

SALVADOR PEÑA MARTÍN

LA OBRA LINGÜÍSTICA Y FILOLÓGICA DE
IEN AL-SĪD AL-DATĀLYAWŚĪ:
TEORÍA Y MÉTODO DE LAS CIENCIAS ÁRABES ISLÁMICAS
DEL LENGUAJE Y EL TEXTO A TRAVÉS DE
UN ESPECIALISTA DEL SIGLO V-VI H. / XI-XII C.

Tesis Doctoral dirigida por D.
José María Fórneas Besteiro,
Catedrático de Lengua Árabe y
Árabe Vulgar de esta Universidad.

UNIVERSIDAD DE GRANADA

1987

"الهم انا نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ من فتنة العمل"

ابو عثمان الجاحظ

"واياه اسأل التوفيق الى الصواب من القول والعمل"

ابو محمد ابن السيد

"Le même problème considéré en termes de générations humaines; deux douzaines de paires de mains déchairnées, quelque vingt-cinq vieillards suffiraient pour établir un contact ininterrompu entre Hadrien et nous."

M. Yourcenar

PRESENTACIÓN

Lo que viene después es el resultado de más de tres años de indagaciones y reflexiones acerca de los saberes que la cultura árabe islámica desarrolló en torno al lenguaje, la lengua árabe y sus textos.

Pero, si Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī reunió en su Buġyatu l-wuċāti fī tabaqāti l-luġawiyyīna wa-l-nuhāt información sobre más de dos mil lingüistas, sería una inconsciencia pretender hablar para todos ellos y para los que ahí faltan. No quiero divagar sobre sabios de un milenio, de muchas tierras, y representantes de varios sistemas de ideas.

Voy, entonces, a hablar principalmente de uno solo, que cultivó los referidos saberes en muchos de sus aspectos. Lo que de él pueda trasladarse a los demás sabios constituirá un paso dado; lo que sea exclusivo de su corriente deberá, aquí o en otros estudios, justificarse y confrontarse con otras exclusividades.

Dado que la cultura árabe islámica ha tenido a la palabra y a las letras en tan alto lugar, la exposición que sigue es también una indagación y una reflexión -minúsculas, claro; ojalá que no vanas- acerca del saber en las sociedades que escribieron esa "noble lengua" y adoraron al Dios del Qur'ān.

Como punto de partida he contado con la obra escrita conservada de 'Abū Muḥammad b. al-Sīd al-Baṭalyawsī, una selva de datos, opiniones y análisis donde, en principio, parecen faltar las señales del Orden a que todo ello se sujeta. Una labor casi arqueológica ha sido necesaria para reconstruir los fundamentos de ese sistema de ideas que 'Abū

Muhammad tenía en mente, pero del que apenas sistematizó unos retazos por escrito. Para responder a las múltiples preguntas que tal desconcertante amasijo planteaba he recurrido a las obras de otros lingüistas y textólogos musulmanes, en lo posible cercanos intelectualmente a él, y a la no muy abundante historiografía actual. Avanzar, como he tenido que hacerlo en ocasiones, sobre silencios entraña riesgos evidentes y me obliga a presentar algunas de las conclusiones con la cautela debida.

Un trabajo de historia de la cultura es un intento de presentar una imagen borrosa con mayor nitidez. Si el que revisa las imágenes propuestas las encuentra desfiguradas, tiene la obligación de decirlo, esté él mismo o no equivocado. Por distintas razones, parte de la historiografía moderna al respecto me parece insatisfactoria en su reflejo del objeto estudiado. No extrañe, pues, el tono polémico que acompañará en ocasiones mi exposición. Ni que decir tiene que, cuando así ocurra, el máximo respeto por los investigadores cuyas opiniones se discutan no tiene que impedirme expresar la mía con toda la claridad que ello requiera.

En humanidades es difícil demostrar irrecusablemente que algo es cierto, y, más aún, que es falso. Mientras que en las llamadas ciencias exactas se puede cómodamente catalogar, con criterios objetivos, una hipótesis o teoría de superadas y, por tanto, relegarlas sin más a la historia de la disciplina de que se trate; en nuestro campo la vigencia de unas afirmaciones ha de medirse por su aceptación, tal vez entre profanos, influyendo a veces de manera decisiva el aquí y el hoy. Por eso, habré de referirme a ideas superadas objetivamente, pero más fuertes subjetivamente todavía que sus superadoras.

Hay que pedir disculpas por haber traducido un buen número de versos árabes, mucha de cuya belleza se ha perdido en el tránsito; en especial, a 'Abu l-'Alā' al-Ma'arrī, el más perjudicado por ser mayor la cantidad de textos suyos traducidos.

Casi no vale la pena advertir asimismo que las aleyas del Qur'ān que con cierta frecuencia me he visto obligado a reproducir se citan con todo respeto.

Los términos de que me he valido para traducir tecnicismos árabes se emplean en el sentido más neutro que quepa. Ninguna opción determinada, en este aspecto, implica otra cosa que un deseo de interpretar breve y eficientemente los hechos que interesan. Los originales árabes correspondientes se citan siempre que ha parecido provechoso, aun a riesgo de sobrecargar el texto.

Este trabajo se ha concebido pensando en su posible lectura, no en eventuales consultas. Los materiales han sido ordenados tras larga meditación y constituyen, en ese orden que les doy, una unidad trabada donde unos temas presuponen otros tratados o por tratar. La forma ideal de presentarlo habría sido un mural en el que pudiera contemplarse todo sincrónicamente. El único procedimiento accesible para acercarse a ese ideal ha sido cuidar al máximo las referencias internas.

En éstas, los numerales romanos remiten a los capítulos y los arábigos, a las secciones, apartados y puntos de los mismos. Cuando los primeros faltan, es que se alude a partes del mismo capítulo donde la referencia aparece.

El sistema de transcripción escogido coincide, más o menos, con el que recomiendan las revistas Arabica y Zeitschrift für arabische

Linguistik, de Leiden y Wiesbaden respectivamente, donde han venido publicándose, en las últimas décadas, muchos de los trabajos de la subdisciplina en que éste pretende inscribirse -la historia de la lingüística árabe. Es el siguiente:

ʾ b t ṭ ġ ḥ ḥ̣ d ḍ r z s š ṣ d t z ʿ ġ f q k l m n h w y

Sobre el cual he creído conveniente introducir algunas variaciones. El ataque glotal (ʾ) se refleja siempre excepto en al- (salvo contextos que lo requieran) e Ibn. Las terminaciones de flexión aparecen también, completas, excepto ante pausa (salvo contextos que lo requieran) y en los nombres propios, que he preferido no desfigurar respecto a su lectura acostumbrada.

Aparte las usuales, dos abreviaciones se han utilizado a lo largo de todo el texto, por su altísima ocurrencia:

CAILT = ciencias árabes islámicas del lenguaje y el texto

ISB = Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī

Varias personas me han facilitado el trabajo interesándose por el mismo, orientándome sobre la documentación escrita o proporcionándomela. Es lo que les agradezco muy sinceramente a: D^a Ingrid Bejarano Escamilla, Dr. M'hammad Benaboud, D^a Inmaculada Cortés Peña, D. Arsenio Cuellas Marqués (a quien ya no podré volver a recurrir), D. Amador Díaz García, D. Jesús Ibáñez Peña, D^a María Isabel Lázaro Durán, D. Francisco Linares Alés, D. Jenaro Ortega Olivares, D. Cristóbal Posadas Ureña, D. José Miguel Puerta Vílchez, D^a Mercedes Quiles Rodríguez y Dr. Muḥammad al-Rāwandī; y, en especial, a D. José María Fórneas Besteiro, director de este trabajo.

El mismo se ha realizado con una beca del Plan de Formación del Personal Investigador, del Ministerio de Educación y Ciencia.

I LAS CIENCIAS ÁRABES ISLÁMICAS DEL LENGUAJE Y EL TEXTO (INTRODUCCIÓN)

"Para neutralizarla, pues, hay que descubrir su íntima falsedad, lo cual equivale a descubrir al mismo tiempo su íntima verdad, puesto que ningún error es sólo y simplemente error."

E. Coseriu

1. FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA: DISCIPLINAS

El objeto principal de esta exposición lo constituye el conjunto de saberes organizados, desarrollados y cultivados en los estados islámico-medievales que vamos a llamar ciencias de la palabra, o del lenguaje y el texto, o, con mayor precisión, ciencias árabes islámicas del lenguaje y el texto (CAILT en adelante). Tradicionalmente, y en la misma literatura producida por los sabios que las elaboraron, dicho conjunto de disciplinas ha recibido varias denominaciones genéricas: ‘ulūmu l-lisān, ‘ulūmu l-‘arabiyya, ‘ulūmu l-‘adab, todas las cuales ofrecen la desventaja de dejar de lado más o menos amplios sectores de las ocupaciones lingüísticas y filológicas, tal como aquí nos las representamos. Otras dos denominaciones, al menos, pueden unirse a ellas, ‘ulūmu l-‘āla, tal vez más flexible que las anteriores, pero en la que sólo se destaca el valor instrumental de estas disciplinas; y ‘ulūmu l-‘arab, obviamente demasiado vaga*.

*Para ‘ulūmu l-lisān o ciencias del lenguaje, vid. p.ej. SUYŪṬĪ: Buġya I 602; las ‘ulūmu l-‘adab o estudios de letras incluyen, para ‘ABŪ ĠA‘FAR B. MĀLIK AL-ĠARNĀṬĪ, la gramática y la ciencia del léxico o luġa, junto con la retórica (BAĠDĀDĪ: Hizāna I 5), en tanto que ‘ABŪ L-BARAKĀT AL-‘ANBĀRĪ añade a ellas disciplinas poéticas (‘arūd, qawāfin, sun‘atu l-šī‘r) y otras, ‘ahbāru l-‘arab y ‘ansābu l-‘arab, de naturaleza histórica, sin duda por considerarlas parte de la documentación útil a las labores filológicas (SUYŪṬĪ: ‘Ašbāh I 6); ‘ulūmu l-‘arabiyya o ciencias del árabe y ‘ulūmu l-‘āla o ciencias instrumentales son denominaciones genéricas semejantes, utilizadas aún actualmente. En cuanto a ‘ulūmu l-‘arab o ciencias de los árabes, más adelante, en este trabajo, facilitaremos referencias de su empleo.

El cuadro disciplinar y de contenidos de las CAILT no ha sido nunca, que sepamos, establecido con precisión y amplitud para ninguna corriente concreta de las mismas o con validez para toda la historia de ellas, ni en fuentes primarias ni en secundarias*. Para subsanar esta carencia, puede trazarse un esquema provisional, más o menos válido para toda la historia de las CAILT, por tanto ideal y abstracto; pero en el que atendemos sobre todo a nuestras necesidades prácticas y con el que pretendemos más que nada contar con un instrumento que nos sirva para movernos con facilidad en esta exposición, ya desde un principio. De modo aproximado, pues, las CAILT se dividen en dos grandes sectores:

A) El filológico, que, a su vez se compone de prácticas y fundamentos metodológicos diferenciables, por las dos direcciones a que se aplican, en dos grandes disciplinas,

1) la textología y,

2) la hermenéutica. Ésta, aplicada al texto literario -poético especialmente-, da lugar, en principio, y se asocia, posteriormente,

*En las primeras, porque los sabios musulmanes, por fuerza del tradicionalismo que, a estos efectos, caracteriza su labor y, para garantizar la imagen de continuidad de sus ciencias en el tiempo, no reconocieron explícitamente, ni siquiera dándoles un nombre, varias disciplinas que, efectivamente, sí practicaron a partir de determinados momentos, o bien porque no reconocieron como tales disciplinas algunas otras, como la filología en su conjunto, a pesar de estar presente entre sus intereses desde un principio; en las segundas, simplemente porque el estudio de todos los saberes relacionados con la palabra integrados en una unidad superior, que es lo que nosotros proponemos, no se ha planteado, al parecer nunca.

a teorías y conocimientos organizados que podemos catalogar como a) historia literaria y b) poética. En tanto que, aplicada al texto religioso, pasa a formar parte, como conjunto de técnicas y saberes auxiliares, de las 'ulūmu l-dīn o ciencias religiosas y del fiqh y la šarī'a, o derecho y ley islámicos, respectivamente; reduciéndonos al campo de aplicación principal, el texto del Libro de Dios, las CAILT se convierten en, fundamentalmente, tres de las 'ulūmu l-Qur'ān o ciencias coránicas: c) la recitación (tagwīd), d) el estudio de las variantes textuales y sus consecuencias para la exégesis ('ilmu l-qirā'āt) y e) la propia exégesis coránica (tafsīr), en sus aspectos puramente hermenéuticos.

B) El sector lingüístico, que puede también descomponerse en tres zonas:

3) Descripción, en la que pueden encuadrarse las dos ciencias que tradicionalmente se consideran lingüística árabe por excelencia. Se trata de f) la gramática ('ilmu l-nahw), en cuyas subdivisiones no vamos a entrar ahora, y g) el tratado del léxico ('ilmu l-luġa), en el que se asocian lexicología y lexicografía. Pero asimismo hay que incluir aquí lo que, ampliamente, podemos llamar h) retórica ('ilmu l-balāġa), que se ocupa, aparte de los fines propios -y en estricto- de dicha disciplina tal como se entiende en nuestra tradición cultural, de análisis estilísticos, del estudio de los tropos y figuras, de las funciones comunicativas etc.

4) Teoría, tanto i) del lenguaje como j) del signo.

5) Metadiscurso, en el que nuevamente pueden distinguirse dos zonas: k) tratado de la teoría y el método de estas ciencias ('usūl, fiqhu l-luġa*) y l) historia de las mismas (tabaqāt y masā'ilu l-

*Para fiqhu l-luġa, tal como se entiende aquí, vid. MOU-TAOUAKIL: 1982 38.

hilāf).

El cuadro puede tal vez ampliarse con un tercer grupo, C), marginal y correspondiente al grupo heterogéneo de actividades encaminadas a conseguir textos correctos, rasgo que podría unir a m) los tratados de lahn -"di y no digas"-, a n) las instrucciones más o menos sistemáticas al futuro funcionario y poeta, todo lo cual se elabora a partir de conclusiones de las disciplinas encuadradas en los dos grandes sectores anteriores; e incluso a un arte o técnica como ñ) la caligrafía (hatt).

Queda, además, un número no fijo y aún más heterogéneo de ciencias y tratados, desgajables de una o varias a la vez de las disciplinas antes mencionadas. Así, resulta extremadamente difícil clasificar o) la etimología (ḥiṣṭiqāq), al mismo tiempo método epistemológico de alcances que exceden a las CAILT, y auxiliar de la gramática y del tratado del léxico; y p) el tratado de la perfección del árabe, en estrecha conexión con q) el estudio de los extranjerismos (al-muḥarrab). Sin entidad reconocida como tales, se podría hablar también de r) estudios diacrónicos, en realidad parte de la teoría del lenguaje, del tratado del léxico y de la etimología, principalmente; y s) de estudios dialectales, con presencia, sobre todo en la gramática, el tratado del método y el del lahn. Y, sin duda, podríamos ampliar aún más este cuadro añadiendo el estudio de hechos del lenguaje o del texto desde perspectivas distintas. Pero no tendría sentido, para nuestros fines, meramente aclaratorios de las materias que vamos a tratar, y, lo que es más grave, estaríamos desfigurando la imagen de las CAILT con un exceso de materias para las que los mismos sabios musulmanes no concibieron un espacio delimitado y ni siquiera un rótulo.

De cualquier manera, y aun ateniéndonos a las disciplinas que hemos indicado solamente, lo primero que de nuestro cuadro se desprende es lo sumamente difusos que son los límites de las CAILT, tanto exterior como interiormente. De cara a su deslinde de otros conjuntos de saberes, basta observar p.ej. que la filología es campo intermedio entre las mismas ciencias de la palabra y las religiosas, según se ha indicado; y que, obviamente, su ejercicio exige la puesta en juego de conocimientos muy diversos, pertenecientes a otros sectores del saber. La interferencia con las ‘ulūmu l-dīn reaparece muy sobresaliente en las disciplinas relacionadas con estudio del estilo, a causa de que éstas se generaron en parte en la reflexión sobre el milagro que el texto coránico constituye en sí mismo, el ’i‘gāz. Por otro lado, el llamado ‘ilmu l-luġa en su aspecto lexicográfico incluye el tratamiento, a modo de enciclopedia, de literalmente todos los campos del saber conocidos por los sabios musulmanes. El contacto de las CAILT con la filosofía, por último, es fácil descubrirlo, en las teorías del lenguaje y el signo, y en el metadiscurso. Respecto al establecimiento de límites precisos dentro del disciplinario de las CAILT, ha quedado visto lo difícil que resulta al enumerar las divisiones de éstas. Pueden, sin embargo, añadirse un par de hechos donde ello se muestra muy acusadamente. En el curso de nuestra exposición se verá con detalle cómo un tema objetivamente bien delimitado, el estudio de las licencias poéticas (darūrāt), pertenece con todo derecho al tratado del método de la gramática, y a los estudios poéticos y estilísticos. Y, al contrario, comprobaremos que una de las ciencias reconocidas incluso nominalmente, el ‘ilmu l-luġa, además de la práctica lexicográfica, incluye: una disciplina lexicológica, basada, lógicamente, en la teoría del signo, y con implicaciones en el tratado de los méritos

del árabe, y buena parte de lo que se considera uno de los dos sectores principales de la gramática, la morfología o 'ilmu l-tasrīf.

A estas disciplinas las calificamos, primero, de islámicas por una razón evidente, pero que conviene tener muy presente siempre: que toda producción intelectual en los estados islámicos medievales es esencialmente religiosa, por definición; hecho éste que, concretamente en las CAILT, ha dejado manifestaciones numerosas y de importancia, como hace tiempo demostró ya KOPF (1956). Son, asimismo, ciencias islámicas, junto con las religiosas, en oposición a las naturales y filosóficas (cfr. p.ej. ARNALDEZ: 1956 9). De modo que, para deslindar las del lenguaje y el texto de las demás islámicas, las llamamos ciencias árabes. La calificación nos sirve, además, para subrayar la componente de afirmación racial árabe que puede fácilmente apreciarse en ellas, por un lado, y, por otro, para recordar que las CAILT no tienen sólo un carácter instrumental. Las CAILT, por último, son árabes, asimismo, porque su objeto fundamental es la lengua árabe, que también les ha servido siempre de vehículo de expresión.

De cualquier modo, nuestro interés se va a concentrar en lo que aquí llamamos lingüística. Lo que juzgamos lícito, ya que las CAILT parecen poder subordinarse a alguno de sus aspectos o cometidos -ello ocurre claramente en los tratados de coranología, donde casi todos los conocimientos reseñados se orientan a un mismo fin-, y es el hecho que en el corpus que vamos a seguir con más atención se le concede al lenguaje ese papel de aspecto subordinador desde el punto de vista teórico. Esto, sin embargo, no significa que vayamos a descuidar los demás sectores de las CAILT; aunque alguno de ellos,

por exigencias de las fuentes primarias aludidas, van a recibir menos atención por parte nuestra*.

*Nos referimos sobre todo al 'ilmu l-tasrīf en general y a la fonética ('ilmu l-'aswāt) en particular, a los estudios dialectales, a la métrica ('arūd, qāfiya) y a dos de los sectores lingüísticos de las 'ulūmu l-Qur'ān, tagwīd, y qirā'āt.

2. HISTORIOGRAFÍA DE LA LINGÜÍSTICA ÁRABE

Las CAILT han venido siendo objeto por parte de la historiografía contemporánea de un agravio comparativo, durante décadas, cuya realidad y cuyas consecuencias no han sido aún borradas por el creciente interés que durante estas dos últimas han suscitado. La prueba más palpable de ello es que la lingüística árabe sigue presentando amplias zonas muy oscuras, incluso para los especialistas. No es extraño pues que los intentos que se han hecho para escribir una historia de la misma estén muy lejos de resultar satisfactorios (vid. p.ej. 'UMAR: 1982). En parte a causa de ello, es lógico que, cuando se produjo la irrupción en los intereses de la lingüística de las investigaciones en la historia -o prehistoria, si se prefiere- de la misma, los resultados obtenidos por los sabios musulmanes pasaran casi totalmente desapercibidos o, en el mejor de los casos, se retuvieran de ellos aspectos marginales. Esto puede comprobarse por un simple vistazo a los manuales, tratados o resúmenes de historia de la lingüística universal, donde con muy señaladas excepciones (ROBINS: 1967 103-4), las CAILT o no figuran para nada (LEROY: 1964, ARENS: 1969), o se las menciona en función de su posible conexión con otras tradiciones lingüísticas (ALCINA FRANCH: 1975 68-69), o se las presenta bajo una imagen muy deformada o incompleta (MOUNIN: 1967 121; LYONS: 1968 18).

Que, como decimos, la situación esté cambiando rápida y significativamente, no nos exime de entrar en un análisis, aunque sea superficial, de los factores que han podido llevar a ese desconocimiento -en todos los sentidos de la palabra-, en especial porque, en nuestra opinión, algunos de los desaciertos que han conducido a ello siguen reproducién-

dose y, además, porque es innegable que el descubrimiento de la lingüística árabe no ha alcanzado todavía a todos los medios donde se investiga la civilización islámica medieval. Y es precisamente una de las tesis que aquí defendemos, y en la que tendremos ocasiones de insistir, que, para una comprensión mínimamente cabal de dicha civilización, la lingüística árabe o, mejor, las CAILT han de formar parte sustancial en una historia objetiva de su producción científica o cultural. Ello, independientemente de la inclinación o desapego que la historiografía del islam pueda sentir hacia la lengua, la lingüística o las letras en general, y del papel que éstas desempeñen en nuestra cultura actual.

En lo último queda ya apuntada la que tal vez sea la raíz más lejana del desconocimiento, entre nosotros, de las CAILT. En la que parece inevitable tendencia a observar y valorar culturas ajenas con criterios propios de la nuestra, y que, también inevitablemente, conduce, primero, a una deformación del objeto estudiado y, segundo, y de rechazo, a una deficiente comprensión de las áreas que 'nos interesan'. Esto ocurre no sólo en el campo de la lingüística, sino en el mucho más amplio de toda la cultura, incluidas ciencia y religión. Baste como muestra indicativa comparar la atención que, con respecto a otros productos intelectuales, se les presta -en extensión e intensidad- a la poesía preislámica o las ṣulūmu l-Qur'ān, por dar dos ejemplos dispares, en la misma civilización de donde proceden y en nuestra historiografía, respectivamente. Es cierto que el estudio de una civilización con finalidades ajenas al mero conocimiento de ella no tiene que conducir necesariamente a una falsificación de la misma. P.ej. ASÍN PALACIOS, según él mismo (cfr. 1927-32 74-75 esp.), concibió su Abenházam como un servicio a la historia de las ideas religiosas

en general. Pero es nuestra convicción que, con un punto de partida de ese orden, los resultados de una investigación se arriesgan gravemente y nada garantiza que alcancen la calidad de los de nuestro ilustre arabista.

Volviendo al campo de los estudios lingüísticos, ese etnocentrismo y esas instrumentalizaciones a 'nuestros intereses' dejan su huella en la historiografía moderna, donde, por poner un caso sencillo, MEHIRI (1973), en su excelente trabajo sobre las ideas gramaticales de IBN ĠINNĪ, ordena sus materiales en, 1º, fonética, 2º, morfología y, 3º, sintaxis; patrón que reproduce 'UMAR (1982) en su ya aludida historia general de la lingüística árabe, que él expone comenzando por la fonética ('ilmu l-'aswāt), siguiendo con morfosintaxis (nahw) y formación de palabras (tasrīf), para acabar con la lexicografía ('ilmu l-luġa, ma'āğim).

Con todo, la desdicha de las CAILT en el arabismo moderno ha sido relativa. La obra de los lingüistas musulmanes sigue siendo intensivamente utilizada en la actualidad, aunque es paradójicamente de ahí de donde parte uno de los factores principales que han conducido a que se la sustraiga del cuadro de la historia de la ciencia y la cultura islámica y a que se la presente seriamente desfigurada tanto en ésta como en la misma historiografía especializada. Es bien sabido que muchos investigadores han indagado en los materiales de las CAILT con el objetivo de utilizarlos como fuente de información para elaborar sus propias descripciones de la lengua y, en menor medida, de la literatura árabes. Esto, que en absoluto reprobamos, se ha hecho en ocasiones sin reflexionar objetivamente y de modo suficiente sobre esos materiales, dando lugar a varias consecuencias: 1ª, atribuirles a los lingüistas musulmanes las mismas finalidades que ahora

nos interesan; 2ª, despreciar lo que a nosotros no nos sirve; 3ª, tachar de excesivamente complicado o de inútil todo lo que exija un esfuerzo intelectual que dificulte su aprovechamiento inmediato. Tales o derivadas actitudes y respuestas no requieren crítica alguna si nos situamos en la perspectiva de la historia de la cultura y, en particular, de la lingüística. En conjunto, corresponden a lo que, desde ésta se ha recomendado insistentemente que se evite (cfr. p.ej. ROBINS: 1967 15; VERSTEEGH: 1982). Pero es que, aun desde el punto de vista de quienes se acercan a la lingüística árabe sólo para documentarse, hay dos hechos evidentes pero que no parecen ser tenidos siempre en cuenta: primero, que para utilizar algo válidamente hay que conocerlo antes, y, segundo, que la obra y las ideas de los lingüistas musulmanes aún están por desentrañar en muy buena medida, algo que difícilmente podrá negarse si se comprueba la cantidad de fuentes primarias de importancia que ni siquiera han sido editadas, o que lo fueron en tiempos cercanos. No vamos a entrar en estas páginas en la discusión de hasta qué punto pueden y cómo deben ser utilizadas las fuentes de las CAILT en trabajos actuales sobre el lenguaje. Quizá no esté, sin embargo, de más que recordemos en un amplio recuento los campos donde más intensivamente se ha hecho uso de la obra de los lingüistas musulmanes. La historia de la lengua y la dialectología, disciplinas ambas que no tienen reconocimiento propio en las CAILT, como sabemos, vienen hace tiempo beneficiándose de ella, con muy distintas actitudes hacia las fuentes de documentación (cfr. p.ej. los trabajos de FÜCK: 1950, DÍAZ GARCÍA: 1973 o CORRIENTE: 1976, entre otros muchos). En fonética hace tiempo que CANTINEAU (1941 5) se planteó una reflexión explícita sobre esta cuestión, llegando, en el aspecto que aquí nos importa, a conclusiones que ejemplifican

bien lo que acabamos de decir, pues en ningún momento se interesa por averiguar en función de qué estudiaron la materia los sabios de las CAILT ni a qué se deben esas carencias que él halla en su cómoda retrospección:

(...) cette phonétique des grammariens arabes est purement descriptive, et ignore l'évolution historique de la langue; elle se borne à déclarer certaines prononciations correctes et d'autres vicieuses, sans aller au fond des choses.

Afirmación, por cierto, casi tan lejana de la exactitud como de la justicia -disculpable tal vez por la precipitación con que se hizo-, como puede comprobarse, aparte las propias fuentes primarias, en varios estudios recientes (p.ej. BOHAS: 1985) sobre ese sector de la gramática árabe. Y seguramente es ésta, en general, una de las dos materias donde la utilización ha sido más frecuente y provechosa; tanto que apenas hay tratados, manuales o estudios específicos donde no se haya tomado en cuenta lo escrito por los gramáticos musulmanes. La otra es la lexicografía, en la que merece la pena que nos detengamos algo más, ya que aquí se muestra muy acusadamente lo que hemos explicado. En efecto, el 'ilmu l-luġa, sector de las CAILT que pasa por ser el predecesor de la lexicografía actual del árabe, es por estas razones uno de los peor tratados al tiempo que de los más estudiados en la historiografía moderna. Que el nombre árabe de la disciplina, luġa, o el de su especialista, luġawī, por ende, haya fluctuado en las traducciones occidentales entre "filología", "lexicografía" y "lexicología" no se debe sólo a la complejidad de contenidos que encierra la disciplina en cuestión, sino a lo mal entendida que ha sido, a causa especialmente de que la generalidad de los investigadores actuales se hayan ocupado de ella con la casi

exclusiva intención de resolver los problemas prácticos que en la actualidad plantea la confección de un diccionario de árabe. De ahí que la historia del 'ilmu l-luġa se haya visto reducida a poco más que l. de la macroestructura de los diccionarios medievales (cfr. HAYWOOD: 1964 y 1965, EPALZA. 1981, 'UMAR: 1982, WADĠĪRĪ:1984, TRĀBUL-SĪ: 1986 etc.).

Otros factores, de muy diversa índole, han ido sumándose para entorpecer la objetividad con que debiera intentarse el estudio de las CAILT. La historia de éstas, sobre todo la de la gramática, ha sido y sigue siendo campo adecuado para el mantenimiento de mitos, apuntalados a veces incluso por los mismos especialistas. Dos de los más extendidos y manoseados se combinan en un simplista esquema del desarrollo de la gramática, según el cual SĪBWAYHI, en su condición de iniciador de la disciplina, la trazó con toda sensatez y naturalidad, rasgos estos que fueron perdiéndose gradualmente a manos de sus sucesores, cada vez más empeñados en complicar las cosas inútilmente y en hacer de la gramática lo que no debe ser; este proceso de inexorable degeneración habría, según esta visión, seguido hasta los últimos representantes de la gramática, con la única excepción de IBN MADĀ', que se rebeló contra ese estado de cosas planteando una supuesta revolución enarbolada durante este siglo por los "reformadores de la gramática" (cfr. p.ej. HADĪTĪ: 1980 155-212).

