

y la exaltación de Cristo, permite descubrir la profundidad del amor divino que sobrepasa las capacidades de nuestra inteligencia» (p. 272).

El capítulo VIII (*Le changement du schéma interpretatif de la volonté divine*, pp. 273-308) aborda un tema de gran interés, no sólo para comprender la predestinación divina, sino el modo salutífero del operar divino en el mundo. La pregunta es si la presencia del mal altera la bondad del mundo creado o sólo afecta el mal a los elementos accidentales. El maestro medieval, según M. Paluch, tiene que elegir entre dos opciones. La primera es una opción posibilista entre lo que es el mundo afectado por mal, y lo que podría haber sido sin el pecado. Esta solución se inscribe en un «modelo de interpretación de la voluntad divina inscrita en la distinción entre la voluntad antecedente y consecuente» (p. 308). La segunda opción fija sus preferencias por la permanencia e invariabilidad de la esencia del mundo ante la presencia de la privación del mal (*Felix culpa*).

Estamos ante una obra seria, una tesis bien realizada y que refleja una metodología muy académica y cuidada: capítulo introductorio, cuerpo del texto fijado en el análisis de la obra del autor, capítulo especulativo y conclusión. Metodología que se puede, observar en los capítulos sobre la obra del Aquinate (presentación de la obra, fuentes utilizadas, esquema del texto, doctrina y conclusión).

Creo que el tratamiento de la temática no tiene ninguna contradicción. También es de destacar las referencias a las fuentes que contextualizan el pensamiento sobre la predestinación del maestro dominico. En definitiva, nos encontramos ante una obra que por su temática y tratamiento se antoja muy interesante y sugerente, pues los temas relativos a la antropología teológica tocan preguntas esenciales que se prestan al diálogo filosófico-teológico con otras concepciones y autores tanto medievales como contemporáneos, incluidos nosotros mismos.

MANUEL LÁZARO PULIDO

HERBERT A. DAVIDSON, *Moses Maimonides. The Man and His Works*, Oxford University Press, 2005. 567 pp. ISBN 0-19-517321.

En 2004 se celebró el VIII Centenario de la muerte de Moisés Maimónides, Rambam, y la ocasión ha servido para incrementar el número de publicaciones de textos de Maimónides, pero sobre todo acerca de Maimónides. En muchos casos son trabajos hechos para la ocasión, lo que no ocurre en absoluto con la obra reseñada. H.A. Davidson es un profundo conocedor de la obra original de Maimónides que además ha dedicado muchos años a estudiar la bibliografía, cada vez mayor, sobre el mismo, y a tener en cuenta los documentos aparecidos sobre todo en la Geniza de El Cairo.

Davidson ha escrito un libro sobre Maimónides siguiendo un método muy crítico, que resulta necesario porque la biografía habitual de Maimónides está llena de tópicos, que se van transmitiendo a ciegas. El primer ejemplo es la fecha de nacimiento: Con frecuencia se lee el año 1135, e incluso el mes y el día, pero después de un examen detallado de las fuentes, Davidson pone de manifiesto que solamente podemos decir que Maimónides nació un día situado entre principios de septiembre de 1136 y la primera semana de septiembre de 1138 (p. 9).

La persecución de los almohades contra judíos o cristianos es un hecho innegable, pero la extensión de ésta, y en particular, en qué medida afectó a la familia de Maimónides es difícil de conocer. Un documento notarial sobre la conversión del padre de Maimónides al Islam no existe y otras fuentes sobre la conversión de la familia son imprecisas, pero hay que suponer que la familia se comportó externamente como si fuera musulmana —pienso yo— de la misma manera que su traslado a Fez debió deberse a la mayor tolerancia ante falsos conversos que se dan en lugares alejados, como la conocemos, por ejemplo, en la emigración de judíos conversos a las Islas Canarias o América.

La producción escrita de Maimónides abarca tres grandes áreas: los estudios rabínicos, la medicina y la filosofía. Sobre su sólida formación rabínica, Davidson llega a la conclusión de que Maimónides fue básicamente un autodidacta, aunque conocemos los nombres de dos de sus maestros, su mismo padre y Yosef ha-Levi Ibn Migas y en esto se apoyó la crítica de su enemigo Abraham ben David (p. 79), porque un rabino debe formarse en una tradición ininterrumpida de maestros.

