

AVERROES Y SU USO DE ALEYS CORÁNICAS

Josep Puig Montada

Universidad Complutense de Madrid

e-mail: puigmont@filol.ucm.es

Recibido: 18 marzo 2012 / Revisado: 17 mayo 2012 / Aceptado: 14 mayo 2013 / Publicación en línea: 17 junio 2013

Resumen

El artículo considera el uso que hace Averroes de las citas coránicas en sus obras, y establece diferentes categorías. En la primera se encuentra su obra teológica cuyo título se puede traducir como *Los métodos de las pruebas en las doctrinas de la religión*, donde las aleyas son la base de estas doctrinas. A la segunda pertenece su comentario medio a la Retórica donde el Corán es citado por ser un modelo literario. La tercera situación es ante todo la de su obra “Tratado definitivo”, la cual tiene forma de dictamen jurídico (*fatwā*). La última situación es la de obras filosóficas donde Averroes cita aleyas coránicas para su interpretación de Aristóteles.

Palabras clave: Averroes, Corán

Abstract

The article considers how Averroes makes use of Quranic verses in his works and classifies them into different categories. His theological treatise, that can be translated as *Disclosure of the Proof Methods Concerning the Principles of Religion*, based on Quranic verses, belongs to the first category. Averroes middle commentary on the Aristotelian Rhetoric belongs to the second, in which the Qur'an is quoted as a literary paradigm. In the third category we find his ‘Definitive Treatise’, written in the form of a *fatwā* or legal response. His philosophical works belong to the last category, in which Averroes makes use of Quranic verses to buttress his interpretation of Aristotle.

Key Words: Averroes, Qur'an

El empleo de citas del Antiguo o Nuevo Testamento en la filosofía latina es algo conocido. En el caso de la filosofía árabe e islámica, su empleo varía tanto en función de los pensadores como de las direcciones. En el pensamiento sufi, es continuo el recurso al Corán. En cambio, filósofos como Alfarabi o Avicena puede exponer muchos temas sin introducir una sola referencia coránica.

El caso que nos ocupa es Averroes (1126-1198). Averroes puede considerarse como el más musulmán de los filósofos que desarrollan el pensamiento griego en el Islam.¹ Averroes recurre al Corán en unas obras filosóficas con más frecuencia que otras y ello depende de la función y circunstancias de cada una.

Averroes es, además, autor de un tratado de teología a la manera del Kalâm, es decir, Averroes no utiliza argumentos silogísticos sino retóricos y dialécticos. Busca persuadir a un lector que no es filósofo. Este tratado se conoce normalmente por el *Kashf 'an manâhig al-adilla fî 'aqâ'id al-milla*,² “Investigación de los métodos de las pruebas en las doctrinas de la religión”, si bien Maḥmûd Qâsim prefirió una lectura abreviada, *Manâhig al-adilla fî 'aqâ'id al-milla*.³ Como es de esperar, el texto está lleno de citas coránicas. Las azoras de las que proceden las citas son las siguientes: 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 53, 54, 57, 60, 62, 67, 69, 70, 71, 73, 74, 78, 80, 85, 86, 88, 89. Son bastantes, 56, casi la mitad del total, pero no se distribuyen por igual. Averroes no cita las últimas azoras (90-114), todas mequies, muy breves y que a menudo comienzan por un juramento.

Hay algunas azoras que proporcionan muchas de las aleyas citadas por Averroes. Se trata de la azora 2 (“La vaca”) y 3 (“La familia de Imrán”), medinesas, seguidas a cierta distancia de la azora 17 (“El viaje nocturno”), y ésta de la 6 (“Los rebaños”), 7 (“Los lugares elevados”), y 42 (“La consulta”), meanas las cuatro.

Averroes utiliza las aleyas para apoyar sus doctrinas en ellas. Según él, las pruebas sencillas para demostrar la existencia de Dios son de dos clases, las que son señal de la providencia divina (*inâya*), y las que son señal de su creación (*ikhthirâ*). Para las primeras, Averroes encuentra en el Corán las aleyas siguientes, “La noticia” 78.6-13:⁴

¹ Erwin I.J. Rosenthal, fue el primero en señalar este carácter del pensamiento de Averroes en su *Political Thought in Medieval Islam; An Introductory Outline*, Cambridge University Press, 1962, 2ª ed., pp. 175-208. Traducción española, Madrid, 1967.

