

# Presencia de Homero: *Iliada*, II, 204 en la cultura árabe-islámica

## Homer Presence: *Iliad*, II, 204 in the Arabic-Islamic Culture

Emilio TORNERO POVEDA  
Universidad Complutense de Madrid  
etornero@filol.ucm.es

**Recibido:** 31 de enero de 2015

**Aceptado:** 12 de junio de 2015

### RESUMEN

Se pone de manifiesto en este trabajo la presencia en la cultura árabe-islámica del verso II, 204 de la *Iliada* en el que se defiende la jefatura única, verso que a través de Aristóteles ha tenido gran repercusión en Occidente y que, en menor medida, también ha sido tenido en cuenta en el mundo árabe, destacando el comentario de Miskawayh, comentario que es traducido aquí.

**Palabras clave:** Jefatura única, monoteísmo, pluralidad, asociación.

### ABSTRACT

The presence in the Arabic-Islamic culture of *Iliad*, II, 204 is investigated in this work. This verse argues that only one person should govern and, thanks to Aristotle, it has had a great repercussion in the West and, in minor measure, it has been also taken in account in the Arabic world, highlighting Miskawayh comment, comment that is translated here.

**Keywords:** Unique leadership, Monoteism, Plurality, Association.

**SUMARIO:** 1. Homero en la cultura árabe-islámica. 2. El verso en las traducciones y comentarios árabes de la *Metafísica*. 3. El verso en las citas doxográficas atribuidas a Homero. 4. Al-Tawhīdī (m. 1023) - Miskawayh (m. 1030).

Jefatura de muchos no es buena  
uno solo sea el jefe<sup>1</sup>

## 1. HOMERO EN LA CULTURA ÁRABE-ISLÁMICA

La presencia de Homero en la cultura árabe fue señalada por la investigación, desde un principio, como escasa e irrelevante. Tal fue el caso de uno de los primeros investigadores de este asunto, Kraemer<sup>2</sup>, quien al inicio de su trabajo indicaba que a diferencia de la filosofía, medicina, matemáticas, astronomía y otras ciencias, la creación literaria y el arte griego apenas si habían entrado en la cultura árabe. Asimismo comentaba Kraemer que el conocimiento de Homero entre los árabes fue, en general y salvo alguna excepción, indirecto y a través de obras doxográficas, y destacaba que hasta 1904 la *Iliada* no fue traducida al árabe<sup>3</sup>, siendo de todos modos poco apreciada, pues, por ejemplo, Muḥammad Rašīd Riḍā, la juzgaba inferior a la poesía árabe<sup>4</sup>.

Un aspecto importante para que la presencia de Homero no fuera bien vista en el mundo islámico, ni en el cristiano, son las abundantes citas en su poesía de los dioses olímpicos, asunto tan contrario al islam. Testimonio de ello nos lo ofrece el conocido traductor al siríaco y al árabe de obras griegas, Ḥunayn ibn Ishāq (m. 873), quien en una de sus traducciones decía, por ejemplo, de Apolo, que era un hombre profeta y un médico ejemplar, y de ahí que en general, en las traducciones siríacas y árabes, hayan sido eliminadas todas las huellas del antiguo politeísmo, de manera que, en resumen se ha llegado a afirmar que el verdadero Homero ha permanecido extraño al mundo islámico<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Homero, *Iliada*, Madrid, Cátedra, 1989, 88 (Canto II, verso 204).

<sup>2</sup> Cfr. Kraemer, J. "Arabische Homerverse", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 106 (1956), 259-316, más su artículo complementario que adjuntó al año siguiente en la misma revista: "Zu den "Arabischen Homerversen" (Band 106, S. 259-316)", *ZDMG*, 107 (1957), 511-518.

Hasta ahora es este el trabajo de mayor extensión, con diferencia, dedicado al Homero árabe.

<sup>3</sup> Señala Kraemer, *Ibid.* 261, la noticia de que Teófilo de Emesa (m. 785) había traducido los dos libros de Homero al siríaco, asunto que tal vez se refiera a los dos primeros cantos de la *Iliada*. Dicha traducción, si es que la ha habido, no se nos ha conservado. Anteriormente ya había aludido a ello Grunbaum, G. E., von., *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1954, 2.ª ed., 303.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, 260. Conocido es el testimonio de al-Ŷāḥiẓ en su *Kitāb al ḥayawān*, donde destaca, por un lado, que "el verdadero sentido de la poesía sólo lo poseen los árabes y las gentes que hablan árabe" y, por otro, señala la dificultad de traducirla ya que "las poesías no se dejan traducir". Cfr. citas y noticias de esto en Vernet, J., *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Caracas, México, 1978, 83.

