

Josep Puig Montada*

La retórica en Averroes y el Islam medieval

1. La tradición árabo-islámica y el legado greco-helenístico.

Podemos empezar con una cuestión terminológica. *Retórica* en árabe puede decirse *bayân* o *khatâba* – se puede vocalizar también *khitâba* – y puede ser tanto una de las ciencias del Islam como una de las ciencias de los Antiguos.

La división de las ciencias árabes en ciencias del Islam y ciencias de los Antiguos es conocida. ‘Abd ar-Rahmân Ibn Khaldûn, que murió el 17 de marzo de 1406 en El Cairo, es una buena referencia para esta clasificación. En sus *Preámbulos* a su historia universal¹, libro VI, c. 9, nos dice:

Las ciencias que los hombres cultivan y que se enseñan y se estudian en las ciudades son de dos clases: Unas son naturales del hombre y se llega a ellas mediante el pensamiento, otras son tradicionales, se adquieren por transmisión a partir del que las reveló. Las primeras son las ciencias de la sabiduría y filosóficas... Las segundas son las ciencias tradicionales de la revelación positiva.

* Profesor de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología. Email: puigmont@filol.ucm.es.

¹ *Kitâb al-‘ibar wa-dîwân al-mubtada’ wa-l-khabar fî ayyâm al-‘Arab wa-l-Barbar*, etc. Los prolegómenos se conocen por *Al-Muqaddima*, ed. ‘Abd al-Salâm SHADDÂDÎ, 3 vols., Bayt al-funûn wa-l-‘ulûm, Casablanca 2005; aquí vol. 2, p. 358, traducción inglesa de Franz ROSENTHAL (1967), francesas de Vincent MONTEIL (1997) y de Abdessalam CHEDDADI, esta última como *Le livre des exemples*, Gallimard, París 2002; traducción española de F. RUIZ GIRELA, Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba 2008.

Las ciencias tradicionales se basan en el Corán y en la *zuna*, e incluyen las ciencias “de la lengua árabe, que es la lengua de la religión musulmana y en la que el Corán fue revelado”, e Ibn Khaldûn enumera sus ramas, la lexicografía, la gramática, la retórica y la literatura. Más adelante en el c. 44 de este libro, explica que la retórica, *‘ilm al-bayân*, es la ciencia que estudia las figuras y condiciones del discurso y que se divide, en tres ramas. La primera es la ciencia de la elocuencia, *‘ilm al-balâgha*, que estudia dichas figuras y condiciones, la segunda, es *‘ilm al-bayân*, como estilística, en la que integra la metáfora y la metonimia, y la tercera es *‘ilm al-badî’*, acerca de los recursos – tropos y figuras retóricas – que sirven para embellecer el discurso.

Ibn Khaldûn, de acuerdo con la tradición filológica, considera que esta ciencia tiene por objeto demostrar la unicidad del Corán porque la lengua coránica posee el más alto grado de perfección formal, y remite al comentario de az-Zamakhsharî (1075-1144), *Kitâb al-kashshâf fi haqâ’iq at-tanzîl* como modelo de estudio. La elección de Zamakhsharî, un mu’tazilí, dice mucho porque este comentarador insiste en el aspecto lingüístico del Corán.

Los inicios de la doctrina del carácter único, inimitable, del Corán se sitúan en el siglo III/IX, por ejemplo ‘Alî ibn Rabbân al-Ṭabarî (m. ca. 864), Abû Ḥâtim as-Sijistânî (m. 864) y, por supuesto, el prosista al-Jâhîz (m. 869)¹. Tal como G. von Grunebaum³, y luego A. Neuwirth⁴ han precisado, la doctrina se desarrolla de manera sistemática a partir del siglo IV/X. Los críticos literarios de aquel siglo, por ejemplo, Ibn al-Mu’tazz (m. 908)⁵ compusieron obras donde analizaban los distintos elementos que la nueva poesía abbásí utilizaba, y la técnica serviría para el Corán. El Corán puede tener un sentido primario o derivado (*majâz*), y en el segundo, la metáfora es importante.

Ar-Rummânî (m. 994), al-Khaṭṭâbî, (m. 998), pero sobre todo, al-Baqillânî (m. 1013) un teólogo mu’tazilí⁶, se aplicaron en el análisis del Corán desde el punto de vista literario y para ello utilizaron y clasificaron por figuras retóricas. Ar-Rummânî habla de diez “mecanismos”, cuatro de ellos conocidos del género *badî’*

² *Kitâb al-bayân wa-t-tabyîn*, Cairo 1352/1933, y reediciones, Cairo 1968, 4 vols. in 2.

³ G. VON GRUNEBaum, *A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*, Chicago 1950, pp. xvii-xxii.

⁴ A. NEUWIRTH, «Das Dogma der Unnachahmlichkeit des Korans», *Der Islam*, 60 (1983) 166-183.

⁵ Autor de un *Kitâb al-badî’*, ed. I. KRATCHKOVSLY, Londres, 1835 y otras eds.

⁶ *I’jâz al-Qur’ân*, ed. Aḥmad Shaqr, Cairo 1972; traducción parcial de Gustav von Grunebaum en *A Tenth Century Document*, cit.

en poesía: *tashbîh*, símil, *isti'âra*, metáfora, *tajânus*, paronomasia, *mubâlagha*, hipérbole. Otros tres son propios de la retórica general: *injâz*, precisión, *bayân*, claridad, *talâ'um*, eufonía. Rummânî añade *taşrîf al-ma'ânî*, cambio de sentido, *tađmîn*, implicación de significados, *fawâşil*, asonancia en las terminaciones de los versos.