² Edición princeps de Marcus Joseph Müller, en *Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich: G. Franz, 1859. Traducción española de Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, (1947), Sevilla, El Monte, 1998, pp. 201-353

³ El Cairo: Al-maktaba al-anglo al-miṣriya, 1964, 2ª ed..

⁴ Las citas del Corán siguen la traducción de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 2005, 9ª ed.

6. ¿No hemos hecho de la tierra lecho
7. y de las montañas estacas?
8. Y os hemos creado por parejas,
9. hecho de vuestro sueño descanso,
10. de la noche vestidura,
11. del día medio de subsistencia.
12. Y hemos edificado encima de vosotros siete cielos firmes,
13. y colocado una lámpara resplandeciente

seguida de “El criterio”, 25.61 y “Frunció las cejas”, 80.24. Averroes ve señales para las segundas en “El astro nocturno”, 86.5-6, “La que cubre”, 88.17, “La peregrinación”, 22.73:

73. ¡Hombres! Se propone una parábola. ¡Escuchadla! Los que invocáis en lugar de invocar a Alá serían incapaces de crear una mosca, aun si se aunaran para ello. Y, si una mosca se les llevara algo, serían incapaces de recuperarlo. ¡Qué débiles son el suplicante y el suplicado!

o en “Los rebaños”, 6.79. Averroes observa que “Las aleyas que reúnen las dos pruebas son también muchas, por no decir, son la mayoría”,⁵ y cita de “La vaca”, 2.21-22:

21. ¡Hombres! Servid a vuestro Señor, Que os ha creado, a vosotros y a quienes os precedieron. Quizás, así, tengáis temor de Él.
22. Os ha hecho de la tierra lecho y del cielo edificio. Ha hecho bajar agua del cielo, mediante la cual ha sacado frutos para sustentaros. No atribuyáis iguales a Alá a sabiendas,

pues para él, “os ha creado” es señal de la creación, y “os ha hecho de la tierra lecho y del cielo, edificio”, es señal de su providencia; cita además “Ya Sin”, 36.33, “Ál Imrán”, 3.191. Vemos que Averroes hace una interpretación de las frases coránicas sin forzar demasiado su sentido, porque recurre a ideas muy generales. Es indiscutible que Dios en la tradición “abrahámica” es creador y benefactor, y la etapa mequí de la revelación insiste en ambos aspectos. Tampoco son ideas que puedan tener contradicción.

Sin embargo, en la doctrina del *Qadâ'wa-l-qadar* “Destino y predeterminación”⁶ sabemos que el Corán ofrece opiniones aparentemente contradictorias y Averroes no sólo lo sabe sino que no duda en ofrecer las que hablan de la responsabilidad humana como aquellas que hablan de la omnipotencia divina.

Averroes cita estas aleyas a favor de la predeterminación: “La luna”, 54.49: “Creamos con predeterminación todas las cosas”, “El trueno”, 13.9. “Toda cosa está en Él predeterminada”, “El hierro”, 57.22: “No ocurre ninguna desgracia, ni a la tierra ni a vosotros mismos, que no esté en una Escritura antes de que la ocasionemos. Es cosa fácil para Dios”.

⁵ *Manâhig*, ed. Qâsim, p. 152. Trad. Alonso, p. 231. El carácter g corresponde a j en la transcripción ALA-LC, seguida en este artículo.

⁶ *Manâhig*, ed. Qâsim, pp. 223-233. Trad. Alonso, pp. 321-334.

En contra de la predeterminación cita: “La consulta”, 42.34: “O bien les hace perecer, como castigo por lo que han merecido, pero perdona mucho”. 42.30 “Cualquier desgracia que os ocurre, es como castigo a vuestras obras”, “Jonás”, 10.27: “A quienes obren mal, se les retribuirá con otro tanto”, “La vaca”, 2.286: “Lo que uno haya hecho redundará en su propio bien o en su propio mal”, “Han sido explicadas detalladamente”, 41.17: “al principio nos dirigimos a los Thamûd, pero ellos prefirieron la ceguera a su buena dirección”.