<sup>5</sup> Todo esto lo comenta en un breve artículo Strohmaier, G., "Homer in Bagdad", *Byzantinoslavica*, 41(1980), 196-200, reimpresso en su *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, Hildesheim, 1996, 222-226.

Sin embargo, en el último trabajo dedicado a este asunto<sup>6</sup>, su autor, como se percibe ya en el título, reacciona contra esta percepción y defiende que los cristianos melquitas en el periodo omeya y abbasí se sirvieron del griego como lengua de cultura y referencia, analiza algunos casos que testifican la presencia y el estudio de las obras de Homero y sugiere que, además de esta vía erudita, su conocimiento pudo penetrar también en estos círculos cristianos a través de adaptaciones y de versiones orales en ambientes populares y difundirse desde ellos al mundo árabe, concluyendo con que “la obra de Homero era probablemente más conocida y apreciada en territorio abbasí de lo que se ha supuesto hasta ahora”<sup>7</sup>.

Ciertamente pudo ser esto así, sobre todo en esos medios cristianos familiarizados con la cultura griega, pero en cuanto al mundo árabe-islámico, en general, las opiniones de los anteriores investigadores citados creo que siguen siendo válidas, hoy por hoy, dado que pocos testimonios más no han llegado de la presencia de Homero<sup>8</sup>, y por consiguiente hay que concluir que el conocimiento de Homero fue más bien episódico, por más que trate yo ahora de destacar la presencia de este verso de la *Iliada*.

.....

En el segundo canto de la *Iliada*, Agamenón, siguiendo el sueño que le ha inspirado Zeus, somete a prueba a sus ejércitos al proponer abandonar Troya y volver a los hogares tras nueve años de penurias. La intención de la prueba parece ser la de, por este medio, estimularles a continuar la guerra por pundonor, pero su reacción es justamente la contraria, la de abandonar Troya. Es entonces cuando Atenea incita a Ulises a detenerlos y es en la arenga que éste les dirige en donde se inserta dicho verso, tratando de mostrar que no puede cada uno actuar según su libre albedrío, pues de esa manera, en definitiva, sin el mando y la dirección de uno, Agamenón, nunca podrían conquistar Troya. Dice así Ulises al final de su arenga, en este caso dirigida a la gente más baja de la tropa:

¡Divino amigo, para, estate quieto,  
y las palabras escucha de otros  
que en valor te aventajan, pues tú eres  
imbele y flojo y no tenido en cuenta  
jamás ni en el Consejo ni en la guerra.  
Que en modo alguno todos los aqueos,  
a la verdad, aquí hemos de ser reyes;  
*jefatura de muchos no es buena;*

<sup>6</sup> Cfr. Signes Codoñer, J., “Homero en tierras del Islam en el siglo IX: una presencia quizá no tan episódica”, en Ruiz Arzallus, I., (coord.), Martínez Sobrino, A., (*et alii*), (editores), *Estudios de Filología e Historia en honor del Profesor Vitalino Valcárcel*, Anejos de Veleia, Series Minor 32, v. 2. Vitoria/Gasteiz, Universidad del País Vasco, 2014, 1005-1020.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1019.

<sup>8</sup> Poco más podemos añadir a las dos docenas de citas de Homero que en 1956 decía Kraemer, J., “Arabische Homerverse”, 267, haber encontrado.

*uno solo sea el jefe;*  
 uno solo el rey, aquel a quien le diera el hijo  
 de Crono, el de mente retorcida,  
 el cetro y las leyes para que  
 en beneficio de ellos delibere<sup>9</sup>.

Este tema de la jefatura única es un asunto muy próximo a la sensibilidad islámica por el hincapié que hace el *Corán* en un solo Dios y por la catástrofe que supondría la existencia de dos o más dioses según se expone en algunas aleyas, de las que a título de ejemplo traigo a colación dos:

“si hubiera en ambos [en el Cielo y en la Tierra] dioses [varios] y no uno, sucumbirían al desastre [el Cielo y la Tierra]”, (C. 21, 22).

“No ha adoptado Dios ningún hijo y no hay con él dios alguno, pues entonces se iría cada uno con lo que creó [...]”, (C. 23, 91).

Desde estas y otras citas coránicas, y como no podía ser menos, los comentarios a la necesidad y conveniencia de que la jefatura, el poder y el principio, sean uno, es tema considerablemente repetido y glosado por los pensadores musulmanes, cualesquiera sean sus tendencias y escuelas jurídico-religiosas.

