávido recopilador de manuscritos de textos griegos⁴¹, así como un excelente copista de manuscritos, oficio aprendido de su padre, como lo testimonian muchos autores que refieren haber visto textos escritos del puño y letra de Yahyâ b. 'Adî, como, por ejemplo, su amigo el bibliófilo Ibn al-Nadîm: “Entre los libros de Aristóteles, copiados del puño y letra de Yahyâ b. 'Adî en el catálogo de sus libros, está el *Libro de la Ética*”⁷⁴². Fue también sobresaliente traductor de textos filosóficos griegos, así como notable corrector de traducciones anteriores. Escribió comentarios a Aristóteles⁴³ y otros autores, habiendo sido, junto con su maestro al-Fārābî, uno de los que dio un gran impulso al estudio de Aristóteles en el mundo árabe. Compuso además un número importante de obras originales⁴⁴, filosóficas, teológicas y de apologética, refutando objeciones que planteaban los musulmanes a los cristianos⁴⁵. Según refiere su contemporáneo al-Tawdîdî era un maestro de gran pericia: “Yahyâ b. 'Adî tenía mucha habilidad para resolver las cuestiones más diversas”⁷⁴⁶. Según el criterio de J. L. Kraemer, fue uno de los principales representantes de la tendencia

39 IBN ABÎ USAYBÎ'A, *o. c.*.

40 Yahyâ b. 'Adî: *Kitâb aẓwiba Biṣr al-Yâhûdî 'an masâ'ili-hi (Libro de las respuestas a las cuestiones de Biṣr al-Yâhûdî)*, ed. S. Khalifât: *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyya*, Amman, Publications of the University of Jordan, 1988, 314-336; cita en 335-336.

41 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, “Humanism”, *o. c.*, 105.

42 IBN AL-NADÎM, *o. c.*, 352.

43 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. KHALIFÂT, *o. c.*, 220-262. Cf. una breve descripción de este comentario en S. PINES, “Yahyâ b. 'Adî's Refutation of the Doctrine of Acquisition (*iktisâb*)”, en *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalem, 1979, 49-94; el estudio del contenido de este comentario en 50-61.

44 Cf. G. ENDRESS, *The Works of Yahyâ b. 'Adî; an Analytical Inventory*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1977. Cf. también M.-Th. Urvoy: *Traité d'Étique d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Adî*, Introduction, texte et traduction, Paris, CapiScript, 1991.

45 Entre otras obras apologéticas, conviene citar su Epístola en defensa de la Trinidad contra las objeciones planteadas por al-Kindî, cf. A. PÉRIER, “Un traité de Yahyâ b. 'Adî. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindî”, en *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 Kindî and Yahyâ b. 'Adî on the Trinity”, 318-336.

46 ABÛ HAYYÂN AL-TAWHÎDÎ, *Kitâb al-îmtâ' wa-l-mu'âna*, ed. A. Amin y A. al-Zayn, Beirut, al-Maqtaba al-'Asriyya, 1953, I, p. 37, línea 7.

humanística filosófica en el Renacimiento del Islam⁴⁷. 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 Dû l-qa‘da del año 363, o sea, el 13 de agosto del año 974.

En el ámbito de la lógica, realizó traducción del siríaco al árabe de las siguientes obras de Aristóteles: *Categorías*, *Tópicos*, *Refutaciones Sofísticas*, *Retórica* y, posiblemente de *Analíticos Posteriores*, además de corregir la versión de la *Poética* que había hecho su maestro Abû Bišr Mattâ. También tradujo los *Prolegómenos al estudio de la Isagogé* de Ammonio, el *Comentario a Categorías* de Alejandro de Afrodisia, el comentario de Ammonio a los libros I-IV y el de Alenadro a los libros V-VIII de *Tópicos*, el comentario de Alejandro a *Refutaciones Sofísticas* y el comentario de Temistio a *Poética*⁴⁸. Compuso un comentario a los *Analíticos Posteriores* y una treintena de tratados de lógica⁴⁹, de los que se han conservado algunos, entre los que se cuenta la *Maqâla fî l-buhût al-arba‘a l-‘ilmiyya ‘an sinâ‘at al-mantiq* (*Tratado sobre las cuatro cuestiones científicas referentes al arte de la lógica*)⁵⁰, especie de apología para el estudio de la lógica, en donde trata de aclarar la naturaleza de la lógica para establecer la necesidad de su estudio con vistas al bien y a la felicidad. Finalmente, parece que escribió también un tratado en el que criticaba la teoría aristotélica de los silogismos modales⁵¹.

Hay que destacar su participación en una de las más conocidas polémicas que se dieron en el mundo árabe e islámico con ocasión de la recepción del pensamiento griego. La discusión tuvo que ver con las relaciones entre la gramática árabe y la lógica de Aristóteles una vez que ésta fue conocida y asimilada⁵². Tuvo su expresión en la controversia entre el gramático árabe y teólogo musulmán Abû Sa‘îd al-Sîrâfî y el traductor y lógico cristiano Abû Bišr Mattâ b. Yûnus, el maestro de Yahyâ b. ‘Adî⁵³. A esta polémica contribuyeron posteriormente Alfarabi y Avempace, además de Yahyâ b. ‘Adî.

47 J. L. KRAEMER, “Humanism”, *o. c.*, 108.

48 Cf. N. RESCHER, *o. c.*, 130-134.

49 Según la lista que ofrece S. KHALÎFÂT, *o. c.*, 29-30.

50 Número 45 de la lista que ofrece *ib.*, 29. Cf. N. RESCHER, “Yahyâ b. □Adî’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.

51 Cf. J. SCHACHT AND M. MEYERHOF, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo. A Contribution to the History of Greek learning among the Arabs*, El Cairo, Egyptian University, Faculty of Arts, 1937, 47, 87 y 109.

52 Cf. R. ARNALDEZ, “L’influence des traductions d’Aristote sur l’évolution de la langue arabe”, *Actes du Congrès de Lyon de l’Association Guillaume Budé*, septembre 1958, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 102-114.