Averroes cita incluso aleyas en las que las dos doctrinas aparecen, en aparente contradicción, dentro de una misma. Cita, en concreto, “Âl-Imrân”, 3.165: “Cómo, cuando os sobreviene una desgracia, después de haber infligido el doble de aquélla, decís aún: ¿De dónde viene esto? Di: De vosotros mismos”, y a la que sigue 3.166 “El revés que experimentasteis el día en que se encontraron los dos ejércitos, Dios lo permitió”.

Añade también las aleyas “Las mujeres”, 4. 79: “Lo bueno que te sucede viene de Dios. Lo malo que te sucede viene de ti mismo”, contradicha, según Averroes, por 4.78 “todo viene de Dios” así como varios hadices que cita.

Según Averroes los musulmanes están divididos al respecto en tres escuelas, los mu‘tazila, los jabaríes y los ash‘aríes. Los primeros defienden el libre albedrío, los segundos la predeterminación, y los terceros, una combinación que no le convence a Averroes. Estos dirían que el hombre tiene una adquisición o beneficio pero que la adquisición y aquello por lo que se adquiere son creados por Dios. A ello objeta Averroes que si el beneficio y aquello por lo que se adquiere son creados por Dios, entonces el siervo está obligado a adquirirlo.⁷

La respuesta de Averroes se puede resumir en esta cita: “Las acciones atribuidas a nosotros se efectúan gracias a nuestra voluntad y al concurso de acciones externas a ellas, las cuales se denominan ‘predeterminación’”.⁸ Averroes diluye la tremenda fuerza del *qadar Allâh* en un condicionamiento externo de la voluntad y la relaciona con la necesidad que esta tiene de decidir siempre entre dos opuestos. No elegimos lo que queremos sino lo que está a nuestro alcance.

La solución es puramente lógica y sin embargo Averroes introduce una cita coránica para justificarla: “El trueno”, 13.11, “Tiene, por delante y por detrás, pegados a él, [unos ángeles] que le custodian por orden de Dios”. Este uso de fragmentos de la Escritura para apoyar una opinión propia lo volveremos a ver en otros lugares.

* * *

⁷ *Manâhig*, ed. Qâsim, pp. 224-225. Trad. Alonso, p. 324.

⁸ *Manâhig*, ed. Qâsim, p. 226. Trad. Alonso, p. 326.

Si dejamos aparte esta obra de teología tradicional, donde el uso del Corán es una exigencia, podemos analizar el uso de la Escritura bajo tres puntos de vista. Veamos primero el uso del Corán como modelo literario:

1º Todos los musulmanes están de acuerdo en que el principal milagro del Islam es el Corán. Tiene un carácter único e inimitable. La estilística y la retórica árabes nacieron para fundamentar este dogma, y alcanzaron su madurez en el siglo IV/X. Un ejemplo destacado es al-Baqillânî (m. 1013) un teólogo mu‘tazilí porque se esforzó en el análisis del Corán desde el punto de vista literario y para ello utilizó figuras retóricas. En su tratado *I‘gâz al-Qur‘ân*,⁹ al-Baqillânî explica estas figuras en el Corán, entre las que destacan las metáforas, la *mu‘âbaqa* o antítesis, el *tagnîs* o paranomasia, la *mubâlagha*, hipérbole, y la *ṣiḥḥat at-taqṣîm* o adecuada distribución.

Averroes había aprendido de niño el Corán de memoria, como era costumbre, antes de memorizar poesía árabe clásica. Cuando descubre a Aristóteles, también lo conoce como autor de un tratado de *Poética*, que comenta dos veces, en forma de compendio y en forma de paráfrasis. Averroes sustituye ejemplos de Aristóteles por ejemplos de la poesía árabe clásica y del Corán.