También a título de ejemplo de esto paso a citar a dos autores, andalusíes ambos.

Uno es Ibn Ḥazm (m. 1065) quien al tratar del imam o califa, justifica así el gobierno de uno solo:

Ahora bien, siendo forzoso admitir uno u otro de los dos extremos de esta disyuntiva, y siendo, además, evidente que entre dos o más jefes existirán siempre las mismas irreductibles diferencias que antes hemos insinuado, resulta que no podrá jamás constituirse una autoridad perfecta y completa sino mediante el gobierno que se encomiende a un solo jefe honrado y competente, que conozca bien el arte de la política y que además sea lo bastante fuerte para hacer cumplir la ley. Es más: aunque ese jefe único careciese de tales dotes, la injusticia y la anarquía serían menos graves con él solo que con el gobierno de dos o más jefes<sup>10</sup>.

Y en consonancia con este sentir dice en otro lugar:

El error de uno en la administración de los asuntos es mejor que el acierto del conjunto al que no aglutina uno, porque el error de uno en esto se corrige, mientras que el acierto del conjunto invita a un continuo descuido y en eso está la perdición<sup>11</sup>.

El otro autor es Abū Bakr de Tortosa<sup>12</sup>, quien nos habla de que el sultán constituye una prueba o argumento de la unicidad divina, pues de la misma manera que en el mundo

<sup>9</sup> Homero, *Iliada*, 88-89 (Canto II, versos 200-206).

<sup>10</sup> Asín Palacios, M., *Abenhamaz de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 5 vols. 1927-1932 (reeditado en Ediciones Turner, Madrid, 1984), v. V, 8-9.

<sup>11</sup> Ibn Hazm de Córdoba, *El libro de los caracteres y las conductas*, Madrid, Siruela, 2007, 78-79. Asín Palacios, M., *Abenhamaz*, v. I, 86-87, quiere ver en este párrafo una condena del régimen oligárquico que suprimió el califato de Córdoba en el año 1031.

no hay orden sin alguien que dirija, tampoco lo hay en el universo sin un organizador y: “así como no cabe admitir que haya dos sultanes en un país, tampoco puede admitirse que haya dos dioses en el universo”<sup>13</sup>. De un modo parecido a Ibn Ḥazm comenta también que es mejor la tiranía de uno que la tiranía del pueblo o la anarquía.

Aunque no es en estos autores ni en estos contextos donde encontramos el verso de Homero, sí veremos que los autores que lo citan tienen en mente estas referencias coránicas y las ponen en relación con dicho verso.

El verso de Homero lo encontramos, en cambio, citado en dos clases de textos. Por un lado, en las traducciones y comentarios árabes al libro XII, lambda, de la *Metafísica*, de Aristóteles y, por otro, en algunas citas doxográficas atribuidas a Homero.

## 2. EL VERSO EN LAS TRADUCCIONES Y COMENTARIOS ÁRABES DE LA *METAFÍSICA*

Al final del libro XII de la *Metafísica*, 1076a, cita Aristóteles literalmente este verso de Homero, relacionándolo con su demostración de la existencia de un Primer Motor inmóvil<sup>14</sup>. Se trata, por consiguiente, de un tema cosmológico y no de un tema político, aunque en el mismo libro también se compara ese orden cosmológico con el orden puesto en el ejército por el general, (1075a)<sup>15</sup>. Frente a la multiplicidad de principios termina Aristóteles este libro XII diciendo:

Pero las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas:  
No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne<sup>16</sup>.

No nos ha llegado propiamente una traducción árabe de la *Metafísica*. Lo más que tenemos son los textos, *lemmata*, que Averroes va intercalando a la cabeza de sus ex-

<sup>12</sup> Cfr. Abubéquer de Tortosa, *Lámpara de príncipes*, trad. Maximiliano Alarcón, Madrid, v. I, 1930; v. II, 1931.

<sup>13</sup> *Ibid.*, v. I, capt. VII, 176.

<sup>14</sup> Cfr. Martín, J. P., “Sobre la cita de Homero que cierra el libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles” en Padrón, H. J., ed., *Aristóteles. Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas*, Mendoza, 1998, 313-321, y Costa, I., “El aporte de Homero a las tesis del primer motor inmóvil”, *Cuadernos de Filosofía*, 60 (2013), 43-60.

<sup>15</sup> En *Política*, 1292a, se pregunta Aristóteles qué quiere significar Homero con este verso, entendiéndolo aquí desde un punto de vista estrictamente político.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, 501.

Según comenta, y remite a bibliografía oportuna, Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. VI. Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1993, 287, los teorizadores políticos de los siglos XVI y XVII aprovecharon ampliamente este texto para defensa de la monarquía absoluta.