53 Cf. M. MAHDI, “Language and Logic in Classical Islam”, en *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. by G. E. von Grunebaum, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, 51- 83. Cf. también: K.

Se trata de un debate que más que con lenguaje y pensamiento tenía que ver con la relación entre la filosofía y la religión, puesto que si en el debate vencía el lógico ello significaba tener que admitir un elemento ajeno al Islam, mientras que vencer al lógico representaba una victoria para la religión. En la civilización islámica la lengua de comunicación era el árabe, lo que dio origen al nacimiento de las ciencias del lenguaje por las necesidades de la nueva sociedad musulmana: expansión islámica fuera de la península arábiga y deber de leer el Corán. Aunque se ha hablado de la influencia de la lógica griega en la constitución de la gramática árabe⁵⁴, sin embargo la lógica no pudo influir mucho en la formación de esa gramática por la diferencia de estructura que hay entre las dos lenguas. Frente a aquellas ciencias del lenguaje, necesarias para la correcta expresión en lengua árabe, la lógica se consideró como el instrumento general y universal por el que la razón adquiere las reglas del pensamiento verdadero. Aquí es donde Yahyâ b. 'Adî plantea el problema entre lógica y gramática⁵⁵.

En su tratado trata de “mostrar las diferencias que existen entre el arte de la gramática árabe y el arte de la lógica filosófica”⁵⁶. Intenta argumentar según un modo demostrativo que no hay conflicto entre el estudio que el filósofo hace del lenguaje dentro de la lógica y el estudio tradicional de la gramática árabe, apelando como hizo Alfarabi a la noción de dos ciencias distintas, cada una definida por su propio método único, su objetivo (*garad*) y objeto (*mawdû'*)⁵⁷. Yahyâ se interesó por las diferencias entre la gramática de una nación particular y la ciencia universal de la lógica, argumentando que el objeto de la gramática es la palabra (*al-alfâz*), a la que considera según su correcta articulación y vocalización de acuerdo con las convenciones árabes⁵⁸. El gramático, entonces, se ocupa de los aspectos orales del lenguaje, en particular de la terminación vocal para usar en ciertas circunstancias. No se interesa, dice Yahyâ, por la

VERSTEEGH, “The Definition of Philosophy in a Tenth-Century Grammarian”, en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 12 (1989), 66-93.

54 Cf. C. H. M. VERSTEEGH, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, J. Brill, 1977.

55 G. ENDRESS, “Maqâla Yahyâ b. 'Adî fî tabyîn al-fasl bayn sinâ'atay al-mantiq al-falsafî wa-l-nahw al-'arabî”, en *Journal for the History of Arabic Science*, 2 (1978), 38-50 (en árabe). Cf. G. ENDRESS, “Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit”, en B. MOJSISCH (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1986, 163-299. Trad. francesa del texto por A. ELAMRANI-JAMAL, “Grammaire et logique d'après le philosophe arabe chrétien Yahyâ Ibn 'Adî (280-364 H/893-974)”, en *Arabica* 29 (1982), 1-15. También en A. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotelicienne et grammaire arabe (Étude et documents)*, París, J. Vrin, 1983, 187-197, donde también hace un amplio análisis de la concepción de Yahyâ en 97-105.

56 G. ENDRESS, “Maqâla Yahyâ b. 'Adî”, *o. c.*, 38.

57 *Ib.*, 40.

58 *Ib.* 41-42.

investigación de las “palabras en tanto que indican significados”⁵⁹. que es de lo que se ocupa la lógica. Argumenta basándose en que las acciones gramaticales sobre las palabras no afectan a su significado básico. Por ejemplo, en la frase “Amr golpea a Zayd” (*daraba ‘Amrun Zaydan*), el hecho de que en árabe Amr termine en *un* y Zayd en *an*, según las normas de vocalización del nominativo y acusativo indeterminados, no altera el significado de las palabras “Amr” y “Zayd”, a saber, las esencias de estos dos individuos⁶⁰. Más adelante precisa que las palabras de la lengua por las que se interesa el lógico son los conceptos universales que tienen un significado; su objetivo es combinarlos de tal manera que se correspondan con las cosas significadas. La verdad entonces es la correspondencia entre el significante y el significado. Coincidiendo con Abû Bišr, Yahyâ reconoce que el significado puede separarse del término: la lógica se ocupa del primero y la gramática del segundo. Y al ocuparse de ello, la lógica se convierte en el arte del razonamiento válido y del discurso correcto.

Además de su conocimiento de la lógica, se sabe que Yahyâ b. ‘Adî prestó una gran atención a la *Física* aristotélica, de la que parece haber traducido al menos los dos primeros libros⁶¹, si bien usó preferentemente la versión que de ella hizo Ishâq b. Hunayn, la segunda que se hacía en lengua árabe⁶², hasta el punto de que ésta fue objeto de estudio y comentario en su escuela⁶³, especialmente por su discípulo, también cristiano, Abû ‘Alî al-Hasan Ibn al-Samh⁶⁴, quien transmitió la enseñanza de Yahyâ b. ‘Adî sobre la *Física*⁶⁵. Ibn ‘Adî copió el original de la traducción de Ishâq 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 Yahyâ b. ‘Adî, de la que él mismo recuerda que la había copiado a partir del original de Ishâq y que la comparó con ese original tres veces y cuatro veces con el texto siríaco”⁶⁶. 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 Yahyâ b. ‘Adî, o a autores de su entorno, como su maestro Abû Bišr

59 *Ib.* 43.

60 *Ib.* 43-44.

61 Cf. S. KHALĪFĀT, *o. c.*, introducción, 25.

62 Traducción editada: ARISTŪTĀLĪS, *Al-Tabī‘a*, ed. e introd., A. Badawi, 2 vols., El Cairo, Al-Hay‘a al-Misriyya, 1984. Cf. sobre las traducciones y comentarios la introducción de A. Badawi, 9-24. Cf. también F. E. PETERS, *Aristoteles arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, J. Brill, 1968, 30-34.