De parte de algunos investigadores árabes, factores ideológicos totalmente ajenos a la historia de la lingüística, mucho más allá de las simplificaciones mencionadas, han convertido a las CAILT en campo eventual de discusiones que, en principio, no tienen que favorecer un mejor conocimiento de éstas. De parte europea, la historia de la lingüística árabe ha estado, desde hace un siglo, en exceso preocupa-

da por la influencia del pensamiento griego en la génesis y el desarrollo de las ciencias del lenguaje en los estados islámicos. Aunque la cuestión ha dado lugar a algunos de los mejores trabajos de la más reciente historiografía (p.ej. CARTER: 1972, VERSTEEGH: 1977) no constituye ni mucho menos el punto principal a dilucidar ni lo más significativo para retener, tal como se hace en trabajos no especializados (p.ej. LYONS: 1968 18), donde se presenta a la lingüística árabe casi como una prolongación de la griega. La polémica del helenismo de las CAILT, que sigue viva, con sus defensores y detractores, puede discutirse desde tres perspectivas. En la ideológica, la más evidente, no vamos a entrar. Objetivamente, y aun reconociendo que la influencia se dio en efecto a partir de un determinado momento, queda la valoración que de ella se haga; y en nuestra opinión no es tan determinante como se quiere hacer ver a veces. Pero, aparte de eso, es nuestra opinión que muchas filiaciones helénicas de elementos de las CAILT se han hecho muy a la ligera. Éste es un terreno singularmente movedizo, ya que, si es difícil demostrar con argumentos irrecusables que ha habido influencia de una cultura en otra, más lo es que no la ha habido. En páginas sucesivas vamos a ver casos de coincidencia clarísima en planteamientos y soluciones a determinados hechos en la cultura occidental y en la árabe islámica. P.ej. en lo que respecta a los conflictos entre la literatura pagana y la religión, y la justificación de la primera por los servicios que puede prestar a la exégesis de las Escrituras. No sabemos de nadie que haya querido ver una influencia, a partir de esa coincidencia y de la cronología, en el pensamiento islámico, de SAN AGUSTÍN y otros teólogos cristianos de la Alta Edad Media que resuelven el conflicto de modo sorprendentemente similar (cfr. CURTIUS: 1984 114-6) a como lo hicieron los pensadores musulmanes.

Para explicar esta coincidencia lo más razonable parece pensar que, en situaciones semejantes en sociedades humanas, se dan soluciones también semejantes. Y esta posibilidad no ha sido siempre contemplada en la historiografía occidental de las CAILT. Por otro lado, y he aquí la tercera perspectiva anunciada, alguna observación de método cabe añadir al mismo propósito. Y es que, a nuestro modo de ver, el afanoso rastreo de influencias helenas que viene practicando el arabismo europeo al estudiar los distintos cuerpos de las CAILT es -además de sospechoso, desmedido e imprudente- mucho más estéril, para el avance de nuestro conocimiento de los mismos, de lo que pudiera juzgarse a la vista de los esfuerzos y páginas que se le consagran. Detectar un étimo griego en teoría gramatical o literaria no es hallar una solución. Aun admitiendo que muchas ideas de los sabios musulmanes provengan de la Antigüedad europea, descubrirles la filiación no es entenderlas. En todo caso, al contrario. Decir, p.ej. que gran parte de las nociones de la lingüística árabe tienen su origen en la gramática estoica y en la lógica aristotélica (VERSTEEGH: 1977, 1980a) no sólo no resuelve el problema de la caracterización y comprensión del pensamiento lingüístico que nos ocupa, sino que lo complica, en el sentido de que ahora hay que responder a una nueva pregunta: ¿cómo funcionan esos elementos (griegos en origen) en el sistema de la lingüística árabe? La analogía con el lenguaje, en esto, es tan palmaria que casi no vale la pena detallarla: que HASTA sea de origen árabe no explica mucho sobre su funcionamiento como preposición española. Y con sólo afirmarlo tampoco se explica por qué tomó el español justamente esa preposición del árabe. De modo que las ideas griegas que entraran en los fundamentos de las CAILT dejan, por ese simple hecho, de ser griegas y adquieren una nueva realidad, con

lo cual la investigación en las influencias no ha servido para mucho más que para introducir de un modo erudito el auténtico problema. El procedimiento etimológico como medio de conocimiento, a lo SAN ISIDORO, ya no tiene, que sepamos, defensores teóricos explícitos; pero curiosamente, reaparece aquí trasvasado a los hechos de cultura, sin justificación previa alguna. Y no es fácil aceptar, estableciendo una nueva analogía, que, p.ej. para entender lo que es la poesía para los románticos, importe mucho que la palabra sea griega o lo que poiésis signifique originariamente.

En estas consideraciones acerca de la suerte que han corrido las CAILT en la historiografía contemporánea no pensamos que sea anecdótica la despectiva minusvaloración de que han sido objeto, llevando en esto la peor parte los sectores más estrictamente lingüísticos, singularmente la gramática. En general, a los gramáticos musulmanes se les ataca de falta de claridad y eficiencia cuando en sus tratados no se encuentran cómodamente sometidos a reglas hechas de lengua objetivamente complejas. Esta actitud, bastante común entre no especialistas, encuentra su disculpa en el hecho de que éstos se hayan dedicado a atacarlos por esa misma razón, o por otras muchas. Por citar un caso extremo, a los gramáticos musulmanes se les ha llegado a reprochar que llevaran rigurosamente sus presupuestos hasta sus últimas consecuencias* (vid. DAYF: 1968 131). Esta curiosa mala prensa de los gramáticos se deja sentir entre los historiadores de otros sectores de las CAILT. Aunque es un hecho fácilmente comprobable que la mayoría de los críticos

*El ataque tiene por blanco a MUBARRID, en concreto, y se debe a que éste apoya sistemáticamente sus afirmaciones en 'ilal, hasta en los casos en que, según DAYF, no es necesario.

o teóricos de la poesía fueron al mismo tiempo gramáticos, es frecuente en la historiografía de esas disciplinas que se hable de aquéllos con cierta animadversión inexplicable (vid. p.ej. SALLŪM: 1971), y ha sido casi un lugar común hacer a los lingüistas en general responsables de retrasos en la evolución de la teoría literaria, gracias a una supuesta influencia nociva de luġawiyūn y nahwiyyūn en su génesis. Estos prejuicios inopinados son probablemente la causa de que GAUDEFROY-DEMOMBYNES (1947 34) —suponemos que de modo involuntario— tergiverse cierta frase del Ši'r de IBN QUTAYBA, que, en la traducción francesa, resulta estar atacando a SĪBWAYHI en lugar de referirse, como hace en el texto árabe, al recuento exhaustivo de esquemas morfológicos que 'Abū Bišr llevó a cabo*. Y han terminado por hacer normal, en obras de distinto tipo, que en cualquier momento se trate de mostrar los errores que cometieron los gramáticos, como el de no manejar la noción de aspecto en el análisis del verbo, por SĪBWAYHI de nuevo (ARNALDEZ: 1956 55), o la confusión entre sexo gramatical y sexo físico que se ha descubierto en un pasaje del Kaššāf de ZAMAḤSARĪ (SCHUB: 1977 468). Esta misma línea de ataques a toro pasado se ha practicado también para otras especialidades de las CAILT, si bien con menos entusiasmo. Así, a los luġawiyūn se les ha encontrado el defecto de no distinguir entre homonimia y polisemia, y no concederle al contexto la importancia que actualmente se le da ('UMAR: 1976 23-4).

*El texto árabe es: "(...) wa-laysa li-l-muḥḍaṭi 'an yattabi'a l-mutaqaddima fī sti'māli waḥṣiyyi l-kalāmi llaḍī lam yaḵtur ka-katīrin min 'abniyati Sībawayh". Y la traducción francesa: "(...) dans l'emploi d'expressions spéciales et peu usitées, comme beaucoup de celles fabricuées par Sībawayh". (Los subrayados, nuestros.)

Los síntomas de la mala recepción —entre el descuido y el desprecio— de las CAILT entre los historiadores de la cultura islámica se multiplican en las obras de éstos, pero no tiene sentido que sigamos recogiendo-los. Sólo hay un caso que merece especial mención, por lo sumamente paradójico que es, pues se trata de la obra de FLEISCH, cuyos trabajos de las décadas de los cincuenta y los sesenta supusieron un impulso innegable para la recuperación del interés por la lingüística árabe. Muy a pesar de ello, el tono desdeñoso de muchas de sus páginas (vid. p.ej. 1957, 1961, 1984) no es menos evidente, además de inaceptable. FLEISCH, en general, ha dejado una obra muy valiosa en su momento, pero donde se congregan varias de las actitudes antes reseñadas como contrarias a la objetividad en esta clase de estudios: sus enfoques de las disciplinas de las CAILT están a menudo marcados en exceso por sus deseos de instrumentalizarlas para sus propias labores de lingüista; dirigió, en consecuencia, ataques gratuitos a los sabios musulmanes, cuando no satisfacían sus necesidades o no se adecuaban a sus presupuestos teóricos. En suma, y aparte lo precipitado de algunas de sus generalizaciones, la mayor crítica que se puede, ahora, hacer de su obra, nos la proporciona él, justamente, al escribir (1974a 136):

Mais il ne faut pas en vouloir aux grammariens arabes de ce qu'ils n'ont pas été; il faut les juger selon ce qui ont voulu être.

Así las cosas, era de esperar que, al producirse la renovación de la historiografía de la lingüística árabe, caracterizada por tomar a ésta como objeto de estudio en sí mismo respetable y que puede fecharse entre 1972, con la aparición del fundamental trabajo de CARTER "Les origines de la grammaire arabe", y 1977, cuando se publica el no menos valioso y aún más influyente estudio de VERSTEEGH Greek

Elements in Arabic Linguistic Thinking; era de esperar, decimos, que una de las novedades que aportaron los nuevos historiadores fuera, en algunos casos con gran vehemencia, una toma clara de postura en vindicación de la labor de los sabios musulmanes (cfr., entre otros, varios de los trabajos de TROUPEAU, LANGHADE y BOHAS). La reacción es justificable, emotivamente y como justa compensación al agravio de que hablábamos. Era, y sigue siendo, asimismo necesaria, en tanto no remita la poderosa influencia que la visión anterior sigue ejerciendo sobre todo en medios no especializados. Pero también hay que reconocer que esta postura puede favorecer el mantenimiento de actitudes no realistas, si bien de un signo opuesto al de las vistas anteriormente. En concreto, esa necesaria defensa puede alimentar en la historiografía una corriente criticada ya más de una vez (p.ej. por MASADDĪ: 1981 37), y que podría llamarse la de los precursores, que, obviamente consiste en la búsqueda de ideas y hallazgos actuales anticipados en siglos por vislumbres geniales. Aunque a veces sea difícil deslindar esta postura de la mantenida por los investigadores que, con un punto de partida objetivo y grandes conocimientos de las ciencias en cuestión, reflexionan sobre lo que en ellas hay que pueda contribuir al avance de nuestros conocimientos sobre la lengua árabe (vid. p.ej. MOUTAOUAKIL: 1982), la corriente de los precursores o precedentes se halla entre las que se cultivan actualmente, con planteamientos arriesgados y valoraciones finales a veces discutibles (vid. entre otros y con la salvedad apuntada, ANGHELESCU: 1981, 'AṬIYYA: 1983, LANGHADE: 1985, RAMMUNY: 1985).

En fin, para acabar este repaso a la historia reciente de la disciplina en que la presente exposición pretende incluirse, digamos que el estudio de la lingüística árabe, un poco al amparo de la historia

general de la lingüística -establecida también no hace mucho más de veinte años-, goza en la actualidad de salud excelente. Proliferan ediciones de textos y trabajos monográficos; nadie parece ya necesitado de buscar ningún pretexto para dedicarse a investigar en ese campo de las ciencias islámicas sin mayor intención que la de profundizar en su conocimiento; se han superado muchas de las carencias y desviaciones metodológicas que hemos señalado. Pero no conviene creer que se ha producido una auténtica ruptura con la historiografía de los años cincuenta y sesenta. Primero, porque muchos de los trabajos de entonces ya partían de presupuestos objetivos, se ejecutaban de acuerdo con ellos obteniendo resultados con los que sigue siendo necesario contar. Es, singularmente, el caso del "Religious influences in medieval Arabic philology", de KOPF, aparecido en 1956, y ya desprovisto de prejuicios que se reproducen en trabajos muy recientes. Y también, aunque quizá en menor medida, el de varios de los primeros artículos de TROUPEAU, cuyo papel en el desarrollo de estos estudios debe ser reconocido. Incluso en los merecidamente criticados estudios de FLEISCH y DAYF (1968), por sus serias deficiencias, se halla todavía información y opiniones de interés. Y, segundo, porque los que nosotros, personalmente, consideramos puntos de relevancia secundaria no han perdido todavía su lugar de privilegio entre los intereses de los especialistas. Es lo que ocurre con las cuestiones del origen de la lingüística árabe (TALMON parece exclusivamente consagrado a ello) y la famosa polémica acerca de la influencia griega. E igualmente, de acuerdo con lo que hemos dicho antes, creemos advertir un excesivo y precipitado interés por obtener del estudio de las fuentes primarias resultados de aplicación inmediata en investigaciones lingüísticas actuales.

Tampoco conviene extremar el optimismo. Si la centralización de esfuerzos conseguida en gran parte gracias a la admirable labor de VERSTEEGH ha dado resultados positivos evidentes, también ha conducido a una peligrosa autosatisfacción, a la aparición de una 'corriente ortodoxa' y a la creación de un clima iniciático, de todo lo cual pueden derivarse algunos perjuicios para el bien de la disciplina. Consecuencias negativas -en nuestra opinión, claro- de ello parecen detectarse ya. Sobre todo, que la gramática (es decir, morfología, fonética, sintaxis, junto con sus ʔusūl) parece ir en camino de convertirse en el único objeto valioso de investigación*. Los estudios de los sabios musulmanes sobre el léxico y el significado han pasado, con ello, a una segunda fila; son descuidados o, en el mejor de los casos, se indaga en ellos para avanzar en los conocimientos de la gramática (vid. VERSTEEGH: 1981). Y no hay indicios de que se juzgue necesario tender un puente definitivo hacia la retórica, la poética y teoría literaria, y las ciencias religiosas, aunque lógicamente están de hecho presentes entre los datos manejados. Pero lo que juzgamos realmente grave es que a los muy notables avances registrados en la historia de la lingüística árabe, por el círculo que encabeza VERSTEEGH o por los demás, parece faltarles aún el eco necesario, entre los no especialistas, para que, de una vez por todas, se modifique el lugar que a las CAILL se les concede en la historia de la civilización árabe islámica.

*Cfr. el título del boletín que aglutina a los especialistas: History of Arabic Grammar.

3. EL ESTUDIO DE LA PALABRA EN LA CIVILIZACIÓN ÁRABE ISLÁMICA

Pues bien, en contra de lo que es práctica usual en la historiografía de la lingüística árabe, en la que suele evitarse entrar en el estudio y demostración del papel central que ocupan las CAILT en el espacio general de la ciencia y las ideas en las sociedades islámicas, creemos que éste es uno de los objetivos que la misma debe cumplir. Y es que, aunque no se reconozca entre sus obligaciones la de situarse en la perspectiva más amplia de la cultura árabe islámica para delimitar el espacio y la jerarquía que ocupan las disciplinas de su interés, es norma aceptada en la metodología de la historia de la lingüística (cfr. p.ej. SIMONE: 1975 361) que el investigador de la misma debe, aun para satisfacer sólo sus más especializados intereses, realizar esa labor junto a las más específicas y relativas a las ideas o hechos de que se trate. Estas dos razones son las que nos llevan a detenernos mínimamente en la consideración del asunto.

En su ya mencionado trabajo, ASÍN PALACIOS (1927-32 6) se quejaba con razón, en una crítica a la historiografía del islam, de la "rutina de considerar como pensadores dignos de estudio a aquellos tan sólo que la Edad Media consagró con su plebiscito". En el caso que nos ocupa, esa idea nos sirve a la perfección con sólo darle la vuelta. Tratándose de las ciencias de la palabra, en efecto, lo que se observa es que se las descuida a pesar del papel fundamental que, primero, tuvieron de hecho y, segundo, se les reconoció en la Edad Media. En este caso, pues, la rutina consiste más bien en considerar objetos dignos de estudio los que nuestros tiempos -o tal vez mejor, los tiempos inmediatamente pasados- consagran con su plebiscito. Y lo

curioso es que la importancia del estudio del lenguaje en el islam es un hecho que, al menos algunos investigadores, no negarían, como se desprende de la siguiente afirmación de BLACHÈRE (1966 64-65), que, sin duda, otros comparten:

(...) l'étude de la langue ou si l'on préfère, la conscience du fait linguistique ont revêtu de tout temps une importance primordiale.

Hay que concluir, pues, que para amplios sectores del arabismo ésta es una de esas verdades que no trascienden en mucho de las simples declaraciones. Como no hay por lo visto muchas esperanzas de conseguir un cambio de actitud por la simple exposición de hechos que deben ser más que sabidos, vamos a contentarnos con mencionar algunos de los principales argumentos que apoyan lo que decimos, sin tratar por ahora de desmenuzarlos.

Naturalmente, hay que empezar hablando de religión. Y del Qur'ān. Como se sabe, el milagro por excelencia ejecutado a través de MUHAMMAD y la prueba, por ello, de que su misión es divina, lo constituye el dogma llamado del 'i'gāz, que, para muchos sabios musulmanes, consiste única o primordialmente en la perfección lingüística del Texto revelado. No menor importancia tienen otros hechos. El más simple, que el fiel no puede acceder directamente a la revelación más que si conoce la lengua árabe. Esto, a causa de que en el islam el reconocimiento de que el Qur'ān es la palabra de Dios tiene realidad en las declaraciones y en la práctica. De ahí, p.ej. que la traducción del Libro de Dios sea inaceptable, más allá de lo que suele denominarse targamatu l-ma'ānī, admitida como paráfrasis en otra lengua de los contenidos del Libro, pero ya no palabra de Dios. Y también -y esto es más importante- que la jurisprudencia, la doctrina, las

leyes y la teología islámicas sean sustancialmente labores filológicas, al servicio de las cuales se ponen en juego todos los conocimientos lingüísticos, en los que, coherentemente, deben estar versados quienes las practican. Esto puede comprobarse echando un simple vistazo a obras de ciencias religiosas; por citar dos, de las que hablaremos con cierta frecuencia en lo sucesivo, en el Burhān de ZARKAŠĪ o en el Fisal de IBN HAZM*.

A lo religioso se suma lo político. Considérese que la lengua árabe, y por ende los saberes a que da lugar, se asocia a la defensa y afirmación racial y cultural de lo árabe, en el Imperio como en los estados independientes, frente a lo islámico no árabe. De la razón anterior y de ésta se desprenden hechos de relevancia social nada desdeñables, como que las CAILT entren en la formación del funcionario, o la preparación en el mismo sentido de los jefes de estado -AL-HAFAM II p.ej. tuvo como preceptores a ZUBAYDĪ y QĀLĪ (ARIÉ: 1982 359, 362)-, o la parte importante que a las ciencias del lenguaje y el texto se les concede en el conjunto de las ciencias y actividades culturales que las cortes de monarcas y señores generaron y protegieron.

Entrando más de lleno en la consideración de estas disciplinas como ciencia, cabe comparar su lugar en la enciclopedia islámica

*Del que, por cierto, ASÍN PALACIOS suprimió, al traducirlo al español, los dos capítulos en que la teología se funde con la lingüística: el que examina los textos aparentemente antropomórficos del Qur'ān y el que trata la cuestión del nombre y lo nombrado (al-'ismu wa-l-musammā) de las que diremos algo nosotros en IV 1.2. y 2.3.-, contentándose con sendos resúmenes esquemáticos (vid. 1927-32 III 213-4 y V 186), lo que no hace con ninguna otra parte del libro.

con el que desde no hace mucho ocupa la lingüística entre las humanidades actualmente. En el islam las CAILT están muy cerca de constituir la ciencia por excelencia. Lejos de ser "instrumentos", instrumentalizan ellas a las demás formas de saber -p.ej. la lógica se pone al servicio del nahw, la historia, al de la filología etc.-; en sí mismas proporcionan una visión ordenadora y totalizadora de la realidad, y un conjunto de saberes universales -las leyes del pensamiento se derivan del lenguaje, el ‘ilmu l-luġa domina, abarcándolos, todos los conocimientos objetivos posibles. Por si fuera poco, son, ahora sí, el primer instrumento para conocer el sentido de la Revelación. Todo ello tenía que dejar forzosamente signos de distinto orden en la historia de la cultura islámica. Y así ha sido, desde luego. Baste comprobar el orden jerárquico que se les concede en los recuentos de saberes concebidos como tales, como el Fihrist de IBN AL-NADĪM o el ‘Ihsā’ de FĀRĀBĪ, o en obras donde el catálogo aparece de hecho efectuado, p.ej. la Muqaddima de IBN ḤALDŪN o la Risālatu l-Ġufrān de MA‘ARRĪ. O téngase en cuenta que algunas de las primeras personalidades científicas árabe islámicas ejercieron su labor exclusivamente en las CAILT, como es el caso de ‘ABD AL-QĀHIR. En conexión con esto y lo que antes decíamos, es significativo observar que sabios que han obtenido, entre nosotros, renombre por su dedicación a otros campos del saber, fueron asimismo especialistas en las CAILT aunque con frecuencia se olvide. Ello ocurre, aparte otros muchos, con IBN HIŠĀM AL-MA‘ĀFIRĪ, ĠĀḤIẒ, MA‘ARRĪ o ‘Abū ‘Ubayd AL-BAKRĪ. Y no hace ninguna falta insistir en el hecho bien conocido de que las CAILT formaban parte obligada de la formación de todos los sabios musulmanes, incluidos los que nunca se dedicaron a ellas como especialistas, y hasta quienes parecen

menos dispuestos a defenderlas explícitamente, como IBN HAZM.

Aunque, por algún extraño motivo, desconociéramos todo lo que acabamos de decir, nos quedaría todavía un medio de probar la trascendencia de las CAILT, ya que se deriva lógicamente de la que tuvo el propio lenguaje en general y la lengua árabe en particular, en la civilización islámica. Probar esta nueva afirmación exigiría, en parte, reproducir mucho de lo ya dicho. En lugar de eso, queremos destacar algo que también suele pasar desapercibido. Es muy normal, en la historiografía contemporánea, que al árabe se le califique de instrumento (ASIN PALACIOS: 1927-32 II 15; DIAZ GARCIA: 1973 9) o de vehículo (HAYWOOD: 1965 2), de la Revelación, la ciencia, la administración etc. Cuando esto se hace, suele aparecer en el contexto de una llamada de atención sobre el interés del estudio de esa lengua y de las realidades que se organizan en torno a ella, es decir, casi como una apología del árabe. Sin embargo, el resultado que se consigue es una minusvaloración objetiva del mismo. El árabe, ciertamente, fue y es un instrumento, pero también más cosas. Actualmente sigue siendo una importante forma de cultura, por sí mismo. En la sociedad árabe islámica medieval fue seguramente la primera manifestación cultural, por un lado, y, por otro, la primera forma de conocimiento. Lo último, por su fusión con la religión y la Verdad (cfr. CARTER: 1984 215-6), de una parte, y, de la otra, por el altísimo valor epistemológico que se le concede, teórica y realmente, de lo cual es manifestación más sobresaliente la práctica del ʿiṣṭiqāq (vid. VI 2.), común no sólo entre los lingüistas. Y un mínimo acercamiento a la realidad de la palabra en cualquier sociedad medieval y sacralizada debe certificar que lo que estamos tratando no son niñerías, ni estamos haciendo un ejercicio retórico.

Pasando a otra cosa, es un hecho fácilmente observable que la

tradición lingüística árabe no está aún del todo cancelada. Sobre todo en lo que hace a la gramática son muchas las obras descriptivas, de distinto nivel de profundidad, que se mueven totalmente dentro de esa tradición o, como mínimo, están influidas por las concepciones árabes medievales. Esto ocurre en especial en los medios preocupados por la didáctica del árabe. Y es peculiar en la actitud de algunos investigadores árabes que, al editar fuentes primarias, presenten su labor más que como parte del 'ihyā'u l-turāt, como una contribución -sin necesidad de elaboraciones posteriores- a los problemas de la didáctica de la lengua (cfr. p.ej. MU'MIN: 1982). En estos y otros círculos es fácil detectar la pervivencia de ideas tradicionales y prejuicios propios de las CAILT, como la justificación estrictamente religiosa de los estudios del lenguaje (HADĪTĪ: 1980 74) o la idea de que las lenguas se corrompen (MAKKĪ: 1968 229). Y es una ironía que algunos de los investigadores, sobre todo los occidentales, mantenedores de la postura negativa ante la lingüística árabe, y asimismo algunos otros, asuman inconscientemente presuposiciones muy en consonancia con el pensamiento de los gramáticos musulmanes, como que todo hecho lingüístico puede ser justificado en términos de causalidad o como la magnificación de lo original y primario.

Más interesante que esto son las posibilidades de utilización actual de los resultados obtenidos en las CAILT. Como poco, hay que reconocer que éstas ofrecen una enorme cantidad de datos y un cuerpo -o varios- teórico admirablemente sutil y complejo. Partiendo de esto y de un acercamiento objetivo y serio, la cuestión del aprovechamiento del legado de los lingüistas musulmanes se plantea en distintos estratos. Ampliando el objeto considerado a las ciencias del lenguaje tradicionales, no sólo las árabes islámicas, conviene recordar que recientemente, tras la aparición de las corrientes en lingüística

que buscan la comprensión y descripción globales del texto o el discurso, se ha llamado la atención (MALMBERG: 1977 82-3) sobre la nueva valoración que puede hacerse de las gramáticas o filologías tradicionales. Entre los especialistas en las CAILT, y en varios sectores del trabajo lingüístico, se cuenta ya con revisiones en el mismo a partir de las fuentes primarias, al mismo tiempo que se reinicia una reflexión y una polémica sobre la cuestión que se anuncia apasionante y fértil para la historia de las CAILT y para el estudio del árabe al mismo tiempo (vid., entre otros, ABU DEEB: 1971 75 esp. y 'UMARĪ: 1987, para poética y retórica; AYOUB: 1981, para gramática; VERSTEEGH: 1984 1-15 esp., para historia de la lengua; GÄTJE: 1985, para lexicografía; MOUTAOUAKIL: 1982 17-20 esp. y FĀSĪ FIHRĪ: 1985 56-62, para la descripción global del árabe).

Que sean las ciencias del lenguaje y el texto las que, como un conjunto, ocupen ese lugar de privilegio, es ya una razón de peso para defender el estudio integrado de las mismas, que es lo que aquí vamos a intentar. Pero no faltan otras. Si solicitamos que los objetos culturales árabes islámicos se describan no en función del sentido y la relevancia que sus supuestos equivalentes puedan tener entre nosotros, es lógico que el estudio, en todos sus aspectos, de esos objetos se pretenda realizar partiendo de ellos mismos. Y, por lo que iremos viendo más adelante -y es imposible anticipar en su totalidad- esperamos que quede claro cómo la consideración de estas disciplinas desde dentro exige el enfoque integrado. Asimismo irán apareciendo razones subjetivas que han de demostrar lo provechoso de que no se desgajen en estudios parciales, apoyando de otro modo nuestra propuesta.

Nuestra idea es, pues, que las CAILT forman un conjunto relativamente coherente de disciplinas, unidas por su común objeto: la palabra,

y por una metodología, unos supuestos teóricos y un desarrollo similares; entre las que se produjo un continuo trasvase de resultados y hallazgos. Esta visión nuestra no coincide con la usual de la historiografía especializada, en la que ese conjunto aparece desintegrado. Hay una historia de la gramática, otra de la lexicografía, otra de la poética y la crítica etc., y tratamientos inorgánicos de temas propios de las CAILT tratados como historia de la literatura, teología y filosofía. En un excelente, a pesar de su brevedad, repaso a la lingüística árabe, BLANC (1975) tocaba la gramática, el estilo, la lexicografía, la literatura de lahn y la filosofía del lenguaje. Al no tratar de ponerlas en relación entre sí, además de obviar el tratamiento de algunos sectores de las CAILT, estaba, de alguna manera, prefigurando lo que iba a ser, hasta ahora mismo, una norma tácitamente aceptada por la mayoría de los investigadores. Ha habido, sin embargo, unas muy significadas excepciones en las que se demuestra lo fecundo y acertado que puede ser considerar con el mismo interés más de uno de estos sectores. BAALBAKI (1983) y RAMMUNY (1985) han comenzado a romper el aislamiento entre gramática y retórica; y, con perspectiva mucho más amplia, ARNALDEZ (1956) acertó a demostrar prácticamente que las dos citadas disciplinas y las ciencias coránicas forman parte de una unidad inextricable, y, por un camino distinto (la reconstrucción de un tratado completo: el de la significación), MOUTAOUAKIL (1982) reúne, con evidentes buenos resultados, las ideas de gramáticos, lugawiiyun, 'usūliyyūn, mufassirūn y lógicos.