También con esta cita de Aristóteles-Homero comienza la refutación de E. Peterson a la *Reichstheologie*, que pretendía crear una correlación entre el monoteísmo, un único dios, y un único *Führer*, así como a la “Teología Política” propuesta por C. Schmitt. Véase Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

plicaciones en su Comentario mayor, *tafsīr*, a la *Metafísica*, textos que en su mayor parte proceden de la traducción árabe realizada en el siglo IX para al-Kindī por Ustāī<sup>17</sup>.

### *Tafsīr* o Comentario mayor de Averroes a la *Metafísica*

Averroes cita y comenta en pocas líneas el verso de Homero en el mismo sentido de Aristóteles, esto es, desde un punto de vista cosmológico, y lo compara, de una manera muy general, a la manera de regirse los seres humanos, concluyendo de ello que en este sentido la naturaleza imita al arte. La cita del verso en Averroes coincide con el texto árabe que aparece en los doxógrafos. Dice así el texto de Averroes:

Luego dijo [Aristóteles]: “si los principios son múltiples los seres no tendrán el mejor gobierno”. Se refiere con ello a que si los primeros principios del mundo son principios diferentes, los seres que en él [en el mundo] están no podrán tener el mejor gobierno ni un orden que se parezca al orden y al bien del gobierno, de la misma manera que si las jefaturas fueran múltiples no habría en el gobierno ni orden ni rectitud ni justicia, y de ahí que añadiera [Aristóteles]: “No hay bien en la multiplicidad de jefes, al contrario, el jefe es uno” (*lā jayra fī kaṭṭrati l-ru’asā’i bal al-ra’īsu wāhidun*). Con lo que quiere decir que la naturaleza imita al arte”<sup>18</sup>.

También aparece citado el verso de Homero en el comentario de Tesmistio<sup>19</sup>, aunque sin comentario alguno<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> En algunas escasas ocasiones Averroes echa mano también de otras traducciones, de las que nos han quedado pocos testimonios. Véase sobre este asunto Ramón Guerrero, R., “Nota sobre la presencia del libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles en el mundo árabe”, *La Ciudad de Dios*, 198 (1985), 117-121.

<sup>18</sup> Averroès, *Tafsir ma ba’d at-tabi’at*, ed. M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1948, 2.<sup>a</sup> ed. v. 3, 1735-1736, al comentar *Metafísica*, 1076a.

Distinto es el texto árabe que aparece en una versión parcialmente conservada del libro XII de la *Metafísica*. Cfr. Badawī, A., *Aristū ‘inda l-‘arab*, 2.<sup>a</sup> ed. Kuwait, 1978, 11: *laysa mina l-ḡayyidi an yakūna l-ru’asā’u kaṭṭirīna lākinna l-ra’īsa yanbagī an yakūna wāhidan*, versión que fue editada anteriormente por ‘Afiī, A. A., “An ancient Arabic translation of the book lambda of the *Metaphysics* of Aristotle”, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, 5 (1937), 89-138.

En el *Compendio de Metafísica* de Averroes aunque se comenta el tema del principio único y se pone en relación expresamente con *Corán*, 21, 22, no es citado el verso de Homero. Cfr. en Averroes, *Compendio de Metafísica*, Texto árabe con traducción y notas de C. Quirós, Madrid, Estanislao Maestre, 1929, 232, trad; 145 texto árabe.

Antes de Averroes, aunque sin citar el verso de Homero, alude Avicena a este asunto en los siguientes términos: *Muḥarriqu ḡumlati l-samā’i wāhidun*, *lā yaḡūzu an yakūna ‘adadan kaṭṭiran*, según cita de Kraemer, J., “Arabische Homerverse”, 280, nota 2, quien destaca a continuación, 280-281, también la cita de Averroes del *Tafsīr* que hemos traducido.

<sup>19</sup> Cfr. Themistius, *Paraphrase de la Métaphysique d’Aristote (libre Lambda)*. trad. de l’hébreu et de l’arabe...par R. Brague, Paris, Vrin, 1999, 126.

<sup>20</sup> No es citado el verso por ‘Abd al-Latīf al-Bagdādī (m. 1231). Cfr. Neuwirth, A., *Abd al-Latīf al-Bagdādī’s Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysics*, Wiesbaden, 1976, ni tampoco en el comentario de Alejandro de Afrodísia traducido al árabe, según puede comprobarse en Badawī, A., *Aristū*, 267.