63 Cf. S. PINES, “Un précurseur bagdadien de la théorie de l’impetus”, en *Isis*, 44 (1953), 247-251.

64 Cf. IBN AL-QIFTĪ, *o. c.*, 411.412.

65 Cf. S. M. STERN, “Ibn al-Samh”, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1956, 31-44. Cf. también J. L. KRAEMER, “Humanism”, *o. c.*, 130-134.

66 ARISTŪTĀLĪS, *Al-Tabī‘a*, vol. I, 76.

Mattâ b. Yûnus, su discípulo antes citado Abû 'Alî al-Hasan Ibn al-Samh o Abû l-Fara'y Ibn al-Tayyib⁶⁷. El texto de Aristóteles, precedido por la frase *qâla Aristûtâlîs*, “Dijo Aristóteles”, va seguido por las glosas y escolios, introducidos por las frases *qâla Abû 'Alî* (Ibn al-Samh), *qâla Yahyâ b. 'Adî*, o *qâla Abû Bišr*, si bien el *qâla* es omitido con frecuencia. Yahyâ b. 'Adî compuso, al parecer, un comentario (*tafsîr*) a una sección del libro VIII de la *Física*, a juzgar por el manuscrito n° 4871 de la Dâr al-Kutub al-Zâhiriyya de Damasco, en el que figura el título *Maqâlat al-šayj Abî Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Adî fî-mâ intaza 'a-hu min Kitâb al-Samâ' al-tabî'î*⁶⁸. Por lo que se refiere al tratado *Sobre el alma*, parece que realizó también una versión árabe⁶⁹. Se sabe, asimismo, que se ocupó de cuestiones metafísicas, conociendo la obra de Aristóteles y habiendo compuesto un tratado en el que propone una interpretación del libro segundo (Libro α) de la *Metafísica*, que lleva por título *Tafsîr Yahyâ b. 'Adî li-l-maqâla al-ûlâ min kitâb Aristûtâlîs "Fî mâ ba'd al-tabî'a" wa-hiya al-mawsûma bi-l-alif al-sugrâ*⁷⁰.

Compuso también una pequeña epístola, en la que propone diversas definiciones de términos filosóficos, de origen aristotélico todos ellos, salvo el primero, consagrado al Creador. Se trata de la *Maqâla fî l-maw'yûdât* (*Tratado sobre los seres*), un breve texto de apenas nueve páginas⁷¹, 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 introduce algunas modificaciones. En este tratado 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 tratado. El término empleado, *maw'yûdât* designa el ser existente⁷²; pero, como se puede apreciar

67 *Ib.*, introducción A. Badawi, 19-24. Cf. F. E. PETERS, *o. c.*, 31. Cf. también P. LETTINCK, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, Leiden, J. Brill, 1994, 1-6, quien afirma en p. 6 que Yahyâ b. Adî usó para los libros III y IV la traducción de Qustâ b. Lûqâ en vez de la de Ishâq b. Hunayn.

68 Es decir, *Tratado del maestro Abû Zakariyyâ' Yahyâ b. 'Adî sobre lo que extractó de la "Física"*. Cf. S. KHALÎFÂT, *o. c.*, introducción, 27.

69 *Ib.* 25.

70 Es decir, *Comentario de Yahyâ b. 'Adî al libro de Aristóteles [titulado] "Metafísica"*; es el conocido por la letra "a" pequeña; ed. S. KHALÎFÂT, *o. c.*, 220-262.

71 Ed. S. KHALÎFÂT, *o. c.*, 266-274. R. HADAD, *La trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris, Beauchesne, 1985, 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.

72 Cf. A. M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, n° 754, 421-423. Cf. *A Philosophical lexicon in Persian and Arabic*, Beirut, Dar El-Machreq, 1968, 309. Sobre su utilización en el vocabulario filosófico, especialmente a partir de al-

por su contenido, no se refiere para nada a seres existentes, sino a conceptos filosóficos⁷³.

Todos estos conocimientos filosóficos los pone en juego en un texto muy curioso, en el que da a conocer las relaciones entre los filósofos de la comunidad judía y los de la cristiana. Se trata de un texto cuya existencia había sido señalada por G. Furlani en 1919, en un estudio en el que destacaba la importancia de esta obra para conocer el pensamiento de Yahyâ Ibn 'Adî⁷⁴. Más tarde, Shlomo Pines examinaba el escrito en el manuscrito conservado en la Biblioteca del Museo Británico, árabe Or 8096, y ofrecía un amplio análisis de las cuestiones contenidas en él⁷⁵. Del descubrimiento posterior de nuevos manuscritos en Teherán se ha servido Sahbân Khalîfât para realizar su cuidada edición, ocupando las páginas 314 a la 336 de la obra en que publica los textos filosóficos del filósofo cristiano oriental⁷⁶.

El tratado consta, en realidad, de dos partes. En la primera, un judío de Mosul, de nombre Ibn Abî Sa'îd b. 'Utmân b. Sa'îd al-Mawsilî, escribe a Yahyâ b. 'Adî pidiéndole que dé respuesta a un conjunto de cuestiones que le ha propuesto otro judío de la misma ciudad de Mosul, de nombre Bišr b. Samsân b. 'Irs b. 'Utmân. Por lo que se desprende de lo que dice Yahyâ, parece que aquél, a quien Yahyâ no conocía personalmente (*lâm a'rifu-hu mušâhadatan*), era maestro de éste (*Abû Saîd šayju-ka*), dedicado a la especulación en la que sobresalía⁷⁷. Se dirige a Yahyâ considerándolo uno de los pocos sabios que hay en su época para discutir cosas importantes de filosofía, ambiguas y dudosas, que producen turbación en el alma⁷⁸. La segunda parte del tratado está compuesta por las respuestas de Yahyâ b. 'Adî a esas cuestiones. El tratado versa sobre problemas filosóficos tales como los elementos, el espacio y el tiempo, la corporeidad y la finitud, Dios como causa del universo, las proposiciones, las categorías (si son géneros y si son diez), los astros y la providencia. Es decir, son cuestiones de índole filosófica y no religiosa.

