

YEHUDAH AL-ḤARIZI Y LA LITERATURA SAPIENCIAL HEBREA
(SS. XII-XIII)
Yehudah al-Ḥarizi and Hebrew Didactic Literature (12th-13th centuries)

AURORA SALVATIERRA OSSORIO*
Universidad de Granada

BIBLID [1696-585X (2010) 59; 279-295]

Resumen: Este artículo se propone ofrecer un primer acercamiento a la literatura sapiencial hebrea de los siglos XII-XIII a través de la obra de Yehudah al-Ḥarizi. A modo de breve estado de la cuestión, se describen los textos de naturaleza didáctica que se le atribuyen, en especial *'Iggeret ha-musar ha-kēlalit*, y se ponen de relieve los interrogantes que plantea con el propósito de exponer lo mucho que queda por hacer en este terreno y la necesidad de repensar y reexaminar lo sabido hasta ahora.

Abstract: This article offers a preliminary approach to 12th-13th century Hebrew didactic literature using as an example the case of Yehudah al-Ḥarizi. Reviewing the state of the art in this field, especially in relation to *'Iggeret ha-musar ha-kēlalit*, I point to the great amount of research work that remains to be done in this area and the need to re-examine what is known up to now.

Palabras clave: Literatura didáctica medieval. Yehudah al-Ḥarizi. *Sod ha-sodot. Musre ha-pilosofim. 'Iggeret ha-musar ha-kēlalit*.

Key words: Medieval sapiencial literature. Yehudah al-Ḥarizi. *Sod ha-sodot. Musre ha-pilosofim. 'Iggeret ha-musar ha-kēlalit*.

Recibido: 11/11/2010 **Aceptado:** 25/05/2011

LITERATURA SAPIENCIAL EN LA IBERIA MEDIEVAL: EL CASO HEBREO

Los textos sapienciales tuvieron en la Edad Media un gran valor como fuente de conocimiento. En la Iberia Medieval, desde inicios del siglo XIII, florecen las traducciones y versiones de estas obras que conjugan enseñanzas éticas, filosóficas, científicas, etc., con la finalidad de proporcionar modelos de conducta. En ellas se reúnen máximas y sentencias que ofrecen los principios básicos que han de regir la vida tanto

* Este artículo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación «Lengua y literatura del judaísmo clásico: rabínico y medieval» (ref. FF1 2010-15005).

en el ámbito individual como colectivo y regular las relaciones del ser humano consigo mismo y con su entorno.

Procedentes de una gran variedad de fuentes y tradiciones, estas obras disfrutaron de un lugar privilegiado en el sistema educativo medieval y fueron un material clave para aprender moral práctica y también otro tipo de saberes (retórica, poesía, normas de higiene, etc.). Su contenido, con un claro predominio de principios éticos y cívicos de carácter universalizante, facilita su adaptación a distintos contextos y su validez para las diversas comunidades que coexisten en la Península. Pues todas estas obras comparten su pertenencia a una corriente cultural que propone un perfil de individuo que posee unos rasgos comunes y un concepto similar de «sabiduría», con independencia de la comunidad lingüística a la que se dirija.

Por su propia naturaleza, la literatura sapiencial constituye una tradición abierta en la que no siempre es posible establecer la fuente original de la que procede ni es fácil determinar en que medida fue traducida o ampliada y reelaborada. Textos árabes, hebreos y romances conviven en una singular fusión de materiales que preservan valores culturales del contexto en que la obra se originó y adaptan otros al tiempo y la audiencia del presente.

En mi opinión, la producción en hebreo no ha sido atendida como debiera al afrontar el estudio de esta manifestación literaria. En general ha quedado relegada a un segundo plano frente al mayor protagonismo e interés que han despertado las obras escritas en árabe y, sobre todo, sus distintas versiones en lenguas romances. Basta para constatar este hecho dar un breve repaso a la bibliografía, cada día más abundante, dedicada a las obras sapienciales que circularon en el medievo hispano. Salvo excepciones, los textos hebreos han sido utilizados como un mero referente al que se dedican unas líneas (con frecuencia, con una información poco actualizada) cuando se aborda el proceso de transmisión y difusión de una determinada obra; o bien, en menor número, un material con el que cotejar la edición de textos en árabe y sus versiones castellanas y en otras lenguas romances y proporcionar algunas notas eruditas o variantes aisladas. Frente al interés que ha suscitado el *corpus* sapiencial entre hispanistas y romanistas y la revalorización de que ha sido objeto en los últimos años, en el ámbito hebreo casi todo está por hacer.

Sin embargo, el panorama de la literatura sapiencial de la Edad Media hispana, por su propio origen y naturaleza, queda incompleto si no se incorpora la producción hebrea. Asimismo, parte del legado cultural judío pasa desapercibido cuando, probablemente, estos textos son un interesante reflejo del pensamiento literario de la época y una clave a tener en cuenta en la construcción del discurso en prosa y en la organización de un espacio ideológico y un orden ético y social. Pues traducir/versionar un libro en este periodo es «recrearlo» y una versión-traducción solo se produce cuando hay unos receptores que la requieren, que la necesitan para adecuarla y comprender el ámbito en que viven.