La principal ventaja subjetiva del estudio integrado es, siempre en nuestra opinión, que proporciona un mejor conocimiento tanto del conjunto como de las distintas disciplinas por separado. Ayuda a evitar confusiones, que se producen con bastante frecuencia, y de

las que veremos algunas más adelante, sobre puntos fundamentales para uno de los sectores que en algún otro, sobre el que se centra el investigador, pueden aparecer eventualmente sin ser explicados, ya que, en los tratados, suele darse por supuesta la iniciación del lector en todas las disciplinas de las CAILT. Muy en relación con esto, los especialistas en historia de la gramática, dado el silencio de los sabios musulmanes en la materia respecto a sus más claves nociones y presupuestos, no deberían descuidar el hecho de que algunas de las teorías subyacentes y determinantes se encuentran a veces expresadas o más a flote en las obras de otros sectores que normalmente se dejan de tener en cuenta por no considerarlos lingüísticos en estricto.

En cuanto a las exigencias objetivas y a los resultados para el conjunto, algo podemos anticipar parcialmente, aunque sean unos pocos datos que servirán para explicar la amplia presencia de los estudios sobre poesía en este trabajo. Algo que, de todas formas, viene impuesto por el corpus que hemos seleccionado y del cual pasamos a hablar inmediatamente. El indicio más sencillo de la relación entre lingüística y teoría poética lo constituye el hecho de que muy a menudo sabios que pasan por especialistas en gramática dejaron monografías sobre temas literarios, o al contrario, que críticos poéticos o estudiosos del estilo se dedicaran a la gramática*.

*Un buen ejemplo de lo segundo lo hallamos en IBN RAŠĪQ, quien también era nahwī y lugawī (SUYŪTĪ: Buġya I 504), o ‘ABD AL-QĀHIR, autor de un Kitābu l-Ġumal. En cuanto a gramáticos con obra en los sectores poéticos, son muchos los que se pueden citar. Casos ilustres son los de ‘AHFĀŠ, autor de un Kitābu Ma‘ānī l-šī‘r (DAYF: 1968 94), IBN AL-SARRĀĠ, con un Al-šī‘ru wa-l-šū‘arā’ (SUYŪTĪ: Buġya

Pues bien, el estudio integrado de las CAILT, a partir sobre todo de la noción de ma'nār, común a todas ellas (vid. IV 1.2.-3.), nos va a permitir ver cómo resuelve el pensamiento islámico un problema que vuelve a estar de actualidad en la tradición humanística occidental, cómo utilizar los avances de la lingüística al servicio de la teoría y la crítica literarias o, mejor, cómo establecer una ciencia conjunta*.

I 110) o ZAGGAGĪ; con un Kitābu l-Maǧmū'ī fī ma'rifati l-šī'ri wa-qawāfiḥ (MUBĀRAK: 1959-60 446). Hace poco, 'AMRĀNĪ ha señalado (1986 187) lo descuidada que está la obra crítica de IBN ĞINNĪ, oscurecida por sus libros de lingüística, lo que es muy cierto. Lo que, sin embargo, no llega a plantear este investigador marroquí es una cuestión que a nosotros nos suscita el examen de uno de los libros de crítica de IBN ĞINNĪ, muy en relación con el estudio integrado de las CAILT. Una comparación entre Fasr y Hasā'is hace ver que, a pesar de lo que defendemos en el texto, los sectores de las ciencias de la palabra mantienen cierto grado de independencia, teniendo cada uno su propia historia. Ello, sin embargo, no creemos que contradiga nuestra propuesta.

* Para esto, que ha sido planteado desde la pragmática, la semiología, el análisis del discurso y la sociolingüística, pueden verse los trabajos de LOZANO: 1982; COULTHARD: 1985 179-92, y FOWLER: 1986.

4. FUENTES

Así es que este trabajo se concibe como una descripción y reflexión sobre las CAILT, las relaciones entre las mismas y las del conjunto con otros campos del saber, por un lado, y con la sociedad en que se cultivaron, por otro. Dado lo ingente de los materiales originales que para ello habría que consultar y asimismo el estado actual de las investigaciones al respecto, la ejecución del proyecto sólo parece poder hacerse, con unas mínimas garantías, a partir de un corpus limitado. El seleccionado como punto de partida ha sido la obra escrita conservada de un solo sabio, que ofrece, las ventajas de su amplitud y variedad. Secundariamente, por tanto, se va a tratar también de cumplir con otros dos objetivos, el análisis y situación de las ideas y resultados de ese sabio, y el examen del estado de las CAILT en su sociedad, al-Andalus durante la segunda mitad del s. V/XI y las primeras décadas del VI/XII. Ni que decir tiene, después de todo lo que hemos dicho, primero, que los resultados se presentan con la mayor prudencia y, segundo, que ni podíamos soñar con apoyarlos en todos los materiales escritos existentes en los que se tocan los temas que nos interesan. Teniendo en cuenta la cantidad, complejidad e implicaciones de éstos, es lógico que la documentación adicional podría haberse ampliado mucho más, casi ilimitadamente. El criterio que hemos seguido para limitarla ha sido el de no pretender que referencias, datos contextuales y explicaciones crecieran horizontalmente; es decir, cuando comprobamos que la consulta de nuevos materiales ya no servía para profundizar de modo notable en la descripción, sino sólo para acrecentar la base de erudición, dimos por cerrada la recogida.

Dejando momentáneamente a un lado las obras tomadas como punto de partida, en lo que respecta a las fuentes primarias, y dentro de lo que es posible, hemos recurrido a las que consideramos fundamentales de entre las que aparecieron antes del nacimiento de nuestro sabio, bien por su valor propio al haber marcado hitos en el desarrollo de las distintas materias consideradas, bien porque presumiblemente influyeron más en él. En segundo lugar, se ha prestado especial atención a los escritos de sus contemporáneos o coterráneos, contando siempre -como para lo anterior- con que muchas de estas obras son difícilmente accesibles, por pérdidas, no editadas, etc. De mucho provecho han sido, por último, algunas de las recopilaciones tardías de sectores específicos, singularmente algunos de los libros de SUYŪTĪ. Por lo que a las fuentes secundarias hace, aparte criterios evidentes de valoración e idoneidad, para lo que no es -o no estrictamente- historia de la lingüística árabe, donde hemos recurrido a los 'clásicos' y a visiones generales, hemos utilizado especialmente los trabajos aparecidos en las dos últimas décadas sin descuidar buena parte de lo anterior. Algunas referencias a tratamiento de cuestiones comunes en la cultura europea se harán a lo largo de la exposición. Para ello, además de unos pocos materiales originales y de las indicaciones de islamistas o arabistas que han entrado en la cuestión de las influencias, nos hemos servido principalmente de la obra de RUSSELL (1979, 1981), para la Antigüedad greco-latina, y de la de CURTIUS (1948), para la misma y para la Edad Media. La elección, creemos, no hay que justificarla.

El sabio en cuestión, el que hemos tomado de guía, es bastante conocido. Se trata de 'Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd al-Baḥālyawsī (ISB en adelante), nacido en Badajoz en 444/1052

y muerto en Valencia en 521/1127, hace ochocientos sesenta años, pues. Contemporáneo de dos de los más grandes lingüistas musulmanes, 'ABD AL-QĀHIR y ZAMAḤSARĪ, vivió en una época que, para las CAILT, fue de transición en Oriente y de muy interesantes reajustes -tras la renovación del grupo bagdadí en el s. IV/X- en al-Ándalus, donde, además, coincidió un florecimiento del interés por las CAILT o de plena dedicación a ellas. Así parece indicarlo el número de sabios asociados a las ciencias de la palabra que citan las fuentes biográficas y el valor que, en general sólo conjeturalmente -pues la mayoría siguen siendo poco conocidos-, puede atribuírsele a la labor de muchos de ellos. ISB fue probablemente el más notable lingüista y filólogo de su época en al-Ándalus, pero coterráneos y contemporáneos suyos fueron IBN SĪDAH, BAKRĪ, IBN AL-BADAŠ PADRE, ŠANTAMARĪ o IBN AL-ṬARĀWA, entre otros muchos, tal vez más oscuros que éstos.

Tratándose de ISB, tenemos la suerte de poder casi asegurar que conservamos sus obras importantes; y, lo que es más, que la mayoría de ellas están editadas. La única excepción es la del Kitāba l-Masā'il wa-l-ḡwiba (Masā'il), de la que hemos extraído valiosa y abundante información utilizando el ejemplar manuscrito que se conserva en El Escorial. De todas formas, el libro es ya conocido por ediciones parciales de varios de sus capítulos (ASÍN PALACIOS: 1965, SĀMARRĀ'Ī: 1963, ELAMRANI-JAMAL: 1979, TOKNERG: 1984*). Ni de éste ni de los demás libros de ISB vamos a ofrecer aquí descripciones detalladas.

*Al parecer, 'I. AL-SĀMARRĀ'Ī ha publicado algún fragmento más de Masā'il en su Rasā'ilu fī l-luġa (Bagdād 1964). Tenemos, por otro lado, noticia, de que del libro en su totalidad existe una edición inédita, presentada por Muḥammad Sa'īd AL-ḤĀFIZ, como tesis doctoral en la Universidad de El Cairo (1977).

Aunque para nosotros cada uno de ellos es una entidad autónoma y merecedora de estudio, éste se hallará más adelante, a medida que vayamos teniendo más elementos de juicio. Por otra parte, descripciones sumarias del contenido de los libros de nuestro sabio pueden hallarse en diversos trabajos actuales*.

Continuando el recuento con los que, como Masā'il, pueden considerarse muy directamente relacionados con las CAILT en la mayor parte de sus páginas, hay dos en especial que gozaron de gran crédito y aprecio entre los sabios musulmanes posteriores a ISB. Uno, es su comentario del 'A K de IBN QUTAYBA, Al-'Iqtidābu fi šarhi 'Adabi l-kuttāb** ('Iqtidāb), del que existía ya una edición a comienzos de este siglo***, además de la que aquí se ha utilizado. El otro es también un comentario, muy voluminoso, de parte de la obra poética de MA'ARRĪ, concebido por ISB como una unidad -y lo prueba que él mismo hable ('Intisār 132b) del libro como del "Šarḥu šī'ri Ma'arrī"**** aunque modernamente se haya dividido, para su edición atendiendo a si los poemas comentados provienen de Siqtu l-zand o de las Luzūmiyyāt***** (Š Siqt, Š Luzūm). Lo mismo ha ocurrido con otro de sus

*Para Masā'il, vid. SĀMARRĀ'Ī: 1963, 311; MUṬLAQ: 1967; 'ABŪ ĠANĀḤ: 1977 85; SA'UDĪ: 1980 32-3, y FARTŪSĪ: 1981 I 39-40.

**Descripciones de 'Iqtidāb proporcionan ASÍN PALACIOS: 1940, 50-1; GONZÁLEZ PALENCIA: 1945 229; MUṬLAQ: 1967 344-51; 'ABD AL-MAGĪD: 1970 I 18-21; 'ABŪ ĠANĀḤ: 1977 83; SA'UDĪ: 1980 23-5, y FARTŪSĪ: 1981 I 34-6.

***La de 'Abd Allāh AL-BUSTĀNĪ (Bayrūt 1901).

****Cfr., sin embargo, 'ABŪ ĠANĀḤ: 1977 85.

*****Descripciones del contenido de Š Siqt y Š Luzūm proporcionan MUṬLAQ 1967 340-3; DĀYA: 1968 179-209 (algo más que un recorrido superficial por la obra); 'ABD AL-

comentarios, el del celeberrimo Ġumal, manual de gramática de ZAĠĠĠĠĠ, que ISB planeó (vid. ʾIslāh Ġ 58) como un solo libro en dos partes, la primera para el propio texto de la gramática, Kitābu l-Hulali fi ʾislāhi l-halali min Kitābi l-Ġumal (ʾIslāh Ġ), título de la edición que hemos manejado*, y la segunda, para las citas poéticas que aparecen en la misma, llamada ahora Al-Hulalu fī šarhi Kitābi l-Ġumal** (ʾAbyāt Ġ).

ISB fue asimismo autor de dos amplios vocabularios que han sido publicados recientemente. Uno lleva, en la edición que hemos manejado***, el nombre de Dikru l-Farqi bayna l-ʾahrufi l-hamsa, wa-hya

MAGĪD: 1970 4 ss.; SA^{CC}ŪDĪ: 1980 29-31; FARTŪSĪ: 1981 I 39; NAŠRATĪ: 1982 16.

*Antes, había sido editada con el título ʾIslāhu l-halali l-wāqiʿi fī l-Ġumal por Ḥamza ʿAbd Allāh AL-NAŠRATĪ, que la presentó como tesis doctoral en la Universidad de Al-ʾAzhar (1974), siendo luego publicada (Al-Qāhira ¿1982?).

**Antes de que apareciera la edición de ʾAbyāt Ġ con que contamos, Mohammed BEN CHENEB la había aprovechado fragmentariamente para sus notas al Ġumal de ZAĠĠĠĠĠ, aunque no siempre cita la procedencia de las explicaciones de ISB, que une a las de una obra similar de ŠANTAMARĪ (vid. sin embargo Ġumal 29, 169). Descripciones de ʾAbyāt Ġ e ʾIslāh Ġ pueden hallarse en MUTLAQ: 1967 315-7; ʾABŪ ĠANĀH: 1977 83; ʾMAM: 1979 33-4, y SA^{CC}ŪDĪ: 1980 28-9, 39-42.

***Hay otra, anterior, pero inédita, la que ʿAlī ʿAbd al-Ḥusayn RUʿAYN, presentó como tesis de Master en la Universidad de El Cairo (1976), y en la que el libro llevaba el título de Al-Farqu bayna l-ʾahrufi l-hamsa.

l-zā' wa-l-dād wa-l-dāl wa-l-sād wa-l-sīn* (Farq); el otro, mucho más interesante, es Al-Mutallat** (Mutallat), editado con una prolija introducción muy rica en datos para la bio-bibliografía de ISB (FARTŪSĪ: 1981).

Mención aparte merece, por ser la única obra extensa de ISB que formalmente no concibió como comentario ni ampliación de otras existentes, la que él mismo (Masā'il 33a) llama Al-tanbīhu 'alā l-'asbābi llatī 'awḡabati htilāfa l-fuqahā'i fī 'ārā'ihim wa-'tiqādātihim ('Ihtilāf), de la que ha habido varias ediciones***. Se trata, como su título indica, de una contribución al estudio de las "causas" de algunos de los cismas o divisiones producidos en el islam; a pesar de lo cual, como la mayoría de esas "causas" apuntadas por ISB derivan de la aplicación de las CAILT a la filología de las Escrituras, el libro entra, como se irá comprobando, totalmente en nuestros intereses****.

No es ése el caso de la incursión bibliográfica de ISB en la filosofía, Al-Ḥadā'iq fī l-matālibi l-falsafiyati l-'āliyyati l-'awīsa (Ḥadā'iq), bien conocido entre nosotros gracias, sobre todo, a la

*La mejor descripción de Farq es tal vez la de 'ABŪ ḠANĀH: 1977 85.

**Para el contenido de Mutallat y el género en que se inscribe, vid. MUTLAQ: 1967 318-20; FARTŪSĪ: 1981 I 63-268; DABBĀG: 1983; WADĠIRĪ: 1984 109-10.

***Dos, aparte la que hemos aquí manejado: la de 'Umar M. AL-'AZHARĪ (Miṣr 1319 h) y la de Muḥammad Riḍwān AL-DĀYA (Dimašq 1974).

****Resúmenes y algunos datos de 'Ihtilāf proporcionan ASÍN PALACIOS: 1940; MUTLAQ: 1967 278-80, 321; FARTŪSĪ: 1981 I 32, 37; KAḤĪL: 1982 9-19.

edición* y estudio de ASÍN PALACIOS (1940), y del que lógicamente hablaremos poco aquí**.

Volviendo de nuevo a las CAILT, contamos con dos opúsculos, editados, de ISB, Al-ʿIntisāru mimma ʿadala ʿani l-ʿistibsār*** (ʿIntisār), donde nuestro sabio responde a ciertas críticas que sobre su comentario a MAʿARRĪ se habían hecho****; y una epístola "del nombre y lo nombrado", Al-ʿIsmu wa-l-musammā, editada hace tiempo, aunque nadie parece haber reparado en ello, y, por segunda vez muy recientemente*****, consiste en unas breves reflexiones, algo decepcionantes para lo que el título hace esperar. Por otra parte, se conservan muchos de los poemas y epístolas literarias debidos a ISB, que aquí no nos interesan*****.

*Existe otra, posterior, la de ʿIzzat al-ʿAtṭār AL-HUSAYNĪ (Al-Qāhira 1946).

**Para Hadāʾiq, vid., entre otros, los trabajos de SARTON: 1931 II 17, 182, 848; ASÍN PALACIOS: 1940 53-62; LÉVI-PROVENÇAL: 1960 1125; ʿABŪ ĠANĀH: 1977 84; NAŠRATĪ: 1982 17.

***Con ese título lo editó Hāmid ʿABD AL-MAGĪD (Al-Qāhira 1955). Nosotros, aquí, hemos tenido que recurrir a uno de los manuscritos, el del Escorial, que de la obra se conservan.

****Para ʿIntisār, vid. sobre todo DĀYA: 1968 346-51, y también ʿABŪ ĠANĀH: 1977 84; SAʿʿŪDĪ: 1980 25-7; FARTŪSĪ: 1981 I 36-7.

*****La edición en la que casi nadie reparó es la que hemos utilizado aquí, de ʿA. FĀRŪQ; la más reciente, la de ELAMRANI-JAMAL (1985).

*****Lo que queda de la obra poética de ISB estaba disperso en distintas fuentes biográficas, y ʿABŪ ĠANĀH (1977) lo reunió acompañándolo de un breve estudio; sobre la misma, vid. también SAʿʿŪDĪ: 1980 19-20, y FARTŪSĪ: 1981 I 40. En cuanto a sus rasāʾil, algunas de ellas también

También hemos contado con los fragmentos que de varias obras de ISB, perdidas al parecer, han recogido autores tardíos. Se trata, en todos los casos y a la luz de los indicios con que contamos, de trabajos relacionados de uno u otro modo con el ‘ilmu l-luġa. En primer lugar, un ‘Abyatu l-ma‘ānī* del que BAĠDĀDĪ cita algunos párrafos en su Hizāna; y tres comentarios más a otros libros de las CAILT: un Šarhu ‘Islāhi l-mantiq (Š ‘Islāh), un Šarhu l-Kāmil** (Š Kāmil) y un Šarhu l-Fasīh (Š Fasīh), evidente y respectivamente sobre los libros así llamados de IBN AL-SIKKĪT, MUBARRID y TA‘LAB, todos muy conocidos, y de cuyos comentarios por nuestro sabio quedan fragmentos de los dos primeros asimismo en la Hizāna y, del tercero, en el Muzhir de SUYŪTĪ.

En cuanto a las demás obras que han sido atribuidas a ISB en fuentes primarias o secundarias***, y exceptuando Al-Mutāla‘āt y Hikāya, de las que parecen existir manuscritos (vid. ‘ABŪ ĠANĀH: 1977 85 y FARTŪSĪ: 1981 I 40), pero que, a juzgar por su ausencia en los recuentos de las obras de ISB por sus biógrafos, deben de ser menores o fragmentos de libros existentes u opúsculos; y exceptuando también

conservadas, vid. ‘ABŪ ĠANĀH: 1977 84, 86, y FARTŪSĪ: 1981 I 38, 43.

*Los ‘abyātu l-ma‘ānī son versos de sentido no inmediato, por su vocabulario difícil o por ser alegóricos y que, por ello, necesitan exégesis (vid. SUYŪTĪ: ‘Ašbāh III 209, Muzhir I 578; BAĠDĀDĪ: Hizāna I 20, donde se citan otras obras del mismo género, lo que también hace AJAMI: 1948 24.

**La obra aparece, en fuentes primarias, con otros dos títulos: Al-Turar y Hāšiyatu l-Kāmil. De ella se conserva, según FARTŪSĪ (1981 I 41), un manuscrito en una biblioteca privada.

***La lista más amplia de obras atribuidas a ISB es la

un Šarhu l-Muwatta'** del que ZARKAŠĪ (Burhān I 246) ha salvado un exiguo párrafo, pueden darse todas por absolutamente inexistentes en la actualidad. Las llamadas Al-'As'ila (vid. SA^{''}ŪDĪ: 1980) y Kitābu l-Masā'ili l-mantūrati fi l-nahw (vid. 'ABŪ ĠANĀH: 1977 85), o bien coinciden con Masā'il, o bien incluyen "cuestiones" como las que aparecen al final del manuscrito escurialense de ese libro o las que recoge SUYŪTĪ en 'Asbāh (III 73, 232). Igualmente, Kitābu l-Dawā'ir (vid. 'ABŪ ĠANĀH: 1977 85) y Šarhu l-hamsati l-maqālāti l-falsafiyya (SA^{''}ŪDĪ: 1980 33) no pueden ser otra que la ya mencionada Hadā'iq. Entre las que quedan y partiendo sólo del inseguro argumento proporcionado por los títulos, además del eco que hayan tenido entre los biógrafos medievales de nuestro autor, podría aventurarse que lo más valioso para nuestros fines no se ha perdido. Ya que, presumiblemente, y como se ha afirmado más de una vez ('ABŪ ĠANĀH: 1977 86; BLACHÈRE: 1929 133; FARTŪSĪ: 1981 44), ISB nunca escribió un comentario del diván de MUTANABBĪ** ni otro al Ġ mal de su contemporáneo 'ABD AL-QĀHIR***; es decir, las dos obras cuya pérdida parecería más lamentable****.

que recoge FARTŪSĪ: I 35-45.

*Naturalmente se trata del comentario de la Muwatta' de MĀLIK. Nada se sabe del contenido del mismo, así que no podemos precisar si ISB la concibió como predominantemente lingüística o jurídica. También se lo conoce con otro título: Al-Muqtabasu fī Šarhi Muwatta'i Mālik b. 'Anas (MAQQARĪ: 'Azhār III 107).

**Cfr. sin embargo las opiniones de 'ABD AL-MĀĠĪD: 1981 I 15-6; EPALZA 1981 169, y MUTLAQ: 1967 321.

***El único argumento que existe para la atribución es que HĀĠĪ HALĪFA (Kašf II 624) cite a ISB entre los comentaristas del libro citado, de igual título -recuérdese- que el de ZAGGĀĪ, al que nuestro sabio si dedicó un sarh, lo que podría haber originado la confusión.

****Las restantes son las llamadas Al-'Ansāb, Al-Tadkiratu

Ninguno, que sepamos, de los biógrafos modernos de ISB ha intentado establecer una cronología de sus obras. Ello se debe, seguramente, a que tal labor es casi imposible, incluso para los libros más importantes, que, como hemos dicho, son los conservados y en su mayor parte editados. En efecto, no contamos sino con unos pocos datos que para lo más que sirven es para señalar relaciones de precedencia de algún título respecto a otro. Sabemos, así, con seguridad que las dos partes del comentario de Ġumal, ʿIslāh Ġ y ʿAbyāt Ġ, que fueron escritas en ese orden (cfr. ʿAbyāt Ġ 13), son posteriores a Mutallat e ʿIqtidāb (cfr. ʿAbyāt Ġ 275), y, por otro lado, que Masāʿil (cfr. 33a) es también posterior a ʿIhtilāf. Muy poco, por consiguiente. Desde luego, cabe la posibilidad de que se intentara un estudio en profundidad sobre el estilo y las referencias de los distintos libros, que tal vez ampliara estos exiguos resultados. Pero, y esto es lo importante, serían un trabajo desproporcionado para el estado de nuestros conocimientos sobre las CAILT, y, sobre todo, no reportaría ningún beneficio serio para el análisis de las ideas de ISB, ya que en el conjunto de sus escritos no se aprecia ningún cambio de orientación o de opiniones reseñable. Hay que concluir, pues, que aquéllos provienen de una misma época de su vida y, concretando más, de la última fase de su trayectoria intelectual, lo cual concuerda con el dato común

l-ʿadabiyya, ʿItbātu l-nubuwwa, Kitābu l-Qirāʿāt -que muy difícilmente no habría trascendido a las bio-bibliografías medievales de ISB- y un fragmento conocido como Ġuzʿun fīhi ʿilalu l-hadīth. Las bases con que se cuenta para su atribución a nuestro sabio las expone FARTŪSĪ (1981 I 42-5). En cuanto a la afirmación de MAJED (1969 112), según la cual ISB habría escrito un Kitābu l-Samāʿu wa-l-ʿalam es, sin duda, errónea (cfr. LABLĪ: Tuhfa 542).

a sus biógrafos medievales y contemporáneos, de que se dedicó a la composición de obras una vez que se hubo establecido en Valencia, ciudad donde murió.

De todas formas, este trabajo no es una bio-bibliografía de algunos de cuyos detalles prescindimos deliberadamente, aunque de vez en cuando, como hace un momento, tengamos que introducirnos en ese terreno, completando, como ahí, la labor de sus biógrafos o aprovechando la realizada para nuestros fines, pero siempre tratando de que trascienda su valor estrictamente individual. Es decir, en primer lugar, dejamos fuera de nuestros intereses lo que de ISB pueda saberse que no tenga algún sentido para la comprensión de su obra lingüística y filológica; y, en segundo lugar, lo que sabemos o averiguemos de su biografía intelectual no se considerará un fin en sí mismo satisfecho, sino que se aprovechará para avanzar en el entendimiento de las CAILT o de las condiciones concretas en que éstas se practicaron. Varias son las razones que nos han aconsejado adoptar este punto de partida. Dejando a un lado las que pueden desprenderse de todo lo que ya llevamos dicho, son las que siguen.

Para empezar, la biografía individual de ISB ya está hecha en distintas fuentes secundarias. Contamos incluso con alguna monografía extensa al respecto, principalmente, la de 'ABŪ ĠANĀḤ (1977), completada con las introducciones a las ediciones de sus libros* y otros varios trabajos en parte inéditos**, además de obras de alcance general

*Las más valiosas, a este propósito, son las de 'ABD AL-MAGĪD (1970), SA'Ā'ŪDĪ (1980) y, sobre todo, FARTŪSĪ (1981).

**Nos referimos a las notas bio-bibliográficas de ASÍN PALACIOS (1940 46-8), DOMINGUES (1958) y LÉVI-PROVENÇAL

en las que se presta atención desigual y por motivos diferentes a nuestro sabio*. Pero lo cierto es que estas biografías están muy lejos de proporcionar un conjunto amplio y profundo de informaciones sobre la trayectoria vital de ISB, en todos sus aspectos, incluido el intelectual. La razón de ello, naturalmente, es que las fuentes primarias ofrecen ellas mismas unos datos de base relativamente pobres. Esto afecta a todas las biografías medievales de nuestro sabio, a pesar de que algunas se deben a autores muy cercanos a él. Es el caso de las de IBN BASKWĀL (Sila I 292-3), IBN BASSĀM (Dahīra III 890-6) e IBN HĀQĀN, que nos ha dejado una muy larga, recogida por MAQQARĪ en 'Azhār (III 103-37), y otra resumida, en Qalā'id, igualmente decepcionantes por su contenido, en especial para nuestros fines. De cualquier modo, son éstos los autores medievales en los que princi-

(1960). Las monografías inéditas sobre ISB son: la de Muḥammad Muḥammad AL-'AMĪN, Vida y obras de Ibn al-Sīd al-Batālyawsī, Tesis Doctoral de la Universidad Complutense de Madrid (1952); la de Ya'qūb Yūsuf AL-FALLĀHĪ, Ibn al-Sīd al-Batālyawsī wa-ḡuhūduhu fī l-luḡa, Tesis de Master de la Universidad 'Ayn Šams de El Cairo (1975), y la de Hālid Muḥsin 'ISMĀ'ĪL, Ibn al-Sīd al-Batālyawsī, al-'ālimu l-luḡawī, Tesis de Master de la Universidad de Bagdad (1975). Aunque, a juzgar por sus títulos, ninguna de ellas haga esperar que sus resultados hubieran hecho sustancialmente mejores los de este trabajo, sobre todo si se tiene en cuenta que son anteriores a la aparición de casi todas las fuentes secundarias que han cambiado la orientación de la historiografía de la lingüística árabe; a pesar de ello, decimos, es muy de lamentar que nos hayan sido inaccesibles.