Fârâbî, cf. R. RAMÓN GUERRERO, "Al-Fârâbî: El concepto del ser", en *Revista de Filosofía*, 3ª época, VII (1994) n° 11, 27-49.

73 He traducido este texto en R. RAMÓN GUERRERO, "El «Tratado sobre los seres» de Yahyâ b. 'Adî. Ensayo de traducción castellana", en *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), 639-649.

74 G. FURLANI, "Le 'Questioni Filosofiche' di Abû Zakariyâ Yahyâ b. 'Adî", en *Rivista degli Studi Orientali*, 8 (1919-1920), 157-162.

75 S. PINES, "A Tenth Century Philosophical Correspondence", en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 24. (1955), 103-136.

76 Sobre este texto cf. mi comunicación al *XIIIth International Congress of Medieval Philosophy Palermo, 16-22 September 2007. Universality of Reason - Plurality of Philosophies in the Middle Ages*, titulada: "Un caso de diálogo religioso en el siglo X: Las respuestas del filósofo cristiano Yahyâ b. 'Adî al judío 'Irs b. 'Utmân b. Sa'îd". Las Actas están en prensa.

77 S. KHALIFÂT: *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyya*, 330.

78 *Ib.* 314.

Éstas tienen que ver con doctrinas aristotélicas y peripatéticas, lo que permite a Yahyâ b. 'Adî probar el conocimiento que tenía de esta tradición. La primera cuestión versa sobre la crítica que Aristóteles hace a la doctrina de las homeomerías de Anaxágoras en el libro I de la *Física*⁷⁹. En su respuesta, Yahyâ se apoya en la crítica de Temistio a la misma doctrina⁸⁰. Las cuestiones segunda y la tercera tienen que ver con la noción de lugar (*makân*) expuesta por Aristóteles en el libro IV de la *Física*⁸¹. La cuarta cuestión trata de la noción aristotélica del tiempo (*zamân*) desarrollada en el mismo libro IV⁸². La quinta cuestión parte de una afirmación aristotélica: “Explica Aristóteles en este libro, es decir en su libro *sobre la audición [física]*, que ‘la fuerza de todo cuerpo finito es finita’ con muchos argumentos”⁸³ y plantea la cuestión de si la esfera celeste, corpórea y finita, tiene una fuerza finita, mientras que Aristóteles, según el filósofo judío, la considera con fuerza infinita⁸⁴. La sexta cuestión tiene como objeto un problema suscitado por una afirmación que aparece en el libro Lambda (*fî maqâla al-lâm*) de la *Metafísica* aristotélica y en otros lugares: que Dios es causa del universo (*Allâh huwa 'illa li-hâdâ l-kull*)⁸⁵; pero como en el libro *al-Burhân* (*Analíticos Posteriores*) Aristóteles habla de que existen cuatro causas, la cuestión es saber qué tipo de causa es Dios respecto del universo⁸⁶. La séptima cuestión versa sobre juicios afirmativos y negativos tratados en el *Peri Hermenias*⁸⁷. Las tres siguientes cuestiones, las octava, novena y décima, plantean problemas del libro *Categorías*, donde Aristóteles divide todas las cosas en diez categorías: sustancia y accidentes. Ibn Sa'îd se pregunta por un lado por qué Aristóteles no ha establecido la sustancia y el accidente como los géneros supremos y universales, superiores a las demás categorías; por otro lado, por qué son diez categorías y no más o menos; y, en fin, siendo definido el accidente de dos maneras, o como lo que está en una cosa y no es parte de ella, no pudiendo existir en ausencia de esta cosa, o como lo que es y desaparece sin que desaparezca su sustrato, se le pregunta a Yahyâ por la validez de esta segunda definición, dado que parece que hay accidentes que no desaparecen

79 *Ib.* 314-316. Aristóteles: *Física*, I, 4, 186a26-188a18.

80 *Ib.* 331.

81 *Ib.* 316-317. Respuesta en 331-332.

82 *Ib.* 318-319. Respuesta en 332.

83 En *Física*, VIII, 10, 266a25-26 dice Aristóteles: “Que en general no es posible que en una magnitud finita haya una potencia infinita, resultará claro de lo que sigue”.

84 S. KHALĪFĀT, *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyya*, 319-320. Respuesta en 332.

85 En *Metafísica* Aristóteles no afirma que Dios sea causa del universo. Es posible que la referencia tenga que ver con Dios como Primer Motor del universo, tal como es entendido en el capítulo 7 del libro Lambda.

86 S. KHALĪFĀT, *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyya*, 320-321. Respuesta en 332.

87 *Ib.* 321-323. Respuesta en 333.

hasta que no desaparece su sujeto⁸⁸. La cuestión undécima pregunta, sabiendo que los filósofos han dividido las sustancias en corpóreas e incorpóreas, si cuando hablan de “racional inmortal” (*nâtiq gayr mâ'it*) se refieren a los astros (*al-kawâkib*), como sostiene Porfirio, o si quieren decir otra cosa y entonces cuál es ella (*mâ huwa dâlika al-šay'*)⁸⁹. La pregunta duodécima tiene que ver con el libro *Sobre la providencia* de Alejandro de Afrodiasias, donde éste enumera las opiniones de los antiguos sobre este asunto; se le pregunta qué quiere decir Aristóteles cuando afirma, según Alejandro, que la Causa Primera cuida de los cuerpos celestes⁹⁰. Las dos últimas cuestiones, la decimotercera y la decimocuarta, son preguntas de medicina, referentes a cuestiones de Hipócrates y de Galeno⁹¹. Yahyâ responde que no es competente en esta materia de medicina para dar respuesta a lo preguntado: “Respecto de las dos cuestiones de medicina por las que me has preguntado –¡que Dios te honre!– no tengo respuestas para ellas, puesto que no me he acercado al estudio del arte de la medicina y sus principios”⁹².