Averroes reúne la metáfora y la metonimia bajo la categoría de la comparación o símil, *tashbîh*. La comparación se puede efectuar, nos dice, utilizando partículas específicas, *hurûfat-tashbîh*, o tomando lo comparado directamente lo que “se llama sustitución en este arte”. Luego indica que la sustitución comprende la metáfora, *isti‘âra*, y la metonimia, *kinâya*. Averroes pone dos ejemplos, uno del poeta abasí Abû Tammâm (m. 846): “[El califa] es el mar, cualquier dirección que tomes”, y otro del Corán: “Sus esposas [del profeta] son sus madres [de los creyentes]” (33. 6).¹⁰ Son dos ejemplos de metáforas. El mar es imagen de la generosidad sin límites, y puesto que “El profeta está más cerca de los creyentes que ellos lo están de sí mismos” (“La coalición”, 33.6), sus esposas también lo están, tanto como si fueran las madres de ellos.

En este comentario medio a la *Poética* hay muchas más referencias coránicas. A continuación, Averroes da dos ejemplos de metonimia, uno del poeta Zuhayr Ibn Abî Sulmâ, y otro del Corán (“Las mujeres”, 4.34; “La mesa”, 5.6): “si viene uno de vosotros de hacer sus necesidades”, literalmente “si viene uno de vosotros del excremento”.¹¹ Averroes toma como ejemplos de uso en sentido figurado, *majâz*, bastantes frases coránicas;¹² también recurre al Corán para ilustrar la figura del ‘reconocimiento’ como signo (*Poetica*, XVI).¹³ Digamos también que, a propósito de

⁹ *I‘gâz al-Qur‘ân*, ed. Aḥmad Ṣaqr, El Cairo, 1972. Traducción parcial al inglés de Gustav von Grunebaum en *Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*. Chicago, 1950.

¹⁰ *Talkhîṣ kitâb ash-shi‘r*, ed. C.E. Butterworth – A. ‘Abd al-Majîd Harîdî, Cairo: GEBO, 1987, § 3, pp. 54-55.

¹¹ “Los caballos y las camellas rápidos de la juventud fueron desmontados”, *Talkhîṣ kitâb ash-shi‘r*, § 3, p. 55.

¹² “José” 12.82; “El trueno” 13.31; “La cueva” 18.201; “La vaca” 2.124 y 2.179 y 2.187; “Los creyentes” 23.20; “El consejo” 42.11; “Los rebaños” 6.38, en *Talkhîṣ kitâb ash-shi‘r*, § 95-96, pp. 122-125.

¹³ “Ibrahim” 14.24-26; “La vaca” 2.261; “Los poetas” 26. 224-227, en *Talkhîṣ kitâb ash-shi‘r*, § 70, p. 101.

la recomendación de que el poeta hable poco de sí mismo (*Poetica*, 1460a 5-12), Averroes cita tanto un verso de Imru' l-Qays como una aleya de “La luz”. Imru' l-Qays pone el caso de aquel que engaña a los camellos sedientos, y a los que no puede abreviar, como ejemplo de vana apariencia¹⁴ y el Corán pone el del espejismo: “Las obras de los infieles son como espejismo en una llanura” (24.39). Averroes considera que “las naciones tienen rasgos peculiares en sus símiles”,¹⁵ que no comparten.

En otros escritos, las referencias al Corán por razones lingüísticas son menos frecuentes. En el comentario mayor a la *Metafísica*, tenemos dos citas coránicas que son de carácter lingüístico. Averroes comenta el pasaje de la *Metafísica* IV. 1006b 18-20, en relación con el principio de contradicción, donde Aristóteles afirma: “La misma cosa no puede ser y no ser más que por homonimia, tal como nosotros decimos hombre y otros dicen no-hombre”. Averroes entiende como caso de homonimia si una nación o pueblo utiliza un término como negación, y otra nación lo utiliza como afirmación, pero incluso se da entre los árabes:

Lo que ocurre es parecido a lo que ocurre en la lengua de los árabes para quienes el término de la negación y de la afirmación son homónimos, y los dos vocablos pueden tener un mismo sentido, no los dos sentidos puestas.