Por estas razones, creo de interés el editar y estudiar una serie de obras en hebreo, consideradas menores, con las que acercarse a esta heterogénea manifestación cultural, la literatura sapiencial, que se adapta a las demandas y expectativas de un público judío. Pues, si por un lado, estos textos incorporan un catálogo de saberes y valores compartidos por su carácter universalizante, por otro, emplean filtros culturales que permiten el paso de lo que se considera adecuado para los receptores y modifican ciertas cuestiones.

Con el propósito de exponer lo mucho que queda por hacer en este terreno y la necesidad de replantearse y reexaminar lo sabido hasta ahora, presento aquí, a modo de breve estado de la cuestión, el caso de Yehudah al-Ḥarizi y su actividad en el ámbito de la literatura sapiencial.

YEHUDAH AL-ḤARIZI Y LA LITERATURA SAPIENCIAL

Conocido especialmente como autor del *Sefer Tahkēmoni*¹ y traductor, entre otros de Maimónides, la labor de Yehudah al-Ḥarizi en el ámbito de la literatura sapiencial ha pasado casi desapercibida; no obstante, su vida transcurre en un periodo crucial para entender la importancia y difusión que adquiere esta forma de expresión cultural.

A lo largo de los años, tres obras que pueden encuadrarse en este género han sido atribuidas a al-Ḥarizi: *Sod ha-sodot* («Secreto de los secretos»), *Musre ha-pilosofim* («Máximas de filósofos») e *’Iggeret ha-musar ha-kelalit* («Epístola general sobre ética»). A ellas hay que añadir las secciones incluidas en otros de sus textos, en concreto el conjunto de

1. Véase la reciente edición crítica de Yahalom-Katsumatah, 2010.

dichos y sentencias recogidas en el capítulo cuarenta y cuatro del *Sefer Taḥkēmoni*, una *maqama* que parece acabó circulando como un texto autónomo con el nombre de *Mišle ḥaḳamim*.²

Sod ha-sodot

A Moses Gaster,³ quien publica y traduce al inglés por primera vez este texto, se debe la identificación de al-Ḥarizi como autor del *Sod ha-sodot*. Se trata de la versión hebrea de un pseudoaristóteles, *Sirr al-asrār* (*Secreto de los secretos*), que pretende ser una traducción del griego al siríaco y del siríaco al árabe hecha por Yuḥannā Ibn al Biṭrīq en torno al siglo X.⁴ Este texto da origen, entre otras muchas, a las versiones castellanas *Poridad de las Poridades* y *Secreto de los secretos*,⁵ ambas realizadas en el s. XIII.⁶

Sirr al-asrār, obra de compleja transmisión textual y de gran difusión en el medievo,⁷ es presentada como una carta de Alejandro a Aristóteles quien le ofrece consejos sobre multitud de saberes. La fase teórica está constituida por los dichos y enseñanzas del filósofo y la plasmación práctica de estos conocimientos son los hechos de Alejandro, su discípulo. Se trata de una obra que engloba consejos sobre el buen gobierno junto con otros muchos saberes que en el imaginario colectivo se le atribuyen al Estagirita (medicina, astrología, un lapidario, etc.). Posiblemente la diversidad de su contenido y su permeabilidad para adaptarse a distintos contextos facilitó su circulación por la Europa medieval así como su singular influencia en el pensamiento político la época.

En los numerosos estudios que se vienen dedicando a esta obra en sus diversas versiones, Yehudah al-Ḥarizi sigue apareciendo, salvo excepciones, como autor de este texto. No obstante, el trabajo de Amitai Spitzer⁸ obliga a replantearse esta afirmación. Su artículo pone en

2. Disperdi, 2008.

3. Gaster, 1971.

4. Peters, 1968: 67-72; Ramón Guerrero, 1998.

5. Ambas obras han sido objeto de una nueva edición y estudio de Bizarri, 2010, que supera las ediciones anteriores de Kasten, 1957 y del propio Bizarri, 1991.

6. Una presentación general de las mismas puede verse, entre otros, en Haro Cortés, 2003: 12-16; Gómez Redondo, 1998: I, 273-293. Para un análisis más detallado Bizarri, 2010.

7. Williams, 2003; Ryan-Schmitt, 1982.

8. Spitzer, 1982

evidencia las deficiencias de la lectura propuesta por Gaster, basada en sólo cuatro manuscritos, y, en mi opinión, propone argumentos sólidos para poner en duda la autoría de al-Ḥarizi. Pero es evidente que esta cuestión, y otras muchas que el texto plantea, no podrán resolverse hasta que dispongamos de una edición crítica que tenga en cuenta los más de veinte manuscritos completos y diversos fragmentos en los que se ha conservado desde el s. XIV. Solo así será posible incorporar esta versión a la historia global del texto y conocer qué variantes y peculiaridades, si las hay, presenta en su forma hebrea.