Hasta aquí el contenido de este tratado. Muestra varias cosas. En primer lugar la existencia de dos comunidades religiosas, la judía y la cristiana, en la que hay miembros que se interesan por cuestiones filosóficas. En segundo lugar, que este interés tiene que ver con Aristóteles y su tradición. En tercer lugar nos informa sobre algunos conocimientos tenidos por ellos, tales como textos de Aristóteles y algunos de sus comentadores, incluyendo al neoplatónico Proclo, que es citado en la respuesta de Yahyâ a la cuestión de la providencia, así como de los médicos Hipócrates y Galeno. También se menciona a Abû Bišr Mattâ b. Yûnus, filósofo, lógico y traductor cristiano, maestro de al-Fârâbî y del propio Yahyâ. Cabe señalar también un detalle que no puede pasar desapercibido: el carácter escueto y breve de las respuestas de Yahyâ, con excepción de la que se refiere a la providencia. He aquí algunos ejemplos de esta característica del filósofo cristiano: “Respuesta a la primera cuestión: El problema se resuelve si se considera el propósito de Temistio en su tratado en que refuta el problema de Anaxágoras; lo expone al comienzo, de manera muy exhaustiva por medio de divisiones, y vuelve a él en el epílogo de este tratado; a saber, que no hay distinción entre nuestro decir ‘mucho carne o poca’. Puesto que lo examina con detenimiento, muestra lo absurdo que se sigue [de la posición] de Anaxágoras”⁹³. Breve es también esta otra: “Respuesta a la cuestión octava: Consulta –que

88 *Ib.* 323-325. Respuesta en 333.

89 *Ib.* 325. Respuesta en 333-334.

90 *Ib.* 326-327. Respuesta en 334-335.

91 *Ib.* 327-328.

92 *Ib.* 335-336.

93 *Ib.* 331.

Dios te honre— el comentario de nuestro maestro Abû Bišr [Mattâ b. Yûnus] que Dios lo tenga en el lugar de sus siervos piadosos al libro *Categorías*, en el que se encuentra la explicación de la causa de por qué el accidente no es un género de las [otras] nueve categorías⁹⁴. Por último, más lacónica si cabe es esta otra: “Respuesta a la cuestión novena: También se encuentra en él⁹⁵ de manera tan convincente que casi es una demostración que las categorías son diez⁹⁶”.

El reconocimiento que Yahyâ hace de la universalidad de la razón humana, manifestada en la lógica y en la filosofía, le lleva a reconocer la unidad de la humanidad y su deseo de perfección. Así se deduce de cuanto afirma en el antes mencionado *Tratado sobre las cuatro cuestiones científicas referentes al arte de la lógica*, donde expone el siguiente razonamiento: como la lógica es el “arte instrumental por el que se discierne entre la verdad y la falsedad en la ciencia teórica y entre el bien y el mal en la ciencia práctica”, entonces por medio de ella se alcanza la felicidad completa que consiste en aceptar la verdad y en adquirir el bien⁹⁷. Por ello, le era necesario a Yahyâ proponer una exhortación moral, con el fin de que el hombre enmiende su proceder práctico. Es lo que le lleva a escribir el *Tahdîb al-ajlâq (La corrección de los caracteres)*⁹⁸, en donde ofrece un análisis de los caracteres humanos, definidos como los estados del alma por los que el hombre realiza sus actos sin reflexión ni experiencia previa⁹⁹, con el fin de conocer la manera en que estos caracteres pueden ser dirigidos hacia la realización de los actos dignos de alabanza, que harán de quien los ejecute un hombre perfecto. Por el discernimiento y la capacidad de reflexión de los que está dotado y por los que se distingue del resto de los animales, el hombre puede corregir sus caracteres, que proceden de las tres facultades (platónicas) del alma: la apetitiva, la irascible y la racional. Ésta es la que debe dominar a las otras dos: “La corrección de los caracteres y el dominio de las almas apetitiva e irascible compete al alma racional. Todo gobierno (de las

94 *Ib.* 333.

95 En el comentario de Abû Bišr.

96 S. KHALIFÂT, *Maqâlât Yahyâ b. 'Adî al-falsafiyâ*, 333.

97 N. RESCHER, “Yahyâ b. 'Adî's Treatise 'On the Four Scientific Questions regarding the Art of Logic'”, *o. c.*, 42-43.

98 M.-TH. URVOY, *Traité d'éthique d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ Ibn 'Adî*. Introduction, texte et traduction, Paris, Cariscript. 1991. Cf. K. SAMIR, “Le *Tahdîb al-ajlâq* de Yahyâ b. 'Adî (m. 974) attribué à Ġâhiz et à Ibn al-'Arabî”, en *Arabica*, 21 (1974), 111-138, donde el autor señala las ocho ediciones que ha conocido este texto, de las cuales solamente tres son completas, y donde indica que el número de ediciones es expresión del interés que ha despertado este tratado. No debe sorprender el hecho de que haya sido atribuido a varios autores diferentes, porque se trata de un tema del que se han ocupado muchos pensadores, no sólo cristianos y musulmanes, sino también judíos, como, por ejemplo, IBN GABIROL, *Kitâb islâh al-ajlâq. La corrección de los caracteres*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba Fuentes, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1990.