En su tratado, Baqillânî señala los casos de *badi'* en el Corán, muchos de ellos son metáforas, y Baqillânî pone de ejemplo “Luz de luz” (Corán 24: 35); otros son antítesis (*muţâbaqa*) “Saca al vivo del muerto y saca al muerto del vivo” (Corán 30: 19); otros son hipérbole (*mubâlagha*, *ghulûw*) “El día en que digamos a la Gehenna: ¿Estás ya llena? ella dirá ¿Aún hay más?” (50: 30). La paronomasia, *tajânus* o *tajnîs*, “presentar dos palabras de forma similar” es también frecuente y característica del estilo del Corán: *Ya 'asafan 'alâ Yûsufa* (12: 84). Al-Baqillânî muestra también cómo un verso largo del Corán se puede descomponer en *kalimât*, equivalente al “kolon” o “coda” de la métrica clásica, y así consigue describir las características de la prosa rimada coránica, pues en un verso largo se combinan distintas unidades, de distinto valor emotivo.

Wolfhart Heinrichs ha investigado la crítica literaria árabe más allá de los límites del Corán⁷. Para Heinrichs, en la primera mitad del siglo X se fabrica un instrumentario para comparar los poetas, valorarlos, y para analizar el estilo, que es la base de la *'ilm al-balâgha* y ésta se consolida en el siglo XIII. Ibn al-Mu'tazz, antes mencionado, es uno de los creadores de la ciencia, en el siglo X; demuestra que las figuras de la nueva poesía, conocidas por *badi'* no son exclusivas de la nueva poesía abbasí, sino que el Corán o la poesía preislámica las conocen igualmente.

La teoría literaria árabe tiene en 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî (m. 1078) su mejor representante. En su “Secretos de la retórica”⁸, explica las figuras ya conocidas del símil, *tashbîh*, la analogía, *tamthîl*, o de la metáfora, *isti'âra*, o introduce la de *takhyîl*, una interpretación fantástica. Otra obra del género son sus “Pruebas del carácter inimitable del Corán”⁹, donde examina la concatenación de las ideas, y su correspondencia con las expresiones del discurso.

⁷ W. HEINRICHS, «Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, etc.», en *Grundriss der arabischen Philologie*, Band II: *Literaturwissenschaft*, Wiesbaden, 1987, pp. 177-207

⁸ *Asrâr al-balâgha*, ed. Hellmut RITTER, Istanbul 1954, y traducción del mismo: *Die Geheimnisse der Wortkunst*, Wiesbaden 1959.

⁹ *Dalâ'il al-i'jâz*, El Cairo, varias ediciones, y ed. M. Ibn Tâwît, Tetuán, ca. 1960.

Jurjânî no es, sin embargo, tan sistemático, como lo será Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (m.1210), que además de crítico literario, ha comentado a Avicena, es teólogo y jurista. Fakhr ad-Dîn ar-Râzî toma las dos obras de Jurjânî y procede a su sistematización en “El extremo de la concisión en el conocimiento del carácter único”.¹⁰ Llegados al siglo XII, la teoría de la literatura árabe presenta unos rasgos bien definidos, iguales a los que dos siglos más tarde Ibn Khaldûn conoce. Se ha producido una evolución doble: una, la primera, para justificar el carácter sobrenatural del Corán, otra, para explicar las diferencias en la poesía de diferentes épocas y tendencias, que ha dado como resultado una “ciencia” propia del Islam, y de la literatura árabe.

Frente a esta tradición fundamentalmente autóctona, la teoría literaria árabe tiene otra tradición que surge a partir de las traducciones de la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles al árabe. La *Retórica* fue traducida como *Khiṭāba*, en tres ocasiones: una anónima, la más antigua, otra segunda por Ishâq Ibn Ḥunain (m. 910), y una tercera por ‘Abd Allâh an-Naqîd (m. ca. 940). La más antigua fue reelaborada por Ibn as-Samḥ (m. 1027) y es la única conservada, en un solo manuscrito (París BN ar. 2346)¹¹.

La *Poética* fue traducida como *Shi’r*, y conservamos la versión del traductor Abû Bishr Mattâ Ibn Yûnis (m. 940)¹², aunque sabemos que se hicieron otras.

La tradición de la retórica aristotélica es una tradición limitada a la filosofía, y tiene menor importancia, o influencia, que la autóctona, y se distingue de ella, sobre todo, porque no trata de la retórica como análisis estético, sino como técnica de persuasión. El aspecto estético es objeto, en cierto modo, de la poética pero sus implicaciones religiosas no son ajenas al filósofo. A continuación se va a tratar Averroes como filósofo de la tradición aristotélica árabe.

2. Averroes: Epítome

Averroes hizo de la *Retórica* un epítome, y una paráfrasis. Averroes sigue la

¹⁰ *Nihâyat al-ijâz fî dirâyat al-i’jâz*, 1ª ed. El Cairo 1909; ed. Ibrâhîm AL-SAMARRÂ’Î, Muḥammad Barakât Ḥamdî ABÛ ‘ALÎ, Dâr AL-FIKR, Ammán 1985.

¹¹ Ed. A. BADAWI, Cairo 1959 y ed. M.C. Lyons, *Ars Rhetorica. The Arabic Version*, 2 vols., Pembroke College, Cambridge 1982.

¹² Ed. Jaroslaus TKATSCH, *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*, 2 vols., Hoelder-Pichler-Tempsky, Viena 1928-1932. También editado por A. BADAWI, Cairo 1953, y por Shukrî ‘AYYÂD, Cairo 1967. Cf. D.S. MARGOLIOUTH, *Analecta Orientalia*, Londres 1887.

tesis alejandrina de que tanto la retórica como la poética pertenecen a la lógica. Christel Hein ha tratado del particular en su estudio sistemático de la clasificación de las ciencias filosóficas¹³. Apoyándose en R. Walzer¹⁴, Hein nos recuerda que ya Ammonio Hermias (s. V p.C.) afirmaba que la retórica y la poética eran formas no silogísticas de la lógica, y cómo otros comentaristas alejandrinos eran de opiniones parecidas. A pesar de los orígenes helenísticos de la clasificación, ésta se adaptará a un nuevo contexto histórico y cobrará una nueva significación, según la tesis defendida por Deborah Black¹⁵. Los filósofos árabes, entre ellos Averroes, considerarán estas formas menos rigurosas de la lógica como adecuadas para la mayoría de los hombres, mientras solamente una minoría dominará las formas estrictamente silogísticas.