### 3. EL VERSO EN LAS CITAS DOXOGRÁFICAS ATRIBUIDAS A HOMERO

Aparece en estas citas sólo el primer hemistiquio del verso y con los mismos términos empleados en el comentario mayor de Averroes.

Al-Siḡistānī (m. c. 983)<sup>21</sup>

Recoge dichos atribuidos a Homero<sup>22</sup>, comenzando con la cita del verso en cuestión, pero sólo cita el primer hemistiquio, haciendo un breve comentario sobre la trascendencia posterior que ha tenido en los asuntos teológicos al relacionarlo con el tema del *tawḥīd*, que es lo más inmediato que el musulmán puede pensar al leer este verso, según he destacado al principio con las citas coránicas. Dice así al-Siḡistānī en mi traducción:

No hay bien en la multiplicidad de jefes (*lā jayra fī kaṭrati l-ru'asā'i*). Con esto tenemos suficiente para quien contempla la belleza de estas palabras y el contenido de sus excelsos significados. Todos los filósofos y *mutakallimies* que especulan sobre el *tawḥīd* tras él, las han puesto como modelo y apoyo para lo que afirmaron sobre ello<sup>23</sup>.

Al-Šahrastānī (m. 1153)

Nos trae este autor en su obra *Al-Milal wa-l-niḡal* noticias atribuidas a Homero<sup>24</sup>. Entre ellas, la primera que nos enuncia es también el primer hemistiquio de este verso con los mismos términos que acabamos de ver en al-Siḡistānī.

Aquí, aunque muy brevemente indicado, además de hacer referencia al *tawḥīd*, se alude también al tema político:

No hay bien en la multiplicidad de jefes (*lā jayra fī kaṭrati l-ru'asā'i*). Son estas unas concisas palabras bajo las cuales se encierran nobles significados por cuanto que de la multiplicidad de jefes surgen diferencias que llevan la sabiduría de la primacía a su anulación. Hay además una referencia al *tawḥīd* por cuanto que de la multiplicidad de dioses se seguirían unas diferencias que enturbiarían la verdadera realidad de la divinidad corrompiéndola. En resumen, que si todas la gentes de un país fueran jefes, no

<sup>21</sup> Sobre este autor véase la monografía de Kraemer, J. L., *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, Leiden, E. J. Brill, 1986.

<sup>22</sup> Cfr. *The Muntakhab Siwān al-ḡikma of Abū Sulaimān as-Sijistānī*, ed. Dunlop, D. M., París, Nueva York, La Haya, Mouton 1979, 68-72. Existe también una edición anterior de Badawi, A., en Abū Sulaymān al-Sijistānī, *Muntakhab Siwān al-ḡikmak et trois traités*, Teheran, 1974.

Hay que tener en cuenta que aunque el *Siwān al ḡikma*, que no se nos ha conservado, es de finales del siglo X, esta selección es muy posterior, hacia 1200, según nos dice su editor, Dunlop, en su introducción, X.

<sup>23</sup> *The Muntakhab*, ed. Dunlop, D. M., 68.

<sup>24</sup> Cfr. Al-Šahrastānī, *Al-Milal wa-l-niḡal*, ed. Muḡammad Fahmī Muḡammad, Beirut, Dar al-kutub al-‘ilmiyya, s. d., 429-432. Véase traducción francesa de J. Jolivet, en Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, t. II, Lovaina, Peeters/Unesco, 1993, 255, ss.

habría jefes en absoluto, por lo mismo que si todos fueran subordinados (*ra'īyya*), no habría subordinados en absoluto<sup>25</sup>.

Al-Šahrazūrī (m. 1288)

Nos trae noticias atribuidas a Homero<sup>26</sup> y cita el verso exactamente igual que los autores anteriores, pero sin añadir comentario alguno<sup>27</sup>.

#### 4. AL-TAWĤĪDĪ (M. 1023) - MISKAWAYH (M. 1030)

Estos dos grandes humanistas musulmanes son figuras señeras<sup>28</sup> de lo que se ha dado en llamar el “Renacimiento del islam”. Son pensadores para los que su humanismo racionalista no les presenta ninguna incompatibilidad con el islam, pues para ellos la razón, la filosofía, y el islam son aspectos complementarios y necesarios para el hombre.