Con independencia de que Yehudah al-Ḥarizi sea o no el autor de este escrito, *Sod ha-Sodot* es una pieza fundamental en la historia de este *speculum principis*, una de las obras sapienciales más populares de la Edad Media: baste recordar, por ejemplo, los más de 600 manuscritos conservados solo del *Secretum Secretorum*. También su difusión en el ámbito judío resulta sorprendente, en especial en los siglos XIV, XV y XVI, como texto de moral práctica y muy posiblemente como manual «no oficial» para adquirir conocimientos médicos y de otras ciencias como la astrología o el arte de la fisonomía. En este sentido llama la atención la presencia en algunos de los manuscritos hebreos de la sección dedicada a la alquimia que no se encuentra en las versiones castellanas.

No puede olvidarse tampoco el interés de esta rama hebrea como eslabón imprescindible para conocer las relaciones y tradición textual de este pseudoaristóteles del que pudo ser un singular vehículo de transmisión. En esta línea se ha apuntado la posibilidad de que varias versiones latinas lo usaron como base.⁹ Pero sobre todo por su difusión entre los judíos medievales, este texto puede ofrecer claves para «reconstruir» un paisaje mental, indagar en las razones que explican su buena acogida y los intereses que concitó entre sus lectores.

Sefer musre ha-pilosofim

Mayor unanimidad hay respecto a la consideración de Yehudah al-Ḥarizi como autor del *Sefer musre ha-pilosofim*. Con este nombre se conoce la versión hebrea del *Kitāb adāb al-falāsifa* (*Libro de los dichos de los filósofos*) de Ḥunayn Ibn Ishāq (s. IX), médico, autor de obras en

9. Spitzer, 1982: 50 ss.

siriaco y árabe, y traductor vinculado al prestigioso movimiento de traductores de Bagdad. Vertida también al castellano en el siglo XIII con el nombre de *Libro de los Buenos Proverbios*,¹⁰ se trata de un ambicioso discurso sobre el saber y su utilidad donde se dan cita materiales muy diversos. Filósofos anónimos que se agrupan en distintas reuniones o sabios antiguos con nombre (Sócrates, Platón, Hipócrates, etc.) van transmitiendo un compendio de conocimientos y un entramado de ideas sobre la sabiduría en una doble vertiente: tanto en su forma abstracta como en su dimensión práctica.¹¹

Es A. Loewental quien edita en 1896¹² (y traduce al alemán)¹³ el *Musre ha-pilosofim*, utilizando para ello siete manuscritos. Y desde entonces, ha sido muy poca, casi nula, la atención que se ha prestado a este texto; no obstante, los al menos cuarenta y siete manuscritos hebreos que hoy conocemos son un claro indicio de que fue una obra apreciada y muy leída entre un público judío. Según puede deducirse de la información que se ofrece en el catálogo del *Institute of Hebrew Manuscripts* en la Biblioteca Nacional de Israel, este compendio de sabiduría medieval no dejó de ser copiado desde el s. XIV hasta bien entrado el s. XIX. Llama la atención, por el contrario, que solo se hayan conservado siete manuscritos árabes y otros tantos en castellano.¹⁴ Los testimonios hebreos de la obra son, en consecuencia, los más complejos por su número y variedad pero, al mismo tiempo, su misma profusión invita a un redescubrimiento textual de este escrito y a una posterior reflexión teórica sobre las causas y razones de su supervivencia.

Hasta donde hoy sabemos, y a falta de una edición crítica que incorpore los manuscritos hoy identificados, la versión hebrea fue realizada a requerimiento de los rabinos de Lunel. En el prólogo al-Ḥarizi invita al lector a prestar atención a la sabiduría del libro y explica las razones de su traducción desde el árabe;¹⁵ seguidamente da paso, con una distribución del material propia, a la antología de dichos sapienciales que

10. Para un estudio y edición crítica de las versiones castellana y árabe, véase Bandak, 2007.

11. González Redondo, 1998: I, 444 -454.

12. Loewental, 1896a

13. Loewental, 1896b.

14. Una descripción de los mismos se ofrece en Bandak, 2007: 31ss.

15. Loewental, 1896a: 1-2

se atribuyen a filósofos antiguos quienes, con diferentes recursos literarios, construyen un completo discurso sobre la sabiduría y su transmisión. Llamen la atención por su interés, los capítulos dedicados a la música¹⁶ que no aparecen en la versión castellana de la obra.