En todo caso, digamos que el epítome forma parte de lo que Averroes denomina “la parte necesaria de la lógica”, *Kitâb aq-d’arûrî fî l-mantiq*, y que comprende resúmenes de la *Isagoge* de Porfirio, de las obras lógicas de Aristóteles, así como de la *Retórica* y de la *Poética*, en un orden que no coincide con el del *Organon*:

- a) Introducción sobre el objetivo del tratado
- b) Acerca de los términos, resumen de *Categorías*, c. 1,
- c) Significados activos en la formación del concepto (*Isagoge*)
- d) Resumen de *Categorías*, resto de capítulos.
- e) Reglas del asentimiento o crédito a una proposición, *taşdıq*, tomado de *De interp.*
- f) Conocimiento productivo del asentimiento, *An. Primeros*
- g) *Topoi* o “normas empleadas para los silogismos”, libros II-VII de los *Tópicos*.
- h) Acerca de la demostración, *An. Posteriores*.
- i) Dialéctica, *Tópicos* I y VIII
- j) Discursos sermonales, *Retórica*.
- k) Discursos poéticos, *Poética*.

¹³ Ch. HEIN, *Definition und Einteilung der Philosophie*, Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie, Peter Lang, Frankfurt am Main 1985 (Europäische Hochschulschriften, 177), ver pp. 331-332.

¹⁴ R. WALZER, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962.

¹⁵ D. BLACK, *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990.

La fecha de composición de este conjunto de tratados, no será posterior a 1159. Charles E. Butterworth editó y tradujo el compendio de la *Retórica* al inglés, junto con el de la *Retórica* y el de los *Tópicos*¹⁶. Se trata de la primera edición, aunque Philipp W. Rosemann recoge una antigua edición del compendio de la *Retórica* por 'Abd al-Jalíl Sa'd¹⁷, pero ni C.E. Butterworth ni Gerhard Endress¹⁸ hallan constancia de la misma.

Aristóteles definía la retórica como “capacidad de encontrar medios para persuadir en cualquier asunto posible” (*Rhet.* 1355b 25-26), polivalencia que comparte con la dialéctica, a diferencia de otras artes que tienen objetos determinados. Ambas disciplinas sirven para convencer en cualquier tema. Así como la dialéctica utiliza dos métodos, la inducción y el silogismo, así también la retórica utiliza el ejemplo, *parádeigma*, que corresponde a la inducción, y el entimema, que corresponde al silogismo (*Rhet.* 1356b 2-3). Aristóteles define el entimema como “un silogismo retórico”, y el ejemplo como una construcción silogística donde el término mayor es aplicable al término medio gracias a un término igual al tercero¹⁹.

En su compendio, Averroes le sigue, relaciona dialéctica, los *Topica*, con retórica y habla del ejemplo y del entimema como recursos propios de la retórica. Introduce, sin embargo, la siguiente reflexión: En base a la inducción y la enumeración, *taṣaḥḥuf*, comprobamos cómo se puede persuadir, de dos maneras, mediante argumentos y mediante cosas que no son argumentos, y pone como ejemplo de los segundos “la confianza, *imân*, y los testimonios, *shahâdât*”.²⁰ De este modo su epítome se organiza en tres secciones: una dedicada al entimema, otra al ejemplo, y una tercera a otros métodos de persuasión.

Entimema, *damîr*²¹, es definido como “un silogismo conclusivo en base a una opinión manifiesta para todos o para la mayoría de la gente” (ed. Butterworth,

¹⁶ *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"*, SUNY, Albany 1977.

¹⁷ *Kitâb al-khiṭâba li-Aristâtâlis min qalam Abî l-Walîd Ibn Rushd*, Maṭba'at Kurdistân al-'ilmîya, El Cairo 1329/1911.

¹⁸ «Averrois Opera, A Bibliography of Editions and Contributions to the Text», en G. ENDRESS y J.A. AERTSEN (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden 1999, p. 344.

¹⁹ *An. I*, II.24, 68 b 38-40, el “ejemplo” es la guerra entre vecinos, Atena, Tebas, Focia. *Rhet.* 1356b 3.

²⁰ *Averroës' Three Short*, p. 169.

²¹ “Un entimema es un silogismo a partir de probabilidades o signos” (*An. I*, 70a 3 – b 38), es decir, sus premisas son probables o son indicios; el término *sêmeion* (signo) es traducido al árabe como *dalîl*.

§ 4, p. 170). Comparado con el texto de Aristóteles, el epítome de Averroes destaca la existencia de las tres figuras silogísticas en los entimemas, así como el papel de los silogismos condicionales, conjuntivos y disyuntivos. Estos esquemas no son aristotélicos, probablemente Averroes los conozca a través de Alfarabi y Avicena, pero a quien cita es a Galeno cuya obra de introducción a la lógica²² los trata. Averroes cita a Galeno por un ejemplo de silogismo conjuntivo tomado de la anatomía:

Galeno y muchos anatomistas utilizan esta clase de silogismos para deducir acciones del ser vivo cuyas causas se desconocen, por ejemplo, “Si se quita el nervio reflexivo, se quita la voz. Si el nervio reflexivo existe, existe la voz” (ed. Butterworth, § 9, pp. 173-174).