Tienen estos dos autores una obra conjunta realizada al alimón en la que uno de ellos, al-Tawĥīdī, pregunta, y el otro, Miskawayh, responde<sup>29</sup>. En ella, siguiendo la estela de al-Ŷāḥiẓ, pero con más enjundia y detenimiento, tratan de los más variados y dispares temas, manifestando una curiosidad sin límites y es este libro un testimonio de lo que preocupaba a los intelectuales de aquella época. Los temas presentados no guardan orden ni sistematización alguna y a ello parece aludir su título, pues *hawāmil*, son los camellos que se dejan sueltos para apacentarse, y *šawāmil*, son animales que, como los cabestros, guían y reconducen a los otros, y así, las preguntas se suceden unas a otras libre y espontáneamente sin que haya hilo conductor alguno, mientras que las respuestas intentan centrar y precisar la cuestión preguntada sometiéndose a un cierto método que es precisado en la introducción en

<sup>25</sup> *Al-Milal wa-l-niḥal*, 429.

<sup>26</sup> Cfr. Al-Shahrazuri, *Nuzhatu' l-Arwāh wa-Rawdatu' l-Afrāh*, v. I., Hyderabad, Osmania University, 1976, 227-230.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 228.

Al-Šahrazūrī, *Nuzhatu'*, 227, junto con al-Mubaššir ibn Fātik y al-Birūnī califican a Homero como “el Imru' al-Qays de los griegos”. Cfr. Kraemer, J. “Arabische Homerverse”, 285, nota 3.

Nos traen noticias de Homero, pero no citan el verso en cuestión, los siguientes autores: Ḥunayn ibn Ishāq, *Ādāb al-falāsifa*, ed. Badawi, A., Kuwait, 1985, 136; Miskawayh, *Al-Ḥikma al-jālida*, ed. Badawi, A., Beirut, Dar al-Andalus, 1983, 3.<sup>a</sup> ed., 220-225 y al-Mubaššir ibn Fātik, *Los bocados de oro. Mujtār al-ḥikam*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1958, 29-33.

<sup>28</sup> Véase sobre estos autores, Bergè, M., *Pour en humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawĥīdī, Damasco*, Institut Français de Damas, 1979 y Arkoun, M., *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, París, Vrin, 1982.

<sup>29</sup> Cfr. Al-Tawĥīdī- Miskawayh, *Al-Hawāmil wa-l-šawāmil*, ed. Aḥmad Amīn y al-Sayyid Aḥmad Ṣaqar, El Cairo, 1951. Ha sido reeditada por F. Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main, 2000.

Una caracterización de esta obra nos dio Arkoun, M., “L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle, d'après le *Kitāb al-Hawāmil wa-l-šawāmil*”, *Studia Islamica*, XIV (1961), 73-108; XV (1961), 63-88.



la que se dice que se trata de aclarar lo difícil y remitir, si se da el caso, a quien anteriormente haya tratado dicha cuestión<sup>30</sup>.

De Miskawayh acabamos de citar en nota su obra *Al-Hikma al-jālida*, en la que, aunque traía noticias de Homero, no nos citaba este verso de la *Iliada*. Aquí, en cambio, en esta obra, que no es doxográfica, aunque no se nos menciona el nombre de Homero, sí nos aparecen los dos primeros términos árabes del verso: *lā jayra*, y el tema tratado a continuación es inconfundiblemente el mismo, por eso aporto este comentario, pues es un testimonio más de la presencia y del interés que ha suscitado en la cultura árabe-islámica dicho verso<sup>31</sup>.

Son dos cuestiones de esta obra las que dedican los autores a comentar el verso de Homero, la 19 y la 20, y vienen a ser como un pequeño “ensayo” en el que además de destacar el tema del *tawhīd*, y el tema político, tratan fundamentalmente del aspecto sociológico de la dificultad de la asociación humana, *širka*, término de por sí nefando en el islam. Asociación que es presentada como un defecto en la constitución del hombre, que por su innata debilidad no puede vivir sin ella, sin dicha asociación, asunto contrapuesto a la autosuficiencia y autarquía del dios monoteísta. Esto da pie a Miskawayh para subrayar las diferencias y discordancias necesariamente inherentes a una multiplicidad de asociados frente a la armonía y al orden del Dios único.

Precisamente estas discordancias son las que hacen necesaria la mediación de alguien que aúne y garantice la unidad, a la manera de Hobbes, y se defiende con ello, por consiguiente, una a modo de monarquía absoluta, incluso aunque llegue a la tiranía, preferible, como hemos visto en Ibn Ḥazm y en Abū Bakr de Tortosa, al caos o a la anarquía. No obstante, Miskawayh aprovecha su disertación para matizar que ese mediador debe estar exento de toda ambición para poder realizar así el ideal de la justicia.

He aquí estas cuestiones:

Cuestión natural y escogida<sup>32</sup>

¿Por qué dice la gente que no hay bien alguno en la asociación, *lā jayra fī l-širkati*?