99 M.-TH. URVOY, “Traité d'éthique d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ Ibn 'Adî”, *o. c.*, 96.

pasiones) se da por esta alma (racional)”¹⁰⁰. La unidad de toda la humanidad en virtud de la razón le lleva a afirmar que quien busca la perfección debe abrigar el amor hacia todos los hombres: “También incumbe a quien ama la perfección acostumbrar su alma a amar a todos los hombres y mostrar hacia ellos afecto, compasión, clemencia y misericordia. Porque todos los hombres constituyen una sola clase, emparentados entre sí, unidos todos ellos por la humanidad (*al-insâniyya*)... El hombre, en realidad, es el alma racional y es una sustancia en todos los hombres... Puesto que sus almas son una y el amor se da por el alma, incumbe a todos ellos mostrarse amor y afecto unos a otros”¹⁰¹. Yahyâ desarrolla una ética humanista al aconsejar cultivar las virtudes racionales según se lee en su texto: “Que tenga como regla leer, noche y día, los libros de ética, hojear los tratados de conducta moral y política. Que se obligue a emplear lo que ordenaron emplear las gentes de mérito y lo que indicaron practicar los antiguos sabios, a adquirir igualmente un poco del arte de la exposición y de la composición, a adornarse con un poco de elocuencia y de retórica, en fin, a frecuentar siempre las reuniones de las gentes de ciencia y de sabiduría y a cultivar sin cesar los hombres dignos y templados”¹⁰². Este humanismo, al que se refería Kraemer, según he dicho anteriormente, queda perfectamente reflejado en lo que dispuso en su testamento a su discípulo Abû ‘Alî Ishâq b. Zur‘a, pidiéndole que se inscribiera en su tumba el siguiente epitafio: “Con mucha frecuencia un muerto está vivo por el saber (*bi-l-‘ilm*), mientras que quien permanece (vivo) está muerto por ignorancia e incapacidad. Adquirid la ciencia para recibir la inmoralidad. Que nada fútil os ate a una vida en la ignorancia”¹⁰³. En fin, como señala Marie-Thérèse Urvoy¹⁰⁴, este tratado sólo ofrece una moral laica, no revelándose en ningún momento su cristianismo ni siquiera con una mención a la otra vida.

Esta manifestación de su religión está presente, como no podía ser de otra manera, en su obra teológica-apologética¹⁰⁵. Es precisamente el ámbito en el

100 *Ib.* 131.

101 *Ib.* 141-142.

102 *Ib.* 82-83.

103 IBN ABÎ USAYBÎ‘A, ‘*Uyûn al-anbâ‘fi tabaqât al-atibbâ‘*, ed. N. Ridâ, Beirut, Dar Maktabat al-Hayat, 1965, 315, líneas 11-12.

104 M.-TH. URVOY, “Traité d’éthique d’Abû Zakariyyâ‘ Yahyâ Ibn ‘Adî”, *o. c.*, 42.

105 Cf. E. PLATTI (ed.), *La grande polémique antinestorienne de Yahyâ ibn ‘Adî I*, Leuven, Peeters, 1981. ID. (trad.), *La grande polémique antinestorienne de Yahyâ ibn ‘Adî I*, Leuven, Peeters, 1981. ID. (ed.): *La grande polémique antinestorienne de Yahyâ ibn ‘Adî II*, Leuven, Peeters, 1982. ID. (Trad.), *La grande polémique antinestorienne de Yahyâ ibn ‘Adî II*, Leuven, Peeters, 1982. ID. (ed.), *Al-Warrâq & Yahyâ ibn ‘Adî. De l’incarnation*, Leuven, Peeters, 1987. ID. (trad.), *Al-Warrâq & Yahyâ ibn ‘Adî. De l’incarnation*, Leuven, Peeters, 1987. ID., “Les objections de Abû ‘Isâ al-Warrâq concernant l’Incarnation et les réponses de Yahyâ ibn ‘Adî”, en *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6, 661-666. ID., “Yahyâ ibn ‘Adî. Réflexions à propos de questions du kalâm musulman”, en R. EBIED & H. TEULE (eds.), *Studies on the Christian Arabic heritage*, Louvain, Peeters, 2004, 177-197.

que Yahyâ b. 'Adî ha sido más conocido y en el que pone en juego todos sus conocimientos filosóficos. Porque no sólo escribe polémicas sobre la Trinidad y la Encarnación, sino también textos en los que intenta precisar los sentidos que tiene algunos términos aplicados a cuestiones teológicas, como su *Maqâla fî l-tawhîd* (*Tratado sobre la unicidad divina*)¹⁰⁶, obra que representa una introducción a sus estudios sobre la Trinidad divina. El término que utiliza en el título, *tawhîd*, es el usado por los musulmanes para designar la unidad y unicidad de Dios. Comienza la obra examinando y refutando diversas definiciones que se han dado de la unidad (*wahdâniyya*), mostrando en ello una gran dependencia de los juicios de atribución de la lógica aristotélica; analiza el problema filosófico de la relación entre el uno y el ser para llegar a la conclusión de que el Uno Creador es uno desde un punto de vista y múltiple desde otro: desde el punto de vista de la definición, que se expresa en tres atributos: Bondad (*al-Ûd*), Potencia (*al-Qudra*) y Sabiduría (*al-Hikma*), sustituidos luego por Dios inteligente (*al-'Âqil*), Dios inteligible (*al-Ma'qûl*) y Dios intelecto (*al-'Aql*), preparando así su posterior formulación del problema de la Trinidad¹⁰⁷.

Es precisamente sus refutaciones de las críticas musulmanes a la concepción cristiana de la Trinidad y de la Encarnación lo que le han valido mayor fama. En estas polémicas hay dos aspectos a los que debe dar respuesta Yahyâ b. 'Adî: el aspecto lógico, que viene representado por la contradicción o no contradicción de los términos usados, y un aspecto ontológico, que tiene que ver con el ser de Dios respecto de la Trinidad y con la compatibilidad entre lo divino y lo humano respecto de la Encarnación. La solución que ofrece Yahyâ a los polemistas musulmanes consiste en afirmar la relación que se da entre la criatura y el Creador, frente a la absoluta trascendencia e inaccesibilidad afirmada por los musulmanes¹⁰⁸. Dos son las polémicas que Yahyâ mantiene con los autores de textos contra la Trinidad y la Encarnación: contra el filósofo al-Kindî (m. ca. 870) y contra el famoso *zindiq* o librepensador Abû 'Isâ Muhammad b. Hârûn al-Warrâq (m. ca. 861-862 o, según otras fuentes, hacia el 910-912).