Si bien estamos de nuevo ante un texto que testimonia el carácter «compartido» de un modelo de sabiduría, un rápido repaso a las distintas versiones que circulan en el s. XIII ofrece numerosos ejemplos de adaptaciones culturales. Cambios, adiciones y supresiones resultan imprescindibles para que los receptores de su tiempo puedan conectar con las ideas del libro. Así, entre otros muchos ejemplos, se observa el esfuerzo de la versión hebrea por no mezclar costumbres paganas y judías o la adecuación de términos y pensamientos a la tradición bíblica.¹⁷

El valor del *Sefer musre ha-pilosofim* está aún por descubrir. H. Schirmann¹⁸ ya destacó su importancia para el estudio de la poesía medieval pues, en su opinión, recoge muchas ideas propias de la poética de la escuela sefardí. Hoy queda por saber no solo qué aporta al ámbito de las bellas letras sino también cómo este texto se vinculó a la organización social de un tiempo determinado, qué significados y sentidos de ésta hicieron posible que un compendio de sabiduría escrito siglos atrás fuese válido para el público judío tanto tiempo después.

'Iggeret ha-musar ha-kēlalit

El tercero de los textos de naturaleza didáctica que se reseña entre las obras de Yehudah al-Ḥarizi es el conocido como *'Iggeret ha-musar ha-kēlalit*, una obra con una difusión sorprendente en el ámbito judío y con una historia textual apasionante.¹⁹

Se trata de un breve opúsculo cuyo núcleo es un pseudoaristóteles de contenido ético. En la versión hebrea la traducción del griego al árabe de este texto se atribuye al famoso físico y médico de Egipto, 'Alī Ibn

16. Loewental, 1896a: 13ss

17. Algunas muestras concretas de esta adaptación del texto al contexto judío pueden verse en Bandak, 2007: 86ss.

18. Schirmann-Fleischer, 1997: 175ss.

19. Actualmente preparo la edición y estudio de este texto en el marco del proyecto de investigación «Lengua y literatura del judaísmo clásico: rabínico y medieval» (ref. FF1 2010-15005) donde se incluye este artículo.

Riḏwān (s. XI).²⁰ Ya M. Steinschneider consideró esta atribución problemática pues no hay testimonio alguno que pruebe tal autoría ni se le conoce a Ibn Riḏwān ninguna actividad como traductor.²¹ S. Pines²² identificó el texto árabe que constituye el elemento central de la *'Iggeret*. En su opinión, este supuesto original griego, desconocido, es una traducción de Isah Ibn Zur'a (s. XI), filósofo y traductor cristiano de Bagdad,²³ que circuló bajo el título de *Maqālah li-Aristūṭālīs fī-l-tadbīr* («Tratado de Aristóteles sobre el régimen»²⁴).

Se trata de un texto que, siempre según Pines,²⁵ se encuentra en al menos otras dos obras medievales hebreas, ambas compuestas por Šem Ṭob ibn Falaquera: *Re'šit ḥokmah* y *Sefer ha-mēbaqqeš*. En la primera, estas enseñanzas atribuidas a Aristóteles se insertan al final de la primera parte del libro, a modo de cierre de la sección dedicada a exponer las cualidades éticas necesarias para abordar el estudio de las ciencias;²⁶ en la segunda, este pasaje forma parte del diálogo que mantiene «el buscador» (*ha-mēbaqqeš*) con el hombre piadoso antes de su encuentro con el gramático y el poeta. A él pregunta qué libros de ética debe leer y entre ellos se incluye la «Ética a Nicómaco» y «un corto tratado de ese mismo tema» (*'iggeret qēšarah ba-zeh ha-'inyyan*).²⁷ Si bien hay coincidencias entre estos fragmentos y la carta incluida en *'Iggeret ha-musar ha-kēlalit*, un primer repaso a algunos de los testimonios conservados de esta obra muestra notables diferencias entre ellos.²⁸

En distintos manuscritos de la *'Iggeret* se afirma que 'Alī Ibn Riḏwān incorporó este pseudoaristoteles a sus propia reflexiones (*we kalal 'otah*

20. Iskandar, 2008: 430-433.

21. Steinschneider, 1852-1860: II, 316-317; 1893: I, 203.

22. Pines 1954/1955.

23. Haddad, 1971. A él se debe también la traducción de un compendio alejandrino de la *Ética a Nicómaco* (Zonta 2003)

24. Editado por Cheikho en Malouf - Edde - Cheikho, 1911: 50-52.

25. Véase también Harvey, 2000: 480-481.

26. David, 1902: 17-20.

27. Levine 1973: 64-66; 1976: 68-71.

28. Llama la atención, por ejemplo, la ausencia en las obras de Falaquera de reflexiones en torno a actividades económicas (agricultura, ganadería, caza, etc.) que ocupan un lugar central en algunos manuscritos del pseudoaristoteles de la *'Iggeret ha-musar ha-kelalit*.

'*im 'iggeret musaro*)²⁹ y estas reflexiones se incluyen también en la versión hebrea. De este modo, el texto resultante que se viene atribuyendo a Yehudah al-Ḥarizi contiene, básicamente, una supuesta carta de Aristóteles (que hoy sabemos traducida por el teólogo cristiano Isah Ibn Zur'a) y las enseñanzas del médico de Egipto.