Su formación médica se basa ante todo Galeno, al que conocía a través de traducciones árabes, pero también en médicos árabes, como ar-Râzî. Analizar su formación filosófica es más difícil. Maimónides

es una de nuestras fuentes para el conocimiento de las doctrinas del Kalâm,¹ y Davidson llega a conclusiones novedosas: Cuando Maimónides terminó su gran comentario a la *Mishna*, a los 30 años, su conocimiento del Kalâm era muy general, y cuando a los 50 años escribe la *Guía de los perplejos*, su conocimiento es mucho más preciso (p. 88).

Davidson quiere saber también qué filósofos, propiamente dichos, y qué obras había leído Maimónides. La respuesta no deja de sorprender: ni la *Metafísica* ni el *De anima* aristotélicos estuvieron en sus manos, pero conocía otras obras como la *Física* o el *De caelo* (p. 105). Maimónides se apoya en los filósofos árabes aristotélicos, es decir, en Alfarabi, Avicena, Avempace y sólo recibe algunos comentarios de Averroes a Aristóteles, que no es posible identificar, cuando ya había terminado su obra *Guía de los perplejos*. En cambio, los pensadores judíos, aristotélicos o no, no despiertan su entusiasmo aunque estudios demuestran que los conocía, y los utilizaba.² Davidson piensa que el silencio de Maimónides no tiene otra explicación que el poco valor que tenía lo que estos pensadores ofrecían (p. 117).

La actividad rabínica de Maimónides es fundamentalmente halákhica, es decir, de construcción de una Torah oral relativa a materias legales y rituales. La construcción se hace mediante la lectura del texto bíblico, en busca de indicadores —*signposts* dice Davidson— de la interpretación y el resultado se puede plasmar en colecciones de dicta. La colección más notable de halakah es la atribuida a Judah el Príncipe (inicios s. III p.C.), es la *Mishna* por antonomasia. Para Maimónides, Judah el Príncipe fue el que escribió y dio forma definitiva a la Torah oral.

Maimónides no tan sólo debía enfrentarse a la *Mishna*, sino también a las dos compilaciones de protocolos post-mishnaicos explicativos de la misma, el llamado Talmud palestino y el Talmud babilónico, escritos mayoritariamente en arameo, y difíciles de entender. A Maimónides le esperaba una tarea ingente que fue realizando, aunque no nos hayan llegado todos sus escritos.

Davidson ha rastreado las huellas de los comentarios talmúdicos de Maimónides, y los estudios existentes. Gran importancia tiene el comentario de Maimónides a la *Mishna*, que como se sabe contiene unos 3.800 apartados legales, y que afortunadamente se ha conservado. Maimónides lo comenzó a los 30 años y lo terminó 7 años más tarde, en árabe.³ Como observa Davidson «Está claro que Maimónides no sentía inseguridad alguna» (p. 150) ante la tarea.

Desde un punto de vista de la filosofía, las introducciones de Maimónides tienen más interés que sus explicaciones sobre tantos detalles legales, y son apreciadas la introducción general a la *Mishna*, al tratado sobre la los *Padres*, llamado *Ocho capítulos*, y al capítulo X del tratado sobre el *Sanedrín*. La última contiene trece principios o fundamentos que Maimónides considera distintivos, de tal modo que sólo los judíos que los profesan pertenecen al pueblo de Israel. ¿Acaso Maimónides se propuso promulgar un credo formal del judaísmo? Davidson no está seguro, pero observa que la realidad histórica así lo ha hecho (pp. 157-159).

Además del comentario a la *Mishna*, conservamos otras dos obras rabínicas, el *Libro de los Mandamientos* y la *Mishneh Torah*, su código legal. Davidson observa con agudeza que si bien la *Mishna* del Príncipe, y de los dos Talmudes proporcionaban un inmenso material de estudio, su utilidad práctica era escasa. «Uno que quisiera saber lo que debía hacer o no hacer en determinada situación, podía quedarse en la duda», nos dice (p. 192). Para atender la necesidad, aparecieron los códigos, *Halakot*, y Maimónides honra el código de su maestro Isaac Alfasi, del siglo XI, pero estos códigos no eran uniformes. Maimónides, de nuevo, estaba convencido de su valía y se propuso compilar un código que comprendiera tanto la Torah escrita como la oral, y también innovaciones rabínicas. A su código le dio el nombre incluso de *Mishneh Torah*, «Repetición de la ley», como el nombre griego «Deuteronomio». Lo escribió en hebreo para ser más fiel al contenido y aunque viviera en Egipto, veía por las cartas que recibía de Provenza, que el judaísmo no se confinaba al mundo islámico y que la lengua hebrea volvía a unir a la comunidad. «Estaba convencido de que el hebreo sería a partir de entonces el instrumento adecuado para escribir de temas rabínicos», dice Davidson (p. 202).