Que la homonimia existe en la lengua de los árabes está demostrado por las palabras de Él: ¿Qué te ha impedido no prosternarte? (7.12), pues quiere decir “prosternarte”, así como la expresión de Él: Dios os aclara esto para que os extraviéis (4.176), pues quiere decir “para que no os extraviéis”.¹⁶

El gran comentario a la *Metafísica* fue traducido al latín por Michael Scotus, en el siglo XIII, y se publicó en el Renacimiento junto con la traducción de la obra de Aristóteles, hecha por el Cardenal Besarion, del griego al latín. Michael Scotus tradujo aquí *ishtirâk al-ism* por *synonyma*.¹⁷

En cuanto a los comentaristas árabes del Corán, Ṭabarî, uno de los más antiguos (m. 923), no ve ninguna homonimia en 4.176, sino que sobreentiende “para que no os extraviéis”,¹⁸ y en términos similares se expresan Zamakhsharî (m. 1144) o al-Baydawî (m. 1286). En cuanto a 7.12, Zamakhsharî interpreta “no prosternarte” como reforzamiento del significado.¹⁹ Baydawî

¹⁴ “Levanta y dispersa su polvo y causa excitación cogiendo el polvo cuando el calor es más intenso y le niega a los camellos el agua al quinto día”, *Sharḥ dîwân Imru' l-Qays*, ed. Hasan as-Sandûbî (El Cairo, 1939), p. 100.

¹⁵ *Talkhîṣ kitâb ash-shi'r*, § 102, p. 128.

¹⁶ *Tafsîr mâ ba'd at-ṭabî'ah*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1986³, p. 364: 8-10.

¹⁷ *Octauum Volumen Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII Cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*. Venetiis, apvd Iunctas, 1562. Reprint Frankfurt am Main, Minerva, 1962, f. 78D.

¹⁸ *Ġâmi' al-Bayân fî ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 1992, v. 4, p. 383.

¹⁹ *Al-Kashshâf 'an ḥaqâ'iq al-tanzîl wa'uyûn al-aqâwîl fî wugûh al-ta'wîl*, El Cairo: al-Bâbî al-Ḥalabî, 1966-1968, v. 2, p. 54.

sigue a Zamakhsharî, y dice que se trata de reforzar, *mu'akkada* el significado.²⁰ Ninguno utiliza el término homonimia. Averroes intenta encuadrar el fenómeno en un marco más general, donde distintas palabras pueden significar lo mismo. En este caso, la negación y la afirmación tienen un mismo sentido, así parece entenderlo.

El recurso al Corán por cuestiones lingüísticas, o literarias, pasa a un segundo plano cuando consideramos su valor para justificar la dedicación a la actividad filosófica:

2º Averroes fue un jurista reconocido, aunque no tanto como su abuelo, el gran jurista malikí y autor de numerosas *fatwas*, o dictámenes jurídicos. Una *fatwa* es una respuesta a una consulta legal sobre un caso particular, que el muftí contesta siempre que es posible apoyándose en el texto coránico, primera fuente del derecho. Las *fatwas* no van dirigidas necesariamente a un juez o a un experto, pueden ser respuestas a consultas de particulares.

La obra de Averroes *Faṣl al-maḡâl, o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*²¹ se presenta como una *fatwa* para responder la pregunta si el estudio de la filosofía y de la lógica está permitido, prohibido, o prescrito como recomendable o como obligatorio. A pesar de su apariencia como *fatwa*, la obra es una interpretación filosófica de algunos pasajes coránicos.

Averroes define filosofar como observar los seres en cuanto son pruebas indicadoras de su creador. Cuanto mejor se conoce el artefacto, mejor se conoce al artesano. Si la ley religiosa recomienda observar los seres, entonces la filosofía será obligatoria o, al menos, recomendable. La ecuación, en todo caso, es muy generosa.

El paso siguiente es aportar citas coránicas que exhorten a la observación de los seres, Averroes aporta cinco, y añade “otros muchos versículos que no se pueden contar”.²² La primera, por ejemplo, “Considerad vosotros, los que tenéis entendimiento” (“La reunión”, 59.2). No es toda una aleya, sino parte de una aleya bastante extensa:

Él es quien expulsó de sus viviendas a los de la gente de la Escritura que no creían, cuando la primera reunión. No creíais que iban a salir y ellos creían que sus fortalezas iban a protegerlos contra Dios. Pero Dios los sorprendió por donde menos lo esperaban y sembró el terror en sus corazones. Demolieron sus casas con sus propias manos y con la ayuda de los creyentes. Los que tenéis ojos, ¡escarmentad! (59.2).