C.E. Butterworth ha estudiado el compendio en varias ocasiones y llama la atención, acerca de las referencias negativas de Averroes a dos teólogos ash‘aríes, Abû l-Ma‘âlî al-Juwainî Imâm al-Ĥaramain (m. 1085) y a su discípulo al-Ghazâlî, Algacel (m. 1111). A propósito del silogismo disyuntivo, Averroes cita un argumento que dice ha tomado del libro “llamado *al- Irshâd*” de al-Juwainî:

Si existe la generación a partir de los cuatro elementos, esta tiene que ser o bien porque los cuerpos penetran los unos en los otros, de tal modo que en un mismo lugar se reúnen dos cuerpos simultáneamente, o bien porque cada uno persiste en el compuesto por sí mismo y distinto. No puede ser de ninguno de estos dos modos. En consecuencia no puede existir generación de un elemento a partir de varios. (ed. Butterworth, pp. 174-175).

Sin embargo, no he sido capaz de localizar esta cita en la obra citada²³. Al-Juwainî dedica una de las secciones de ella a la doctrina del carácter creado temporal del universo, y allí afirma que este se compone de sustancias, o átomos, y de accidentes. Átomo es aquello que ocupa un espacio y tiene un volumen, y al-Juwainî admite solamente la producción temporal de los accidentes. Bajo este aspecto, Averroes lo interpreta correctamente.

Ahora bien, la debilidad del argumento de al-Juwainî es manifiesta, y Averroes lo critica: Estos argumentos son válidos solamente si en la disyunción solamente se niega una alternativa, y la conclusión no es negativa.

²² *Galēnou eisagōgē dialektikē*, ed. C. Kalbfleisch, Leipzig 1896, trad. alemana de Jürgen MAU, *Galen, Einführung in die Logik*, Akademie-Verlag, Berlin 1960.

²³ *Al-irshâd ilâ qawâṭi‘ fî uṣûl al-i‘tiqâd*, Ed. y trad. francesa J.-D. Luciani, Paris 1938. Ed. M.J. Mûsâ - ‘Abd al-Ĥamîd, El Cairo 1950, traducción inglesa Paul E. WALKER, *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, Garnet, Reading 2000.

Finalmente Averroes añade entre los tipos de entimemas posibles, el silogismo de reducción al absurdo, *qiyâs al-khalf*, traducción del griego *eis to adynaton*, conocido en latín como *reductio ad impossibile*. Este “retro-silogismo” es explicado en *An. I* 41a 21-38, en el marco de los silogismos a partir de hipótesis, y cuando “una conclusión imposible resulta de asumir la proposición contradictoria” demostrándose así la proposición alternativa. Averroes completa, por tanto, la exposición de Aristóteles aplicando a la *Retórica* elementos de la silogística en general, así como, a continuación aplica las tres figuras a los entimemas.

En cuanto a los ejemplos con que ilustra su resumen, hemos visto un ejemplo tomado de la anatomía y otro de la teología, pero si vemos los ejemplos siguientes observamos cómo son tomados de diversas situaciones, aunque otro más proceda de la anatomía.

El segundo instrumento empleado en la retórica es el ejemplo, *mithâl*, que traduce *paradeigma*, “una inducción retórica” (*Rhet.* 1356b 5-6). De manera sistemática, Averroes clasifica los ejemplos en tres clases:

- afirmamos o negamos el predicado de un sujeto porque este sujeto se parece al otro sujeto, que es mejor conocido, por ejemplo, “los cielos son compuestos porque la pared es compuesta”. La pared es mejor conocida que los cielos;
- afirmamos o negamos el predicado de un sujeto porque este predicado es parecido a aquel predicado que conocemos mejor, por ejemplo, “los cielos pueden sufrir el cambio de alteración en la cualidad porque tienen el cambio de desplazamiento en el lugar”;
- afirmamos o negamos el predicado de un sujeto porque este predicado es parecido a otro, y el sujeto es parecido a otro, ya que aquel predicado y aquel sujeto son mejor conocidos, por ejemplo, “la miel se deshace porque el azúcar se disuelve” (ed. Butterworth, § 26, pp. 183-184).

Averroes concluye que sea como fuere, la prueba mediante el ejemplo no se basa en la pertenencia de una parte a un todo, relación que es exclusiva de la demostración. Averroes alude a silogismos como el siguiente (ed. Butterworth, § 29, pp. 185):

Menor: Los cielos son sólidos
Mayor: Todo lo que es sólido es generado
Conclusión: Los cielos son generados.

La figura utilizada es la del ejemplo, porque no tenemos certeza de que todo lo sólido sea generado, sin excepción, nos dice. Nuestro conocimiento es defectivo, *muhmil*, no se basa en la inducción exhaustiva sino en ejemplos. De nuevo Averroes ataca a “un teólogo moderno llamado Abû l-Ma‘âlî”, es decir, al-Juwainî por afirmar que “el ejemplo nos proporciona la certeza, como guía – *irshâd*, un término profundamente religioso – no simplemente como silogismo o enumeración” (ed. Butterworth, §31, p. 186). Y otra vez me encuentro con una cita imposible de identificar²⁴, pero la idea de Averroes está clara: mientras él ve en las pruebas mediante el ejemplo una fuente discutible de conocimiento, al-Juwainî tendría fe absoluta en ellas.

Al comienzo de esta sección, leíamos que los instrumentos que el orador utiliza para persuadir al interlocutor pueden ser argumentativos, *aqâwîl*, o no, y ahora Averroes enumera trece clases de instrumentos persuasorios, *muqni‘ât*, no argumentativos, que en parte pueden reconocerse en la *Retórica* de Aristóteles. Éste habla de cinco pruebas “no técnicas” (*atekhnai pisteis*, *Rhet.* I.15, 1375a 22): leyes, testimonios, contratos, torturas, juramentos. Sin embargo, el contexto político de la *Retórica* falta en el compendio averroico y es nuevo el contexto coránico.