1 Michael Schwarz, en «Who were Maimonides' Mutakallimûn?» *Maimonidean Studies* 2 (1991) 159-209, muestra cómo los argumentos que Maimónides presenta en nombre del Kalam coinciden básicamente con los de los fragmentos que se han conservado, y que incluso están formulados con mayor precisión, pero no prueban que Maimónides tuviera una formación profunda en el Kalam.

2 Ibn Paquda es quizá el que más influye en Maimónides, cf. Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (Yale University Press, 1989), por ejemplo, pp. 54-55, 74-75, y Joaquín Lomba, en su artículo pendiente de publicación en las *Actas del Congreso conmemorativo Maimónides*, celebrado en Buenos Aires, mayo de 2004.

3 Gracias a Joseph Kafah, editor también del texto, se dispone de una traducción al hebreo moderno, *Mishna _im Perush R. Moshe ben Maimon*, 3 vols. Jerusalén: Mosad ha-Rav Kuk, 5723-5727/1963-1968.

De manera decidida, Maimónides excluyó la argumentación dialéctica del texto y Davidson se pregunta: Si lo hizo porque consideraba la dialéctica talmúdica solamente un instrumento para llegar a un fin ¿cómo es que le reconoce un valor intrínseco en un pasaje de *Mishneh Torah* (op. res. 199)? Ciertamente es que Maimónides omite la dialéctica y las fuentes, detalla las reglas y las organiza en lo formal con criterios propios, pero en el contenido sigue casi siempre las fuentes rabínicas tradicionales.

El contraste entre el componente rabínico y el filosófico se da también en la *Mishneh Torah*. En sus introducciones y, en particular, en el *Libro de la Ciencia* —el primero de los catorce libros de la misma— Maimónides recurre a la filosofía aristotélica en su versión árabe, pero nunca abandona los intentos de integración, hasta el punto de afirmar, en otro pasaje de *Mishneh Torah*, que Abraham conoció la existencia de Dios de manera autónoma, mediante «una anticipación de la prueba aristotélica de la existencia del Primer Motor», en palabras de Davidson (pp. 237-238), por no aludir a su interpretación de la alegoría de la carroza del profeta Ezequiel como ciencia metafísica. La cuestión que muchos se plantean, y también Davidson, afecta a la sinceridad de Maimónides. ¿Estaba convencido de la viabilidad de tal integración? Transcribo la respuesta de Davidson:

Aunque al lector moderno le resulte un anacronismo, [Maimónides] estaba convencido —se puede decir razonablemente— de que la filosofía y la Ley en un tiempo formaban un solo conjunto, amplio y unificado, en el judaísmo rabínico, y que él se consideraba un restaurador de la unidad primigenia (pp. 246-247).

El interés de Davidson no se reduce a la figura de Maimónides, y el capítulo 5 de su obra lo dedica a la recepción, positiva y negativa de la *Mishneh Torah*. Abraham de Posquière, en Provenza, cogió centenares de pasajes de la obra de Maimónides bajo la lupa, para rechazar sus doctrinas halákhicas, y Davidson considera estas glosas. En Provenza, sin embargo, prevalecieron los admiradores de Maimónides en unas disputas que han sido estudiadas, y que Davidson resume.

Maimónides deseaba que su código fuera universalmente aceptado; pero si lo fue a largo plazo, lo fue por mediación del *Shulhan 'Arukh* de Josef Caro. Como Maimónides creía que su obra tenía la suficiente claridad para hacer innecesaria cualquier codificación posterior, lo que no esperaba, sin duda, era que cientos de comentaristas fueran a extenderse durante siglos explicando sus frases. Son ironías del destino a las que Davidson hace referencia.