²⁰ *Beidhawis Commentarius in Coranum ex codd. Parisiensibus Dresdensibus et Lipsiensibus = Anwâr al-tanzîl wa-asrâr al-ta'wîl; edidit indicibusque instruxit* H. O. Fleischer, (1846-1848), Osnabrück, Biblio Verlag, 1968, v. 1, p. 319.

²¹ Traducción española de Manuel Alonso, en *Teología de Averroes*, (1947), Sevilla, El Monte, 1998, pp. 149-200. Edición princeps M.J. Müller, Munich, 1859; Albert Nader, Beirut: Dâr al-Mashreq, 2000, 9ª ed.

²² Ed. Nader, p. 54. Trad. Alonso, *Teología*, p. 150-151; las otras citas aquí son de las aleyas 7.185, 6.75, 88.17-18, 3.191.

Los Banû Nađîr era una tribu judía, que cultivaba uno de los oasis de Medina y que había pactado con Mahoma. En el año 625, Mahoma sospechó que le traicionaban y ordenó su expulsión. Los Banû Nađîr resistieron pero finalmente se entregaron, tuvieron que derribar sus casas ellos mismos, y fueron expulsados.

Averroes ha utilizado una parte de la aleya con un propósito bastante diferente. Ṭabarî, el comentador antes citado, explica que la frase debe entenderse como una lección a aprender, la lección del castigo merecido porque los Banû Nađîr no cumplieron lo pactado con el Profeta.²³

Sólo voy a referirme a otra cita, entre bastantes que hay en el libro *Doctrina decisiva*. Siguiendo su línea argumentativa, Averroes va a probar que el Islam no tan sólo recomienda el estudio de la filosofía sino que lo hace obligatorio aunque no para todos. Todos estamos obligados a buscar la verdad, de acuerdo con nuestras capacidades, afirma.²⁴ Unos son capaces de conocer la verdad mediante demostraciones, otros solamente con argumentos dialécticos, y otros solamente, con argumentos retóricos. Averroes entiende que el Corán hace referencia a esta división de los hombres, y métodos, en la frase

Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor sabe bien quién se extravía de Su camino y sabe bien quiénes son los bien dirigidos (“María”, 16.125).

Ṭabarî explica que “camino” se refiere a Islam²⁵ y así creo que hay que entenderlo. Averroes no está alterando el texto, para él el Islam es verdad en cuanto nada en él contradice la razón. Sin embargo, su interpretación es más que generosa, difícilmente prevé el texto coránico la clasificación de los hombres que hace Averroes.

El empleo del Corán también puede servir para apoyar una doctrina puramente filosófica, aunque no sea nada fácil:

3º Las citas coránicas en los comentarios a Aristóteles, y en su obra principal, *La incoherencia de la “Incoherencia”* son poco frecuentes. Antes he mencionado unas citas pero de carácter lingüístico, en el comentario mayor a la *Metafísica*. Existe una tercera cita en el libro *lambda/lâm*, de la aleya “Los rebaños”, 6.75, que voy a considerar.

El libro XII de la *Metafísica* se presenta como una obra independiente, dedicada a estudiar las tres clases de sustancia: sensible corruptible, sensible eterna, y no-sensible eterna (1060a 30-36). En los cinco primeros capítulos del libro, Aristóteles trata los principios de la sustancia sensible de

²³ Ḡâmi‘al-Bayân, v. 12, p. 30.

²⁴ Ed. Nader, p. 35. Trad. Alonso, p. 159.

²⁵ Ḡâmi‘al-Bayân, v. 7, p. 663.

una manera similar a como lo hace en la *Física*. En los capítulos siguientes, 6-8, investiga aquellos principios últimos que corresponden a la sustancia eterna e inmutable. No basta con afirmar unas sustancias eternas, como hacen los defensores de las Ideas, porque hace falta energía, ser en acto, que produzca el movimiento eterno. “Tiene que haber un principio tal que su sustancia sea energía” (1071b 19-20). Sigue un poco más adelante el pasaje comentado por Averroes, donde aparece la referencia coránica, T41, y que comprende 1073a 3-13. Mi traducción del árabe es la siguiente:

Que existe una sustancia eterna, inmóvil, separada de las cosas sensibles resulta manifiesto de lo que se ha dicho. Se ha explicado que esta sustancia no tan sólo no puede tener magnitud alguna, sino que no tiene partes ni divisibilidad porque hace mover durante un tiempo infinito, y nada finito tiene una potencia infinita. Ya que toda magnitud es infinita o // finita, por esta causa no puede estar [esta sustancia] en una magnitud finita. No puede estar en una magnitud infinita porque no existe magnitud infinita en absoluto. Además es impasible e inalterable porque todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local. Estas cosas, es evidente que son de esta manera.²⁶

Aristóteles llega a la conclusión de que la primera sustancia es un motor inmóvil que actúa eternamente sobre el cuerpo del universo. Averroes sigue su opinión pero tiene que defender la de los ataques de quienes sostienen que el mundo empezó a existir y a moverse, es decir que es finito en el tiempo.

Juan Filópono o el Gramático, un filósofo cristiano que vivió entre los siglos V y VI, atacó en particular la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo.²⁷ Averroes no sólo conoce sus argumentos sino que a continuación reproduce el contenido de uno especialmente relevante. Todo cuerpo es finito, y todo cuerpo finito tiene una potencia, *qûwa*, finita. El cielo es finito, tiene una potencia finita, y por tanto es corruptible.

En esto todos están de acuerdo, pero los peripatéticos argumentan que el cuerpo celeste es incorruptible a causa de una potencia eterna separada de él. Juan el Gramático contesta que en tal caso, existirá una cosa que puede destruirse y que a la vez es eterna, algo imposible, y que además niega Aristóteles en su *De caelo*.

Averroes niega el principio de que todo cuerpo, por ser finito, tenga exclusivamente una potencia finita. Según él, el cuerpo celeste solamente tiene la potencia local, del movimiento de traslación.

²⁶ Tafsîr mâ ba'd at-ṭabî'a, p. 1625-1626: 10-5. Traducción francesa de Aubert Martin, *Averroès. Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, (Paris: Les Belles Lettres, 1984), pp. 245-253.

²⁷ En varias obras rebate la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, y afirma su principio temporal. Aporta 22 argumentos en la siguiente: Ioannes Philoponvs *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. Hugo Rabe (Leipzig, 1899), Hildesheim, Georg Olms, 1963.

Sobre la importancia de los argumentos de Filópono en el pensamiento árabe y judío, cf. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford - New York: Oxford University Press, 1987.

Esta limitación facilita la solución pues excluye el cambio cualitativo y, más importante, el sustancial. La solución consiste en que el cuerpo celeste se mueve por acción de dos motores. “Un motor con una fuerza motriz finita, que es el alma inherente al mismo, y un motor con una fuerza motriz infinita que es la potencia que está fuera de la materia”.²⁸ Así se combinan dos características: un movimiento eterno, pero en el tiempo, y además de velocidades distintas según las almas de cada astro.

Sin embargo, la dificultad de la corrupción del universo ¿ha sido solventada por la mera afirmación de que el cuerpo celeste solamente tiene la potencia local? Averroes parece darse cuenta de que no basta con aquella afirmación y formula esta tesis: El cuerpo celeste no tiene capacidad o potencia, *qûwa*, para destruirse porque no tiene contrario. “Subsiste por su propia esencia y sustancia”.²⁹ En cambio el movimiento no puede subsistir por sí mismo porque tiene un contrario, que es el reposo. Si perdura eternamente, es a causa de otro ser, de un motor siempre en acto. Averroes, que se opone a la doctrina aviceniana del ser necesario *per se* y del ser posible *per se*, pero necesario por causa de otro, en este caso está dispuesto a hacer una excepción: el movimiento del cielo.³⁰

Por esto uno debe convencerse de que todo aquello que posee un movimiento local eterno tiene que tener una sustancia eterna. Si existe una sustancia eterna, su movimiento local no tiene por qué ser necesariamente eterno, pero si su movimiento local es eterno, este tiene que proceder de un motor que no es ni cuerpo ni potencia en un cuerpo, sea eterno o no. Este significado es muy difícil de comprender, y los sabios erraron en este pasaje porque si uno demuestra que este cuerpo es eterno en cuanto a la sustancia, ya no precisa para existir de otro principio más noble que él. El error nace de pensar que aquello que hemos dicho, de que toda potencia en un cuerpo es // finita solamente es válido en el caso de los cuerpos materiales, generados y corruptibles y pensar que si existe un cuerpo eterno en su sustancia, su potencia motriz tiene que ser eterna. En esto se equivocaron los sabeos³¹ y sus sabios. Este es el significado que tienen las palabras de Dios: “Hicimos que Abraham viera el reino de los cielos y de la tierra, para que fuera de los convencidos” (6.75).³²