106 KH. SAMIR, *Le traité de l'unité de Yahyâ Ibn 'Adî (893-974)*, étude et édition critique, Roma, Jounieh, 1980. Otra edición por S. KHALIFÂT, *o. c.*, 375-406.

107 Un análisis de este Tratado se encuentra en R. ARNALDEZ, "À la croisée des trois monothéismes", *o. c.*, 132-139.

108 Cf. D. URVOY, "Al-Fârâbî et les penseurs chrétiens d'Orient", en G. GOBILLEOT - M.-TH. URVOY (coord.), *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau*, Paris, Éditions de Paris, 2005, 143-154; referencia en 150-151.

El texto de al-Kindî¹⁰⁹ sólo se conoce por la refutación que de sus ideas hizo Yahyâ b. 'Adî¹¹⁰. Al-Kindî afirma que aceptar la doctrina de la Trinidad implica reconocer composición en Dios, que debe ser causado y, por tanto, que no es eterno. Yahyâ le responde que admite que las hipóstasis o personas constan de partes, por lo que reconocerlas en Dios significa que la unidad divina es sólo relativa, según expone en el *Tratado sobre la unicidad*. Sin embargo, las tres hipóstasis pueden ser eternas, porque su composición no resulta de una unión de partes separadas: “Los cristianos no están de acuerdo contigo en que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean el resultado de la composición de la sustancia y de las propiedades, pues ellos sólo dicen que la sustancia es descrita por cada uno de estos tres atributos (*al-sifât*) y que estos atributos son eternos, sin que hayan sido producidos después de no haber sido”¹¹¹. A la cuestión que después le plantea al-Kindî, basándose en la *Isagoge* de Porfirio, acerca de si las tres hipóstasis o personas son géneros (*aynâs*) o especies (*anwâ'*) o diferencias específicas (*fusûl*) o accidentes generales (*a'râd 'âmmiyya*) o accidentes particulares o propios (*a'râd jâssiyya*), es decir, propiedades (*jawâss*)¹¹² o individuos de una especie, Yahya niega que sean géneros, o especies o accidentes generales. Respecto a ser accidentes particulares o propiedades, Yahya afirma que los cristianos sostienen que son efectivamente propiedades, pero no accidentes en el sentido particular del término, puesto que cada una de esas propiedades son una sustancia, pareciendo entender por ello lo que Aristóteles llama “sustancia primera” en *Categorías*¹¹³, esto es, un individuo. Sin embargo, Yahyâ se muestra cauto al usar este término: “Los cristianos no dicen que las hipóstasis sean individuos en el sentido dado por al-Kindî a ese término”¹¹⁴. El tercer punto utilizado por al-Kindî para criticar la Trinidad cristiana tiene que ver con la noción de “uno” y “mismo”: “Dicen que tres son uno y que uno son tres; esto es un error claro, puesto que lo que llamamos uno y lo mismo sólo se

109 Sobre este filósofo, cf. E. TORNERO, *Al-Kindî. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC, 1992. R. RAMÓN GUERRERO, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Ed. Síntesis, 2001, 83-87. ID., “Conceitos de filosofia no pensamento de al-Kindî”, en R. H. DE SOUZA PEREIRA (org.), *Busca do conhecimento. Ensaio de filosofia medieval no islã*, São Paulo, Paulus, 2007, 63-84.

110 Cf. S. ESCOBAR Y J. C. GONZÁLEZ, “La polémica trinitaria...”, o. c. A. PERIER, “Un traité de Yahyâ b. 'Adî. Defense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindî”, en *Revue de l'Orient Chrétien*, 22 (1920-21), 2-21. Cf. A. M. MAKHLOUF, “The Trinitarian Doctrine of Yahyâ ibn 'Adî: An Appraisal”, en *Parole de l'Orient*, 28 (2003), 37-50.

111 A. PERIER, “Un traité de Yahyâ b. 'Adî. Defense du dogme”, o. c., 6. Trad. S. ESCOBAR Y J. C. GONZÁLEZ, o. c., 92.

112 A. PERIER, “Un traité de Yahyâ b. 'Adî. Defense du dogme”, o. c., 6-10; Trad. S. ESCOBAR Y J. C. GONZÁLEZ, o. c., 92-94.

113 *Cat.*, 5, 2a, 11-14: “La ουσία, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es aquello que ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto”.

114 A. PERIER, “Un traité de Yahyâ b. 'Adî. Defense du dogme”, o. c., 10; Trad. S. ESCOBAR Y J. C. GONZÁLEZ, o. c., 94.

dice de tres modos¹¹⁵. Recurre a los *Tópicos* de Aristóteles¹¹⁶ para afirmar que estos tres modos de decir el uno y lo mismo tienen que ver con el número (*bi-l-'adad*), con la especie (*bi-l-naw'*) y con el género (*bi-l-ÿins*) y que la unidad de las tres personas no puede ser comprendida de ninguno de estos tres modos. La refutación de Yahyâ se basa en que los cristianos no usan el término “uno” en ninguno de esos tres sentidos; puesto que hay más sentidos en que se expresa el uno: el uno por relación (*bi-l-nisba*), como cuando se habla de la relación de la fuente a los ríos que fluyen de ella o la relación que hay entre el dos y el cuatro y el veinte y el cuarenta; el uno en el sentido de lo continuo (*al-muttasil*), como el cuerpo, la superficie y la línea, que no son más que uno; o el uno en el sentido de lo indivisible (*mâ lâ yanqasim*), como el punto, el instante o el inicio del movimiento, de los que se dice que son uno; el uno por la definición (*al-qawl*), como cuando se usan dos términos distintos para designar una sola cosa, como *šamûl* y *jamr*, que son dos términos sinónimos para designar la misma cosa, el vino; o el uno que es uno en el sujeto (*al-mawdû'*) y múltiple en sus definiciones (*al-hudûd*), como cuando de Zayd se dice que es racional, que es animal y que es mortal; o, finalmente, el uno que es uno en la definición y múltiple en el sujeto, como el término hombre que sólo tiene una definición pero se aplica a múltiples sujetos, cada uno de los cuales es descrito como hombre¹¹⁷. De estas otras maneras los cristianos entienden la Trinidad y no según los tres modos enumerados por al-Kindî: “Vuestra imperfección es afirmar la unidad de Creador según una de las tres maneras que según pretendéis es la unidad del Creador¹¹⁸. Para Yahyâ b. 'Adî, la unidad de Dios se afirma respecto a su esencia (*dât*) o quiddidad (*mâhiyya*), mientras que su trinidad se refiere a las tres propiedades que se dan en esa esencia: la paternidad, la filiación y la procesión¹¹⁹.