Averroes dedica especial atención al testimonio, *shahâda*, que define como “noticia”. Hay noticias relativas a percepciones sensibles, y otras relativas a los inteligibles. Uno tiene noticia de algo pasado o de algo presente, pero que no ve, y la fuerza persuasoria es mínima; lo mismo vale para noticias de inteligibles, puesto que uno puede ser capaz de captarlos por sí mismo. Ahora bien, Averroes considera que para la gente sencilla, el testimonio es una vía de persuasión, mientras que para los teólogos musulmanes, la noticia es insuficiente (ed. Butterworth, § 35-36, pp. 189-190). No duda en mostrar su desprecio, en cambio, por los seguidores de la tradición, *aşhâb al-ḥadîth*, llamándoles antropomorfistas y utilizando el mismo término despectivo que siglos antes empleaban los mu‘tazilîes contra ellos: *Ḥaswîya*.

Averroes se mueve en un terreno peligroso, pero nadie le podrá acusar de herético. Deja claro que el testimonio más firme es cuando la noticia es transmitida por una comunidad innumerable, tomándola de una comunidad innumerable, como es el caso del Islam. Esta preocupación de Averroes por conciliar con el

²⁴ Al-Juwainî, en *al-Irshâd*, habla de dos clases de pruebas: racionales y tradicionales. Las segundas se basan en una aseveración o mandamiento divinos. Las primeras se basan en características propias, necesarias e intrínsecas.

Islam una filosofía que valora más la prueba silogística que el testimonio de la tradición se manifiesta también en otra prueba no argumentativa, el consenso, *ijmâ'*.

El consenso o acuerdo universal es otro de los fundamentos de la ley revelada en el Islam. Averroes lo define como “el acuerdo y la coincidencia de las gentes de la religión en un asunto religioso” y explica que su fuerza persuasiva reside en ser testimonio de la ley revelada (ed. Butterworth, §42, p. 195). Esta reducción del consenso a una prueba de tipo testimonio le vale a Averroes para mitigar su fuerza, y por lo demás invoca una hadiz. Incluso recurre a su adversario Algazel para relativizar la importancia del consenso, pues cita la frase siguiente, tomada de su obra *La distinción entre el Islam y la herejía*: “Todavía no se ha llegado al consenso sobre lo que es el consenso”²⁵.

En definitiva Averroes adopta una postura original, en el epítome, pues utiliza elementos aristotélicos, tanto de la *Retórica* como de los *Tópicos* en defensa de la filosofía frente a la teología de al-Ash'arî.

3. Averroes: Paráfrasis

La *Paráfrasis* averroica de la *Retórica* ha sido editada y traducida recientemente por Maroun Aouad²⁶. Antes de esta edición, hubo otras tres. En 1877-78 (Florencia), Fausto Lasinio publicó parte del libro I con el título *Il commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele*. Completa fue ya la edición de 'Abd ar-Rahmân Badawî, El Cairo, 1960 y reeditada en Kuwait y Beirut, sin fecha, así como la de M. Salîm Sâlim, El Cairo, 1967. Existen solamente dos manuscritos de la paráfrasis, uno en Florencia y otro en Leiden, utilizados por todos estos editores.

Averroes terminó su comentario medio el viernes 7 de Muḥarram 571 = 26 de julio 1175, según el colofón del manuscrito de Leiden, pero el del manuscrito de Florencia da una fecha anterior en cinco meses, el viernes 3 de Sha'bân 570. Este es un problema que Aouad estudia (vol. 1, pp. 22-26). Aunque Aouad es cauteloso en su respuesta, pero no cabe duda de que Averroes revisaba y completaba sus escritos, de modo que es muy plausible la explicación de Aouad, de que Averroes

²⁵ *At-tafriqa bain al-islâm wa-z-zandaqa*, trad. española de M. ASÍN PALACIOS, *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática de Algazel*, Instituto Valencia de Don Juan, Madrid 1929, “V. Faisal”, pp. 498-540, la cita corresponde probablemente a p. 519.

²⁶ Averroès (Ibn Rušd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, Édition critique du texte arabe et traduction française par M. AOUAD, 3 vols, Vrin, Paris 2002

compuso su comentario, al menos, en dos etapas. Aouad demuestra que la traducción de Aristóteles utilizada por Averroes era la más antigua, pero no la editada por Ibn as-Samḥ (vol. 1, p. 2). Además, Averroes conocía dos comentarios árabes de la *Retórica*: El comentario de Al-Fârâbî, y los de Avicena, si bien los del segundo no influyen tanto en él como los del primero.

En la paráfrasis, Averroes no se puede mover con la libertad con que se movía en el epítome, puesto que sigue el texto aristotélico, por frases, lo reproduce y a continuación lo explica. Tenemos que buscar la originalidad averroica en sus comentarios, bien enhebrados en estas explicaciones o bien en forma de excursos.

Aristóteles empieza su libro criticando a los que compusieron tratados de retórica antes que él porque fueron poco “técnicos” y no hablaron de la parte principal de este arte, que es el entimema, sino de lo secundario, aquello que tiene que ver con el sentimiento del juez. Averroes cita esta traducción:

Dice [Aristóteles]: “Ninguno de los que han tratado de este arte [de la retórica] entre los que nos precedieron, ha hablado de una parte de este arte que sea como la parte necesaria o que sea la parte más “técnica” propiamente dicha”²⁷.

Averroes parafrasea el original diciendo que los predecesores de Aristóteles no hablaron del entimema sino de recursos externos, aquellos medios que en el epítome denominaba “no argumentativos”, y pone como ejemplos el miedo, la compasión y la cólera. Aristóteles no estaba de acuerdo en ganarse al juez por estos medios, y habla de ciudades en las que tal práctica existía, y otras, no, y pone el ejemplo del tribunal del Areópago en Atenas como ejemplo de las segundas.

El mundo islámico de Averroes es muy distinto. El cadí musulmán tiene unas funciones distintas, demandante y demandado comparecen ante él, sin asistencia necesaria de juristas, y el juez puede ser una persona sencilla pero también un experto en derecho islámico. Aunque no sea un experto, cuenta con la ayuda de éstos²⁸. En cambio sabemos de cómo los poetas conseguían el favor de los gobernantes gracias a sus poemas. Incluso en la poesía pre-islámica tenemos,

²⁷ *Com. moyen*, ed. AOUAD, I.1.3, p. 2, in *Rhet.* I.1.3, 1354a 11-18. En adelante, las citas se abreviarán *Moyen*. Trad. española de Rafael Ramón, «Averroes. Paráfrasis de la *Retórica* de Aristóteles», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), p. 156. Cf. ed. Lyons, p. 2, con un traducción distinta de la utilizada por Averroes.