*De ISB o algún aspecto de su vida o su obra, se han ocupado ARIÉ (1982 364), BROCKELMANN (I 547, SI 758), CORBIN (1964 325), CRUZ HERNÁNDEZ (1981 II 65-6), DĀYA

palmente debe basarse el estudio de ISB. Además de ellos hay que mencionar, por sus datos bibliográficos, las biografías de nuestro sabio debidas a IBN HALLIKĀN (Wafayāt III 96-8), QIFTĪ (Inbāh II 141) y SUVŪTĪ (Buġya II 55-6), junto con lo que, al mismo respecto, recogen IBN HAYR (Fahrasa pas.) y HĀĠĠĪ HALĪFA (Kašf pas.). Son muchos más los otros biógrafos e historiadores que le han prestado alguna atención, pero ninguno de ellos añade nada relevante*.

Dado que en la historiografía de la lingüística árabe existe, entre otros, el subgénero biográfico, conviene que quede claro que esta exposición nuestra no está concebida al modo de los muchos trabajos que se inscriben en él (p.ej. los de MUBĀRAK: 1956-60, CABANELAS RODRÍGUEZ: 1966, KA'ĪBĪ: 1968, RIDWĀN: 1971 o BANNĀ: 1980). Nosotros hemos optado por un planteamiento mucho más general, aunque tratando de aprovechar el enfoque individualizado, que, excesivamente desprestigiado en la actualidad, nos parece que puede dar bastantes beneficios todavía. Primero, porque ofrece una base segura y necesaria a la altura de nuestros conocimientos de las CAIT; y, segundo, porque, tratándose de ISB, tomar la obra de un mismo autor como parte principal

(1968 179-84), DAYF (1968 294-5), GONZÁLEZ PALENCIA (1945 229), KAHHĀLA (VI 121), MUṬLAQ (1967 338-40), PÉRÈS (1953 pas.), PONS BOIGUES (184-5) y ZIRIKLĪ (IV 268), a lo que han de sumarse referencias de distinto tipo en trabajos de otros autores, muchos de los cuales se irán citando en el texto.

*Vid. DABBĪ: B Multamis 324; IBN DIHYA: Mutrib 225-6; IBN FARHŪN: Dībāġ 140-1; IBN AL-ĠAZARĪ: Ġāya I 444; IBN AL-'IMĀD: Šadarāt IV 64-5; IBN KATĪR: Bidāya XII 198; IBN SA'ĪD: Muġrib I 385-6; IBN ŠĀKIR: Fawāt 47; AL-'IMĀD AL-'ISFAHĀNĪ: Harīda III 478-84; MAQQARĪ: 'Azhār III 101-3, 137-49, Nafh I 643-9; YĀFI'Ī: Mir'a 228-9. La

del corpus, facilita la respuesta a una cuestión aún en el aire: cómo se articulan entre sí las disciplinas del lenguaje y el texto. El planteamiento ecléctico por el que hemos optado debe, por otro lado, ayudarnos a esquivar una confusión que suelen crear los estudios sobre un solo sabio: la de individualizar sus ideas de manera tal que pasan por ser opiniones o contribuciones propias de ese individuo las que en realidad son comunes a toda la tradición de las CAILT o a una de sus corrientes. Eso, creemos, es lo que ocurre, p.ej. en los trabajos, excelentes por cierto, de ARNALDEZ (1956) sobre IBN HAZM, MEHIRI (1973) sobre IBN ĠINNĪ y VERSTEEGH (1981) sobre QUTRUB, a propósito, respectivamente, de la idea de la lengua perfecta, del problema de la aparente irracionalidad del lenguaje y del intento de justificar por sus causas absolutamente todos los hechos observados en la lengua árabe. Esto, que huyamos de la presentación biográfica, no significa que vayamos a dar una imagen idealizada y rígida de las CAILT, como si éstas fueran una entidad abstracta o carente de relación con la realidad social de cada momento. Al contrario, y dentro de lo que cabe, vamos a tratar precisamente de no olvidar esa relación, en general, y, sobre todo en el capítulo VII, donde encontrarán su lugar los datos que poseemos acerca de la biografía intelectual de ISB, en un intento de comprender su obra lingüística y filológica a partir del al-Ándalus del s. V-VI/XI-XII. Esto último requiere, asimismo, una muy importante aclaración previa. En todo momento, y en contra de lo que suele hacerse en ocasiones por parte

lista puede completarse, aparte los datos dispersos que éstas u otras fuentes biográficas incluyen en relación a ISB, con las referencias a biografías medievales tardías que proporcionan algunos de los biógrafos modernos mencionados.

de historiadores de la cultura islámica, hemos procurado no hacer nuestra la apriorística deformación -o así la juzgamos- que consiste en aislar a al-Ándalus de la unidad de cultura y civilización árabe islámica. Que cualquier hecho en la historia de las ideas producidas o mantenidas en al-Ándalus debe considerarse en ese marco mucho más amplio, y sin que éste se reduzca a unas breves notas introductorias, es algo que un acercamiento objetivo a la historia de las CAILT -y seguramente no sólo de ellas- confirma de modo tajante, como esperamos que se compruebe en las páginas que siguen. Y a ello nos hemos atendido.

5. EXIGENCIA PREVIAS

En su monografía sobre IBN ĠINNĪ, MEHIRI (1973), al superar en parte el mero positivismo descriptivo del enfoque bio-bibliográfico, mostraba la fertilidad del trabajo a partir de la obra de un solo sabio. Que sepamos, sin embargo, nadie ha tratado desde entonces de avanzar por ese camino. De alguna manera, es lo que pretendemos aquí con las exigencias previas que nos hemos impuesto, sobre algunas de las cuales tal vez convenga insistir. Es, primer lugar, nuestro deseo retomar la labor de análisis desde el principio, para evitar apriorismos y algunas conclusiones precipitadas que no han adquirido más valor a fuerza de ser repetidas. Ello implica la toma de una actitud crítica, que, al abordar ciertos hechos, nos obliga a plantearlos desde una triple vertiente, examinando lo que han dicho los sabios musulmanes y lo que ha interpretado la historiografía moderna, y confrontándolo con una posible nueva interpretación, nuestra o no.

Asumimos, por otra parte, el principio expresado por GUILLAUME (1981: 230), en sus reflexiones sobre el método indicado para el estudio de los "gramáticos árabes" -extensible, lógicamente, a otros objetos- y según el cual debe atenderse a dos puntos de vista complementarios:

celui des déterminations internes de leur analyses (la cohérence de la théorie grammaticale en tant que théorie visant à rendre compte de faits empiriques) et celui des déterminations externes de leur discours (en quoi la théorie grammaticale s'insère dans un contexte culturel spécifique).

Este principio, que, por obvio, no requiere mayor justificación, es el mismo que aplica p.ej. VERSTEEGH (1981: 418) al re-orientar las

nociones de 'illa e ḍi'rāb -comunes a casi todos los nahwiyyūn- en QUTRUB con las ideas filosóficas de cierto mu'tazilí. Y es el que nosotros hemos puesto en juego p.ej. alhablar de dos finalidades en las CAILT, una filológica y otra preceptiva, a partir de las cuales tratamos de explicar, entre otros puntos, la oposición en la base metodológica de la lingüística árabe, entre corpus y textos autorizados o la debatida cuestión sobre las intenciones descriptivas o normativas de los gramáticos musulmanes (vid. capítulo II). En éstas al igual que en otras discusiones hacemos, además, intervenir nuestra propuesta de que las CAILT se estudien como una unidad. Por poner otro caso, la teoría del magāz, que ocupa un lugar fundamental en nuestra exposición, y como se verá en su momento (vid. IV 2.), ha de entenderse en el contexto de las CAILT como conjunto y no en la retórica o en la gramática o en el tafsīr.

Hablando en general, las fuentes secundarias especializadas bien recogen lo dicho por un sabio o un grupo de ellos, bien tratan de describir los fundamentos de teoría y método que afectan a algún sector de la lingüística árabe. Lo segundo a partir de obras donde tales fundamentos se declaran expresamente, o comparando las respuestas a una misma cuestión por distintos autores o corrientes. En nuestro caso, tanto la amplitud de los temas tocados como las especiales características de la obra de ISB nos llevan a extremar la prudencia a la hora de valorar algunos de los resultados e incluso a dejar en el aire algunas de las cuestiones planteadas.

Pues lo que fundamentalmente nos interesa no es lo que ISB u otros sabios dijeron en tanto que datos terminales de su trabajo. La descripción factual de la lengua árabe o de textos en la misma está ya en las fuentes primarias y lo único que, en todo caso, requiere actualmente

son indicaciones didácticas que faciliten su acceso, si es que las obras en que se contiene están editadas. En lugar de estas labores lo que nos hemos propuesto aquí es reconstruir los fundamentos teóricos y metodológicos que hacen posible la descripción. Aquí sí que hay un trabajo que hacer. Ya hemos indicado antes que los lingüistas musulmanes suelen guardar silencio en cuanto a su 'usūl. Tratándose de ISB, la situación se agrava, pues no sólo no escribió nada semejante al 'Idāh de ZAGGAGĪ o los Hasā'is de IBN ĠINNĪ, sino que además, por la naturaleza de sus libros y por exigencias del medio en que trabajó (vid. VII), su obra se presenta como una colección de soluciones prácticas, dispersas y terminales a cuestiones de detalle. Indicios rápidamente detectables hacen ver que bajo todo ello, en la mente de nuestro sabio, hay, primero y como es natural, una descripción implícita coherente y, segundo, un sistema de 'usūl, aunque éstos no afloren casi nunca ni fragmentariamente. Gran parte de nuestro trabajo consistirá, entonces, en desenterrar y recomponer los circuitos de su obra. Al hacerlo, quedará demostrado algo que debiera ser evidente: que, por desorganizados, episódicos o detallísticos que en una lectura superficial parezcan los libros de muchos de estos sabios, su ejecución sólo pudo realizarse si previamente existía un sistema teórico y metodológico, que puede ser, como en este caso, muy sofisticado y de altos alcances, al mismo tiempo que casi totalmente silenciado. De ello se desprende, para nosotros, que, en ocasiones, haya que arriesgarse a sacar, de muy escasas y poco significativas pistas, conclusiones, que, lógicamente hay que tomar con precauciones en tanto no las confirmen los avances de nuestro conocimiento de las CAIT.

En estas condiciones y con las exigencias que hemos ido exponiendo,

casi no hay que decir ni explicar por qué vamos a poner el máximo cuidado en lo que, imitando a los sabios musulmanes, podríamos llamar la distinción entre "lo general y lo particular" y la mención de "restricciones" a lo que vayamos afirmando. Ello, en varios aspectos de nuestro trabajo. No olvidando, primero la diversidad de discursos de los lingüistas musulmanes, de que ya hablaba GUILLAUME (1981: 225), constatación pragmática que implica la necesidad ineludible de saber a quiénes (especialistas, discípulos iniciados, principiantes) se dirige el sabio cuando escribe, antes de valorar el contenido de un libro o el sentido de una idea, pues éstos están determinados por esas circunstancias. En segundo lugar, vamos a hacer cuantas precisiones consideremos necesarias respecto de los términos técnicos, tratando de evitar dos fuentes de graves confusiones: la abstracción temporal que olvida la historia de los mismos y la comprensión unívoca de los polisémicos, muy abundantes, como habrá ocasión de comprobar. El muy especial problema, y es nuestro tercer punto, de la tradición en la civilización árabe islámica nos va a preocupar mucho también en lo sucesivo, considerando sobre todo la valoración de "los antiguos" por "los modernos", la posibilidad de innovación, la concepción del paso del tiempo y lo que supone, y problemas derivados; naturalmente, refiriéndolo a lo que aquí nos interesa. Por último, veremos que hay más de una corriente intelectual -e incluso ideológica- dentro de las CAILT y trataremos de situar en cada una de ellas las ideas que consideremos.

Queremos, asimismo, destacar ya ahora que en esta exposición los problemas del significado, en general todo lo que afecta al plano referencial del signo para la lingüística árabe, el del ma'nân, va a recibir aquí mucha mayor atención que la que usualmente se le presta

en la historiografía especializada. Ello se debe a que ISB trabajó mucho en la materia, desde luego, pero también a nuestro planteamiento del estudio integrado de las CAILT. En efecto, las fuentes secundarias especializadas han estado siempre más atentas a los sectores relacionados con el otro plano, el de la palabra o expresión, el del lafz, esto es, los gramaticales, dejando la descripción del ma'nān de lado por considerarla de interés, a lo que parece, sólo para la retórica en general y la filosofía del lenguaje. Con ello, la lexicología árabe ha quedado muy desatendida, en tanto que disciplina; y, lo que es más grave, no se ha visto la necesidad de considerar la teoría del ma'nān como parte de una, superior, teoría del lenguaje, en la que se enmarca la del lafz. El resultado, en nuestra opinión, es que la historia de las disciplinas de la expresión y la comprensión de éstas quedan seriamente incompletas. Aquí se halla, lógicamente, uno de nuestros más fuertes argumentos para defender el estudio integrado de las CAILT. La importancia fundamental de todo lo referente al ma'nān para la lingüística árabe, confiamos en que quede manifiesta en los próximos capítulos de modo detallado. Por ahora podemos recordar de nuevo la teoría del mağāz, confinada por los historiadores de la gramática a los límites de las 'uṣūmu l-Qur'ān y el tratado de los tropos en la balāga; que, para nosotros, está directamente relacionada con la teoría de las funciones del lenguaje mantenida por los mismos gramáticos (vid. IV 2.-3.). O la noción de armonía, reconocida como central en la lingüística árabe por esos mismos especialistas, y que, desde luego, incluye también la de los dos planos mencionados.

*Es significativo que VERSTEEGH, en su Greek Elements... (1977), no mencione siquiera el término mağāz, a pesar de que en el libro se tocan casi todos los grandes temas debatidos en la lingüística árabe.

Se observará, en los siguientes capítulos, que la organización de los materiales no responde a la ordenación que, desde nuestro punto de vista les atribuiríamos. Evidentemente, al hacerlo así hemos querido evitar la transferencia de nuestro modo de pensar a la lingüística y la filología árabes. Al mismo tiempo, la ordenación de los capítulos, secciones y puntos pretende ser propedéutica, y proporcionar ya en sí misma una interpretación de las CAILT en su conjunto y de los presupuestos internos y externos que determinan la obra de ISB. La fragmentación en apartados breves, sobre todo en el siguiente capítulo, se debe a un deseo de facilitar la argumentación, dada la constante necesidad que tendremos de hacer referencias internas, y, asimismo, y con la ayuda de los índices finales, el de posibilitar que este trabajo sea accesible a consultas eventuales sobre cuestiones precisas.

El capítulo II es una indagación en el objeto de la lingüística árabe y en las variaciones de método que entraña la diferente función que pueda dársele al estudio de dicho objeto.

El capítulo III se consagra a la tradición. La analizamos en la poesía, primero, para comprobar a continuación que el modelo se reproduce en la historia de la lingüística árabe, en la que, por último, situamos a ISB.

El capítulo IV expone la teoría del lenguaje: origen, naturaleza y funciones; y se destaca, en ella, el papel central de la concepción en dos planos del signo lingüístico.

El capítulo V, a partir de lo anterior, examina los presupuestos metodológicos en que descansan las disciplinas de uno de esos dos planos, el de la expresión.

El capítulo VI, en consecuencia, corresponde a las disciplinas del contenido.

El capítulo VII y último reúne unas notas sobre las CAILT en el al-Ándalus de ISB, con atención especial a la pugna entre las necesidades prácticas de la enseñanza y las exigencias del saber.

II EL ÁRABE

"وليعلم القارئ لكتابنا هذا اننا ما خالفنا كلام
العرب بل اخذنا ذلك من اشعارها وامثالها فليكن
على ثقة منه".

ابو القاسم الزنجاني

1. LA LENGUA OBJETO DE LOS LINGÜISTAS MUSULMANES

1.1. Los árabes puros

Es raro que ISB y, en general, los lingüistas musulmanes expliciten los supuestos teóricos y metodológicos de su ciencia*; más aún en lo que toca al primero de estos supuestos, el objeto de estudio, cuya delimitación no debió, por obvia, de parecerles necesaria**. Sin embargo, ISB declara, aunque sea incidentalmente, el objeto del nahw, esto es, la sintaxis y la morfología ('Islāh Ğ 259):

Nosotros nos ocupamos de la lengua de los 'arab.

Por extraño que resulte, un punto de la gravedad de éste no ha recibido un tratamiento definitivo en la historiografía de las CAILT o, mejor dicho, de la gramática árabe. Ello, bien porque se ha creído que bastaba con dar cuenta del corpus que los gramáticos aceptaban para describir la lengua, confundiendo medio con fin, bien porque simplemente no se le ha querido conceder la atención que su importancia reclama. De ahí sobre todo que en trabajos no especializados haya aún lugar a que se diga p.ej. que en el Muhassas IBN SĪDAH no recogió "ninguno de los vulgarismos que tanto abundaban en el lenguaje hablado de los musulmanes de España" (ARIÉ: 1982 364).

La lengua en cuestión, la de los gramáticos musulmanes, recibe

*Como alguien ha apuntado, que no los expliciten no significa, desde luego, que no los tuvieran (vid. CARTER:1983 105). Volveremos a esto en V 1..

**Ni siquiera IBN ĞINNĪ en su extenso tratado de metalingüística, Hasā'is, se detuvo en ello. Cfr., sin embargo, la declaración con que IBN AL-SARRĀĠ abre sus 'Usūl (I

en ISB varios nombres: kalāmu l-‘arab (Š Fasīh I 215), al-luġatu l-‘arabiyya (Hadā’iq 39, texto árabe), luġatu l-‘arab (Masā’il 32 32 b) y al-lisānu l-‘arabī (‘Ihtilāf 6), todos los cuales pueden traducirse como lengua árabe. Las dos primeras denominaciones, la segunda de ellas abreviada en al-‘arabiyya, son las que suelen usar indistintamente otros muchos sabios (p.ej. ZAGGAGĪ: Ġumal). Y, de ambas, parece mejor que retengamos kalāmu l-‘arab, ya que al-‘arabiyya -igual que otros tantos tecnicismos de las CAILI- presenta una engorrosa polisemia que creemos conveniente soslayar. El término, en efecto, además de significar lengua árabe pura, ha funcionado como sinónimo de nahw* y de ‘ilmu l-luġa** . Por otra parte, del carácter analítico de kalāmu l-‘arab, que es más una definición que un término, podremos extraer, por el estudio de sus dos elementos, conclusiones seguras y pertinentes***.

35): el nahw, dice, es una ciencia inducida del kalāmu l-‘arab.

*Así lo utiliza IBN AL-‘ABBĀR (Takmila II 714-5), quien al hablar de los conocimientos de un contemporáneo de ISB, ŠU‘AYB B. ‘ĪSĀ AL-‘AŠĠĀ‘Ī, dice: "wa-šāraka fī l-luġati wa-l-‘arabiyya", o sea, era experto en lexicología y gramática; ZARKAŠĪ (Burhān I 378), según el cual HALĪL fundó al-‘arūd, la métrica, y ‘ABU L-‘ASWAD al-‘arabiyya, donde también está claro que el término significa gramática o, en todo caso, ciencia del lenguaje; o, asimismo, SUYŪTĪ (Buġya II 59), cuando habla de "al-‘arabiyyatu wa-l-luġa". A pesar de ello, el uso del término ‘arabiyya entendido como lengua árabe, quizá por causa de FÜCK (1950), tiene en la historiografía contemporánea una inregable autoridad. En cuanto a las acepciones del término luġa, mucho más confuso aún, se estudian en 1.7., IV 1.2.1. y VI 3.1..

**P.ej. SUYŪTĪ, de nuevo y a pesar de lo anterior, habla en una ocasión (Buġya II 3) de al-‘arabiyya con el sentido de ‘ilmu l-luġa, esto es, oponiéndola a nahw.

***Al estudio de ‘arab se dedican los apartados 1.1.-4. y

Que nada debe darse por sabido en el estudio de las CAILT, lo prueba el hecho de que un término básico como ‘arab, aparentemente simple y accesible, y por eso, jamás definido en las fuentes primarias que hemos consultado, haya dado lugar a distintas interpretaciones en la historiografía moderna. Digamos ya que por ‘arab se entiende, en las CAILT, los hablantes de cualquier variedad de la lengua árabe con el requisito de que no esté contaminada por influencias extranjeras. Es un uso técnico de la palabra ‘arab, que se aplica a los árabes que no han sufrido ninguna forma de mestizaje cultural. La forma de organización social, el tipo de cultura material, la religión de ese grupo de hablantes no son pertinentes, como no lo son el espacio geográfico que ocupen ni el momento histórico en que vivan; aunque buen número de esos árabes puros coincidan accesorariamente en rasgos determinados por todo ello. Y, sin embargo, han sido estos rasgos secundarios lo que se presenta en la historiografía moderna como caracterización de los ‘arab. BLANC (1979 171) y OBLER (1980 345) los identifican con los habitantes de la Península Arábiga practicantes del tribalismo; MEHTRI (1973 128), con los primeros hablantes del árabe; AJAMI (1984 32) traduce ‘arab por "beduin-Arabs" y KILPATRICK (1981 141) da a entender que la consideración de un texto poético como válido para describir la lengua depende de que el autor fuera o no musulmán. A pesar de todo, ninguna de estas afirmaciones es totalmente falsa. Los habitantes beduinos de la Península Arábiga, organizados en tribus, que hablaban árabe en los tiempos más remotos y, por tanto, antes de la aparición de MUHAMMAD, coinciden seguramente con el informante ideal que todo lingüista musulmán hubiera deseado

al de kalām, 1.5.-7., de esta misma sección. Para kalām en el sentido de lenguaje, y no de idioma nacional, vid. IV 1.1.2..

entrevistar; pero ninguna de esas características, ni todas a la vez y menos por separado constituyen por sí mismas al hablante del kalāmu l-ʿarab. Desde luego, es muy probable que los cinco investigadores citados no ignoren lo que estamos diciendo aquí y que su intención no fuera definir el término con precisión sino sólo describirlo vagamente.

Algo más inquietante es que un experto en poética árabe medieval afirme (BONEBAKKER: 1981: 578) que no está claro lo que un determinado sabio de las CAILT quiere decir cuando habla de "the Arabs" y, sobre todo, que aventure la siguiente interpretación de la palabra:

perhaps he is thinking of the professional reciters from whom the earliest generations of ʿIrāqī philologist received their information*.

Que sepamos, la más aceptable definición -quizá la única- de kalāmu l-ʿarab la proporciona una especialista árabe, ḤADĪTĪ (1980: 71):

Por kalāmu l-ʿarab se entiende la lengua que empleaban las tribus árabes de cuya elocuencia (fasāḥa) y de la pureza de cuya lengua no se dudaba, tanto en prosa como en verso, antes de la misión del Profeta, en su tiempo y posteriormente, hasta que la lengua se corrompió con la llegada de los extrajeros, la abundancia de nuevos convertidos (muwalladūn) y la propagación del barbarismo (lahn).

*BONEBAKKER se refiere a la afirmación de IBN ʿABĪ L-ʿISBAʿ, según el cual la ʿistiʿāra, el taǧnīs y otras formas de badīʿ, esto es, recursos retóricos (vid. 3.2.3.), eran ya conocidos entre los ʿarab. El contexto, pues, no deja lugar a dudas. BONEBAKKER, además, y consecuentemente, tampoco parece entender el término muḥdatūn del que nos ocuparemos pronto.

Texto casi irreprochable*, si no fuera porque suscita toda una serie de nuevos interrogantes a los que se va a tratar de dar alguna respuesta en las páginas sucesivas. Recordemos, por otro lado, que la cuestión de cuál sea la lengua objeto de estudio en la cultura islámica ha sido abordada también por WEISS (1984 93), aunque desde una perspectiva distinta a la nuestra: para los ʿusūliyyūn, en lugar de los lingüistas y filólogos**.

Los ʿarab como grupo de hablantes se definen negativamente frente a todos los que no lo son, cuyas realizaciones lingüísticas, por eso mismo, se dejan fuera del corpus del nahw (gramática) y la luġa (estudios sobre el léxico) en la práctica ortodoxa de las CAILT (vid. 3.1.6.), y cuya poesía recibirá o no un tratamiento especial por parte de la crítica, la historia literaria y la retórica. El grupo de los no ʿarab aparece expresamente opuesto al primero en la obra de ISB (Ṣ Luzūm I 206) bajo la denominación de al-muḥdatūn. Y el mismo par ʿarab/muḥdatūn se encuentra por doquier en las fuentes primarias (cfr. p.ej. MUBARRID: Kāmil pas.; ʿUSĀMA: Badīʿ 123).

Muḥdatūn suele traducirse, hablando de poesía, por "modernistas". BONEBAKKER (1981) lo entiende como "new generation of poets"***. No vamos a repetir lo que hemos dicho antes. Es cierto que el mismo término árabe implica la idea de modernidad y que en la querelle des anciens et modernes suscitada en las CAILT (vid. III 1.1.2.) se ha-

*En nuestra opinión, es tautológico hablar de pureza y fasāḥa, término éste, demasiado vago que más que aclarar confunde.

**Según él, los ʿusūliyyūn se interesan sólo por la lengua árabe tal como se hablaba en tiempos de MUḤAMMAD. Sobre los intereses lingüísticos de los ʿusūliyyūn (teóricos del fiqh), vid. ĠAMĀL AL-DĪN: 198- y MOUTAOUAKIL: 1982 32-4.

***Y especifica: "the authors who lived in the early ʿAbbāsīd period", complicando aún más las cosas.

bla de muḥdatūn frente a qudamā. Lo que no es aceptable es que el denominativo se especialice para un grupo de poetas determinados, los de la época 'abbāsī, como suele hacerse. Si ruḥdat significa no 'arabī, lo es con tanto derecho IBN AL-HATĪB como 'ABŪ NUWĀS. El término no es relativo. Como tantas veces han dicho los sabios musulmanes, eso implicaría que el concepto de muḥdat cambiaría con el paso del tiempo, y no es éste el caso. En las CAILT se utiliza, además, otro tecnicismo, intercambiable con aquél y menos equívoco: muwalladūn, que, entre otros, usa IBN GINNĪ (Fasr II 74)* y que reproduce mejor la idea de árabe contaminado o mezclado. Proponemos en consecuencia que 'arab se traduzca como árabes puros o auténticos, y muḥdatūn o muwalladūn, indistintamente, por mestizos, contaminados o hablantes de árabe corrupto**, a no ser que el texto original justifique una versión histórica en antiguos y modernos.

La imprecisión, con todo, parte de las mismas fuentes primarias. El tecnicismo 'arab, con el sentido de hablantes cuyas realizaciones se aceptan como parte del corpus, aparece ya en el Kitāb, donde se encuentra muy pronto (I 29). Más adelante (I 255), dice SĪBĀWAYHI:

Y éstas son realizaciones con valor de argumento (ḥuḡaḡ), oídas de los 'arab o transmitidas de éstos por personas fiables.

Con lo cual, SĪBĀWAYHI parece conceder valor de argumento gramatical a lo que dicen los 'arab por el solo hecho de que efectivamente lo digan. Algo más confusa es, sin embargo, su especificación (op.cit. I 182), "qawmun mina l-'arabi turḡā 'arabiyyatuhum", cuya segunda

*El contexto en que aparece es: "Hawā'igū -como plural de ḥāḡatun- no pertenece a la lengua de los 'arab, aunque los muwalladūn la usan muy frecuentemente."

**HASANAYN (1985: 16) opone muwallad a muwattaḡ, es decir, hablante fiable del árabe.

parte puede interpretarse como redundante: "ciertos árabes puros, de indudable pureza", o como una restricción: "ciertos árabes hablantes de una lengua aceptable", dando entonces a entender que la gramática selecciona entre los ʿarab. La primera interpretación es la correcta, sin duda. Aun así, podemos considerar ésta la más antigua indeterminación en este punto de los sabios musulmanes, que incurrirán después en otras menos controvertibles. Nuestro ISB, quien, como veremos, se caracteriza por su deseo de hacer de las CAILT unas ciencias estrictamente rigurosas y precisas, proporciona uno de los muchos casos en que las fuentes primarias identifican ʿarab con beduinos. Parafraseando una idea de MAʿARRĪ (Š Siqt III 1319), escribe:

Lo que quiere decir es que ésta es una casida árabe, muy distinta de las que componen los mestizos (muwallad) sedentarios.

Está claro que el contexto -la paráfrasis de un verso en un comentario poético- no permite sacar las mismas conclusiones que si eso se hubiera dicho en un tratado de nahw. ISB no está exponiendo su teoría metalingüística; pero la identificación de beduino con árabe y de mestizo con sedentario está ahí sin duda. Y hemos dicho que se trata de uno entre muchos casos. Así, ʿISBAHĀNĪ (ʿAḡānĪ III 190) opone a beduinos (al-ʿarābu l-badawīyyūn) a mestizos (al-muwalladūn). Y, más adelante (3.3.2.), veremos que, según FARRĀʿ, la corrección lingüística (ʿiḥrāb) se asocia con la becuinidad y el solecismo o barbarismo con la sedentariedad.