Cuestiones abiertas

La '*Iggeret ha-musar ha-kēlalit* fue impresa por primera vez en Riva de Trento en 1559 en una edición difícil de conseguir y extremadamente rara.³⁰ Una segunda edición fue llevada a cabo por Isaac A. ben Ya'āqob en *Dēḥarim 'Atiqim*.³¹ Según el breve prólogo que encabeza esta edición, el texto se basa en dos manuscritos hallados entre «los libros de Raši» en Leipzig y cuya signatura se corresponde con dos manuscritos del catálogo Delitzsch que hoy se encuentran en la Universitaetsbibliothek-Leipzig.³²

Creo que esta edición, a todas luces insuficiente, es la «responsable» de lo que hasta ahora se ha escrito sobre esta versión hebrea de al-Ḥarizi pues ha sido tomado como texto de referencia. Teniéndolo como base se ha afirmado la atribución del conjunto de la obra en árabe a Ibn Riḏwān, la autoría del traductor y la identidad de los primeros destinatarios de la misma. Pero hay que tener en cuenta que la '*Iggeret ha-musar ha-kelalit* se ha conservado en unos 36 manuscritos elaborados a lo largo de un amplio espacio temporal (del siglo XIV los primeros,³³ del siglo XIX los últimos).³⁴ Y basta un primer repaso a los catálogos y a los testimonios de los que hasta el momento he podido disponer para encontrar datos que cuestionan lo sostenido en trabajos previos.

El extenso conjunto de textos que conservan esta epístola presenta una enorme variedad que se pone de manifiesto en el mismo título dado a la obra. La conocida como '*Iggeret ha-musar ha-kēlalit*, ha sido también

29. Así, entre otros, en el manuscritos ebr. 270 de la Biblioteca Apostólica del Vaticano y en el Neofiti 11, ambos del s. XIV.

30. Amram 1909: 296ss. Un ejemplar de este texto se encuentra en el fondo trentino de la Biblioteca Comunale de Trento.

31. Ben Ya'āqob, 1844.

32. Leipzig UBL B. H 19 y Leipzig UBL B. H. 39.

33. Así Oxford -Bodleian Library MS Mich 565, London-British Library Or 2396 o Paris-Bibliothèque Nationale heb. 1028.

34. St. Petersburg-Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy A 119 o Prague-Jewish Museum in Prague MS 42.

llamada *'Iggeret ha-hanhagat*,³⁵ *'Iggeret 'āšer ḥiber 'Ariṣṭo*,³⁶ *'Iggeret ha-musar lē-'Ariṣṭoṭolus*,³⁷ *'Iggeret 'Ali ha-yišma'eli*,³⁸ *'Iggeret 'Ali wē-'Ariṣṭo*,³⁹ *'Iggeret ha-ḥasidim*,⁴⁰ etc. Éstos son algunos de los nombres con los que los distintos copistas/versionadores se refieren a ella y que, en cierto modo, revelan una determinada comprensión de la misma que evoluciona y cambia a lo largo del proceso de transmisión y adaptación del escrito.

No menos dudoso resulta, a la luz de los testimonios de los que disponemos, el destinatario de la traducción. En el texto editado por Ben Ya'āqob en *Dēḥarim 'Atiqim*⁴¹ se lee que fue «el instruido, el hermano, el fiel R. 'Ezra hijo del sabio Yehudah bar Netana'el» (*ha-ḥaḳam ha-maškil ha-'aḥ ha-ne'ēman R. 'Ezra ben ha-ḥaḳam R. Yēhudah bar Netana'el*) quien le encargó a Yēhudah al-Ḥarizi la traducción de este tratado. Este dato coincide con el que se encuentra en algunos manuscritos⁴² pero en otros muchos la información que se ofrece a este respecto es bien distinta y dista mucho de ser unánime. Gran parte de ellos omiten este dato o bien indican que se lo pidió uno «de mis amigos ilustrados»⁴³ (*'eḥad min ha-ḥaberim ha-maškilim*) o «los sabios e instruidos»⁴⁴ (*ha-ḥaberim wē-ha-nebonim*) sin indicar un nombre concreto.

También sigue abierto a discusión el supuesto traductor del griego (o más posiblemente del siríaco) al árabe. Al menos en dos ocasiones la versión árabe del texto de la *'Iggeret ha-musar ha-kēlalit* se atribuye a «Ali ben Sina» y, curiosamente, en manuscritos tempranos: uno del siglo XIV⁴⁵ y otro de mediados del XV.⁴⁶ Con mayor frecuencia se indica en la introducción que «lo tradujo del griego al árabe uno de los sabios

35. St. Petersburg-Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy A 119.

36. Moscow-Russian State Library, Ms. Guenzburg 45.

37. Oxford-Bodleian Library Heb. d.2

38. Oxford- Bodleian Library MS Opp. Add. Qu 182.

39. Vatican-Biblioteca Apostolica ebr. 296.

40. Parma-Biblioteca Palatina Cod. Parm. 2039.

41. *Supra*.