Esto lo encontramos de una exactitud patente, pues no hay reino que sea firme, asunto que sea perfecto o pacto que sea auténtico, cuando entra por medio una pluralidad, pues incluso dijo Dios: “si hubiera en ambos [en el Cielo y en la Tierra] dioses [varios] y no uno, sucumbirían al desastre [el Cielo y la Tierra]”<sup>33</sup>, y este significado se

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, 4.

<sup>31</sup> De este texto, naturalmente, al no citar expresamente a Homero, nada dice Kraemer, J., en su exhaustivo trabajo mencionado: “Arabische Homerverse”.

<sup>32</sup> Es la cuestión 19, pp. 64-66 de la citada edición *Al-Hawāmil*. Las cuestiones son calificadas en esta obra de “naturales”, *ṭabī‘īyya*, o de “escogidas, libres, voluntarias, opcionales”, *ijtiyārīyya*, pero no acierto a entender qué quieren decir con ello los autores.

<sup>33</sup> C., 21, 22.

ha convertido en la más excelsa prueba del *tawhīd* de Dios y en la anulación de todo lo que no es Él.

#### Respuesta

Respondió Abū ‘Alī Miskawayh:

La asociación ha venido a tener esta caracterización porque todo aquel que es autosuficiente y al que le bastan sus fuerzas para conseguir sus necesidades no busca la ayuda de otros para ello, pero si es incapaz y necesita de la colaboración de otros está reconociendo una insuficiencia y está buscando la fuerza de otro para llegar cumplidamente a sus objetivos.

Puesto que la incapacidad es algo vituperable y la insuficiencia es reprochable, la asociación, cuya causa es la incapacidad y la insuficiencia, es también vituperable y reprochable ya que es indicativa de la insuficiencia e incapacidad de todos los asociados, si bien la asociación para el hombre no es vituperable en todos los casos, antes al contrario, sólo es vituperable con relación a las cosas con las que se hace únicamente uno y se singulariza con ellas, como puede ser el arte de la escritura y otras similares cuyas partes son múltiples y que en ocasiones un solo hombre las abarca, se hace con ellas y se queda él sólo con todas. Entonces si otro tiene insuficiencia respecto de ellas y necesita de ellas está mostrando su insuficiencia y manifestando su incapacidad, deslizándosele un fallo<sup>34</sup>. Es como llevar cien arredes de peso, si un solo hombre fuese capaz de ello y fuera el único en eso, si necesitara de otro para llevarlo, sería eso indicio de insuficiencia, incapacidad y debilidad.

En la cosa participada sobreviene insuficiencia y discordancia por causa de las distintas fuerzas, los diferentes intereses y los contrarios objetivos que se suceden, cosa que no ocurre en otros asuntos en los que se queda sola la fuerza única, se decanta un único interés, y un solo objetivo queda distinguido, de manera que una cosa así queda ordenada y armoniosa y aparece en ella una clara superioridad sobre el caso anterior.

Respecto a los asuntos en los que un hombre solo no tiene un cabal dominio y nadie puede encargarse de ellos él solo, es entonces necesaria la asociación, como en el caso de tener que transportar una rueda de molino, tripular grandes embarcaciones y otras artes que se llevan a término mediante grandes grupos de gente y mediante la asociación y colaboración. En estos casos, aunque la asociación sea necesaria por la incapacidad de la gente y no haya lugar ni sea oportuno el reprochárselo por la excusa que ha quedado clara, de todos modos lo cierto de esos casos es que si estos fuesen llevados a cabo por una fuerza única y cumplimentados por un único realizador, sin duda tendrían un mejor orden, una menor alteración y daño, una más perfecta utilidad y un buen resultado.

La asociación es, pues, por antonomasia, un indicativo de la incapacidad de los asociados y revierte después sobre el asunto en el que se participa con mermas y daños en relación con lo que llevaría a cabo un individuo solo, aunque las gentes sean excusables en unas cosas e inexcusables en otras.

Como hemos dicho antes, lo más preferible, sin duda, para el reino de los hombres, dado que sus asuntos se organizan con una organización y un mandato único, - y si participa en ellos el conjunto de la sociedad, procede esta a partir de una opinión úni-

<sup>34</sup> No aparece claro el sentido de estas últimas frases.

ca y viene a ser como un instrumento en manos del rey, de manera que la multiplicidad queda aunada y queda manifiesto el buen orden -, es el absolutismo, *istibdād*, y el gobierno de uno solo.

