

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

lógica, aunque la vía de llegada es difícil de reconocer. Más éxito ha tenido en la identificación de los comentarios árabes de la *Retórica*, conocidos de Averroes: El comentario de Al-Fârâbî, y en menor medida, los de Avicena influyen en él.

Averroes terminó su comentario medio el 26 de julio 1175 pero hay una fecha anterior en cinco meses y es un problema que Aouad estudia (vol. 1, pp. 22-26). 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 compuso su comentario en dos etapas, al menos.

El método que Averroes seguía en su paráfrasis es complejo: Reproducía fragmentos de Aristóteles, de manera literal o modificada, y procuraba explicarlos, bien en un sentido de mayor claridad, bien en un sentido causal, pero también suprimía aquellos que le parecían menos importantes. Aouad analiza unas muestras de esta técnica (vol. 1, pp. 9-20), donde se aprecia la voluntad decidida de Averroes de «presentar un texto más claro, más preciso, mucho más técnico» y sistemático.

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. Safim Sâlim, El Cairo, 1967. Existen solamente dos manuscritos de la paráfrasis, uno en Florencia y otro en Leiden, utilizados por estos editores. Sin embargo, el signo kh en el manuscrito de Leiden se refiere al resultado de la colación con otro manuscrito. Aouad, ha añadido éste y otros materiales a su edición, y destaca los fragmentos de este comentario medio de Averroes contenidos en la *Introducción al arte de la lógica* de Ibn Tumlûs (Tamlûs, o Tahlûs, probable discípulo de Averroes), conservada en el manuscrito ar. 649 de El Escorial, fragmentos que Aouad estima pertenecen a un códice más antiguo que los de Florencia y Leiden. Las traducciones latinas medievales del comentario de Averroes o el comentario de Avicena también han sido tenidos en cuenta. La edición de Aouad supera, en consecuencia, a las precedentes por su mejor base material. Con todos estos elementos, Aouad ha establecido el *stemma* donde se localizan los diversos testimonios (vol. 1, p. 216).

En un anexo, Aouad examina las señales y las notas marginales que aparecen en los dos manuscritos árabes, y nos descubre aspectos inéditos de la técnica de los copistas árabes. Las investigaciones de Aouad servirán, desde luego, a editores de otros textos árabes (vol. 1, pp. 223-264).

La edición viene acompañada de una excelente traducción francesa, en paginación bilingüe (vol. 2) y seguida de un supercomentario, que ocupa el volumen 3. «Comentario al comentario» e introducción (vol. 1) son resultado de una labor minuciosa y de larga dedicación, pero la meticulosidad no impide una visión de conjunto de la obra. Aristóteles y Averroes vivían en sociedades muy distintas y distantes. Para Aristóteles, la oratoria era una arte que se podía emplear en un sentido ambiguo, podía defender el pro y el contra. Una ambigüedad de este tipo es inconcebible para Averroes, que ve la retórica como una técnica inferior a la silogística, adecuada para un auditorio menos cualificado, pero en primer lugar como un medio «para urgir a los ciudadanos a las acciones virtuosas» (vol. 2, p. 8). Tan simple como es esta finalidad, las circunstancias que la acompañan son mucho más complicadas. Aouad nos ilustra sobre ellas, sobre circunstancias tales como la sociedad de su tiempo o las dinastías bajo las que vivió Averroes (vol. 1, pp. 63-88).

De manera clara y precisa analiza los instrumentos fundamentales de la retórica para Averroes: el entimema, el ejemplo, los lugares comunes, las especies retóricas (vol. 1, pp. 88-108). Estas reflexiones justificarían ya un libro, pero Aouad ofrece mucho más. Aouad dedica todo el volumen III, a «comentar el comentario», de una manera que no se puede calificar en ningún momento de superflua o reiterativa. Identifica primero el pasaje o pasajes de Aristóteles objeto de la paráfrasis averroica; luego analiza el texto de Averroes y contrasta el enfoque del Maestro y del Comentador. Los resultados pueden sorprender, y voy a dar un ejemplo.

Apartados 2.5.2.-2.5.5, en vol. 2, pp. 166-168, hablan del miedo y de que aquellos hombres que pueden atemorizar son los que pueden hacer daño, y aniquilar a uno. Uno teme al que tiene la voluntad y la capacidad de hacer el mal, lo teme si está en situación de debilidad, y lo teme más si ya ha padecido daño de él:

Aquellos que sufren la injusticia en repetidas ocasiones y que piensan que la volverán a sufrir, siempre tienen miedo, como lo tienen los *ahl adh-dhimma*.

*Ahl adh-dhimma* eran, o son, los miembros de las confesiones monoteístas que viven en tierras musulmanas. Frente a quienes —musulmanes o no— presentan una imagen idílica de la situación de los *dhim-mies*, Averroes, un musulmán vencido, nos dice la verdad, y Aouad, en su «comentario al comentario», (vol. 3, pp. 250-253) explica con todo detalle el problema y el contexto en el que Averroes se movía.