La filosofía no se encuentra en Maimónides solamente insertada en su obra halákhica, sino también en obras específicas. La precaución es necesaria porque entre todos los escritores judíos, Maimónides fue «la víctima más frecuente» de apócrifos, en palabras de Davidson, y no solamente se pusieron a su nombre escritos filosóficos, sino también médicos, científicos, cabalísticos, o *responsa*, y en mucho menor grado, religiosos. Davidson no acepta el *Tratado de lógica* como obra de Maimónides, tal como expuso en un artículo publicado en 2001, y da sus razones aunque muchos investigadores siguen aceptando la autenticidad del tratado.

Por supuesto, ninguna sombra de duda se proyecta sobre la obra capital de Maimónides en filosofía, *La guía de los perplejos*. Después de escribir *Mishneh Torah* en hebreo, Maimónides vuelve al árabe y Davidson da dos posibles motivos de este cambio: se dirigía a un lector distinto y se sentía más cómodo en árabe. Lo segundo parece más convincente, porque la *Guía* se tradujo pronto al hebreo para un ávido círculo de lectores en la orilla norte del Mediterráneo y en hebreo iba a tener su mayor difusión.

Maimónides quiere aplicar la filosofía al material hagádico del Talmud y de otros lugares, y a las profecías. No se trata de esparcir capítulos filosóficos en medio de historias inverosímiles, sino de darles a éstas una lectura filosófica. Maimónides no fue el primero en dar esta interpretación filosófica, aunque el que tuvo más éxito, y lo hizo en dos niveles: primero interpretando términos bíblicos, segundo pasajes completos. La razón de esta empresa, señala Davidson, fue tanto defensiva como constructiva (p. 350).

Mientras el resultado de esta interpretación nos hace sonreír actualmente, la filosofía que utilizaba para esta interpretación y que expone también dentro de la *Guía*, no ha salido tan mal parada. Davidson enumera los temas objeto de exposición estrictamente filosófica, y en primer lugar, de los atributos divinos, y nos recuerda que Maimónides no parece ser sistemático, pues lo lógico es hablar de los atributos divinos una vez se ha demostrado la existencia de Dios. Davidson sugiere una explicación: Si en la primera parte Maimónides se extiende en la interpretación de términos bíblicos, muchos de ellos relacionados con Dios, en esta segunda parte prosigue con el tema desde un punto de vista filosófico. Más plausible me parece otra explicación que apunta el mismo Davidson: en la composición de la *Guía* Maimónides parece haber trabajado «sobre la marcha», en la medida en que la obra adquiría su propia dinámica y hacía conveniente tratar un tema o extenderse.

En cualquier caso, Maimónides tenía claro que la *Guía* debía probar racionalmente la existencia de Dios, como causa del universo, su naturaleza incorpórea y su absoluta unicidad. Sus pruebas reposan sobre el supuesto de que una serie infinita de causas es imposible, un supuesto que Davidson considera debe ser aceptado en su contexto (p. 358). En estos puntos Maimónides no dudaba de que sus argumentos eran demostrativos, provistos de toda fuerza lógica.

En otro punto, la creación del universo, Maimónides adopta una posición original, que debe ser reconocida, porque sostiene una creación *ex nihilo*, después de la inexistencia absoluta del universo, pero no una creación en un principio temporal, porque el tiempo pertenece a lo creado. En este aspecto, no se distancia tanto de Averroes, que insiste en la creación del universo del no-ser. Quizá por esto, Moisés de Narbona afirmaría que Maimónides le seguía en este punto, aunque aparentemente hablara de lo contrario. Las diferencias están en que para Maimónides la creación es un acto voluntario, en su sentido personal, mientras que para Averroes la voluntad divina no es comparable con la humana, y también en que para el primero, el género humano ha tenido un comienzo, mientras para el segundo tiene un carácter eterno. La concepción de Maimónides le hace más fácil explicar los milagros, pues si Dios intervino de manera decidida para crear el mundo, no hay ningún obstáculo lógico para que intervenga en el curso de la naturaleza.

Este carácter personal de la Divinidad define también su concepción de la profecía, que en lo demás coincide con la concepción de los filósofos árabes: La profecía es un fenómeno natural, acorde con la estructura del universo, donde las esferas sustancian inteligencias. La excepción es Moisés, que no recibió su profecía a través de la imaginación, como la recibían los demás profetas, tampoco a través de la última inteligencia, el llamado entendimiento agente, sino directamente de Dios. Uno desearía que Davidson se hubiera extendido más en este problema.