Hay muchas razones -ya hemos visto algunas- para que se confundan ʿarabī y beduino*; esas razones tienen fuerza en la práctica del

*En el punto siguiente veremos que la idea de la corrupción de la lengua por causa de la contaminación extranjera es uno de los principales motivos de confusión.

lingüista encuestador hasta el s. III/IX, en diversas mitologías e incluso en la realidad estadística demográfica de la Península Arábiga durante ciertos períodos. Tanta fuerza que IBN MANZŪR (Lisān II 723) se ve obligado a definir ʿarabī como "uno de los ʿarab, aunque no sea beduino". Pero, y es lo que importa aquí, en la metodología de las CAILT tal como se presenta en ISB no son lo mismo los ʿarab 'árabes puros' que los ḍaʿrāb 'beduinos'*

1.2. La lengua, el pueblo y los pueblos

1.2.1. Diglosia

Dice CURTIUS (1948 48) que todo europeo en la Baja Edad Media sabía que existían dos lenguas: la del pueblo y la de los clerici y litterati, y que era ésta última la que recibe el nombre de grammatica. Como bien se sabe, la situación es análoga para las CAILT, que sólo se dedican a la lengua que las clases dominantes de los estados islámicos hicieron suya, el kalām al-ʿarab precisamente. Importa dejar esto claro desde el principio. El propósito de ISB no es estudiar la lengua del pueblo de al-Ándalus**, que ni siquiera utilizará como

*Lo que no dejó efecto alguno en la metodología de las CAILT es la distinción entre tribus ʿāriba, o árabes propiamente, y mutaʿarriba, o arabizados, que, sin embargo, sí cuenta para la teoría legendaria del origen del árabe, de la cual se hace eco ISB (Š Siqt II 671-2), sin concederle, aparentemente, mucho valor.

**La situación lingüística en la Península Ibérica la resume PÉRÈS (1950 y 1962). Puede verse también lo dicho por MUTLAQ (1967 29-44), y, más recientemente, por CABANELAS RODRÍGUEZ (1981). La lengua del pueblo de al-Ándalus -"árabe hispánico" (op.cit. 26)- la describe CORRIENTE (1977). FÓRNEAS BESTEIRO (1981) proporciona una extensa bibliografía sobre varios aspectos de la

modelo negativo para describir o prescribir el objeto lingüístico de su interés*; consecuentemente, tampoco le prestaremos aquí nosotros mayor atención. Lo que sí hay, desde luego, en las CAILT, es conciencia clara de lo que C.A. FERGUSON en 1959 llamó, con indudable éxito, diglosia. También ISB (Masā'il 76a) deja constancia de la divergencia respecto al kalāmu l-ʿarab en al-Ándalus y de que hay un conjunto de rasgos propios -andalusíes- del registro no literario del árabe, aunque no merezcan ni siquiera denominación más precisa que "lo que usan los habitantes de nuestra Península"***.

1.2.2. El elemento extranjero y la corrupción

Los lingüistas musulmanes, pues, delimitan socialmente el kalāmu l-ʿarab dejando fuera de la descripción los registros del árabe que la administración, la religión, la ciencia y la literatura oficiales abandonaron intencionadamente. Pero en las CAILT no hay -al menos teóricamente elaboradas- razones sociales. La lengua del pueblo y también la de los letrados en el s. V-VI/XI-XII, excepto casos singulares que veremos luego (3.1.3.), es a los ojos de ISB y de los demás lingüistas lengua corrupta o contaminada.

Y la corrupción o la contaminación es el motivo que algunas de las CAILT esgrimen para consagrar sus esfuerzos solamente al kalāmu l-ʿarab, que es la lengua pura. Nadie, que sepamos, ha explicado esto en las fuentes primarias mejor que ḤAFĀĪ*** (Sirr 121):

situación lingüística en al-Ándalus, más que nada justamente los relativos a la lengua del pueblo.

*Estamos pensando, claro está, en la metodología de la literatura de lahn (vid. 3.1.).

**Sobre el acusado desinterés que ISB muestra en su obra en todo lo referente a al-Ándalus, vid. VII 1.2..

***El emir sirio ʿAbū Muḥammad b. Sinān AL-ḤAFĀĪ es

Cuando el islam ganó adeptos y la acción misionera se hizo efectiva, la mayor parte de los árabes se sedentarizaron, es decir, abandonaron el desierto para establecerse en tierras cultivables y se mezclaron con otros pueblos. El resultado fue que su lengua se contaminó de la de los persas y nabateos, que, respectivamente, vivían con ellos o en su proximidad; con lo cual perdieron la sana aptitud natural (al-tab⁶) que, para hablar árabe, poseían antes de mezclarse (...). En consecuencia con ello, 'ASMA⁶I no consideraba la palabra mālih 'salado' auténticamente árabe, y cuando se le argüía que la misma aparecía en un poema de DŪ L-RUMMA, él contestaba que el poeta había pasado una temporada entre los comerciantes de víveres de Basora. Con ello quería decir que, viviendo entre ellos, les había oído decir mālih y él, luego, repitió la palabra, y así invalidaba ese texto suyo como argumento (...). De modo que si imaginamos que actualmente* existe, en algún desierto apartado de todo asentamiento urbano un grupo de personas que conservan las antiguas costumbres beduinas y no han tenido tratos con los sedentarios, y que se mantienen fieles a su natural y en todo actúan espontáneamente; en ese caso, su modo de hablar constituiría argumento (hugga) y a él habría que atenerse.

E insiste en la misma idea páginas más allá (275-276):

Sólo las realizaciones ('aqwāl) de aquellos árabes que hablan árabe y que no han tenido contacto con ningún hablante de otra lengua constituyen base de argumentación; mientras que las realizaciones de los árabes que se han mezclado con extranjeros, resultando de ello la corrupción de su lengua, no se usan como prueba. De manera que,

casi contemporáneo de ISB, con quien guarda notables semejanzas en materia de método y teoría, y autor de un muy interesante tratado de lingüística y poética, Sirru l-fasāḥa, que alguien debería estudiar a fondo.

*Es decir en el s.V/XI.

como los árabes antiguos antes del advenimiento del islam y en los primeros tiempos de éste no solían mezclarse con otros pueblos, son sus realidades las que constituyen argumento. Y, por el contrario, dejan de serlo desde el momento en que, dueños del poder y el imperio, se mezclaron con otros pueblos y se sedentarizaron en las ciudades*.

Que una lengua pueda pasar de un estado de pureza a otro de descomposición o corrupción, fasād, es una de esas ideas que, a fuerza de ser repetidas por todo el mundo y no habiendo aún perdido toda su vigencia, no nos sorprenden por absurdas que sean. En la tradición lingüística española la misma concepción se puede hallar p.ej. en VALDÉS (Diálogo 137). Que ello se deba al trato con pueblos extranjeros, además de no ser la razón más descabellada que se ha propuesto, es igualmente idea común y no necesita ser documentada ni en las CAILT ni en nuestra tradición lingüística. A pesar de ello, y sin salir del territorio peninsular ibérico, digamos que así lo mantiene ZUBAYDĪ, (Lahn 4), quien, como ḤAFĀĪ, insiste en que la conquista y la sedentarización, el trato con nabateos y persas, y la universalización del islam, todo ello hizo que los árabes perdieran su natural disposición a hablar árabe correctamente. Del mismo modo, la RAE (1717 III-2) sostenía en el s. XVIII que la llegada de los godos adulteró la lengua latina; y, muy cerca de nosotros, FÜCK (1950 5) parece influido por esa concepción cuando dice que la evolución del árabe hacia el post-clásico se debió a que la lengua dejó su patria y pasó a zonas de

*Téngase en cuenta que ḤAFĀĪ explica todo esto al tratar la influencia que la metodología de dos de las CAILT, la gramática y la lexicología, han podido tener sobre un tema recurrente en otra de ellas, la historia literaria. Nos referimos, desde luego, a la querelle des anciens

lenguas extranjeras. En los textos árabes que acabamos de traducir o resumir aparece de nuevo la asociación entre lo árabe y lo beduino. Autores más antiguos, como ĠĀHIZ (Bayān I 163 y pas.), ya pensaban que el paso a la vida sedentaria corrompía la lengua. E IBN ĠINNĪ dedicó un capítulo de Hasā'is (II 5-10) a explicar por qué el lingüista debe buscar información entre los beduinos (ʔahlu l-wabar) y no entre los sedentarios, dando la misma razón: la lengua de éstos se ha corrompido y degradado; aunque también reconoce que, si la degeneración se hubiera producido entre los primeros nada impediría, sino al contrario, que los encuestados fueran los habitantes de las ciudades.

Que no es la beduinidad lo que, por sí misma, hace aceptable una variedad del árabe lo muestra, desde otra perspectiva, el texto de ĠAWHARĪ*, recogido por SUYŪTĪ (Muzhir I 212), donde aquél presenta una 'lista negra' de tribus cuya información se ha de desechar. La razón que se da es que las tribus en cuestión vivían en contacto con extranjeros:

No se ha utilizado jamás como informador a ningún sedentario (ḥadarī) ni a los beduinos que viven en los confines de los desiertos, en las cercanías por tanto de otras naciones. Así, no se ha recogido información de las tribus de Lahm ni Ġudām, por ser vecinos de misrries y coptos; ni de las de Qudā'a, Ġassān e 'Iyād, por ser vecinos de los ša'mies, la mayor parte de los cuales son cristianos y leen el hebreo; ni de taglibies y yemenies, que viven próximos a los griegos, ni de los balrries, vecinos de coptos y persas; ni de las tribus de 'Abd al-Qays y 'Azd 'Umān, ya que viven en Baḥrayn, en estrecho contacto con hindúes y persas; ni de los habitantes de Yemen,

et modernes (III 1.1.2.). Sobre el sentido en estos textos de "prueba", "argumentación", etc., vid. 1.3..

*El pasaje proviene de su Al-ʔalfāzu wa-l-hurūf.

entremezclados con hindúes y abisinios; ni de los Banū Hanīfa y los habitantes de Yamāma, ni tampoco de la tribu de Taqīf y los ṭayfīes, entre los cuales se asentaron comerciantes yemeníes; ni de los habitantes de las ciudades de Hiǧāz, pues, ya antes de que se iniciara la compilación de la lengua de los árabes auténticos, se habían mezclado con otros pueblos, a resultas de lo cual su lengua está corrompida.

La escrupulosidad de los especialistas de las CAILT en este punto fue tan severa que el celo que aquí muestra 'Abū Naṣr AL-ĠAWHARĪ no le valió de mucho. Un comentarista coránico, IBN AL-SALĀH, que vivió trescientos años después que él rechazaba la información que se contenía en su diccionario, el célebre Sihāh, a no ser que la apoyara otra fuente léxica, pues, en su opinión, todos los contemporáneos de 'Abū Naṣr*, sin excepción, hablaban ya un árabe corrupto (IBN HIṢĀM AL-'ANSĀRĪ: Masā'il 139).

1.2.3. La lengua árabe frente a las demás

El factor extranjero en la lingüística árabe, tal como ésta se presenta en ISB, además de justificar la restricción del objeto de estudio y por tanto del corpus, según acabamos de ver; entra, primero, a formar parte de lo que podemos llamar tratado de los méritos y características del árabe, y, segundo, desempeña un papel de importancia reducida en la argumentación del gramático al describir la sintaxis y la morfología del kalāmu l-'arab**.

*El propio ĠAWHARĪ declara en Sihāh (I 33) haberse documentado en entrevistas orales (muṣāfahatī) realizadas en el desierto con árabes auténticos ('ariba).

**El problema de cómo puede haber palabras extranjeras en el Qur'ān y, en general, lo relacionado con el tratado del mu'arrab, no parece haber interesado mucho a ISB.

CAILT en su totalidad o parcialmente se conciben como tratados de alcance universal; nos referimos a los sectores de aquéllas que, en base a la dicotomía lafz 'palabra o sinificante o expresión' / ma'nân 'idea o significado o contenido' y a la concepción que de este segundo plano se tiene (vid. IV 1.-2.-3.), se presentan a sí mismos no como sólo lingüísticos, sino como trasunto del pensamiento y espejo o acceso a la realidad. Estas disciplinas las estudiaremos en VI.. Del conocimiento que el gramático tiene de lenguas extranjeras y del uso que de las mismas hace hablaremos en V 2.3.. Aquí vamos a abordar cómo ven los sabios musulmanes la lengua árabe comparándola con las demás.

El tratado de las diferencias del árabe tiene implicaciones obvias que exceden con mucho el objetivo de este trabajo. Religiosas, por ser el árabe la lengua del Qur'ân; políticas e ideológicas, porque, al ser la lengua una de las más sobresalientes armas y emblemas de la dominación árabe en los estados islámicos, la calidad de esa lengua será esgrimida, positiva o negativamente, por los bandos šu'ûbî y pro-árabe. Esto hace que la actitud de los lingüistas respecto a la cuestión dependa de su toma de partido religiosa y política.

Pero por otra parte, y esto nos interesa más, el tratado de los méritos y características del árabe, igual que otros muchos temas relativos al lenguaje y al texto, se presenta en apariencia como una constante en la historia de las CAILT a la que los sabios dan una u otro respuesta. Ésa no es, en nuestra opinión, la realidad. Cuando se produce un cambio en la historia de la ciencia islámica, un avance teórico o metodológico importante, como el que ocurrió en el s. IV/X (vid. III 2.3.3.), estos temas recurrentes no se retoman sin más para darles la respuesta adecuada al momento, sino que se

plantear de nuevo y su lugar en la teoría cambia. Un excelente ejemplo de ello lo constituyen el tratado del mağāz (IV 2.) y el propio término, que sólo nominalmente permanecen en el tiempo, mientras que su contenido y su valor dentro del sistema teórico cambian de manera radical. Todo esto debe ser tenido en cuenta aquí y siempre que se pase revista a las opiniones de sabios de distintas épocas y pertenecientes a distintas corrientes del pensamiento islámico; aunque, en general, en ese trabajo sólo trataremos de entender, situar y valorar en su momento y en su sistema teórico las opiniones de ISB sobre cada asunto. Volvamos a nuestro tema.

MA^cARRĪ, en su Malā'ika (p. 23) y con indeterminable grado de ironía, pone en boca de HALĪL, a quien sitúa tras su muerte en el Paraíso, el razonamiento siguiente: La lengua de los carab era perfecta, pero se degeneró; por eso, en este mundo hay que estudiar gramática; en el otro, sin embargo, recuperará toda su perfección. No es, seguramente, desacertado pensar que 'Abū l-'Alā' está ahí ridiculizando algunas de las concepciones lingüísticas tradicionales que tenían que chocar con el racionalismo crítico del s. IV/X y con el característico escepticismo del poeta.

La idea de que la lengua del Qur'^{ān}, la que Dios habló por tanto, sea perfecta, tiene carácter casi de evidencia y se halla, expresa o no, en multitud de obras. Algo semejante se puede decir acerca de la creencia de que el árabe es la lengua del Paraíso, cuya primera enunciación, como ocurre con tantas otras, se atribuye a IBN 'ABBĀS, según el cual (SUYŪTĪ: Muzhir I 30) la lengua de Adán era el árabe; cuando se rebeló contra Dios comenzó a hablar siriaco, y sólo tras de su arrepentimiento recuperó su primera lengua. En varios lingüistas andalusíes de las generaciones inmediatamente anteriores a ISB se

encuentran estas ideas expuestas con escasa elaboración teórica, en las introducciones de algunas de sus obras*. ZUBAYDĪ (Lahn 3; Tabaqāt 11) habla de la lengua árabe como la más perfecta en todos sus aspectos**, por acción divina; las primeras páginas del Muhassas de IBN SĪDAH están teñidas de la convicción de superioridad del árabe, por motivos religiosos y por la sabiduría que hay en ella; ŠANTAMARĪ (Š Alqama 25) repite, con poca originalidad, que es la lengua del Paraíso y la mejor de todas por ser la del Qurʾān.

A partir de un momento que desconocemos, pero probablemente con los avances teóricos del s. IV/X, la creencia en las virtudes del árabe busca argumentos más convincentes en los resultados de la investigación lingüística, al mismo tiempo que se rebajan un poco las pretensiones de superioridad. Se sabe (MEHIRI: 1973) que el contradictorio IBN ĠINNĪ dirigió muchos de sus esfuerzos a demostrar la perfecta sabiduría y racionalidad total de la que en Hasāʾis (pas.) llama "esta noble lengua" o "esta noble, honorable y hermosa lengua"***. IBN RASĪQ (ʿUmda I 274) demuestra que la homonimia y la sinonimia del árabe son igualmente meritorias. Y, en la misma línea, HAFĀĠĪ (Sirr 40-3) proporciona una lista de méritos. Algunos de ellos están razonados con cierta habilidad: aunque es la lengua con mayor número de nombres para un mismo referente, en ninguna otra se pueden expresar

*Que estén en las introducciones no es un dato despreciable. No se puede valorar igual algo dicho en un discurso retórico (la introducción) que un tratado teórico. De cualquier modo, las ideas están ahí.

**LANGHADE (1985 106) ofrece una traducción del difícil pasaje donde ZUBAYDĪ (Lahn 3) especifica los méritos del árabe.

***En árabe: "hādīhi l-luġatu l-šarīfa", "hādīhi l-luġatu

las ideas más económicamente; la rica sinonimia del árabe permite escoger el término más adecuado en cada momento, mientras que, en contraposición, la homonimia abre la posibilidad del lenguaje alusivo*. Otros tratan de imponerse por sí mismos: el árabe, dice, tiene más metáforas y palabras hermosas que cualquier lengua, en ninguna palabra se producen coincidencias desagradables de sonido y todo es fácil de pronunciar; es, añade, la lengua que hablan los árabes.

Pero muy pronto surge paralelamente, y con trasvases esperables, la investigación no valorativa sobre las características del árabe. Dos ilustres sabios el s. III/IX buscan la diferencia en los recursos de estilo que la incipiente retórica árabe había aislado ya. MUBARRID (Kāmil 209) apunta que casi todo en el kalāmu l-‘arab es comparación (tašbīh), y ĠĀHIZ (Bayān III 254), si bien argumentando aún sobre la superioridad, cree que el badī‘ es exclusivo de los árabes**. Labor de sucesivas generaciones será ir engrosando y depurando la lista de las diferencias. IBN FĀRIS presenta una, mixta de características estilístico-léxicas y fonosintácticas, muy poco convincente***.

Mucho menos discutible es la que propone ‘ABD AL-QĀHIR al-Ġurġānī (‘Asrār 40), cuyas opiniones merecen siempre atención. Omitiendo

l-šarīfatu l-karīmatu l-laṭīfa".

*La necesidad de justificar la aparente irracionalidad de la homonimia y la sinonimia tuvo gran influencia en el avance de las teorías del significado y la función del lenguaje, y en la estilística árabes (vid. IV 3. y VI 1.3.).

**La frase de ĠĀHIZ: "wa-l-badī‘u maqṣūrun ‘alā l-‘arab" ha sido a nuestro entender mal interpretada por SKARZYŃSKA-BOCHEŃSKA (1973 10), quien traduce: "Al-badī‘ (la création des ornements du style) a été défini par les Arabes."

***La lista, que se encuentra en Al-Sāhibiyyu fī fiḥi

cualquier consideración valorativa, proporciona una lista abierta de siete rasgos exclusivos del árabe: 1º la flexión (ʿiʿrāb) por medio de vocales; 2º, la inflexibilidad (manʿu l-sarf) de algunas unidades; 3º, el hecho de que el nombre de acción (masdar) pueda funcionar como participio activo*; 4º, las diversas formas del plural del nombre (regular, irregular y plural de plural); 5º, que un solo nombre admita varios esquemas de plural irregular; 6º, la distinción de género en la segunda persona, y, 7º, el sistema pronominal.

No sabemos si ISB conocía esta enumeración, que tampoco tiene por qué ser necesariamente original de ʿABD AL-QĀHIR. Lo que sí es cierto es que uno y otro, además de ser casi contemporáneos, representan la corriente más racional, 'desideologizada' y científica de la lingüística árabe**. Pero, si no ésta, una lista semejante debía de tener ISB en mente cuando señala (ʿIsm 338), con una prudencia destacable, y que él presenta como "una característica propia del árabe que muy probablemente no posee (lā yakādu yūḡad) ninguna otra lengua". El hecho en cuestión, que ISB enuncia como regla en otro lugar (ʿAbyāt Ğ 191), es que en "los verbos de más de tres consonantes", es decir, las formas afijadas II, III, etc., el nombre de acción puede tener dos significantes: el suyo propio (ʿintilāq, ʿidhāl) y el de participio pasivo (muntalaq, mudhal), con isofuncionalidad gramatical.

l-luḡa, la reproduce RIDWĀN (1971 176). En el primer grupo, IBN FĀRIS cita la sinonimia, el libre uso del magāz y el estilo alusivo (al-ʿiṣāra); en el segundo, la contracción (ʿidḡām) y la no concurrencia de consonantes quiescentes.

* Como en raḡulun sawmun 'un hombre que ayuna'.

**Todo esto se ampliará en III 2.3.3. y VII 3..

Nos hemos extendido en lo que hemos llamado tratado de los méritos y diferencias del árabe porque, explícita o no, la idea de superioridad de la lengua objeto, está siempre presente en la historia de las CAILT. Incluso cuando los lingüistas más científicos no la enuncian y su sistema teórico la rechaza, reaparece de algún modo en los límites de esas ciencias con la sociedad. Las CAILT, lo quieran o no, se convierten en instrumento de lo islámico, pero también de lo árabe, recibiendo en compensación justificaciones religiosas y raciales que el lingüista esgrimirá en los momentos en que se vea acosado por diversos grupos sociales que duden de la ortodoxia, de la utilidad o del valor intelectual de su trabajo*. Pero la búsqueda de la perfección del árabe actúa también desde dentro de la lingüística siempre ocupada en hallar la razón de cada hecho, en hacer ver que todo es así porque así debe ser; lo cual, considerado en abstracto, no puede por cierto resultar extraño al razonamiento lingüístico actual.

Por último, hay que recordar que el pensamiento de ISB, en éste y en otros temas, se mueve entre el cientifismo llegado con el s. IV/X, que él tratará de asumir con todas sus consecuencias, y un tradicionalismo que apenas hubiera chocado a la mente más rigorista. Compárese la opinión suya que acabamos de ver, y sobre todo la manera de exponerla, con lo que escribe en otra de sus obras (ʿIqtidāb I 122):

*La compleja relación de apoyo y servicio mutuos entre el islam y las CAILT, si es posible enunciarlo así, se abordará en este capítulo (2.3.). El papel de las CAILT en la defensa de lo árabe lo tocaremos, para al-Ándalus en el s. V-VI/XI-XII, en VII 1.3.. El conflicto de las CAILT con la ortodoxia, en 2.3.1., IV 2.3. y VII 3.3., y con la filosofía, en III 2.2. y VII 3.2..

La lengua de los árabes auténticos es más vasta (tawassu^c) que la de cualquier otro pueblo. Tanto es así que a una misma cosa le dieron diez, veinte o más nombres. Se ha dicho p.ej. que el león tiene cien nombres, y otros tantos el asno y cuatrocientos la desgracia; por eso decía 'ALĪ B.ĤAMZA que la abundancia de nombres de la desgracia es ya una desgracia.*

1.3. Constitución del corpus

1.3.1. Enumeración del corpus

La historiografía árabe se ha ocupado mucho más que la occidental de los problemas que plantea la constitución del corpus en la gramática y la lexicología. Una buena introducción general al tema la proporciona 'UMAR (1982 19-53). Pero, ni la ligereza con que a veces se ha enfocado un punto básico como éste, del que trataremos de sacar más adelante (3.1.3.) conclusiones de cierta importancia, justifica que se pueda dar una enumeración incompleta de las fuentes de documentación de los lingüistas musulmanes, como ésta: "la 'Arabiyya du désert représenté par la prose coranique et la poésie bédouine, jusq'a Dū r-Rumma" (FLEISCH 1971 209), donde, como mínimo, se olvida, además de la prosa no coránica, la lengua hablada, que fue utilizada como material de investigación por los lingüistas, no sólo hasta el s. IV/X, cuando se hicieron las últimas encuestas, como veremos enseguida, sino

*Obsérvese que la broma de 'ALĪ B. ĤAMZA (¿AL-BASRĪ o AL-KISĀ'Ī?) presenta la riqueza de vocabulario como desventaja. El ejemplo con que ISB ilustra esto son los diez nombres de la luna: al-qamar, al-bāhir, al-badr, al-zibriqān, al-sinimmār, al-taws, al-ġalam, al-ġāsiq, al-muttasiq y al-wabbās, cuya identidad denotativa es lo único que parece importarle aquí. Cfr. VALDÉS (Diálogo 209): "(...)

-ya como material histórico y escrito- siempre que el sabio de siglos posteriores lo tuvo a mano. MEHIRI (1973 131) sí se planteó la necesidad de saber exactamente con qué corpus contó IBN ĠINNĪ. Según él, las fuentes de éste fueron informaciones orales directamente tomadas de beduinos fusahā' (hablantes de la lengua pura), el Ḥadīt y la poesía antigua. A ello añade, además, la poesía moderna, concretamente la obra de MUTANABBĪ, lo cual es muy inexacto, por las razones que veremos enseguida y ampliaremos en 3.1.3..

ISB enumera en dos ocasiones, incidentalmente, su corpus de investigación. Habla, primero (Masā'il 29b), de "el Qur'ān y la lengua (kalām) en prosa y en verso"; poco después (p. 30b), separa la poesía, por un lado, del Qur'ān y la lengua pura (al-kalāmu l-fasīh), por otro. Nada de esto es gratuito. En la primera enumeración el orden responde al valor especial que se le concede a la palabra de Dios como última instancia de la argumentación por testimonios, lo que le da el rango uno en la jerarquía, mientras que el dos lo tienen todos los demás textos: refranes, máximas famosas, Ḥadīt, documentación de encuesta (que a ISB llega de segunda mano) y poesía, todo ello sujeto al requisito de que sea fasīh = 'arabī y, por tanto, prueba sancionada de argumentación (hugga), según los criterios que hemos visto ya y los que añadiremos en lo sucesivo. En la segunda, el orden responde al supuesto de que la poesía no es kalām (vid. 1.5.) y, por tanto no es metodológicamente equiparable a todos los demás testimonios; que el Qur'ān se siga considerando aparte del ahora llamado al-kalāmu l-fasīh sólo se justifica por razones religiosas, lo cual no impedirá que ello se asuma como principio metodológico.

la riqueza de la lengua castellana, que tenemos en ella
vocallos en que escoger como entre peras".

1.3.2. La encuesta

Como ya sabemos, los lingüistas musulmanes recurrían a informadores reputados por la pureza de su lengua a quienes entrevistaban oralmente. Las técnicas de campo que, para estas encuestas, desarrollaron han sido alabadas por CORRIENTE (1976: 65), para quien representan una de sus "many and important contributions to linguistic science". Quede claro desde ahora que ISB, por vivir cuando vivió y más todavía por no haber salido nunca de al-Andalus, no dependió nunca de documentación oral directa. Lo que sí encontramos en su obra es información obtenida por lingüistas orientales anteriores utilizando este procedimiento. En Š Fasīh (I, 474-5) toma de QĀLĪ una anécdota que se esgrime como decisoria entre dos variantes de significado de un mismo signo, hanak/halak 'negrura total': el luġawī, LIHYĀNĪ, le preguntó a un beduino: "¿Tú cómo dices, mitlu hanaki l-gurāb 'más negro que un cuervo' o mitlu halak?" El ʿarābī contestó: "Mitlu halak nunca lo digo". Otra historia semejante se transmite poco más tarde (loc. cit.) pero ahora la pesquisa corre a cargo de SIGISTĀNĪ, otro luġawī. Y en ʿIhtilāf (97) es IBN ĠINNĪ quien aparece interrogando a un beduino.

Justamente este último lingüista, IBN ĠINNĪ, a quien habremos de referirnos aún muchas veces, cuya muerte coincide con el final del s. IV/X, pasa por ser el último encuestador. Efectivamente, por razones que conocemos, los límites temporales que comúnmente se aceptan para la recogida del corpus de la boca de los hablantes es el s. II/VII para los beduinos que -se entiende, recientemente- se habían establecido en ciudades; y el IV/X, para los que nunca habían salido del desierto (FÜCK: 1950: 3; HADĪTĪ: 1980: 73; ʿUMAR: 1982: 47; HASANAYN:

1985 16). Sin embargo, sabemos que ZAMAḤSARĪ*, coetáneo aunque oriental de ISB, pasó una temporada en el desierto para aprender la lengua de los ʿaʿrāb, mucho después de la fecha oficial de muerte del último beduino no contaminado (HAYWOOD: 1965 104, que remite a QIFTĪ: ʿInbāh III 266), fecha que viene a coincidir en las fuentes primarias con la famosa frase de IBN ĠINNĪ (Ḥasāʿis II 5): "Ya es casi imposible encontrar a un beduino que hable bien.**.

Es seguro, y bien sabido, que los lingüistas de los primeros siglos recurrieron frecuentemente a las encuestas. Lo que -si no estamos mal informados- está poco estudiado es la auto-encuesta, el recurso a la introspección, que, según ʿUMAR (1982 60), fue procedimiento utilizado por ḤALĪL en la elaboración del Kitābu l-ʿAyn. También se dio el caso contrario, que el beduino escribiera él mismo sus obras, convirtiéndose en luġawī. Así lo hizo un tal ʿABŪ ḤAYRA, cuya documentación llegó hasta ISB (ʿIqtidāb II 63)***.