²⁸ Para la situación y práctica de Córdoba puede consultarse la obra de Christian MÜLLER, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer malikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Brill, Leiden 1999, pp. 175-195.

por ejemplo, a los poetas ‘Amr Ibn Kulthûm y Ḥārith ibn Hilliza, defendiendo a sus tribus, los taghlabíes y bakríes, respectivamente, ante ‘Amr Ibn Hind, el rey lakhmí en una lid poética. Averroes ve que

En esta época, los habitantes de las ciudades se dividen en dos grupos: unos consideran que las leyes mediante las que se educan los ciudadanos, deben inculcarse en sus almas utilizando todos los medios que tienen influencia en el asentimiento (*taṣḍīq*), tanto si se trata de medios que producen asentimiento o de cosas externas. Otro grupo se opone a que se utilicen medios externos, y en particular ante las autoridades (*ḥâkim*), como ocurría en el gobierno de Atenas y del país de los griegos²⁹.

Averroes utiliza siempre el término *ḥâkim*, que aparece en la traducción árabe conservada traduciendo el griego *krínōn*³⁰, y más adelante deja claro lo que entiende por el mismo. En *Moyen* 1.3.1, p. 25, comentando *Rhet.* I.2.22, 1358 a 36, explica que el *ḥâkim* para las cosas futuras es el príncipe, *ra’îs*, y el *ḥâkim* para las cosas actuales, es “aquel a quien el príncipe nombra, como el juez en nuestras ciudades, las ciudades del Islam”.³¹ Aouad traduce por “juges” pero creo que “autoridad”, que puede ser judicial o ejecutiva, es más exacto.

Si bien está claro que para Averroes la retórica está dirigida a todos los ciudadanos, quedan por identificar estos dos grupos. “En esta época”, es decir, en 1175, reina Abû Ya’qûb Yûsuf (1163-1184) su protector, el califa al que le acompañó en su campaña contra Huete en 1172. La campaña fue un fracaso, y en el verano del mismo los cristianos portugueses ocuparon Beja, y la retuvieron dos años. En 1176 Abû Ya’qûb deja Sevilla, pasa el estrecho y se instala en la otra capital del imperio, Marrakech. La situación de al-Andalus se deteriora, y Averroes debía ser consciente de ello cuando también acompaña al califa a Marrakech en este viaje. ¿Por qué medios hay que educar a los súbditos para que se mantengan firmes en la defensa de sus ciudades? Un Averroes racionalista tendería a limitar estos medios a los que producen objetivamente el convencimiento, pero un Averroes político no dudaría en utilizar todos los medios.

Hemos visto en el epítome que los mecanismos productores del asentimiento de manera objetiva son el entimema y el ejemplo, correspondiendo al silogismo

²⁹ *Comm. moyen*, ed. Aouad, vol. 2, 1.1.4, p. 3. Trad. Ramón, p. 157.

³⁰ Ed. Lyons (nota 11), p. 2, línea 3.

³¹ En la versión árabe, *krínōn* es traducido por *ḥâkim*, *ekklesiastēs*, el miembro de la asamblea, por *ra’îs*, príncipe, y *dikastēs*, el juez, por *fâḥiṣ*, examinador. Ed. Lyons, p. 16, ll. 7-9. Averroes no puede imaginarse que la autoridad resida en un ciudadano, o que el juez sea elegido por los ciudadanos, y remite siempre al gobernante, al príncipe.

y la inducción en la *Dialéctica*, y así lo leemos de nuevo en la paráfrasis, pero Averroes insiste en que en última instancia, la fuerza reside en el silogismo: “Se ha demostrado en el *Libro del silogismo* que todo asentimiento se obtiene mediante el silogismo” (*Moyen*, 1.2.16, p. 17).

Esta convicción de Averroes, sobre la fuerza del silogismo, se manifiesta a propósito del pasaje de *Rhet.* 1.2.12, donde Aristóteles dice que es función de la retórica tratar de cosas acerca de las que deliberamos pero para lo que no tenemos normas, “técnicas” o tratamos con interlocutores que no son capaces de seguir largas cadenas de argumentos.

Es posible extraer conclusiones silogísticas o inferencias, en parte, a partir de cosas que antes se han demostrado silogísticamente, y en parte, a partir de cosas que no lo han sido pero que necesitan a su vez ser demostradas porque no son generalmente admitidas. Lo primero no es nada fácil de seguir a causa de su extensión, pues se supone que el juez es una persona sencilla. Lo segundo obtendrá poca credibilidad, pues no deriva de cosas que gozan de consenso o son de aceptación general (1357a 7-13).

Aristóteles piensa, en el segundo caso, en premisas que van en contra del sentido común y que por esto tienen que ser demostradas. Ante esta dificultad, y de cara al interlocutor poco preparado, opta por defender el entimema y el ejemplo como instrumentos asequibles a todos los interlocutores.

Cuando Averroes se refiere a este pasaje, habla primero de las dificultades que tiene la gente sencilla, *al-jumhūr*, para seguir la inferencia que se deriva de premisas numerosas (*Moyen*, 1.2.22) y del miedo a decir claramente cuál es la premisa mayor en un entimema, porque puede ser falsa al menos en parte (*Moyen*, 1.2.23) y acaba diciendo:

Además, los silogismos bien contruidos en este arte son de dos clases: silogismos compuestos de premisas evidentes y que persuaden por sí mismos, y silogismos compuestos de premisas cuyas premisas resultan evidentes a consecuencia de otras premisas mezcladas con ellas, solamente que la probabilidad [de estas últimas] no es evidente. Lo que se sigue en esta segunda clase es que es muy difícil construir premisas y ordenarlas de manera técnica a causa del gran número de ellas y de la cantidad de tiempo que lleva explicitarlas y ordenarlas de manera técnica (*Moyen*, 1.2.24, p. 20).