Hay dos lecturas posibles de la Torah, una esotérica y otra exotérica, y Maimónides da algunas indicaciones de cómo guiar a los perplejos en esta lectura restringida. Davidson se pregunta en qué medida las inconsistencias y contradicciones de la obra responden a esta doble lectura (pp. 390-391), y cree que en la mayoría de los casos responden a un tratamiento de la cuestión en estadios distintos, o que se pueden explicar por motivos pedagógicos. Frente a quienes buscan contradicciones intencionadas, ya que el propio Maimónides se refiere a esta posibilidad, Davidson es contundente: «Respecto de contradicciones debidas a la necesidad de ocultar materias muy abstrusas a la masa, no he encontrado un solo ejemplo».

Moisés de Narbona sería uno de estos exegetas, en su caso, de orientación averroica; orientación que tuvo considerable éxito y, pienso, su justificación en su momento histórico. Davidson considera, con bastante detenimiento, la figura de Leo Strauss, muerto en 1973, empeñado en ver una doble cara en la mayoría de filósofos, entre ellos Maimónides, y es demoledor en su crítica. Por lo demás, la historia dirá si el movimiento iniciado por Strauss ha tenido realmente importancia, por lo menos sociológica.

La historia, en cambio, ha dado importancia al movimiento intelectual que la traducción al hebreo de la *Guía* originó sobre todo en las comunidades judías al norte del Mediterráneo, durante el siglo XIII. Fue un movimiento tanto de aceptación entusiasta como de reacción feroz, aunque también hubo posiciones contemporizadoras y ramificaciones tan distantes como en Damasco y Mosul. El lector encontrará en Davidson una exposición sistemática; y aunque el movimiento ha sido investigado desde Renan, las fuentes manuscritas no han sido agotadas y los archivos de la zona no han sido explotados.

La curiosidad de Davidson nos lleva también a Praga y Poznan, en el siglo XVI, con Joseph ben Joseph, o al exilio de los judíos españoles con Joseph Jabez. En el siglo XVIII, el rabino Jacob Emden utilizaba un lenguaje grandilocuente y expresaba su indignación con la *Guía*: «¡Cuántos han perdido la fe por culpa de este libro!». Por último, Davidson habla de la última controversia, ya en el siglo XX, entre un defensor de Maimónides, Wolf Yawitz, y un adversario, Kook el rabino jefe del entonces (1925) mandato británico de Palestina.

Cuando murió su hermano David en un naufragio, Maimónides tuvo que hacerse cargo del sustento de la familia. Así se convirtió en un prestigioso médico de El Cairo, y en este contexto escribió también sobre medicina. Como médico no es comparable a los grandes médicos árabes, que después del Galeno árabe, son sus maestros, aunque ha tenido la suerte de ser relativamente mejor estudiado y traducido. Davidson dedica también un capítulo a la obra médica de Maimónides, situándola en el contexto de su pensamiento: el bienestar corporal está en función de la actividad intelectual del hombre. Un cuerpo enfermo, sufriente, no se presta para estudiar y perfeccionar el entendimiento.

Maimónides considera que la medicina no es tan sólo experiencia, sino también razonamiento. Escribió sus diez tratados médicos en árabe, y cinco los compuso a instancias de personajes notables de El Cairo. Muestran éstos su aspecto más original, su insistencia en la dieta adecuada para prevenir y curar enfermedades, pues la mayoría de las enfermedades, sobre todo las más graves, tienen un origen

digestivo. Davidson, que resume todos sus tratados médicos, destaca, por ejemplo, la preferencia que Maimónides da a la dieta en el tratamiento de las hemorroides, y cuya acción razona en la medida de lo posible. A pesar de las diferencias tan grandes en su actividad, como experto halákhico, como exegeta, o como médico, Maimónides no abandona su método para encontrar una causa que justifique los efectos o los mandamientos que estudia, pero Davidson tiene razón en subrayar la obediencia casi ciega a Galeno.