1.3.3. Testimonios, esquemas, citas, modelos y ejemplos

La inexactitud de la afirmación de MEHIRI, según el cual IBN ĠINNĪ habría incluido en su corpus a poetas tardíos, se debe a nuestro entender a la escasa atención que se ha prestado a las realizaciones efectivas o supuestas que los gramáticos y lexicólogos musulmanes citan casi siempre profusamente en sus obras. Son los breves textos

*En 3.1.3. nos encontraremos de nuevo con ZAMAḤSARĪ manteniendo una postura peculiar en cuanto a la documentación del lingüista.

**Sobre el beduino que aún informó a ʿAbū l-Faḥ, vid. DAYF: 1968 265 y MEHIRI: 1973 128.

***Lo dicho aquí debe ampliarse en BLACHÈRE: 1950, un sólido trabajo sobre los informadores: su moralidad

que, a primera vista, se presentan como ejemplos de apoyo de una regla sintáctica o contextos de una palabra descrita léxica o morfológicamente. Vamos a detenernos en ellos sólo lo bastante para poder seguir nuestro camino.

Sabemos que cuando no se pueden realizar encuestas o se quiere ampliar la información que éstas proporcionan, el sabio hace uso de textos sancionados. Todas estas actualizaciones aceptadas como puras, más los datos en cuantía indeterminada que el sabio extrae de su intuición o su memoria, constituyen el corpus que sirve para describir el kalāmu l-ʿarab. El luġawī aislará unidades léxicas cuyo sentido explicará en colecciones de palabras -vocabularios, diccionarios- reunidas y ordenadas atendiendo a muy diversos criterios (vid. VI 3.1.); y el nahwī en unos casos abstraerá los esquemas morfológicos que, en número limitado, se reparten las ilimitadas palabras del léxico, y, en otros*, abstraerá reglas sintácticas, capaces de producir o no nuevas frases; finalmente, expondrá los resultados de toda su investigación en tratados gramaticales.

Luġawī y nahwī conciben sus colecciones de palabras y tratados gramaticales como descripciones expuestas a polémica. Las pruebas de las afirmaciones de algún modo juzgadas controvertibles son los ṣawāhid o testimonios. Por eso, cuando se hace una descripción o se enuncia una regla que el sabio tiene por evidente dirá: "Esto

-con divertidas anécdotas de imposturas y falsificaciones- su prestigio y modo de vida; además de la actitud de los sabios ante ellos, la manera de transmitir los datos y de hacer la encuesta. Sobre esto último puede verse también DAYF: 1968 18-9.

*Recuérdese que estamos ateniéndonos a las CAILT en ISB. Su disciplinario gramatical lo estudiaremos en V 1. y 3..

es tan usual en la lengua árabe pura que no requiere testimonio" (ISB: Hadā'iq 89, texto árabe; IBN AL-QATTĀ': Š Muškil 251). Los šawāhid, por tanto, no son el corpus. Veamos un ejemplo de testimonio en sintaxis; se trata de un verso, procede de SĪBĀWAYHI (Kitāb I 193) y también lo recoge ISB ('Abyāt Ğ 168):

لقد علمت أولى المغيرة انني لحقت فلم انكل من الضرب مسمعا

Los que iban en vanguardia saben que a mí
no me detuvo el miedo de enfrentarme a Misma^c

Se presenta como testimonio de una contrarregla sintáctica, pues demuestra que un nombre de acción determinado por artículo sí puede regir un complemento en acusativo.

Este y todos los šawāhid son -o se tienen por- realizaciones efectivas. En las gramáticas es fácil distinguirlos de las realizaciones supuestas, tipo daraba Zaydun 'Amran 'Zayd le pegó a 'Amr' o 'Abdu llāhi 'ahūka 'Abd Allāh es tu hermano', que respectivamente representan la construcción de verbo transitivo con un solo complemento directo y la oración nominal. Frases como éstas tienen una función didáctica, mnemotécnica y simplificadora, se repiten hasta la saciedad, a lo largo de los siglos* y llegan a sustituir a la etiqueta sintética de modo que "daraba Zaydun 'Amran" puede traducirse a veces por oración transitiva de un solo complemento. Cumplen, pues, una función parecida a los esquemas morfológicos del sarf, tipo DAF'AL o MIF'AL, y proponemos que se les llame también esquemas.

Volvamos a las realizaciones efectivas. Según BAGDĀDĪ (Hizāna I 13), IBN AL-ḌĀ'Ī^c, sorprendido por la cantidad de ḥadīces que utiliza-

*Tanto, que MA'ARRĪ, en su Malā'ika, se refiere al nahw con la expresión "los golpes de Zayd y 'Amr".

ba IBN HARŪF como testimonios, y no siendo él partidario de ello (vid. 1.4.2.), se preguntaba si, más que como pruebas (mustadillan bihā), no los usaría como ejemplos (al-tamtīl)*.

Hay pues, además de testimonios, otras realizaciones, casi siempre atribuidas a un hablante conocido, y que vamos a llamar por ello citas , cuya función es distinta a la del testimonio. El sabio no las esgrime para callar a un adversario que dude de la validez de una definición lexicográfica, o de la existencia de un esquema morfológico o regla sintáctica desconocidos o inusitados; sino que las acumula con otros fines, algunos de los cuales vamos a apuntar ahora, mientras que las consecuencias de esta distinción se irán viendo a lo largo de todo este capítulo.

Digamos, en principio, que las mismas realizaciones traídas a colación para el mismo punto de la descripción pueden ser unas veces testimonios y otras citas, dependiendo del carácter de la obra en que aparezcan. Un verso que en un tratado como el Kitāb es auténtico šāhid se convierte en cita en un manual como p.ej. Luma^c de IBN ĠINNĪ ya que la finalidad del tratado es descubrir y la del manual enseñar. Por otro lado, las citas se hacen modelos cuando la lingüística pretende prescribir en lugar de describir. Este es el punto a que queríamos llegar, aunque lo que decimos hallará su explicación en 3.1..

La denominación de ejemplos la reservamos para toda realización, efectiva o supuesta, que toma valor de enseñanza moral, de enxemplo. Nos interesan poco aquí, pues aparecen en manuales pensados para jóvenes estudiantes a los que se trata de proporcionar los rudimentos

*HADĪTĪ (1980 49), hablando también del Hadīt dice que muchos lingüistas lo utilizaron como apoyo de los auténticos testimonios de argumentación.

de la gramática, que se concibe como mero instrumento. La obra de ISB está muy lejos de esto, como vamos viendo. Y, por otro lado, ese género de manuales, simples, ñoños incluso, surge que sepamos en siglos posteriores, aunque la corriente simplificadora y moralizante se inicie mucho antes del s. V-VI/XI-XII. El ʿi-rāb de IBN HIṢĀN AL-ʿANSARI es buen ejemplo de esos manuales tardíos para niños. La corriente a que nos referimos la representa, entre otros, ZUBAYDĪ con su Wāḍih. En VII 3.3. abordaremos la cuestión de la enseñanza de la lingüística.

Sobre los testimonios de la idea o šawāhidu fī l-maʿnā, hablaremos en 3.1.6.. Y sobre los ejemplos de uso utilizados como definición contextual o sintagmática en lexicografía, en VI 3.3..

1.4. Corpus no poético

1.4.1. El Qurʿān, primer testimonio

Acabamos de ver que el Qurʿān ostenta, para ISB, el primer rango del corpus y por ende de los testimonios. Esto concuerda perfectamente con la jerarquía que a la palabra de Dios le otorgan los más tardíos tratadistas de la metodología de nahw y luḡa. En el s. IX/XV escribía SUYŪTĪ (ʿItqān I 2):

El gramático establece a partir del Qurʿān las reglas (qawāʿid) de la sintaxis y a él recurre para saber qué uso lingüístico es correcto y cuál no.

BAGDĀDĪ, dos siglos después, dice (Hizāna I 9) algo parecido. Uno y otro añaden que el Qurʿān es también modelo estilístico (vid. 3.3.2.), afirmación que ISB no hubiera rechazado, pero probablemente tampoco suscrito, como veremos después (III 1.3.2.). En lo que toca al carácter del Libro Sagrado como primera fuente de la gramática no es fácil determinar si antes del s. V-VI/XI-XII se pensaba siempre

de este modo. Varias veces se ha dicho que hubo un cambio de actitud entre los lingüistas. Según GRUNEBAUM (1971 1045) sólo a partir del s. IV/X se consideró que la gramática debía juzgarse con arreglo al Qurʾān y no al revés. Pero también se ha dicho lo contrario: para HADĪTĪ (1980 11-2), SĪBWAYHI ya considera que el Qurʾān es el testimonio de rango superior en nahw*.

Aquí no nos corresponde sino elucidar la actitud de ISB, que éste parece compartir con los sabios de su época. ZAMAḤSARĪ, uno de sus más ilustres contemporáneos, esgrime pronto en Mufassal (20) el texto de la Revelación como prueba decisoria. De que para ISB el Qurʾān es la última instancia de información y argumentación tenemos, aparte de la enumeración del corpus antes citada numerosas pruebas. Vamos a ver algunas.

Se trata, en primer lugar, de determinar, el significado exacto del cuantificador BADʿ/BIDʿA. ISB (Mutallat I 356) recoge dos definiciones contradictorias de los luḡawiyūn** : "es lo comprendido entre uno y cinco"***, "es lo comprendido entre uno y diez". ISB apoya esta última acogiéndose a la prueba inapelable de que Dios (Qurʾān: XII Yūsuf 42) dijo:

فلبث في السجن بضع سنين

y permaneció en prisión unos años.

*Curiosamente, el primer šāhid del Kitāb (I 15) es una aleya.

**Recordemos que un lingüista del s. V-VI/XI-XII que no ha salido de al-Ándalus tiene por fuerza que atenerse en materia de léxico a lo que la tradición de su ciencia le proporciona.

***Tal decía ʾABŪ ʿUBAYDA (cfr. IBN MANZŪR: Lisān I 223).

Y, según ISB, Yūsuf estuvo siete años encarcelado*.

Mucho menos aceptable como método de comprobación del significado de una palabra son casos como el siguiente (ʿAbyāt G 36), donde el uso coránico se trata de imponer a usos efectivos -una contradicción que ISB y otros sabios no advirtieron o no pudieron subsanar:

Los ʿarab utilizan mayormente nasab para los bienes inmuebles, como las casas o las fincas, mientras que māl lo suelen aplicar a las propiedades muebles, como el dinero. Pero también emplean māl para todo lo que el hombre posee, y eso es lo exacto porque el Altísimo dijo**:

ولا توتوا السفها أموالكم

donde no se especifica si se trata de muebles o inmuebles.

Por último, IBN AL-SAPRĀĠ es duramente atacado por ISB (Masāʿil 38b) porque una de las reglas de concordancia enunciadas por aquél está en contra de usos sancionados por el texto coránico -lo cual parece darle la razón a GRUNEBAUM en la cuestión anterior.

De la problemática relativa al importante supuesto según el cual se equiparan la palabra de Dios y el kalāmu l-ʿarab hablaremos especialmente en 2.3.3..

En cuanto a las qirāʿāt*** -las variae lectiones eliminadas del codex optimum ʿutmāniano, es decir, la "Vulgata" en expresión de BLACHÈRE, y las variantes de recitación de éste****-, nunca, ni inciden-

*Cfr., sin embargo, SUYŪṬĪ (Tafsīr 309): "Se ha dicho que fueron siete y que fueron doce."

**Qurʿān: IV Al-Nisāʾ 5: "y no pongáis vuestros bienes en manos de derrochadores."

***Para las qirāʿāt en sus aspectos filológico y religioso, vid. BLACHÈRE: 1959 103-31; WANSBROUGH: 1977 204-7.

****Las ʿulūmu l-Qurʿān las definen como variantes en

talmente se refiere ISB al problema metodológico que plantean: ¿forman o no parte del corpus y pueden, por tanto, utilizarse como šawāhid o no? Y, si la respuesta es afirmativa: ¿todas o sólo algunas? ḤADĪTĪ (1980 31-8) ha estudiado el tema en general, aunque sus conclusiones son bastante confusas. Según ella, TA'LAB y los gramáticos cufíes (vid. III 2.3.1.), junto con otros tardíos como 'ABŪ ḤAYYĀN, consideran a los qurrā' o 'lectores' del Qur'ān, árabes puros; consecuentemente, admiten las qirā'āt en su corpus y, por tanto, las emplean como šawāhid en la argumentación, con tal que su transmisión textual -oral o escrita- ofrezca totales garantías, es decir, sean transmisiones mutawātira. Por el contrario, los basoríes habrían aceptado las qirā'ātun mutawātira como šawāhid con tal que los usos lingüísticos en ellas reflejados no contravinieran las reglas ya establecidas en la descripción, en lo cual hay un flagrante contrasentido. Su análisis al respecto del Kitāb no aclara las cosas: SĪBWAYHI, dice, no utiliza las qirā'āt como šawāhid, sino como citas de apoyo; y, cuando encuentra en ellas usos contrarios a las reglas, los clasifica como propios de las luġāt (vid. 1.7.). 'UMAR (1982 21-32) llega a conclusiones distintas, más coherentes, pero también insatisfactorias: todos los gramáticos -cufíes incluidos- someten, según él, las qirā'āt al análisis de qiyās, esto es, a la descripción gramatical ya efectuada, y sólo aceptan el uso lingüístico de que se trate si otra fuente de información lo refrenda. De modo que el solo testimonio de la qirā'a no es prueba suficiente*.

los verba de la Revelación cfr. ZARKAŠĪ: Burhān I 318).

*Los estudios de 'UMAR y ḤADĪTĪ fallan probablemente por el uso impreciso que ambos hacen del complejo término qiyās (vid. V 2.2.).

En ISB se encuentran qirā'āt utilizadas indudablemente como šawāhid, en morfología (ʿIslāh Ğ 381-2), sintaxis (op.cit. 263) y léxico (Mutallat II 156); pero no hemos encontrado en su obra ningún caso claro de contrarregla establecido a partir del solo testimonio de una qirā'a.

1.4.2. La Tradición profética

El Hadīṭ, el cuerpo de dichos atribuidos a MUḤAMMAD y a otros personajes píos de los primeros tiempos del islam*, ofrece en cuanto a su inclusión en el corpus, problemas semejantes a los que acabamos de ver referidos a las qirā'āt. BAĠDĀDĪ, en un pasaje de su Hizāna (I 9-13) que se ha hecho celeberrimo, recoge una polémica entre lingüistas tardíos. Unos se mostraban contrarios al uso del Hadīṭ como parte del corpus y prueba de argumentación por una razón principal: de gran parte de las tradiciones proféticas no se habían transmitido los verba (lafz), sino sólo el res (ma'nān). El grupo contrario sí contaba con el Hadīṭ y argüía que, como los textos canónicos de la Tradición habían sido establecidos antes de que la lengua se corrompiera -lo que era, para los primeros, inaceptable porque algunos de los transmisores eran de origen extranjero-, la razón dada por aquéllos carecía de peso, ya que tan aceptables eran los verba que nos han llegado como los originales. No faltaban tampoco los defensores de diversas vías medias. Nos podemos ahorrar los pormenores y la valoración de la polémica, pues ha sido una y otra vez incansablemente reproducida y estudiada por la historiografía moderna (FÜCK: 1950 189; KOPF: 1956 50-2; DAYF: 1968 20; HADĪTĪ: 1980 49-59; ʿASʿAD: 1981 314-5; ʿUMAR: 1982 32-9). El tema, dudosamente uno de los más trascendentes

*Nos atenemos a la definición de BOSWORTH (1977), que casi hemos traducido y que, además, está muy cerca de lo dicho por ISB en ʿIhtilāf (165).

en la metodología de las CAILT, ha merecido incluso una extensa monografía, sólo para el Hadīt como corpus del nahw (HADĪTĪ: 1981), que no aporta novedades significativas. Nosotros nos limitaremos ahora a examinar el uso que ISB hace de la Tradición como fuente lingüística y más adelante (2.1.2.) hablaremos de los aspectos textológicos de la transmisión del Hadīt.

En la obra de nuestro sabio hay abundantes evidencias de que considera la Tradición* parte del corpus del kalāmu l-‘arab. A efectos de argumentación, sólo ocasionalmente (‘Islāh Ğ 122) en gramática, quedando más bien reservada al léxico**. Solos o acompañados, ISB utiliza hadices como testimonios (p.ej. en ‘Abyāt Ğ 222; Farq 36; ‘Iqtidāb II 233), lo que no es una novedad en al-Ándalus, pues ya lo había hecho ZUBAYDĪ (Lahn pas.). Y el Hadīt no tiene, en ISB, menor rango que otras fuentes de la lengua. De dos palabras, šimrāh e ‘itqāl se ha dicho que son sinónimos, para 'racimo', y también que significan cosas distintas, 'rama' y 'racimo'. ISB (‘Iqtidāb II 54) no puede decidir cuál de las dos afirmaciones es cierta porque de la primera hay un šāhid, un verso de ‘IMRU AL-QAYS nada menos, y de la segunda otro, una frase atribuida a MUHAMMAD. Pero, como vemos, tampoco lo destaca entre las fuentes. La autoridad basada en motivos religiosos que le concede al Qur‘ān no se la reconoce ISB al Profeta. Por otra parte, la Tradición es mucho menos utilizada por él que la poesía

*Siempre que se trate de hadices cuya transmisión ofrezca garantías, claro está.

**Lo que sí hay en Masā‘il, son varios análisis gramaticales de hadices. Entre los contemporáneos orientales de ISB, ZAMAHSARĪ (Mufassal 89) también le concede a la Tradición fuerza de argumentación (hugga) en nahw.

y el Qur^ʿān, y, desde luego, los ḥadīces no tienen nunca función moralizante en su obra*.

Sobre MUHAMMAD como modelo de fasāḥa o estilístico, hablaremos después (3.3.2.).

1.4.3. Otros testimonios no poéticos

Ya sabemos (vid. 1.3.2.) que ISB utiliza información de encuesta mediatamente. Esto más la Tradición, más realizaciones de diversa procedencia, como refranes (ʿIslāḥ 122) o plegarias (Mutallat I 502) es lo que constituye la "lengua en prosa" o "lengua pura" que, en su enumeración del corpus oponía al Qur^ʿān y a la poesía**.

1.5. Corpus poético

La enorme colección de versos atribuidos a poetas árabes puros que manejaron nahwiyyūn y lugawiyyūn merece, en tanto que corpus lingüístico, destacarse por varias razones. Primero, por el uso extensi-

*Como la tienen, por ejemplo en IBN SA^ʿŪD, que declara en la introducción de cierto tratado de luḡa (Tabyīn 101) que va a prescindir de ṣawāḥid poéticos sustituyéndolos por textos del Ḥadīṭ y el Qur^ʿān. Recuérdese, a este propósito lo dicho en 1.3.3., acerca de las citas con función de ejemplos morales.

Hay un texto curioso en ISB donde el sentido de una palabra trata de precisarse recurriendo a un texto de Ḥadīṭ que se combina con el análisis de la personalidad de MUHAMMAD. La palabra en cuestión es nawāḡid, 'premolares' o 'colmillos' según unos u otros. El argumento de los que defienden lo último es, dice ISB (ʿIqtidāb II 82), cierta tradición que cuenta cómo una vez el Profeta se rio tanto que se le vieron las piezas dentales así llamadas ("ḍaḥika hattā badat nawāḡiduh"), que corresponden a los colmillos, ya que cuando se reía no lo hacía desafortadamente, sino más bien como si sonriera.

**Sobre estos otros textos en prosa en el corpus de los

vo que de ellos se hizo en la descripción y la argumentación, de donde deriva una de las más peculiares características formales de los tratados gramaticales y compilaciones léxicas árabes; no es desdeñable el hecho de que unos y otros se presenten accesoriamente como antologías de la poesía más árabe y menos islámica. Pero, más que nada, por el importante problema metodológico que suscitan: si la poesía* no es kalām, ¿cómo puede ser fuente -tal vez la principal- para describir el kalāmu l-‘arab?

La obra de ISB no es una excepción en la abundancia de documentación poética que en ella se esgrime y se reproduce. En cualquiera de sus libros se encuentran enseguida šawāhid poéticos, tanto para nahw, en sus dos aspectos: tasrīf e ‘i‘rāb, como para luġa (p.ej. en Šiqt I 66, 174, 37, respectivamente).

Antes de entrar e el problema metodológico que acabamos de enunciar, señalemos otros dos de menor alcance y que apenas trascienden a la obra de ISB. Es, primero, norma establecida en la lingüística árabe que se acepten en el corpus todas las riwāyāt o variae lectiones, si las hay, de un verso, siempre que sus transmisores sean ellos mismos tenidos por hablantes de árabe puro (‘UMAR: 1982 40). Lo otro es ¿qué hacer con un uso contrario a las reglas atestiguado en un solo verso? La respuesta sería distinta según las supuestas escuelas de

lingüistas puede verse ‘UMAR: 1982 47.

*Al hablar de poesía ignoramos deliberadamente la distinción entre los versos o poemas en metro raġaz, por un lado, y en los demás metros, por otro. Sólo estos últimos son denominados šī‘r. Los lingüistas -ISB entre ellos- mantienen esta distinción, pero sólo nominalmente: no tiene ninguna consecuencia teórica o práctica.

gramáticos: los cuñes lo incorporarían, los basoríes no*.

1.5.1. El código del poeta

En la teoría de las CAILT la poesía no es kalām porque al poeta se le concede una libertad de acción que el hablante -lo que incluye al escritor en prosa- no tiene. Esa mayor permisividad para el primero afecta tanto al plano de la expresión como al del contenido**. Las faltas en el contenido cuya comisión le es lícita al poeta son la mentira, la fantasía, la inmoralidad. En la expresión, las faltas disculpadas son transgresiones de las reglas gramaticales y coinciden con nuestras licencias poéticas***. Para éstas las CAILT emplean

*Vid. 'ABŪ L-BARAKĀT AL-'ANBĀRĪ: 'Insāf I 150, y ZANGĀNĪ: Farq 32-3, ambos sobre el famoso rağaz de RU'BA con el uso pretendidamente antigramatical de 'abyad 'más blanco' como elativo (cfr. CORRIENTE: 1983 245).

Una buena exposición introductiva del uso de textos poéticos en la lingüística árabe la proporciona 'UMAR (1982 39-46).

**Es muy característico en las CAILT que los dos planos lafz y ma'nān, reciban un tratamiento simétrico. Más adelante veremos otros casos. En el que nos ocupa, la simetría no ha sido -que sepamos- convenientemente subrayada.

***Esta exposición tiene carácter aproximativo. No todos los sabios de las CAILT las aceptarían. Así p.ej. veremos (III 1.1.2.) que la preceptiva quiso negar casi siempre a los poetas no 'arab, o muhdatūn, un código gramatical más permisivo. En cuanto a la mentira y la fantasía, han sido tratadas de muy distintas maneras por los sabios musulmanes (vid.VI 6.1.)

dos términos: ruḥṣa y, mucho más común, darūra*. La darūra es definida y sus diversas clases descritas, de modo muy similar, en las gramáticas y en las poéticas, pero los objetivos que nahwiyyūn y estudiosos de la poesía buscan al estudiarla son completamente distintos. Si,

digamos, IBN RASIQ le dedica un capítulo de su tratado de poesía (Umda II 269-80) es porque la preceptiva árabe considera la darūra uno de los defectos de la expresión que el poeta debe evitar y el crítico denunciar. Esto no nos interesa ahora (vid. 3.2.2.).

El importante lugar que, cuantitativamente, ocupa la poesía árabe pura en el corpus de los gramáticos se justifica por un razonamiento -simplista e inaceptable a nuestros ojos- que nunca fue puesto en tela de juicio, por lo que sabemos: la sola diferencia entre poesía y kalām, en el plano de la expresión**, consiste en que el poeta incurre en darūrat; por tanto, para que la poesía pueda contarse en el corpus, basta con aislar y dejar a un lado esos usos anómalos en el hablante, admisibles en el poeta, pues lo que quede será kalām. De ahí que para la gramática, más incluso que para la poética, las licencias cobren vital importancia. No es entonces extraño que los sabios de las CAILT en general hayan insistido en incluir la darūra en los programas de estudio del ʿadab, humanidades, y que incluso le hayan consagrado monografías, como la de QAZZĀZ (Darūra), válidas para el gramático y el crítico de poesía al mismo tiempo. SĪBĀWAYHI, consecuente con todo esto, aborda muy pronto en el Kitāb (I 26-32)

*La equivalencia entre darūra y necessitas -en p.ej. QUINTILIANO- ha sido señalada por VERSTEEGH (1977 25).

**Y, la gramática -tal como ISB lo expone (vid. V.3.1.)- sólo atiende a la expresión.

el tema de la darūra, que merece ella sola un capítulo*. Y, posteriormente, la oposición kalām/šīr** motivada por la darūra suscitará polémicas entre los gramáticos. SUYŪTĪ (Buġya II 164) pone en boca de IBN DURUSTUWAYHI un duro ataque a uno de los 'imames' de la escuela cufí en estos términos:

KISĀ'Ī recogía usos anómalos (al-šādd) sólo lícitos en poesía, por licencia, y les atribuía valor de base (ʿasl) para la inducción de reglas (yaqīs). Al actuar de este modo falsificó toda la gramática.

Ese principio, según el cual un uso atestiguado en poesía y clasificado como darūra no podrá ser nunca utilizado por el gramático como base (ʿasl) de la descripción lo enuncia expresamente ISB (Masā'il 10a). Era, de hecho, previsible que nuestro sabio, siempre comprometido en establecer lo más rigurosamente posible los fundamentos metodológicos de las CAILT, prestara atención especial a la darūra en el aspecto que aquí interesa. Así, mientras ZAGGAGĪ, en su manual de gramática, despacha en unas líneas (Ġumal 362) la licencia poética, ISB en su comentario del mismo (ʿIslāh Ğ 377-8) se queja de la brevedad y falta de rigor con que ʿAbū l-Qāsim tocó un tema que él va a exponer con toda la precisión y pormenores que requiere, en uno de los capítulos más largos de la obra -quince páginas en la edición que hemos manejado. Además de esto y de señalar ocasionalmente casos de darūra en versos

*"Bābu mā yaḥtamīlu l-šīr", que aparece inmediatamente después de los capítulos donde se exponen los fundamentos teóricos y metodológicos del nahw. SĪBĀWAYHI no emplea el término darūra en su exposición, aunque en otro lugar (Kitāb II 239) sí usa el verbo correspondiente: "ʿillā ʿan yaḥṭarra l-šāʿir."

**Evidencias explícitas de tal oposición se hallan, por

comentados o citados en casi todas sus obras*, ISB prestó atención especial a un problema derivado del que estamos viendo. Queda bien claro que los usos específicos del poeta se rechazan cuando se trata de describir el kalām. El problema surge a la hora de discriminar entre los usos poéticos anómalos y las variantes isofuncionales, morfológicas o sintácticas, que la gramática del kalāmu l-‘arab también recoge aunque se trate de usos infrecuentes. Es decir, la distinción entre darūrāt y luġāt (vid. 1.7.), que teóricamente es nítida para ISB (‘Islāh Ğ 392):

Sólo se llama luġa lo que se usa en el lenguaje no poético; en tanto que sólo lo que es específico de la poesía recibe el nombre de darūra.

Sin embargo, no siempre es posible en la práctica saber qué es luġa y qué darūra**.

Se habrá observado que en esta breve exposición sólo hemos hablado de gramática. Si los sabios musulmanes asumieron, implícitamente, el principio que vimos antes: šī‘r = kalām + darūrāt, esta diferenciación afecta sólo a la expresión. De modo que, para el léxico -sector en que la poesía cuenta más, si cabe, como fuente de información y argumentación- los sabios musulmanes se contentan con someter la documentación poética a los análisis de pureza que conocemos, sin más***.

ejemplo, en QAZZĀZ (Darūra, 66): "wa-hādā lā yakūnu fī l-kalāmi walākin fī l-šī‘ri ‘inda l-darūra".

*Cfr. p.ej. ‘Islāh Ğ 335-6, o Š Siqt II 903-4.

**ISB no puede decidirse al respecto, entre otros, en el caso siguiente (Iqtidāb II 36): Frente al uso normal de ‘inabun mulāhī (una variedad de uvas), mullāhī está atestiguado en poesía, ¿luġa o darūra?, se pregunta.

***No hemos agotado aquí, ni mucho menos, el tema de

1.5.2. El tribunal de poetas

ʾASMAʿĪ -ya lo vimos en 1.2.2.- fue juez implacable en las causas de limpieza de lengua que se siguieron contra algunos poetas para ver si sus versos podían considerarse šawāhid*. ʾISBAHĀNĪ (ʾAḡānī I 79) transmite una opinión de aquél que bastaría para demostrar su meticulosidad. Aceptaba, dice, toda la obra de ʿUMAR B. ʾADĪ RABĪʿA en el corpus del árabe -es huggatun bi-l-ʿarabiyya, según sus palabras-excepto un hemistiquio:

ثم قالوا تحبها قلت بهرا

Me preguntaron: ¿La quieres? Hasta la ofuscación, repuse

Pues ahí el poeta había omitido la marca de interrogación, esto es, no dijo "ʾa-tuḥibbuhā".