El original griego no dice exactamente lo mismo que la traducción árabe en manos de Averroes ni la traducción árabe antigua editada por Lyons. Allí donde el original griego habla de premisas *homologoumena kai endoxa*, “que gozan de consenso y son generalmente aceptadas” las traducciones árabes leen *ḥamd* y *maḥmūd*, “loable” – también “bueno” – aunque *maḥmūd* puede traducir el término *eikotos* “verosímil”.

Ahora bien, la traducción usada por Averroes parece tener diferencias más profundas. En la definición de las dos clases de posibles silogismos, Aristóteles establece que una clase se construye sobre premisas que han sido demostradas, y éstas, a su vez, también pueden serlo; en Averroes, esta clase es aquella de silogismos obtenidos a partir de premisas evidentes. En la otra clase, Aristóteles ordena los silogismos cuyas premisas no parecen razonables, y que por esto necesitan demostración; Averroes reúne en esta segunda clase las dos anteriores de Aristóteles, pero además cambia la oración causal “porque no son generalmente aceptadas” por una exceptiva “solamente que la bondad [de estas últimas] no es evidente”. El resultado es todo un conjunto de silogismos complicados y de poca fuerza persuasiva.

Mientras Aristóteles se decidió por propugnar el uso del entimema o del ejemplo como alternativa, Averroes piensa en el árbitro y en su manera de proceder, las autoridades hacen que las partes comparecientes “se expresen de manera llana, sin utilizar una técnica amanerada”. Solamente con un lenguaje sencillo, nos dice, el pleiteante puede convencerles de que algo es o no es, y si es, si es bueno o malo (*Moyen* 1.2.24). Averroes capta la idea general de Aristóteles pero, debido probablemente a la traducción empleada, opone aquí lenguaje técnico, la silogística, a lenguaje ordinario.

En cuanto a la noción de entimema, el silogismo que aparece como el instrumento adecuado para conseguir el asentimiento, es interesante la observación de Averroes a la frase de Aristóteles “si alguna de las premisas es conocida muy bien, no hace falta mencionarla” (*Rhet.* 1.2.13, 1357a 17-18) y sigue con el ejemplo de Dorico, el ganador de la corona en los juegos olímpicos. Aristóteles defiende acortar la distancia entre las premisas y la conclusión, simplificar el razonamiento, hacerlo más intuitivo. Averroes no sólo está de acuerdo sino da la explicación sobre qué es el entimema: Si se elimina una de las premisas del silogismo, este necesariamente se convierte en entimema, y comenta “por esto se denomina *ḍamîr* – literalmente, “ocultamiento” – porque una de sus dos premisas está *muḍmara*, oculta” (*Moyen*, 1.2.26). Tenemos pues una explicación “loable”, apoyada en la traducción árabe del término, que no se hizo sin motivos, sino en base a la tradición post-aristotélica, y esta explicación a menudo ha eclipsado la verdadera definición: el entimema es un razonamiento cuyas premisas son probables y en el que, en muchos casos, una de ellas se omite.

La *Retórica* es también el arte en la que se emplean los llamados “signos”, *dalâ'il*, aunque no exclusivamente, pues también se utilizan en las demás ramas

de la filosofía de Aristóteles³². Por la definición aristotélica del entimema tanto en los *Analíticos I* (cf. nota 20) como en la *Retórica* (*Rhet.* I.2.14, 1357 a 31-33), sabemos que sus premisas pueden ser verosímiles, o probables, pero éstas también pueden ser “signos”. Signos son efectos, y no causas del argumento, y son anteriores en el conocimiento pero posteriores en la existencia, como la fiebre es signo de la enfermedad. Algunos de los signos, el llamado “índice” – en griego *tekmērion* y en árabe *‘alâma* – tienen carácter necesario, es decir, siempre que tenemos el efecto, tenemos la misma causa, pero los demás signos no son necesarios sino posibles.

Las premisas “verosímiles”, *eikotai* de Aristóteles son premisas “aceptables” en Averroes – M. Aouad traduce *maḥmûda* por “louables”. Quizá esta diferencia explica que Averroes distinga luego entre signo posible en igualdad de casos y signo posible en la mayoría de los casos, es decir, probable. Una vez más es el ejemplo que Averroes escoge el que nos recuerda el momento en el que vivía: “Fulano prepara las armas y reúne tropas, aunque el enemigo no está en su proximidad. Por tanto quiere rebelarse contra el rey” (*Moyen*, 1.2.30, p. 22)

En todo caso, entimema y ejemplo pertenecen a los argumentos intrínsecos que producen por sí mismos el convencimiento, pero buena parte de la *Retórica* se ocupa de los medios “exógenos” destinados a mover al interlocutor en la dirección deseada. Entre estos medios, las pasiones, o emociones, destacan por su efectividad:

Las pasiones (*páthē*) son todas aquellas cosas que hacen cambiar de opinión a los que discrepan en sus juicios [de los nuestros], y van acompañadas de dolor y de placer, como la cólera, la compasión, el miedo, y demás pasiones con sus contrarios” (*Rhet.*, II.1.8, 1378a 19-22).

El miedo es una de estas pasiones, y Aristóteles lo define como “cierto dolor o desorden mental provocados por la imagen de un daño inminente que puede causar la destrucción, o un daño” (*Rhet.* II.5, 1382 a 21; ambos traductores al árabe tradujeron *lypē* por *huzn* “aflicción”). El daño más grave lo causa el ser humano, si es poderoso. Aristóteles se lamenta de que la “mayoría de los hombres son más malvados que buenos” (*Rhet.* 1382b 4-5) pero Averroes pasa por alto esta reflexión.