Finalmente, un capítulo está dedicado a las cartas, epístolas, de Maimónides. Yitshaq Shailat, *Letters and Essays of Moses Maimónides*, 2 vols. Jerusalén, 1987-88. las ha editado, incluyendo aquellas cuya autoría es dudosa y aquellas claramente apócrifas, indicándolo así. En el caso de la *Epístola al Yemen*, Davidson se inclina por considerarla auténtica en su redacción original, que desconocemos, pero manipulada y aumentada por otra mano. En cuanto a otra famosa carta, la *Epístola sobre la persecución*, Davidson no está seguro de poderse atribuir a Maimónides; una buena razón, no la única, para no hacerlo es el calificativo de Mahoma como «loco», porque Maimónides vivía entre musulmanes y gozaba de la protección de sus autoridades, que no podían permitir tal insulto al Profeta, formulado además en árabe.

No cabe duda de que el *Tratado sobre la resurrección* es de Maimónides, quien se compromete a fondo en la cuestión, y del que él mismo nos dice que lo escribía en 1190. Unir la doctrina de la inmortalidad del alma racional con la de la resurrección de los muertos no es tarea fácil, y lo que había dicho Maimónides, en particular, en la *Mishneh Torah*, generó una amplia discusión entre los judíos de lengua árabe, que le llegó a Maimónides y le hizo redactar este tratado. Maimónides reitera su fidelidad a la religión mosaica, y a la doctrina rabínica de la resurrección de los muertos, y niega que interprete esta resurrección en un sentido alegórico. Dios hará este milagro y «parece que las almas de los justos volverán a los cuerpos, y estas personas comerán, beberán, copularán, tendrán hijos, y morirán después de una vida muy larga». La verdadera inmortalidad, por tanto, es la del alma racional, y el final de una vida perfecta está en la intelección. Maimónides no resuelve nuestras dudas Davidson observa: «¿Qué ventajas obtienen unos intelectos humanos a los que se les hace salir de su estado de inmortalidad para vivir durante un tiempo, una segunda vida física?» (p. 534). A pie de página, Davidson considera las diferentes reacciones ante esta inconsistencia de Maimónides y se siente incapaz de decidir si Maimónides creía el milagro de la resurrección, a pesar de la mencionada dificultad, o si se trata de una mentira piadosa. Si un investigador de la categoría de Davidson no se atreve a dar una respuesta, menos puede hacerlo el que escribe estas líneas.

La obra de Davidson no sólo es extensa y detallada, sino que también es difícil; pero un lector que no sea especialista en Maimónides no debe rendirse ante la dificultad. A través de su lectura, el lector se adentrará en la vida y la obra del Rambam, y también en la historia del judaísmo. Davidson puede que sea excesivamente crítico, pero es claro y didáctico. Su actitud para con Maimónides no es de simple admiración, sino de franca relación, que hace que uno al terminar la lectura, tenga la impresión de que Maimónides es un viejo conocido de Davidson.

JOSEP PUIG

AOUAD, Maroun, *Averroès* (Ibn Rušd). *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Édition critique du texte arabe et traduction française par —. 3 vols. Paris, Vrin, 2002. ISBN 2-7116-1610-X.

Los argumentos oratorios de Aristóteles no despertaron gran interés entre sus comentadores griegos. En cambio, los árabes sí se interesaron por la *Retórica*, de la que habrían hecho tres traducciones: una anónima, la más antigua, otra por Ishâq Ibn Hunain (m. 910), y una tercera por 'Abd Allâh an-Naqîd (m. ca. 940). La más antigua fue reelaborada por Ibn as-Samh (m. 1027) y es la única conservada, en un solo manuscrito (París BN ar. 2346), y fue publicada por J. Tkatsch (Viena, 1928-1932).

Al-Fârâbî (m. ca. 950), Avicena (m. 1037) y Averroes (m. 1198) conocieron la *Retórica* de Aristóteles. Averroes hizo de ella un epítome, y una paráfrasis. Esta es objeto tanto de edición y traducción francesa por Maroun Aouad como de detallados estudios, fruto de muchos lustros de trabajo. Así, Aouad demuestra que la traducción de Aristóteles utilizada por Averroes era la más antigua, pero no la editada por Ibn as-Samh (vol. 1, p. 2), y que Averroes tuvo noticia de alguna tesis relacionada con la *Retórica* posterior a Aristóteles, por ejemplo, la tesis alejandrina de que este arte, y la poética también, pertenecen a la