También ISB recoge varios de sus juicios contra poetas en ʾIqtidāb: Los usos de KUMAYT no eran para ʾASMAʿĪ argumentos válidos (op. cit. II 13); tampoco los de RABĪʿA AL-RAQQĪ que, según él, ya era muḥdat (op.cit. 245); ni los de ʿUDĀFĪN, que era sedentario (op.cit. II 224). Además, dice ISB (op.cit. II 113), "a ʾASMAʿĪ le encantaba atacar a DŪ L-RUMMA**.

la darūra. Enumeraciones más o menos exhaustivas de licencias pueden encontrarse en QAZZĀZ: Darūra; IBN RAŠĪQ: ʿUmda II 269-79; ISB: ʾIslāh 377-91, y en HĀSIMĪ: 1979 24-7. Para la definición polémica de darūra: ¿se produce sólo cuando el poeta transgrede las reglas porque se ve forzado a ello o, simplemente, cuando se contravienen esas reglas haya o no necesidad? Puede verse SUYŪTĪ: ʾAšbāh I 219; HADĪTĪ: 1980 6 y 94, y ʿUMAR: 1982 41-2.

*El papel de ʾASMAʿĪ en la denuncia de versos corruptos es bien conocido. FÜCK (1950 33 ss.) ya lo trató con cierta extensión.

**Ya sabemos que ʾASMAʿĪ no le perdonaba su trato con

Otros poetas, además de éstos, tuvieron problemas para ver su poesía en gramáticas y colecciones de palabras, y no era sólo 'AS-MA'Ī quien dudaba de su pureza. ḤAFĀĪ (Sirr 276) habla de cómo algunos sabios rechazaban los versos de ĠAKĪR y FARAZAQ, que se habían sedentarizado, y más aún los de TIRIMMĀH y los de KUMAYT -aquí tenemos la razón que ISB se calló-, que no eran beduinos. Lo que une a todos estos poetas, acusados de contaminación, es que murieron ya entrado el s. II/VIII. Hay pues un límite cronológico para la absoluta fiabilidad del poeta. KOPF (1956 58-9) lo relaciona con motivos religiosos, en concreto con la teoría del origen divino del lenguaje (vid. IV 1.1.3.), según la cual la revelación del árabe -igual que la Revelación- habría acabado con MUHAMMAD. Si bien no es fácil descartar esto por completo, parece que más bien se trata de motivos raciales o, simplemente metodológicos, de acuerdo con la función filológica de las CAIT (vid. 2.3.2.). Recuérdese, además, que el límite para la encuesta era el s. IV/X.

Digamos, entonces, que es la "poésie archaïque" de BLACHÈRE (1965 141)* la que, en general, admiten nahwiyyūn y lugawiyyūn para describir el kalāmu l-ʿarab. O, al contrario, que se rechazan los versos de los poetas muwalladūn, los "post-clásicos", en la expresión de FÜCK (1950 33). El problema fue saber quién era el último poeta arcaico y quién el primer post-clásico. Problema que, no por arbitrario, artificial y de dudosas conclusiones, dejó de preocupar a buen número

los tenderos de Basora.

*BLACHÈRE define "poésie archaïque" como "l'ensemble des productions en vers s'échelonnant de la seconde moitié du sixième siècle de J.-C. jusqu'aux environs de 725".

de sabios. Es célebre la clasificación cronológica y religiosa de los poetas en cuatro "estratos", las tabaqātu l-šū'arā', que entre otros enuncia y define IBN RAŠĪQ (Umda I 113): 1º, ġāhilī, de los poetas paganos; 2º, muhadram, de los que vivieron el paganismo y el islam; 3º, islāmī, de los que nacieron bajo la fe islámica, y, 4º, el de los muhdatūn. Estas tabaqāt, sobre todo las dos últimas, ofrecen dificultades serias para precisar periodos y, mucho más, para decidir sobre la pureza de un hablante. ISB (S Luzūm I 263) define el estrato muhadram al modo tradicional: "todos los poetas paganos que alcanzaron el islam"* ; y -teniendo en cuenta su afán de rigor formal- fracasa al intentar decir algo sobre el cuarto estrato**. En estas condiciones, y dado que casi todos los sabios aceptaban sin reparos la obra de los poetas de los tres primeros estratos***, se produjo una pugna entre los ʿaʿimmatu l-ʿadab para decidir sobre cuál es el último poeta ʿarabī y el primer muhdat o, enunciándolo de otro modo, cuál es el último poeta cuyos usos tienen carácter de šawāhid. Hay varias opiniones y algunas contradicciones: DŪ L-RUMMA fue, el "último poeta" para ʿABŪ ʿAMR (ĠĀHIZ: Bayān IV 83) y ʿABŪ ʿUBAYDA (HASANAYN: 1985 17); pero, según otras versiones (ABU-KHADRA: 1986 80), éste y con él ʿAŠMAʿĪ e IBN AL-ʿARĀBĪ pensaban

*Para definir muwallad propone "al-muhdatu mina l-šū'arā'". De todas formas, hay que recordar que ISB ya se encontró con las tabaqāt hechas y sólidamente asentadas en la tradición de las CAILT.

**Una definición casi igual es la que, mucho después, repite SUYŪTĪ (Muzhir I 296).

***Se ha dicho muchas veces que ʿABŪ ʿAMR no citaba a ningún poeta islāmī, sin embargo.

que IBN HARMA es el último poeta "argumento". Por IBN HARMA vota también IBN RASĪQ (Umda I 131), pero IBN AL-MU'AZZ (ABU-KHADRA: 1986 80) y ĠĀHĪZ lo consideran ya moderno. Más confusión se añadió cuando se introdujo la categoría de pre-modernos, en la que algunos incluyen a BASSĀR y a MUSLIM B. AL-WALĪD.

Afortunadamente no tenemos que tratar de poner orden en todo esto y podemos seguir adelante porque -a causa especialmente de lo que veremos en 3.1.3.- hay buenas razones para creer que a ISB no debieron ocuparlo mucho estas sutiles precisiones cronológicas.

1.5.3. Apócrifos

Para documentar el hecho de que los adjetivos verbales de esquema FA'IL son capaces de regir, como el verbo y el participio, un acusativo*, SĪBĀWAYHI (Kitāb I 113) citaba un verso anónimo**:

حذر امورا لا تضر وآمن ما ليس منجيه من الاقدار

Se precave de lo inocuo y encara alegre

los más ciertos e inevitables riesgos

ISB (ʿAbyāt Ġ 131) comenta:

Este verso no es árabe puro, sino que fue forjado expresamente (masnū'). No se sabe bien a quién se debe la falsificación; se afirma que es obra de IBN AL-MUQAFFA', pero MĀZINĪ cuenta que, a su vez, ʿABŪ YAḤYĀ AL-LĀḤIQĪ le dijo lo siguiente: "SĪBĀWAYHI me preguntó si los adjetivos de esquema FA'IL rigen acusativo, y yo le compuse ese verso."

Y el verso, por esa razón, perdió toda fuerza argumentativa, añade

*Sobre esto, vid. CORRIENTE: 1983 168 y 172.

**Que en la edición del Kitāb de ʿA. S. M. HĀRŪN aparece transmitido en otra de sus lecturas.

ISB*, en cuya obra hay otras alusiones al mismo problema respecto a la documentación. Así, nos hace saber (Masā'il 11a) que SIGISTĀNĪ denunció a QUTRUB por haber forjado para sus propios fines** un verso. De la existencia de estos šawāhidu masnū'a -testimonios, por lo común poéticos, inventados, que se esgrimen en la argumentación como si fueran auténticamente árabes***- se ha hablado tanto en las fuentes primarias que resulta difícil negarla. En tales falsificaciones se ha implicado a ilustres sabios. Ni siquiera 'ABŪ 'AMR, uno de los 'imames' de las CAIT, se ha librado de la acusación, pues se afirma ('ISBAHĀNĪ: Agānī III 143) que un verso que él atribuyó a 'A'ŠĀ era en realidad suyo. Hubo, como se sabe, además expertos en fabricar versos falsos. SUYŪTĪ (Muzhir II 406) recoge un rosario de acusaciones, en este sentido, contra ḤAMMĀD AL-RĀWĪYA, a quien, sobre todo los sabios de Basora, no consideraban "digno de fiar" (tiqa, ma'mūn) en sus transmisiones; tanto que YŪNUS se admiraba de que nadie pudiera utilizar documentación proporcionada por él****.

*SUYŪTĪ (Muzhir I 180) recoge este verso como ejemplo de testimonio inventado y cita a 'ABŪ L-'ABBĀS AL-TUDMĪRĪ quien, en su Šarḥu šawāhidi l-Ġumal habla de la falsedad del mismo apoyándose en lo dicho por ISB -en el pasaje que acabamos de traducir, sin duda.

**Recordemos que QUTRUB era él mismo un lingüista.

***Sobre la cuestión, tratada desde el punto de vista de la metodología lingüística, vid. 'UMAR: 1982 45, y 'ABŪ ĠANĀḤ: 1980 55, según el cual MUBARRIL rechazaba todos los šawāhid poéticos de contrarreglas con el argumento de que eran falsos.

****Sobre las falsificaciones de ḤAMMĀD AL-RĀWĪYA y otros, vid. BLACHÈRE: 1950 42 ss. En Muzhir, SUYŪTĪ, además de lo que acabamos de ver, incluye un capítulo sobre el

Si los lingüistas musulmanes parecen haber estado siempre en guardia ante estos textos apócrifos, hay otra forma de falsificación, aparentemente bien intencionada, pero metodológicamente, equiparable a la que tantas veces denunciaron. IBN NĀQIYA (Ġumān 135) reproduce un encuentro entre ʾAṢMAʿĪ y HALAF AL-ʾAḤMAR. El primero le recita un verso de ĠARĪR al segundo, que a éste no le parece aceptable. Le dice entonces a ʾAṢMAʿĪ cómo debería haber dicho eso mismo el poeta y le recomienda que los transmita así porque "los transmisores, desde antiguo, han corregido las faltas de los poetas". Y ʾAṢMAʿĪ, convencido, le promete que así lo hará. Esta historia puede no ser cierta; pero probablemente ocurrió con alguna frecuencia que, con más o menos intencionalidad, los recopiladores introdujeran correcciones en los textos que luego pasaban al corpus de los lingüistas. Y ya sabemos que la fasāḥa del transmisor hace fasīḥ un texto transmitido, cuyas distintas riwāyāt se aceptan por eso mismo. El siguiente paso, bastante plausible, es dar fiabilidad a lo que un sabio de autoridad reconocida -caso de ʾAṢMAʿĪ, por ejemplo- transmite, haya o no otras lecturas del texto. Y que los filólogos árabes hayan corregido faltas de diversas clases que creían encontrar en los poetas no necesita pruebas: hay múltiples evidencias de ello. El mismo ISB, como veremos (III 3.2.2.), lo hacía.

La convicción de que los transmisores han falsificado textos poéticos ha tenido diversas consecuencias*. La famosa escena de ʾABŪ ʿAMR

tema: "Maʿrifatu l-maṣnūʿ" (I 171-83), con numerosos ejemplos y acusaciones, sobre todo a HALAF AL-ʾAḤMAR, cufí igual que HAMMĀD y con idéntica pésima reputación como transmisor de poesía.

*Y no sólo textos. ʾAṢMAʿĪ creía que la personalidad

quemando sus colecciones de poemas ha sido casi siempre utilizada como ejemplo del conflicto entre lo islámico y lo árabe pagano (vid. VI 6.2.). El gesto del 'imam', a quien acabamos de ver entre los sospechosos de falsificación, se debería, según esto, a una crisis religiosa. BLACHÈRE, sin embargo, se pregunta (1950 42) si ello no pudo deberse a la reiterada constatación de que las antologías estaban repletas de apócrifos. Así que 'ABŪ 'AMR estaría anticipando en muchos siglos la terrible duda de que toda la poesía arcaica fuera una impostura. A pesar del revuelo que esa posibilidad ha ocasionado (cfr. BLACHÈRE: 1952-66, 167-79), no nos vamos a detener en esto porque no afecta para nada a la metodología de la lingüística y porque, falsa o no filológicamente, ha actuado durante siglos como modelo de representación ideológica con influencia real y decisiva. Es este hecho el que conviene retener, y no su efectiva autenticidad filológica, cuando hablemos de la poesía árabe y los sabios de las CAILT. Pero volvamos a la metodología de nahw y luġa.

Cuando MUBARRID (Muqtadab II 116) rechaza cierto verso que SĪBĀWAYHI había usado como hugġa y, por tanto, las conclusiones de éste, lo hace diciendo que el verso es una creación artificial (mawdū') y, esto es lo importante, muhdat. He ahí la cuestión: si los versos son falsificaciones ya no hay certidumbre de la pureza lingüística del hablante, pues el autor de la impostura bien pudo ser mestizo o hasta extranjero. Por eso, BAĠDĀDĪ (Hizāna I 15-6) recomienda que se eliminen de la argumentación todas las realizaciones cuyo emisor se desconoce, a no ser que los haya citado un sabio de fiabilidad total. Esta última puntualización se refiere a los versos anónimos

y biografía de QAYS B. 'AMIR -el célebre poeta enamorado, Maġnūn Laylā- fueron invención de los ruwāt ('ISBAHĀNĪ: 'Aġānī II 3).

del Kitāb. Pero al principio hemos visto que, para ISB y otros, no cuenta quién los reproduzca, aunque sea el mismo SĪBĀWAYHI.

Genealogías y biografías

Y, en nuestra opinión, es esta necesidad de certificar la validez de un hablante como informador lo que, al menos parcialmente, justifica el insistente interés de los lingüistas musulmanes por dos temas algo alejados de la descripción del kalām l-arab: las genealogías y las biografías de poetas, cuya presencia en las CAILT tiene, además, otros motivos*.

El estudio de las genealogías, ansāb, se origina según AMĪN (1928 8), en la asabiyya tribal; y no son los sabios de las CAILT quienes lo cultivan preferentemente, sino los -digamos así- historiadores. Pero muchos lingüistas han escrito sobre ello. ISB es autor de una monografía perdida sobre el tema (vid. I 4), y en las obras conservadas, sobre todo las de materia filológica y léxica, en Abyāt Ġ con frecuencia y ocasionalmente en otras (Mutallat II 462), muestra su interés por los ansāb. IBN ĠINNĪ (MEHIRI: 1973 85) es autor de un Kitābu Man nusiba ilā ummihi mina l-su'arā. SUYŪTĪ (Buġya) proporciona otros muchos ejemplos: MUDARRID escribió Nasabu Adnāna wa-Qahtān (op.cit. I 270) y, en al-Ándalus, el cordobés QĀSIM B. ASBĀĠ, un libro llamado Al-Ansāb (op.cit. II 251). Hay, como decimos,

*Las genealogías forman parte de la documentación cultural que los filólogos incluyen, con fines informativos, en la presentación de textos antiguos (2.1.3.). De la figura individual del poeta diremos algo en VI 6.3.. Genealogías y biografías, por otra parte, incluyen evidentes mensajes raciales y morales respectivamente.

varias razones para explicar este interés de los lingüistas, pero es fácil ver una relación, aunque sólo sea asociativa, entre las genealogías y los requisitos de la pureza del hablante. Mucho más clara está en lo que atañe al interés por el poeta. BLACHÈRE (1952-66, 156) afirma que el celo por fijar la paternidad de un verso es rasgo típicamente beduino. Sin negarlo, creemos que es evidente en esa costumbre la influencia del método de recopilación del Hadīṭ y del corpus de los lingüistas. Así se entiende el cuidado que ISB pone en precisar el autor de un verso (vid. p.ej. ʾIslāh Ǧ 228), de lo cual puede depender su valor de hūǧǧa, y el espacio que en sus comentarios de šawāhid poéticos (ʾAbyāt Ǧ e ʾIqtidāb III) dedica al nombre completo -genealógico- y la biografía de los distintos poetas*.

1.6. Primera abstracción: diacronía

Hemos dedicado esta sección -recordémoslo- al objeto de estudio de los lingüistas musulmanes. Para aclararlo, hemos tomado el término definición kalāmu l-ʿarab. Los apartados anteriores comentaban, principalmente, el concepto de ʿarab. En los siguientes vamos a tratar de determinar a qué clase de realidad se alude cuando, ahí, se habla de kalām.

1.6.1. El juicio de la gramática histórica

FLEISCH ha dirigido contra la gramática árabe una acusación a sus ojos muy grave. Los "árabes", dice, no tuvieron noción de cambio histórico en el lenguaje (1961 16) y, por tanto, tampoco de gramática histórica (1969 292; 1984 72). Esa supuesta carencia disminuiría

*La biografía de KUTAYYIR, en la que se detiene bastante (ʾAbyāt Ǧ 26 ss.), es un caso significativo.

cualitativa y significativamente el valor de varias de las CAILT, vistas desde la postura teórica que él asume como científica. Pero hace tiempo -mucho antes de que FLEISCH opinara, desde luego- que el historicismo perdió en lingüística su trono y se convirtió en posible objeto de juicio para otras posturas teóricas, desde las que sería tan fácil acusarlo a él como a las CAILT, si ello no fuera en ambos casos inútil. Por otro lado, dejando aparte el sentido valorativo de sus afirmaciones, éstas son ciertamente inexactas.

En parte para desmentir a FLEISCH, BLANC (1979) se encargó de demostrar que en la gramática árabe, y más precisamente en SĪBĀWAYHI, había evidencias de que el lenguaje se concebía como algo dinámico, analizando una serie de nociones que, insistimos, en gramática, deben o pueden ser interpretadas como diacrónicas. Según él, en el Kitāb, los términos ma'ḥūd 'tomado de', ḥaṣl 'forma original' y katratu l-ḥistiḥmāl 'frecuencia de uso', que se utilizan, sobre todo en morfología, para explicar desviaciones de las reglas, admiten un planteamiento histórico. Junto a esto, la prioridad de unas categorías sobre otras, como la que se le concede al nombre sobre el verbo; la operación de restitución (de una forma original) llamada taqdīr, y el factor de ḥistiḥmāl o pesadez acústica en la causalidad de ciertas desviaciones son todas nociones ahistóricas. Pero también encuentra descripciones en las que, indudablemente, el paso del tiempo ha sido considerado: formas dialectales más antiguas que otras* y préstamos de palabras extranjeras. Su principal conclusión es que la posibilidad del cambio

*Su ejemplo es (p. 162): ḥurdud - lā tardud en dialecto ḥiḡāzī, frente a las más recientes rudda - lā tarudda del tamīmī.

con el tiempo fue reconocida por los gramáticos, pero que éstos no estaban "primarily interested in the historical changes por se".

En este trabajo BLANC ponía de manifiesto que algunos sabios del s. IV/X, IBN ĠINNĪ y ZAGĠĠĠ en concreto, habían considerado explícitamente en obras de metalingüística la interpretación que debía dárseles a términos ambiguos en cuanto a su sentido diacrónico. Se refería más que nada a las explicaciones que IBN ĠINNĪ ha dado de la noción de ʔasl y que han sido estudiadas, después de BLANC, por varios especialistas. Al tema le dedicó, en efecto, ʔAbū l-Faḥ un capítulo de Hasāʔis (l 256-64)*. Veamos primero lo que él dice (pp. 256-7):

Este punto de la teoría**, que no hace referencia a realidad efectiva alguna, ha confundido a muchos. Ello es que cuando los gramáticos decimos p.ej. que la forma original (ʔasl) de qāma es qawama (...) y la de šadda šadada (...), hay quien erróneamente entiende que las palabras a las que se les asigna una forma original distinta de la que realmente se usa, se pronunciaron de esa otra manera en otro tiempo. O sea, que, en lugar de qāma Zaydun 'Zayde se puso en pie', lo que se decía antiguamente era qawama Zaydun (...). Nada de eso: jamás se ha pronunciado ni escrito sino como lo hacemos ahora. Cuando decimos que X es la forma original de la palabra A, lo que queremos, por el contrario, significar es que si esa palabra no se hubiera desviado de las reglas por la causa que así

*"Bābun fī marātibī l-ʔašyāʔi wa-tanzīlihā taqdīran wa-hukman lā zamānan waqtā". También en otras obras aclaró lo que hay que entender por ʔasl, como en su Al-Munsifu fī šarhi Tasrīfi l-Manzini, que no hemos podido consultar. Pero sus opiniones parece que son las mismas -cfr. GUILLAUME (1981)-, con la diferencia de que en el capítulo de Hasāʔis se extiende algo más en la explicación.

**Que se reduzca a las palabras irregulares a unas determinadas formas originales o ʔusūl, éstas sí deducibles de los esquemas morfológicos aceptados.

lo determine, habría tenido la forma que afirmamos. Ahora bien, creer que en una época pasada tuvo esa pronunciación y luego se cambió en la actualmente conocida es un craso error que ningún sabio comparte.

Pruebas de que no hay tal sucesión en el tiempo, dice IBN ĠINNĪ, son: que los ʿusūl o formas originales aparecen como licencias poéticas y que algunos de ellos sean impronunciables. Sin embargo, añade, no es inconcebible que algunos ʿusūl hayan llegado a articularse realmente en cualquier dialecto t. buai*.

De las explicaciones de IBN ĠINNĪ, AYOUB y BOHAS sólo retienen (AYOUB: 1981 268) que la noción de ʿasl no implica una etapa anterior de la lengua. GUILLAUME (1981 237-8), por su parte, relaciona este modo de ver las cosas de ʿAbū l-Fath con el gran objetivo de toda su obra: probar la sabiduría árabe (cfr. MEHIRI: 1973). IBN ĠINNĪ habría, así, mantenido la "non-diachronicité" del árabe por razones teológicas, además de las morfológicas; sostener que alguna vez se ha pronunciado qawala en lugar de qāla está en contradicción con la idea de la perfecta sabiduría encerrada en la lengua árabe, la hikma.

Pero no es el concepto de ʿasl lo único que lleva a IBN ĠINNĪ a reflexionar sobre el cambio lingüístico. En el mismo Hasāʿiṣ plantea en otras ocasiones el tema en términos explícitos**. Al hablar de la jerarquía nombre-verbo (op.cit. II 30), y en consonancia con lo que hemos visto en SĪBWAYHI, dice que el nombre es el primero sólo

*De ejemplo puede servir el de BLANC que vimos antes.

**Implícitamente, la cuestión reaparece al tratarse múltiples aspectos de la teoría y la descripción.

en rango, rutba, lo que significa que tiene más solidez conceptual*, no que sea anterior cronológicamente. Y precisa: no podemos asegurar que una de las partes de la oración** precediera a las otras en el tiempo, pero tampoco lo contrario. Pero después, en la misma discusión, dice (p. 34):

Si sabemos que algunos nombres se derivan del verbo, ¿cómo puede nadie pensar que la procedencia del nombre sobre el verbo es cronológica?

Donde, aunque ya estemos haciendo exégesis y no ateniéndonos a su planteamiento explícito, es evidente que, para él, la derivación, ʾiṣṭiqāq, implica un antes y un después, a pesar de todo. En ese mismo contexto argumentativo, pero un poco antes (p. 31), la noción de cambio, tagyīr, se encara por sí misma. Se pregunta ʾAbū l-Fath si es cierto que, como se ha dicho, las palabras de terminación invariable, mabniyya, han perdido su flexibilidad por frecuencia de uso:

ʾAbū l-Ḥasan AL-ʾAḤFAS̄ pensaba que lo que había de cambiar por su frecuencia de uso se lo imaginaron los árabes ya antes de que fuera por primera vez establecido. Se dieron, entonces, cuenta de que sin más remedio las tendrían que usar muy frecuentemente; así que las cambiaron desde el principio, sabedores de que no podrían evitar esta frecuencia, que al final impondría el cambio. Pero no descartaba que esas palabras hubieran sido declinables antiguamente y que, más tarde, al multiplicarse su uso, hubieran cambiado.

IBN ĠINNĪ concluye declarándose partidario de la primera explicación porque es mejor prueba de la hikma de la lengua. Hay que reconocer que la distorsión del tiempo -real y gramatical- y la manipulación

*Es, dice, "ʾaqwà fī l-nafs".

**Nombre, verbo y partícula (ʾism, fiʿl, ḥarf), como se sabe.

inusitada de las palabras* en la hipótesis que 'Abū l-Faḥ apoya le dan un extraño poder de fascinación. Pero tampoco se puede negar su desfachatez lógica al apoyar la hipótesis que le viene mejor justamente para probar la hipótesis que quiere demostrar: la sabiduría del kalāmu l-ʿarab y los ʿarab. No sabemos por qué este pasaje no se ha considerado en los estudios modernos sobre diacronía/sincronía en la gramática árabe. Ni, menos, por qué en las fuentes secundarias se insiste en creer que el Ḥasā'is de IBN ĠINNĪ es el mejor medio de penetrar en el armazón teórico en que se basaban los sabios musulmanes; asunto, además que se puede tranquilamente tomar una cualquiera de las diversas y a veces contradictorias opiniones que ahí se expresan sobre un solo tema, y luego adjudicárselas a toda la tradición de las CAILT.

Sea como sea, hagamos unas observaciones finales a todo esto. No se puede afirmar que IBN ĠINNĪ rechace la posibilidad de que en el kalāmu l-ʿarab haya alguna forma de modificación. A veces se coloca en una prudente e irreprochable postura desde la cual se limita a exponer la teoría que corresponde a la práctica efectiva de sus colegas; en esos casos, nada se puede concluir respecto a visión de la lengua, ya que no está exponiendo lingüística, sino metalingüística. Pero al mismo tiempo, parece atraído por la imagen de un kalāmu l-ʿarab invariable en el tiempo**. Está introduciendo, entonces, el dogma de la perfección de la lengua árabe pura***. Y, naturalmente, ¿si

*No estamos seguros si la versión española que ofrecemos lo refleja.

**No hace falta añadir: hasta que comienza la degradación. Pues ya sabemos que, si hay degradación, no es kalāmu l-ʿarab.

***Perfección que se explicaría bien porque la lengua

es perfecta por qué va a modificarse?*. No obstante, en algunos momentos IBN ĠINNĪ sólo rechaza el cambio, exactamente el cambio. En Hasā'is habla a veces como si aceptara que las ampliaciones del léxico y otros hechos consignados en la descripción se hubieran producido en distintos momentos, después del principio. De modo que cambio, entendido como transformación no; pero sí 'evolución' -aditiva siempre, parece- por unas necesidades que no tendrían que ser vistas como mejoras. Estos apriorismos no sólo se hallan, ni mucho menos, en IBN ĠINNĪ, y no siempre dificultaron los avances en la investigación. Su opinión -si es que se puede hablar de algo así- acerca de la opción diacronía/sincronía para el gramático está clara; no lo está o no la hemos sabido ver en lo que respecta a si el kalāmu l-^carab es algo dinámico o estático. Y insistimos, sea cual sea no tiene por qué coincidir con la de todos los sabios de las CAILT.

1.6.2. Constatación del cambio lingüístico

En el punto anterior, atentos a la polémica de las fuentes secundarias sobre el tema que nos interesa, apenas hemos salido del sector de la gramática, o, más exactamente, de la valoración que debía hacerse de ciertas nociones integradas en el modelo teórico del que se sirven los nahwiyyūn para describir el nivel de la expresión del estado de lengua llamado kalāmu l-^carab. Vamos a ver ahora que en otros sectores de las CAILT no sólo no se ha dudado del antes y el después

es creación divina, bien porque es obra de superhombres. IBN ĠINNĪ -aquí tampoco- no se decide.

*Cfr. GUILLAUME (1981 236): "le message divin ne pouvait s'exprimer que dans une langue parfaite, et, ce qui est parfait ignore le changement".

en los hechos de lengua, sino que la dimensión temporal llega incluso a convertirse en factor fundamental y estudiado en sí mismo.

Olvidemos un momento que estamos tratando de ceñirnos al kalāmu l-ʿarab, para recordar, primero, que en discusiones tan ideologizadas como el origen del lenguaje, donde casi no hay observación de hechos, una de las hipótesis que se manejaron fue que la lengua, proceda de Dios o de convención entre las criaturas (vid. IV 1.1.3.), no se estableció de una vez, sino en etapas sucesivas. Tal era, según SUYŪTĪ (Muzhir I 55), la opinión de ʾAHFAṢ e IBN ĠINNĪ. Lo segundo es insistir en la idea de degradación o corrupción, en la que no hace falta esforzarse para ver implicada una consideración dinámica del lenguaje. En su Malāʾika (23), MAʿARRĪ explicaba:

Y la gente en este mundo tiene que aprender léxico y gramática porque la lengua árabe original fue afectada por el cambio.