42. Además de los ya señalados como base para la edición de Ben Ya'aqob, también en Parma-Biblioteca Palatina Cod. Parm. 2485.

43. Así en New York-Jewish Theological Seminary Ms. 2469.

44. Por ejemplo, en Parma-Biblioteca Palatina Cod. Parm. 2303.

45. JER Museum 180/051.

46. New York-Jewish Theological Seminary Ms. 469.

ismaelitas cuyo nombre es ‘Alī»⁴⁷ (*we-he ‘ētiqo mi-lěšon yawan li-lěšon ‘arabi ḥaḳam ‘eḥad me-ḥaḳame ha-yišma ‘elim šěmo ‘Ali*), a quien se ha venido identificando con ‘Alī ibn Riḏwān. Pero, como antes recordaba, Ibn Riḏwān no es el traductor de la epístola atribuida a Aristóteles incluida en este texto. Sí parece ser, por el contrario, la fuente de parte de alguna de las restantes secciones, en concreto, aquellas en que evoca episodios de su biografía. Pues a diferencia de lo que ocurre con otros personajes medievales, el pensamiento y la vida de este médico del s. XI es bien conocida porque el propio Ibn Riḏwān nos la narra en primera persona.⁴⁸

Su autobiografía se ha conservado parcialmente en sus obras y en algunas enciclopedias, en especial en la bibliografía de personalidades médicas de Ibn Abī Uṣaybi‘ah, *‘Uyūn al-anbā fi ṭabaqāt al-Aṭibbā*⁴⁹ (*Fuentes de información sobre las clases de médicos*). Es aquí donde se encuentran fragmentos de la obra, perdida, que compuso cuando tenía 59 años y que llevaba por título *Fī sīratihī* (*Sobre su propia conducta*).⁵⁰ La *‘Iggeret ha-musar ha-kēlalit* recoge parte de este material que informa sobre sus circunstancias personales. Pero, hasta donde he podido saber hasta ahora, no se incluye en la autobiografía conservada en árabe de ‘Alī Ibn Riḏwān el tratado de Aristóteles (*‘Iggeret ha-musar*). Tal vez haya que plantearse la hipótesis de que el compilador judío se basara en un escrito que ya por entonces circulará como compuesto en su conjunto por el médico egipcio. O tal vez haya que pensar en la posibilidad de que el autor del texto hebreo fuera quien decidiera incluir el pseudoaristóteles entre las reflexiones de ‘Alī Ibn Riḏwān presentando a éste como modelo en la aplicación práctica de las enseñanzas del filósofo griego. En este sentido, el mismo Ibn Riḏwān nos dice, al describir sus prácticas diarias, que lee con asiduidad el tratado *Oeconomica*, otra obra atribuida al

47. Así en London- British library Or. 2396 o en Oxford-Bodleian Library MS Mich. 565.

48. Véase Dols, 1984: 54-66 y, en especial, Seymore, 2001.

49. Ed. de Müller, 1884.

50. Iskandar 2008: 430.

filósofo griego;⁵¹ y afirma también que trata de seguir sus prescripciones día y noche para así llevar una vida piadosa y moderada:⁵²

In my leisure hours after having trusted my practice, I devote myself to godliness, recreating myself by thought about the «Kingdoms of Heaven and Earth» and praising him who laid their firm foundations. I read in Aristotle's treatise *On Economics* and endeavour to follow his prescriptions constantly from morning to evening.⁵³

Sea como sea un traductor judío, al que en muchos de los manuscritos se identifica explícitamente con Yehudah al-Ḥarizi, vertió al hebreo («la lengua santa» *lēšon ha-qodeš*) esta carta compuesta de materiales heterogéneos, algo que no es extraño en obras de esta naturaleza.

Contenido de Iggeret ha-musar ha-kēlalit: una aproximación

En lo que se refiere al contenido, el texto atribuido a Aristóteles aparece como elemento fundamental de este escrito si bien se aprecian grandes cambios en cuanto su extensión y límites. Así enseñanzas que en un texto se presentan como parte del discurso del «sabio 'Ali» en otros se insertan como pensamientos del filósofo griego.