La otra refutación tuvo como protagonista a Abû 'Isâ Muhammad b. Hârûn al-Warrâq. Éste fue autor de otro tratado de refutación, perdido el original pero conservado por la respuesta que le dio Yahyâ b. 'Adî¹²⁰. Por lo que se deduce del texto que se nos ha conservado, parece que al-Warrâq era un dialéctico de una habilidad consumada y sus objeciones están formuladas en nombre de la filosofía y de la razón. Se sirve de la terminología filosófica aristotélica que usaban los cristianos para describir los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación. Su *Kitâb al-radd 'alâ l-firaq al-talât min al-nasârâ* (*Refutación de las tres sectas*

115 *Ib.* 11; *ib.* 95.

116 *Top.*, VII, 1, 152b30-32; Cf. *Met.*, X, 3, 1054a32 – b3

117 A. PERIER, “Un traité de Yahyâ b. 'Adî. Défense du dogme”, *o. c.*, 12-13; Trad. S. ESCOBAR Y J. C. GONZÁLEZ, *o. c.*, 95-96.

118 *Ib.* 14; *ib.* 97.

119 Cf. R. HADAD, “La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)”, *o. c.*, 218-230.

120 Cf. A. ABEL, *Le Livre de la réfutation des trois sectes chrétiennes de Abu Isa Muhammad Ibn Harun al-Warraq*, Brussels, 1949.

cristianas)¹²¹ tiene una profunda unidad temática, tal como se deduce de la introducción, que está compuesta por quince párrafos: Se trata de una breve presentación de la fe de los cristianos sobre la Trinidad y la Encarnación; los primeros ocho párrafos presentan la fe cristiana sobre la Trinidad y los párrafos 9 a 15 se refieren a la Encarnación y son continuación de los anteriores sobre la Trinidad¹²². La refutación completa consta de ciento cincuenta párrafos o secciones, en los que replica a nestorianos, jacobitas y melquitas. Las objeciones se centran fundamentalmente en tres cuestiones: la sustancia, las hipóstasis y la unión. Respecto a la sustancia, al-Warrâq señala que si se trata de una sola y misma sustancia, entonces tiene que ser idénticas en todas las personas, con lo que si se admite que éstas son diferentes entre sí se debe reconocer que hay dos sustancias diferentes entre sí y distintas de las personas. Respecto a la relación entre las personas, al-Warrâq objeta que cómo siendo una misma la sustancia de las personas, tienen en cambio tres modos de conocimiento diferente. Finalmente, respecto a la unión, se dirige a los melquitas para plantearles la cuestión de que si pretenden que el acto de la unión es un acto de la sustancia y no de las personas, entonces excluyen a las personas de un acto divino, lo que implicaría excluirlas de todos los actos, por lo que cada persona tomada separadamente o las tres en conjunto no pueden nada, no saben nada y, en definitiva, no son Dios. Las respuestas de Yahyâ b. 'Adî a las cuestiones planteadas por al-Warrâq tienen que ver con las distintas interpretaciones que cristianos y musulmanes hacen de los mismos términos; por ello, Yahyâ se esfuerza en formular las definiciones que considera oportunas para la correcta interpretación de las afirmaciones cristianas¹²³. Se deduce de la respuesta de Yahyâ una crítica a la comprensión superficial que al-Warrâq tiene de los términos metafísicos; su falta de comprensión de la doctrina trinitaria; y el uso de falacias en su razonamiento metafísico.

De lo que se puede inferir del conocimiento de las refutaciones que Yahyâ b. 'Adî hace es que se trata, ante todo, de un teólogo, para quien las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación no puede ser comprendidas si se aplica el

121 Cf. M. IBN H. AL-WARRAQ, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu 'Isa al-Warraq's "Against the Trinity"*, edited and translated by D. Thomas, Cambridge, University Press, 1992; en este volumen D. Thomas presenta el contexto histórico de al-Warrâq y ofrece una traducción de su refutación de la doctrina cristiana de la Trinidad. En una segunda obra añade nuevo material y presenta una traducción de la crítica a la doctrina de la Encarnación: D. THOMAS, *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu 'Isa al-Warraq's "Against the Incarnation"*, Cambridge, University of Cambridge Press, 2002.

122 Véase una descripción de su contenido en E. Platti: "Yahyâ b. 'Adî and his Refutation of Al-Warrâq's Treatise on the Trinity in Relation to his Others Works", en S. Kh. Samir and J. S. NIELSEN (eds), *Christian Arabic Apologetic during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, J. Brill, 1994, 172-191.

123 *Ib.* 179-182.

principio de contradicción, como hacen los polemistas musulmanes. Para él, las condiciones de la contradicción no satisfacen plenamente sus propias leyes¹²⁴.

El esbozo que he trazado hasta aquí de Yahyâ b. 'Adî y de sus facetas como filósofo y teólogo sólo pretende ser una muestra de la importancia y riqueza que guarda la literatura cristiana oriental en lengua árabe, merecedora de mejor atención que la que hasta ahora se le ha prestado.

124 *Ib.* 190-191.