Sentimos miedo si estamos en situación de debilidad y sentimos todavía más miedo si ya hemos sufrido daño. “Siempre tienen miedo aquellos sobre los

³² Ver el artículo de A. ELAMRANI-JAMAL, «La démonstration du signe (*burhân ad-dalîl*) selon Ibn Rusdh (Averroès)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 11 (2000) 113-131.

que la injusticia se abate repetidamente, y que piensan que seguirá abatiéndose sobre ellos, como los *dhimnîes*”³³. *Ahl adh-dhimma* “las gentes del pacto” son los monoteístas que vivían en territorio musulmán. Se les toleraba que siguieran practicando su religión, pero tenían que pagar un impuesto personal, y de no pagarlo podían ser sometidos a esclavitud. Averroes reconoce su situación de debilidad y su miedo justificado.

Si Averroes actuó como juez en su favor en algún caso, es algo que M. Aouad – que conoce los estudios de los Urvoy sobre el tratamiento de los *dhimnîes* en la obra jurídica de Averroes³⁴ – no ha podido constatar en su exhaustivo comentario. Tenemos conocimiento, en cambio, de muestras de tolerancia por parte de su abuelo (1058-1126), juez de Córdoba en tiempos de los almorávides³⁵. El rey de Aragón Alfonso el Batallador invadió las tierras andalusíes en el año 1125, derrotó al sultán almorávide Tamîm Ibn Yûsuf en la batalla de Aranzul (cerca de Lucena) el 9 de marzo 1126 y después saqueó al-Andalus con ayuda de grupos de mozárabes que luego le siguieron cuando regresó a Aragón.

Pero no todos los cristianos abandonaron al-Andalus, y la expedición agravó la situación de los que se quedaron puesto que se les veía como un peligro en un país debilitado. El abuelo de Averroes encabezó, algo más tarde, una delegación cordobesa que se desplazó a Marrakesh por este motivo, y que fue recibida por Tamîm Ibn Yûsuf. El abuelo de Averroes consideraba que estos cristianos eran reos de traición, pero no recomendaba que fueran ejecutados, sino deportados. Consiguió del emir, en efecto, su deportación al otro lado del Estrecho, a Salé, Mequinez y otros lugares, que tuvo lugar en el mes de Ramađân 520 (Septiembre-octubre 1126), unos dos meses después de su muerte.

Aouad, y antes Lagardère, mencionan una fatwa del abuelo de Averroes relativa a “Un cristiano que abrazó el Islam y así lo manifestó, pero del que luego se oyó que seguía siendo cristiano”³⁶. Averroes recibe una consulta del juez de Marrakech porque ante las sospechas de que un converso de la ciudad seguía

³³ *Comm. moyen*, ed. Aouad, vol. 2, 2.5.4, p. 167.

³⁴ D. URVOY, «Ibn Rushd et la *dhimma*», en *Recueil d'articles offerts a Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, Roma 1996, pp. 245-253. Para Aouad, ver *Comm. moyen*, vol. 3, p. 253.

³⁵ Vincent LAGARDÈRE, «La Haute Judicature à l'époque almoravide en al-Andalus», *Al-Qantara*, 7 (1986), pp. 145-146, 148-175.

³⁶ *Fatâwá ibn Rushd, li-Abî al-Walîd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Rushd al-Qurṭubî al-Málikî*, Ed. al-Mukhtâr ibn al-Ṭâhir al-Talîlî, 3 vols., Dâr al-Gharb al-Islâmî, Beirut 1987, aquí, vol. 3, n° 535, pp. 1462-64.

siendo cristiano, ordenó registrar su casa, y encontraron una habitación como una capilla y objetos de culto cristiano, como cirios, un atril, libros “en la escritura de los cristianos”, u hostias. A pesar de estos indicios, Averroes abuelo se pronuncia en contra de la aplicación de la pena capital porque una condena de este tipo, *hudúd*, no se puede hacer en base a algo oído o en base a una opinión del juez.

Si la situación de los mozárabes en tiempos de los almorávides era difícil, en tiempo de los almohades se agravó aún más, de modo que las observaciones de Averroes nieto sobre el miedo de los *dhimmies* están bien fundadas, e incluso muestran algo de compasión.

La finalidad del texto, no debemos olvidarlo, no es jurídica ni religiosa, sino comentar una obra de Aristóteles que quiere exponer los mecanismos utilizados para convencer a un interlocutor y conseguir su asentimiento. Por mucha influencia que tengan las emociones, Averroes sabe que la filosofía debe atenerse a razonamientos demostrativos, y que si es preciso recurrir a los argumentos dialécticos y retóricos, como ocurre en su enfrentamiento con los ash'aríes, hay que recurrir al entimema o a la reducción *ad impossibile*.

*

Averroes, tanto en su epítome como en su paráfrasis, mantiene una concepción de la retórica como parte de la lógica, igual que considera la poética también parte de la segunda. Había aprendido el Corán y la poesía clásica, y cita tanto aleyas del primero como versos de la segunda, a destacar versos de Abû Tammâm y de al-Mutanabbî³⁷. En su comentario medio aquí y sobre todo en el de la *Poética*, Averroes aduce versos de numerosos poetas árabes para adaptarlos a los ejemplos de Aristóteles. Debía de conocer la doctrina de la inimitabilidad del Corán en base a la elocuencia del texto revelado, pero no he encontrado ninguna referencia. La razón parece clara: las verdaderas demostraciones se hacen en base a premisas universales y necesarias, y por esto, tampoco la técnica retórica tiene los mejores argumentos, y mucho menos la poesía.

³⁷ Sobre los gustos literarios de Averroes, ver Mohamed BENSCHARIFA, *Ibn Rusdhd al-Ĥafid. Sira wathâ'iqiya*, Casablanca 1999, capítulo «Los fenómenos literarios en las obras de Averroes», pp. 282-293.