Averroes no termina aquí su reflexión y continúa con una larga cita de Temistio (m. ca. 387), pero para nuestro objetivo ahora, estas palabras serán suficientes. Averroes se debate en un problema que le ha ocupado mucho tiempo, y que ha analizado en otros lugares, por ejemplo en el comentario a la *Física*.³³

La aleya “Los rebaños” 6.75 que cita forma parte de una narración donde Abraham observa los astros, el sol y la luna y descubre que ninguno puede ser Dios, sino alguien único que los ha creado.³⁴ Con la

²⁸ Tafsîr mâ ba’d at-ṭabî’a, p. 1630: 2-4.

²⁹ Tafsîr mâ ba’d at-ṭabî’a, p. 1631: 9.

³⁰ Tafsîr mâ ba’d at-ṭabî’a, p. 1632: 1-3.

³¹ Parece referirse a los habitantes de Ḥarrân, estudiados en primer lugar por Daniel Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg, 1856.

³² La versión latina de Michael Scotus omite la referencia al Corán, *Octauum Volumen*, f. 325 F, y estas omisiones al Corán son habituales.

Averroes cita también esta aleya en *Métodos de las pruebas* etc., a propósito de una prueba de la existencia divina: *Manâhig al-adilla*, ed. Qâsim, p. 140; traducción Alonso, p. 215.

³³ Quartum volumen. *Aristotelis de Physico Avditiv libri octo cum Averrois Cordubensis variis in esodem commentariis*, (Venetiis, apvd Iunctas, 1562), reprint Frankfurt am Main, Minerva, 1962, f. 427D.

³⁴ Para los antecedentes de la narración, ver Flavio Josefo, *Antigüedades Judaicas*, I.7, “Cómo Abraham, nuestro

referencia al Corán, Averroes no pretende justificar su doctrina en base a unas aleyas. Nos dice cuánto le ha costado llegar a esta solución, que para él supone una lectura correcta de Aristóteles, pero no nos dice que la solución exacta esté en el Corán. Ahora bien, si es la verdad, es común a Aristóteles y al Islam, y Abraham, el primer monoteísta, sí la conoció porque el Corán así lo da a entender.

En la primera parte del trabajo, vemos que Averroes tenía que utilizar el Corán para desarrollar su teología, y su uso no necesita justificación. En la segunda parte, el recurso al texto coránico reviste características muy distintas. En el primer apartado de este trabajo, Averroes extiende la teoría aristotélica de la *Poética* a la lengua árabe, y a sus dos fuentes principales: la poesía y el Corán. En el segundo, Averroes utiliza citas coránicas, a menudo sacadas del contexto, para argumentar a la manera como argumentaban los alfaquíes. En el tercer apartado, Averroes expresa su total convicción de que su correcta interpretación de Aristóteles está corroborada por la verdad divina, y que Abraham la conoció.

Si se plantea la cuestión de la sinceridad y convencimiento de Averroes en el uso de las citas coránicas en una lectura discursiva y argumental, es difícil dar una respuesta decidida, pero hay pasajes, como el último, que la sostienen. Si admitimos como legítima una lectura a nivel de unidades mínimas, o de aleyas, no hay por qué dudar de su sinceridad.

antepasado dejó la tierra de los Caldeos y vivió en la tierra que entonces se llamaba Canaán, y ahora Judea”, donde Flavio Josefo afirma que Abraham fue el primero en afirmar la existencia de un Dios único, creador del universo, y que a esta convicción llegó observando “los fenómenos irregulares que acontecen en el mar y en la tierra, y que afectan al sol, la luna los cuerpos celestes” pues Abraham consideraba que “si estos cuerpos tuvieran poder sobre sí mismos, conservarían movimientos regulares”.