A grandes líneas, en esta sección de la *'Iggeret* se ofrecen reflexiones sobre las virtudes y el modo de adquirirlas y los defectos y la manera de alejarse de ellos mediante los instrumentos de la ética (*musar*). En distintos manuscritos se incluye una sección relativa al modo de tratar y relacionarse con diferentes grupos humanos: los amigos, los reyes, los piadosos, los parientes, los extranjeros, los enemigos, quienes traman algo contra a ti, etc. Y en relación con estos modelos, se aconseja practicar virtudes que van desde la generosidad con los seres queridos y familiares o el perdón con los rivales a la obediencia y la oración por el bienestar de los monarcas. Se desgrana así un catálogo de actitudes y conductas que

51. Traducción inglesa Foster, 1920.

52. Curiosamente, la visión idealizada de su día a día que ofrece al presentarse como fiel seguidor del pensamiento de Aristóteles, es puesta en cuestión por otros testimonios que ofrecen una imagen más negativa del personaje. Véase Seymore, 2001: 187

53. Seymore, 2001: 177. También en la versión hebrea el «sabio Ali» se refiere a una epístola que el filósofo griego compuso en «prosa rimada» y respecto a la que aconseja hacer como él: leerla una vez por semana y actuar de acuerdo a ella.

finaliza con una invitación a observar a los amigos, a los virtuosos y a los que no lo son, y a mantener relación equilibrada con unos y otros con el fin de seguir disfrutando de la amistad de ambos tipos.

De nuevo dependiendo de las versiones, se recogen también en esta supuesta carta de Aristóteles ideas en torno al trabajo y las diversas actividades «económicas» (comercio, agricultura, ganadería, caza, etc.) de las que ofrece una breve descripción y se indican las tareas concretas que comprende.⁵⁴ Así, por citar un caso, se detallan las dos ramas de la actividad del comercio: el comercio («es tomar y vender, negociar como, por ejemplo comprar y vender todo lo relativo a la comida, la bebida, ropa, utensilios, tierras») y el salario («se hace con el trabajo por un precio fijo calculando cuanto es adecuado a este trabaja o calculando el tiempo del trabajo, sea mucho o poco»)⁵⁵ Se ofrece, además, la valoración social de los distintas actividades como la medicina, honorable, o las tareas de la tierra, a las que se califica de despreciables. Y se insiste en la importancia de tener un oficio y de saber elegir el más conveniente a cada uno recurriendo a «los juicios de las estrellas y el signo astrológico del hombre en el momento de su nacimiento» o «según su voluntad».

Este material heterogéneo compone esta epístola de naturaleza didáctica cuyas enseñanzas se invita a seguir para alcanzar la plenitud y el éxito verdadero.

Antes y después de esta carta se encuentran reflexiones «del sabio ‘Ali» sobre como llevar una buena vida acorde con la práctica de las virtudes, virtudes que se dividen en distintos grados y tipos, como es usual en esta clase de literatura. No faltan en esta exposición pensamientos y sentencias atribuidas otra vez a Aristóteles en una nueva división tripartita (conocer los secretos de los cielos y la tierra, conocer y observar todos los asuntos del hombre y sus ocupaciones y estudiar los asuntos de la sabiduría). Además de sus dichos, aparecen enseñanzas de otro sabio griego: Pitágoras. A él se atribuyen un conjunto de máximas de temas diverso a través de la cuales se dibuja un modelo de individuo que valora la sabiduría, por encima de riquezas y placeres, y la moderación. La presencia de estas reflexiones

54. Son, no obstante, muy numerosos los manuscritos que ponen este discurso en boca del sabio ismaelita, entre ellos, algunos de los más tempranos. Así London-British Library Or. 2396 fechado en 1382 u Oxford-Bodlian Library Ms. Mich. 565 fechado en 1387.

55. De la división el trabajo se ocupa Aristóteles en *Política*, I, cap. IV.

posee, en mi opinión, un interés nada desdeñable para rastrear la huella de la ética pitagórica en el pensamiento judío medieval.

La sección final de la *'Iggeret ha-musar ha-kēlalit* pone en boca de «'Ali» un pasaje autobiográfico que coincide, a grandes líneas, con fragmentos contenidos en los *'Uyūn* sobre la vida de 'Alī Ibn Riḏwān.⁵⁶

El punto de partida es la insistencia en la necesidad de tener un oficio adecuado y su elección de la medicina como profesión.⁵⁷ Se nos narra seguidamente su entrega a ella a partir de los quince años, se recuerda las dificultades que hubo de afrontar para dedicarse al estudio y la práctica médica, describe su proceso de formación como galeno, etc., y la fortuna y el éxito alcanzado hasta llegar a los sesenta años. Es entonces, nos dice, cuando decide dedicarse al ejercicio de la medicina sin obtener beneficio económico de ella.⁵⁸ Según algunas de las versiones hebreas, a los 60 años deja los asuntos mundanos y, con humildad y generosidad, se entrega a curar a los enfermos «desde la oración de la mañana hasta las cuatro» para dedicar el resto de su tiempo a Dios y a «arreglar los asuntos del cuerpo y del alma».

El proyecto de vida que se expone es coherente con las enseñanzas que se han ido desarrollando con anterioridad en la *'Iggeret*. De hecho el texto resultante puede leerse como una miscelánea en la que se combina un catálogo «teórico» de buenos usos (la «carta» de Aristóteles y otros saberes «antiguos») y su aplicación práctica, en este caso, a la vida del sabio «'Ali el ismaelita». Él mismo recomienda una lectura semanal de la carta en algunos de los manuscritos conservados:⁵⁹

Y leeré la epístola de Aristóteles y la recordaré una vez por semana y pondré mi corazón y mis pensamientos en sus temas para ver si hice todo lo que estaba escrito en ella o me desvíe de su camino y me alegraré cuando vea que lo guardé y pediré perdón a Dios, bendito sea, por lo que erré.