Si la sociedad tiene diferencias respecto a aquello en lo que colabora y no procede desde una opinión única, aparecen entonces las grietas, debilidad y discordancias que aparecen en cualquier otro asunto cuando hay diferencia de intereses y disgregación de la pluralidad, lo que conduce al daño del orden aunado, daño que luego se hace más general y más manifiesto según es la riqueza, la ganancia, la grandeza del estado y la excelsitud de la situación.

Dios Altísimo ha explicado todo esto con los términos más breves, las palabras más concisas, el más patente significado y la más clara indicación en su discurso: “si hubiera en ambos [en el Cielo y en la Tierra] dioses [varios] y no uno, sucumbirían al desastre [el Cielo y la Tierra]”<sup>35</sup>.

#### Cuestión escogida<sup>36</sup>

¿Por qué recurre la gente a los intermediarios en determinados asuntos a pesar del daño que resulta de la asociación y de los asociados, como se dijo en la cuestión primera<sup>37</sup>, hasta el punto de que la mayoría de las cosas y los asuntos importantes en la *ṣarī‘a* y en la política, *siyāsa*, no se cumplen perfectamente y no quedan ordenados si no es por una mediación que amalgama y aglutina, que sutura y raja<sup>38</sup> y que mejora y perfecciona?

#### Respuesta

Dijo Miskawayh:

Puesto que las necesidades de la gente es lo que invita a asociarse en aquellas situaciones que hemos mencionado anteriormente en la cuestión primera y todo hombre se ama a sí mismo, busca su interés y ambiciona reservárselo para él solo prescindiendo de los demás, aparece, entonces, el daño y se origina la mutua injusticia que hemos citado en la cuestión anterior. En ese caso ninguno de los asociados confía en su compañero porque cada uno es acreedor de su parte y busca que el provecho le revierta a él solo, pues le asalta una extrema ambición. En ese caso necesitan de un intermediario cuya situación en aquel asunto esté libre de la situación de ellos para que su dictamen sea justo, su opinión sea correcta y dé a cada uno su parte y porción sin injusticia y con ecuanimidad.

Aunque la asociación sea vituperable, no tiene por qué estar el hombre libre de ella, dado que, por la debilidad humana, de ella necesita, según el ejemplo que hemos puesto de llevar pesos o de la pluralidad de aspectos considerados, pues si se prescindiese de la asociación en semejantes casos y se descuidase la ayuda, de golpe se perdería aquella si-

<sup>35</sup> C., 21, 22.

<sup>36</sup> Es la cuestión 20, pp. 67-68 de la citada edición *Al-Hawāmil*.

<sup>37</sup> En la primera cuestión, que trata de la institución del lenguaje, se alude, muy de pasada, al tema de la necesidad de la sociedad para la subsistencia del hombre. Cfr. *Ibid.*, 5-20, especialmente, 6-7.

<sup>38</sup> Extrañamente tenemos aquí: *yaftuqu*, que parece oponerse al contexto, a no ser que quiera aludir a que puede haber ocasiones en que “cortar, descoser, separar” sea preferible y recomendable a su contrario, o sea, a “coser, unir”.

tuación y con su pérdida se perderían enormes ventajas, siendo su resultado unos males más considerables que el mero hecho de prescindir de la asociación.

La mayoría de las situaciones del hombre no se llevan cumplidamente a cabo si no es por medio de la ayuda y de la colaboración, dada la incapacidad de arreglárselas uno solo, la deficiencia para una realización perfecta y la aparición de las huellas de ser un ser creado y producido<sup>39</sup>. Además, cuando los que se asocian para un asunto son más numerosos, las opiniones más dispares y las ambiciones de más vil proceder, es entonces la necesidad y la obligación de recurrir a intermediarios más real y acuciante.

La política, *siyāsa*, para estos asuntos, me refiero a aquellos en los que abundan las ambiciones y es imprescindible la asociación y la colaboración, consiste en que se necesita de alguien cuya opinión sea respetada y que esté a salvo de ambiciones y de partidismos, ya que si fuese posible que el intermediario estuviese libre de estas cosas, sería entonces más apropiado para dar sentencias justas y opiniones acertadas y si así no fuese, tendría que esforzarse para que su parte en el asunto fuera menor que la de los litigantes, esforzarse igualmente para tener un mayor control de sí mismo, un dominio más grande sobre las pasiones y un adiestramiento mayor que el de los demás para estos menesteres. Todo ello para estar a salvo del incentivo de la ambición y de inclinarse y lanzarse a ella, a fin de que se mantenga la unidad y se realice la justicia que es la causa del aunamiento y del cese de la pluralidad.

---

<sup>39</sup> Es decir la manifestación de las limitaciones de ser un ser creado, por tanto imperfecto, al no poder tener las perfecciones de su Creador.