56. *Supra*. Este pasaje se ha suprimido de algunos manuscritos hebreos.

57. Resulta interesante hacer notar que la versión hebrea evita cualquier referencia a la influencia de los signos zodiacales en la elección de esta profesión frente a lo que ocurre en el relato de Ibn Riḏwān. Seymore, 2001: 20; 68 ss. Dols, 1984: 55.

58. Seymore, 2001: 187.

59. Mi traducción según el Ms 2469 del Jewish Theological Seminary de New York.

Esta fusión de sabiduría «teórica» y experiencia práctica no es nueva en el contexto sapiencial del medievo. Pero esta circunstancia resulta, en mi opinión, de especial interés a la hora de adentrarse en la *'Iggeret ha-musar ha-kēlalit* y tratar de comprender la singular fusión de elementos que la conforman y su sentido.

Esta fase inicial del trabajo en que me encuentro, el estudio de los manuscritos y de las tradiciones textuales que se dan cita en ellos, resulta fundamental para avanzar en el conocimiento de esta obra. Pero esta labor mas «técnica» es solo un primer paso para responder a las preguntas que realmente me interesan, para poder valorar la red de significados que esta epístola va creando a lo largo del tiempo. Pues sin duda merece la pena indagar en las razones que hicieron que durante cinco siglos esta obra siguiera copiándose en un contexto judío y que solo en los siglos XIV y XV fuera conservada en más de veinte manuscritos; y tratar de entender por qué, sin embargo, no tuvo una repercusión similar en el ámbito árabe o romance; o preguntarse a qué responden los cambios, muchas veces drásticos, que se observan en el proceso de transmisión; y reflexionar sobre cómo fue leído y entendido en el medievo (¿un texto de ética general? ¿un manual de «buena economía»? ¿un escrito de especial valor para los médicos?)

Creo que el estudio de ésta y otras obras «menores» en lengua hebrea puede contribuir a tener una visión más completa de la ética judía pero también de literatura didáctica de la Edad Media.

BIBLIOGRAFÍA

- AMRAM, D. W., 1909, *Makers of Hebrew Book in Italy*, Philadelphia.
- BANDAK, C., 2007, *Libro de los buenos proverbios. Estudio y edición crítica de las versiones castellana y árabe*, Zaragoza.
- BEN YA'AQOB, I., 1844, «'Iggeret ha-musar ha-kēlalit lē-Aristōtulus» en *Dēḥarim 'Atiquim*, Leipzig.
- BIZARRI, H., O., 2010, *Secreto de los Secretos. Poridat de las Poridades. Versiones castellanas del pseudos- Aristoteles Secretum Secretorum*, Valencia.
- , 1991, *Secreto de los secretos*, Buenos Aires.
- DAVID, M. (ed.), 1902, *Šem Ṭob̄ ibn Falaquera. Re'šit Ḥoḵmah*, Berlin (reimp. Jerusalem 1970).
- DISPERDI, E., 2008, «Una rara edizione dei Mišle ḥakamim stampata a Mantova nel 1592», *Materia Giudaica* 13.1-2, pp. 301-309.
- DOLS, M. W., 1984, *Medieval Islamic Medicine. Ibn Ibn Riḏwān Treatise «On the Prevention of Bodily Ills in Egypt»*, Berkeley.
- FOSTER, E. S. (trad.), 1920, *The works of Aristotle*, Oeconomica, Oxford.
- GASTER, M., 1971, «The Hebrew Version of the Secretum Secretorum» en *Studies and Texts in Folklore, Magic, Maedieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, Collected and Reprinted by M. Gaster, New York, pp. 742-813.
- GONZÁLEZ REDONDO, F., 1998, *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid.
- GRINASCHI, M., 1980, «La diffusion du Secretum secretorum (Sirr al-asrar) dans l'Europe Occidentale», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 48, pp. 7-70.
- HADDAD, C., 1971, *Isah Ibn Zur'a philosophe arabe et apologiste Chrétien*, Beyrouth.
- HARVEY, S. (ed.), 2000, *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Dordrecht.
- ISKANDAR A., Z., 2008, «Ibn Ridwan» en H. Selin (ed.), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, Berlin, pp. 430.
- KASTEN, LL. A., 1957, *Poridat de la Poridades*, Madrid.
- LEVINE, H., (ed), 1973. *Sefer ha-mebaqqeš. A Translation and Edition of Falaquera's Sefer ha-mebaqqeš. Part I. (Ph. D. Thesis)*, Ann Harbor.
- , (trad.), 1976, *Falaquera's Book of the Seeker (Sefer ha-mebaqqesh)*, New York.