No importa si ʾAbū l-ʿAlāʾ está burlándose de la lingüística ortodoxa cuando pone en boca de ḤALĪL, muerto y en el Paraíso, esas palabras. La idea a que hacen referencia nos es bien conocida y está en la base del género de lahn, errores lingüísticos (vid. 3.1.1.), cuya exuberante existencia en la tradición de las CAILT sólo se entiende si, antes, sus cultivadores han asumido que la lengua se altera. Según ANWAR (1981 253), además, los tratadistas del lahn se habrían interesado por el estudio del error lingüístico para investigar "the possibility that such errors may become generally accepted, and might, over a period of time, actually cause language change", planteamiento donde hay algo más que la mera intuición de que el lenguaje es algo dinámico, como decía BLANC (1979 155) para rebatir a FLEISCH. Y no creemos necesaria mayor insistencia. Téngase presente esto último y todo lo que llevamos visto en este capítulo para considerar lo

paradójico que hay en afirmar, y hasta en discutir, que en la lingüística árabe no hay idea de cambio histórico. Cuando es precisamente la constatación de que la lengua cambia lo que lleva a los gramáticos musulmanes a estudiar un estado de lengua determinado a partir de unas realizaciones determinadas.

Pero limitémonos a ese estado de lengua, al kalāmu l-‘arab, ahora en el nivel léxico, casi sistemáticamente ignorado en las fuentes secundarias al discutir este tema y poco atendido en general. Aunque lo que haremos será apuntar rápidamente los sectores de la lingüística árabe en los que el factor tiempo se considera per se, pues al tratamiento en profundidad del nivel del contenido, ma‘nān, y del sistema léxico se dedicarán otros capítulos (IV y VI respectivamente).

SUYŪTĪ recoge en Muzhir (I 365-6) una interesante polémica entre dos sabios a propósito de la existencia del maḡāz. Anticipemos* que lo que discuten es si en la lengua árabe pura hay palabras con un sentido real y otro figurado, lo que se llama maḡāz. El que negaba esto argumentaba que la explicación del maḡāz como translatio de un primer sentido a otro secundario implica un antes y un después**, lo cual es inaceptable porque -atendiendo al corpus del kalāmu l-‘arab- no hay constancia de que a un uso real de la palabra que fuese siguiera un uso figurado; antes, al contrario, sólo hay evidencias de que las mismas palabras se usan, al mismo tiempo, en uno y otro sentido. La respuesta de su oponente, que, permítasenos anticiparlo, hubieran suscrito ISB y otros muchos sabios, fue:

Efectivamente reconocemos que por fuerza tuvo que haber un sentido real antes que otro figurado, pues no hay

*Del maḡāz hablaremos detenidamente en IV 2.. Será entonces cuando este debate encontrará todo su sentido y alcance.

**Su expresión es "ta‘hīrun wa-taqdīm."

modo de concebir a éste si no es por la existencia previa de aquél. Lo que ocurre es que desconocemos la historia, pero de ello no se sigue que no haya habido un antes y un después.

Es decir, la indocumentación de estados anteriores en la lengua no implica que existieran, de lo cual no hay duda. Pero éste no es siempre el caso. Hay muchos ejemplos en las fuentes primarias de constancia documentada del antes y el después. Uno de ellos lo proporciona un maestro de ISB, 'ĀSIM B. 'AYYŪB, quien explica (Š Sitta I 481) el significado de una palabra en dos estados distintos del kalāmu l-'arab:

Sarūra en los tiempos del paganismo era el que no se había casado; en el islam, el que no ha hecho la peregrinación.

En conexión con los cambios de significado (vid. VI 2.), pero en otro sector de las CAILT, se encuentran evidencias de cómo la connotación o el valor estilístico de las palabras es estudiado en su historia. ḤAFĀĪ, con intención preceptiva, trata el problema de las palabras que han desarrollado sentidos secundarios por eufemismo y que el poeta debe evitar. Aunque habla para su tiempo -s. V/XI- no es aventurado creer que los sabios de las CAILT sabían que hechos similares pudieron haber ocurrido en el espacio de tiempo bastante largo, durante el que la lengua se mantuvo según ellos pura. Sus observaciones, siempre con ejemplos tal vez incómodos son las siguientes (Sirr 75-7): El poeta debe evitar palabras que han desarrollado sentidos secundarios actualmente desagradables, prescindiendo del hecho de que las encuentre en la poesía preislámica, pues antiguamente no tenían ese efecto negativo. Así, kanīf, originalmente 'cercado, apris-

co', se usa e versos antiguos; pero ahora, después de que al primer significado se le haya añadido el de 'letrinas', ya no es palabra apta. Y lo mismo ocurre con gā'it, 'hondonada' primero, y 'excrementos' luego. Paralelamente, HĀZIM AL-QARTĀĠĀNNĪ, otro especialista en poética y retórica, explica (SUYŪTĪ: Muzhir I 90-1) que el valor estilístico de las palabras no es intrínseco, sino que está sujeto a cambios: lo vulgar, mubtadil, cambia con las épocas.

La adición de nuevas palabras al léxico, ya lo sabemos, fue también estudiada, tanto en el espacio del kalāmu l-ʿarab*, como en las observaciones referidas a tiempos posteriores**. Y en el capítulo VI (2.) volveremos a encontrarnos con tratamientos o explicaciones diacrónicos cuando hablemos del ʿiṣṭiqāq, etimología, de los cambios de significado, de la diferenciación de registros en lexicografía y de las categorías de nombres propios.

1.6.3. Una lingüística histórica y sincrónica

Los sabios musulmanes, pues, tienen plena conciencia de que una lengua es una realidad dinámica. Pero en gramática, la ciencia del lenguaje que describe el nivel de la expresión, el objeto, se presenta como algo estático, "abstracted from the flux of time" (WEIS: 1984

*Es el conocido tratado de las palabras que ingresaron con el islam. Cfr. p.ej. RIDWĀN: 1971 113.

**Singularmente, las contenidas en la catalogación de palabras muwallada. SUYŪTĪ (Muzhir I 304) las define como propias de mestizos, de aquéllos cuyas realizaciones no entran en el corpus. ISB utiliza el término en este sentido en Ṣ Fasīh (I 308). E IBN SĪDĀN (Muhassas I 5) señala, incidentalmente, que algunas palabras se crean para designar máquinas nuevas.

93). Nada más sencillo de explicar: la gramática árabe es sincrónica. No es la primera vez que se dice, afortunadamente. CORRIENTE (1976 68) avisa que el eje diacrónico "plays no role" en la teoría de los gramáticos; GUILLAUME (1981 231) habla de "représentation de la langue comme structure synchronique" en toda la tradición gramatical y, respecto a IBN ĠINNĪ en particular, concluye que se limita "à décrire un état donné de la langue, sans tenir compte des états antérieurs." Seguramente no habrá que insistir más. Hagamos, sin embargo, algunas puntualizaciones, referidas a ISB y a las demás ciencias del lenguaje, algo olvidadas al respecto.

Que los gramáticos musulmanes, y con ellos ISB, construyan una teoría sobre un estado de lengua y prescindan de los otros es metodológicamente irreprochable. Primero, porque, como veremos en la sección 2. de este capítulo, al nahw se le da como objetivo la descripción del Ḥalāmu l-ʿarab, en el que se detienen. Segundo, porque se atienen a la documentación -escrita en el caso de ISB- con que cuentan sin aventurarse a especular sobre estados anteriores. Tercero, porque, dado esto, lo más razonable parece efectuar esa abstracción para conseguir algo*. Esa prudencia ante lo desconocido responde a una sencilla exigencia metodológica, pero en sabios musulmanes viene apoyada por las exigencias de la fe. El mismo ISB, que, como ya señaló ASÍN PALACIOS (1940) y volveremos a ver aquí (VII 3.3.), hizo de la conciliación entre razón y fe una de sus constantes preocupaciones, muestra la cara religiosa de tal actitud de modo muy claro. Se trata de explicar un verso de las Luzūmiyyat de MAʿARRĪ:

وقد كذب الذي يغدو بعقل لتمحيح الشروع اذا مرضه

*No se nos ocurre para explicar esto nada mejor que remitir

Miente quien ofrezca su razón
para curar a las leyes enfermas.

Esta última metáfora le da pie a parafrasear la idea de Abū l-
Ala con una declaración en este sentido (Š Luzūm II 408):

La enfermedad de las leyes consiste en que su justificación se desconozca, de modo que parezcan incomprensibles. Quien las examina las puede, por ello, juzgar erradas; y lo único errado es su propia razón desde el momento en que trata de descifrar un misterio impenetrable sin disponer del instrumento cognoscitivo que se lo permitiría.

La gramática es, pues, intencionadamente sincrónica, pero -recordemos que estamos hablando de un especialista del s. V-VI/XI-XII-, además, histórica, como lo son predominantemente las CAILT en su conjunto. Sin abandonar aún el sector más estrictamente lingüístico de éstas, podría aventurarse que la gramática y la lexicología, sobre todo cuando funcionan como disciplinas filológicas, son sincrónicas y que el tratamiento diacrónico lo ofrecería la literatura del lahn. A ésta le presta ISB muy poca atención y no la hemos estudiado ni la conocemos bien. No sabemos, pues, qué grado de elaboración teórica sustenta los tratados árabes del error lingüístico. Y, por tanto, decimos esto con toda clase de precauciones. Pero el trabajo de ANWAR (1981), al que nos referimos antes, y la posibilidad de que bajo muchos tratados árabes aparentemente asistemáticos se esconda una teoría inexpresada pero coherente, lo que es más plausible*, haría en nuestra opinión recomendable que se investigara la literatura del lahn para ver hasta qué punto tiene sentido lo que aventuramos.

a SAUSSURE (CLG 128 esp.) y COSERIU (1978 280 esp.).

*Este trabajo nuestro en su conjunto y varias de sus partes intentan demostrar esto.

Otras disciplinas de las CAILT no ofrecen dudas. Las que se ocupan de poética y retórica tienen siempre muy presente el factor tiempo, a nadie se le oculta; basta recordar la teoría del plagio (vid. III 1.2.), como mero ejemplo. Más dificultades ofrecen los sectores que se ocupan del significado. Ello, especialmente porque el estudio del ma'nân se confunde en ISB y otros muchos sabios con el del pensamiento y la realidad. En el punto anterior hemos visto que el tratamiento de problemas de léxico y significado parece sometido a menos restricciones cronológicas y que las explicaciones diacrónicas no sólo se ofrecen incidentalmente sino que los sabios las buscan. Esta relativa independencia de método en el estudio de la expresión y el contenido es característica de las CAILT. Algunos sabios, como ISB, se preocuparon sin duda por aclarar las relaciones entre ambos planos y se esforzaron, en la metateoría que casi nunca explicitan, por encontrar una solución que permitiera analizarlos ambos con métodos similares. Esa lucha de la que en este estudio encontraremos varios episodios, recuerda inevitablemente la que con objetivos comparables han mantenido corrientes estructuralistas de nuestro siglo, aunque hay una diferencia sustancial: la concepción radicalmente distinta del contenido en una y otra teorías.

Limitámonos ahora a la cuestión diacronía/sincronía, hay, como decimos, tratamientos distintos en los dos niveles. Los sabios prestan a la evolución del contenido y el léxico mucha más atención que a la de la expresión, sin abandonar los límites del kalāmu l-'arab. No acertamos a ver a qué puede deberse esto o, mejor, a dar una explicación totalmente satisfactoria. Una razón podría estar en la influencia, evidente en otros aspectos*, del sistema de representación gráfica

*Como en el estudio de la fonética (cfr. V 3.2.).

que, en una lingüística muy marcada por sus intereses filológicos, es honda. Que la escritura árabe sea un ejemplo razonablemente bueno de ortografía fonológica, que el libro sea un modelo inmutable de enorme poder -y la simple existencia del Qur'^{ān} bastaría para explicar esto, si no supiéramos, además, de la autoridad de toda forma de lengua escrita-, junto con el insuperable escotoma que en los ojos del sabio deja la costumbre de estudiar realizaciones que se leen y no se oyen; todo ello ha contribuido a darle al lafz, la expresión, la apariencia de algo inmutable durante siglos, con una estabilidad real en lo fónico, pues las unidades de análisis no son sonidos sino letras, y engañosa en lo morfosintáctico. Mientras que las diferencias -por adición o sustracción- en el léxico no ofrecen dudas: están ahí; y, además, el ma'^{nān}, el contenido, escapa por completo a la presión de la letra. El ejemplo del tafsīr, la exégesis coránica, podría haber sido también efectivo en este sentido. La expresión de Dios está casi definitivamente fijada y unificada en la vulgata '^{uṭmāniana}: es la que es y nada más. Por el contrario, el contenido, "lo que hay debajo" de la palabra de Dios puede, y de hecho lo fue, ser interpretado de maneras distintas.

Pero, aunque algo de realidad hubiera en lo que proponemos, habría siempre que completarlo con la concepción que las CAILT -ahora sí, todas ellas- tienen del ma'^{nān}. Si el lafz, está sólo relativamente motivado, mientras que el ma'^{nān} nace, directamente de la realidad y se identifica con el pensamiento; el estudio del plano del contenido, que puede constituir por sí solo una ciencia aparte, no puede ser sometido a las mismas exigencias metodológicas de la disciplina gramática. La expresión, como sistema arbitrario de referencias a la realidad, puede, por eso mismo, ser representada por un modelo abstracto fácilmente

te formalizable. Pero el contenido, un espejo más o menos fiel del mundo, se escapa, puesto que -como decía antes ISB- el sabio no cree "disponer del instrumento cognoscitivo" adecuado*.

La noción de katratu l-ʾistiʿmāl, que antes hemos traducido por frecuencia de uso, aparece asociada con el problema del antes y el después en el lenguaje. Por otro lado, es una de las que se manejan, al menos nominalmente, como explicación tanto en el plano de la expresión como en el del contenido. Merece por tanto la pena que nos detengamos un poco en ella. Su aparición en las CAILT es temprana. SĪBĀWAYHI (Kitāb II 239) la utiliza para explicar el tarhīm, apócope del nombre en vocativo, por lo mucho que éste se usa. Y los sabios de siglos posteriores recurren a ella con frecuencia para explicar otros casos de elisión. Así lo hace IBN SĪDAH (Š Muškil 49) para justificar el paso de al-ʾunās, forma original, a al-nās. VERSTEEGH (1977 29), no obstante, asegura que el argumento de "frequency of use" en la explicación del cambio de una palabra no era aceptado por todos los gramáticos, aunque no especifica más. Los ejemplos anteriores hacen pensar que la katratu l-ʾistiʿmāl en el plano de la expresión remite a un principio más amplio que, si nunca fue enunciado con un término propio**, está presente también en la teoría del funcionamiento de

*En toda esta exposición, independientemente de la validez que tenga como explicación del hecho que aquí nos ocupa, no nos hemos apartado de la teoría del lenguaje de ISB, que no es exclusiva suya aunque tampoco la comparten todos los sabios musulmanes. Hemos avanzado parcialmente conclusiones de los capítulos IV, V y VI.

**Al menos ISB nunca lo hace.

la lengua (vid. IV 3.): el de economía, que en ISB y otros sabios es algo más que una mera intuición*.

En el plano del contenido, la kaḥratu l-ʔiḥtiṣāḥ constituye una explicación, de alcance general, del cambio semántico algo vaga, pero que hay que reconocer como tal. En esencia, parece que la idea es que un signo, fortalecido por su recurrencia, se convierte en el representante por excelencia de los que designan unos referentes con rasgos semánticos compartidos. Junto al valor que a la frecuencia de uso se le concede en la visión diacrónica del maʿnān, los sabios de las CAILT, e ISB muy destacadamente, se percataron de que hay palabras advertidas como válidas en denotación (bayān), pero inútiles para fines expresivos. Ello, si bien no contamos con evidencias textuales que lo documenten, tuvo en nuestra opinión que llevarnos a notar que palabras con mayor poder encarecedor (mubālaḡa) sustituyeron a aquéllas en el uso, al menos en determinados textos o enunciados. Aunque, al lado de nobles hallazgos teóricos como éstos, a los que podría p.ej. unirse la constatación del eufemismo como motor del cambio (de todo lo cual nos ocuparemos más adelante, sobre todo en los capítulos V y VI) en la lingüística árabe -no lo olvidemos- pesó siempre la identificación del mismo con la "degradation", con el "éloignement d'une perfection originelle" (LANGHADE: 1985 107).

*La economía lingüística coincide parcialmente con las nociones de bayān y la combinación fahm + ʔiḥtiṣāḥ, que se estudiarán después. No hace falta decir que, en lo que respecta a la economía en la base de la explicación del cambio lingüístico tenemos en mente a MARTINET (1964). La economía reaparece como ideal estilístico en las CAILT con el nombre de ʔiḥtiṣāḥ (cfr. 3.3.2.).

Señalemos, por último, que ISB en el plano del contenido ofrece sencillos análisis históricos de palabras. Así, en Š Siqt (IV 1499), por ejemplo, estudia el significado de wisāh en poetas antiguos -LABĪD e 'IMRU' AL-QAYS- y modernos -'ABŪ TAMMĀM y MUTANABEĪ. Nada habría que añadir a lo dicho, si nos atenemos a la teoría ortodoxa del kalāmu l-'arab. Pero ya veremos (3.1.3.) que ISB considera puras las realizaciones de algunos hablantes mestizos. De manera que en su obra el estudio diacrónico del léxico se amplía en estos casos singulares a materiales tardíos sin que se pueda decir que está oponiendo el estado de lengua pura al de corrupta*.

1.7. Segunda abstracción: diferenciación dialectal

En 1.5.1. vimos que ISB establecía una clara diferencia entre los usos anómalos exclusivos del poeta y las variantes infrecuentes o anormales de la expresión registradas todavía como kalām, es decir, entre darūrāt y luḡāt respectivamente. El término luḡa es, por su polisemia, uno de los más incómodos de las CAILT. Funciona como sinónimo de kalām en luḡatu l-'arab y sirve para designar una de esas ciencias, la que se ocupa del léxico: 'ilmu l-luḡa. Más adelante (VI 1.2.) veremos que también se usa dentro de ésta, para el conjunto de acepciones no marcadas diatópicamente de los homónimos, en la expresión fī l-luḡa. El sentido que ahora nos interesa del término está relacionado, en principio, con las diferencias dialectales que los lingüistas

*Sobre la idea de cambio lingüístico en las teorías occidentales de estos dos últimos siglos: sucesivamente entendido como alteración y reconstrucción, vid. COSERIU (1978 283). En la lingüística árabe la noción de deterioro es más moral que naturalista.

árabes advirtieron y recogieron al describir el kalāmu l-ʿarab, atribuyéndolas a las tribus árabes puras. Formalmente, este sentido de luḡa se diferencia de los demás por ser el único en que el término admite plural: luḡa/luḡāt, y es, él sólo, bastante confuso, como vamos a ver.

En la obra lingüística de ISB se registran diferenciaciones de uso que se presentan como dialectales. En sintaxis recoge (ʿIslāh Ğ 188-9), entre otras, las dos construcciones con MĀ negativo sin verbo; como se sabe*, en el dialecto del Hiḡāz, al-luḡatu l-hiḡāziyya** , MĀ rige un nominativo como sujeto y un acusativo como predicado; en el dialecto de la tribu de Tamīm, luḡatu Banī Tamīm, los casos se invierten. O, también, p.ej., señala (ʿIslāh Ğ 326) cómo la tribu de ʿAsad trata hudān 'buena senda' como femenino. Precisiones parecidas respecto a la sintaxis de los dialectos se encuentran en abundancia en las fuentes primarias, incluso en manuales muy simples***. Algo parecido ocurre en lexicografía, donde ISB recoge variantes en el significante: Para un mismo referente, 'miel', en la región de Al-

*La cuestión de MĀ hiḡāziyyatun wa-tamīmiyya es uno de esos puntos que se repiten continuamente en tratados y manuales de gramática, hasta el punto de convertirse en rótulo de un tema; en este caso lo es precisamente, de las diferencias dialectales tribuales. Vid. p.ej. ZAGGĀGĪ: Ġumal 119, e IBN ĠINNĪ: Hasāʿis II 10; en fuentes secundarias: BLACHÈRE: 1959 163 y CORRIENTE: 1983 234.

**Que es el de la tribu de Qurayš (cfr. HADĪTĪ: 1980 72), la del Profeta, Por evidentes razones políticas y religiosas en las CAILT se ha sostenido a veces que MUHAMMAD y los qurayšīes en general hablan el mejor árabe. Sobre esto, vid. 3.3.2..

***Vid. p.ej. el ʿIʿrāb de IBN HISĀM AL-ʿANSĀRĪ: en el

‘Āliya se dice šuhd y en otros lugares, que no especifica, šahd (Š Siqt II 510); y en el significado: sirhān en el dialecto de la tribu de Hudayl significa león, mientras que otros árabes llaman sirhān al lobo (cp.cit. IV 1585).

Sin embargo, sabemos que los gramáticos -y lo mismo se puede decir de los especialistas en léxico- "were not seeking to record the bedouin Arabic dialects in order to describe their separate grammars" (CORRIENTE: 1976 65). Así que éstas y otras aclaraciones semejantes aparecen asistemáticamente como simples variedades registradas y aceptadas en el estado de lengua llamado kalāmu l-‘arab*. Y la especificación geográfica o social -tal zona o tal tribu- del grupo de hablantes en los que se ha observado uno de esos usos infrecuentes tiene un carácter secundario, anecdótico en la descripción, a la que estrictamente lo único que le preocupa es que esos usuarios sean fiables según los criterios que hemos visto en los apartados 1.1.-1.5. de esta sección. Así se justifica que, en gramáticas y colecciones de palabras, el término luġa, sin más, enuncie diversas clases de variantes registradas cuya procedencia se ignora deliberadamente. Casos de esto hay muchos en la obra de ISB. Veamos algunos en sintaxis. En las oraciones nominales precedidas de modificadores de la clase ³INNA, éstos suelen regir un acusativo como sujeto y un nominativo como predicado; hay,

dialecto de la tribu de ‘Uqayl LA‘ALLA rige genitivo (p. 85).

*Parece, sin embargo, que sí existieron obras en las que se recogían las particularidades de un habla tribal. Al menos, conocemos una: Luġātu Hudayl, de IBN AL-‘AS‘AT, un hudalí justamente (cfr. SUYŪTĪ: Buġya II 137).

sin embargo, una variante oracional alternativa: modificador + sujeto acusativo + predicado acusativo, que ISB representa (Masā'il 35a) con los esquemas ʔinna Zaydan qāʔiman 'Zaide está en pie', layta ʕamran muqbilan 'ojalá viniera ʕAmr' y kaʔanna Hindan qamaran 'Hind es tan bella como la luna', y que se clasifica como "uso -luḡa- de algunos árabes". Ahí luḡa parece conservar aún la referencia a dialectalismos, que ya se ha perdido en la mayoría de los casos, como cuando presenta (ʔIslāh 337) el esquema alternativo darabtu raʔsa l-Zaydayni 'les pegué a los dos Zaides en la cabeza', como variante isofuncional -luḡa- del normal darabtu raʔsayi l-Zaydayni 'le pegué a cada Zaide en la cabeza'. En lexicografía son muy abundantes las enumeraciones de luḡāt de una sola palabra*, donde el término ha de entenderse como variantes isorreferenciales de un mismo significante, sin consideración alguna a su posible origen dialectal y sin que se distinga entre uso normal o frecuente y alternativo. Un solo ejemplo bastará: mudya/madya/midya se presentan (Š Luzūm I 229) como tres luḡāt de la palabra para cuchillo.

Pero, además, luḡa es también variante originada en un cambio diacrónico. Esto es importante. Primero, porque demuestra que el término significa simplemente variante y que el carácter dialectal del hecho es secundario. Segundo, porque confirma lo que estamos viendo en estos dos apartados (1.6. y 1.7.): el kalām como objeto de estudio de los lingüistas musulanes es una realidad metodológica

*Palabra traduciría aquí kalima en ISB, para quien dos o tres significantes distintos sólo en una vocal son una sola palabra si el referente de los tres es el mismo (cfr. Mutallat).

en la que se hace abstracción de especificaciones verticales y horizontales, esto e., diacrónicas y dialectales o diasociales*. En ISB hay un caso de variantes isofuncionales en sintaxis presentado históricamente. Se trata de la posibilidad de que un verbo rija bien directamente bien con preposición, sin cambio de significado (Š Luzūm II 440):

Se dice indistintamente ʔawaytuh o ʔawaytu ʔilayh 'hice que él me acogió.'. La forma original (ʔasl) es la de rección por preposición, que luego se elide para dar ligereza**.

ISB no llama luḡāt a las dos construcciones alternativas, pero nada nos impide asegurar que así lo hubiera hecho de considerarlo necesario. Hay, sin duda, un claro paralelismo metodológico entre ese pasaje y aquéllos, en los que el término se explicita al describir hechos semejantes. Por otro lado, no nos faltan ejemplos del uso de luḡa como variante diacrónica. En el Muzhir de SUYŪTĪ hemos encontrado más de uno. Así, matrūk 'forma en desuso' se define como luḡa antigua que otra sustituyó después (I 214); KISĀʔĪ hablaba de luḡāt que parecían haber muerto (I 219); e IBN FĀRIS señalaba el hecho de que a formas que entre los ʿarab tenían una sola luḡa los muwalladūn les habían añadido una variante, que, naturalmente ya no es árabe

*Recuérdese el texto visto en 1.5.1. y antes mencionado, donde ISB opone luḡa a darūra, quedando ésta fuera del kalām.

**Esta ligereza -taḥfīf- es la noción contraria, o, más bien, la reacción a la pesadez acústica -ʔistitqal- de que hablamos en 1.6.1. Pesadez y ligereza en la teoría lingüística árabe son conceptos que aún plantean interrogantes, aunque contamos con una buena primera aproximación

pura (I 261). Esta última observación nos proporciona una respuesta a la cuestión planteada en el punto anterior: Las formas nuevas originadas por cambio las integran algunos sabios -no podemos especificar más- como luḡāt. También ZAGGACI (^{v̄v̄v̄v̄}Ḡunāl 86, 171) describe algunas luḡāt como variantes originadas históricamente.

Es posible que el término luḡa significara inicialmente dialecto. Ese es, sin duda, el sentido que tiene en ḠĀHIZ (Bayān I 18), según el cual en cada ciudad fundada o conquistada tras la expansión se hablaba el dialecto, esto es, luḡa, de la tribu de ʿarab que en ella se había establecido. Al incorporarse a los tecnicismos de la lingüística pudo especializarse en variante (dialectal); pero como esta especificación tenía un carácter secundario en la metodología, luḡa habría acabado por designar cualquier variante de construcción, o de significante o significado de una palabra, aceptada como árabe pura pero a veces infrecuente, que es el sentido que tiene en ISB y otros muchos sabios. Esta reconstrucción indocumentada de la historia de una palabra es demasiado aventurada y, por tanto, seguramente irreal. Pero tal vez aclare en algo su confusa referencia. No estamos, pues, totalmente de acuerdo con HADJ-SALAH (1986 809) para quien luḡa, en el Kitāb de SĪBĀWAYHI y después, es una variante de realización regional o dialectal; aunque hace bien en señalar que luḡa no es -necesariamente, añadimos nosotros- un dialecto o habla local. En realidad, puede que muchos hechos así enunciados correspondan a subsistemas dialectales; pero, insistimos, eso no es pertinente en la teoría de los lingüistas musulmanes. Mucho más inexacta era la traducción del término por BELGUEDJ (1973 17) como "expression idiomatique".

en BOHAS: 1981. En el texto de ISB parece que se alude a la economía expresiva.

Recordemos, por último, que a IBN FĀRIS le debemos una enumeración de los tipos de luġa, que SUYŪTĪ recoge en Muzhir (I 255-6)*; y que el término se sigue usando en el mismo sentido visto aquí en los manuales árabes de gramática actuales (cfr. ŠARTŪNĪ: 1939 IV 72), donde, por otra parte, también se siguen recogiendo particularidades de las tribus de la antigua Arabia (v. op.cit. IV 137)

Respecto del valor que en la descripción se les otorga a las luġāt no parece que haya habido una postura unitaria entre los lingüistas musulmanes. Y todo hace creer que algunos de ellos ni siquiera se ocuparon de darle una justificación metodológica a la presencia en sus tratados de usos particulares que, en algunos casos, ni se rechazan ni se incorporan plenamente al corpus. Si aceptamos el testimonio de algunos historiadores musulmanes de la lingüística como ZUBAYDĪ (Tabaqāt 34) o SUYŪTĪ (Muzhir I 184-5), la cuestión, sin embargo, se suscitó pronto, ya en el s. II/VIII, cuando a ʾABŪ ʿAMR le preguntó alguien si todo el kalāmu l-ʿarab entraba en la ciencia de la ʿarabiyya. Como respondió que no, el otro le preguntó, con un rigor al que el 'imam' de la gramática no supo corresponder, qué hacía con los usos de los hablantes puros que contradecían su descripción. La respuesta de ʾABŪ ʿAMR fue decepcionante (Muzhir I 135):

Me atengo a lo más frecuente (al-ʾaktar), y a lo que se aparta de ello lo llamo luġāt.

Entre sabios posteriores no hubo, dada esta indeterminación metodológica de base, acuerdo sobre qué hacer con las luġāt. QAZZĀZ (Darūra

*La lista no ofrece mucho interés. Es una mera enumeración de variantes morfológicas, sintácticas y semánticas con ejemplos.

128) no es, por esto mismo, capaz de resolver si usos como ʔaʕtat en lugar del normal ʔaʕtayt y duhā en lugar de duhiy han de considerarse o no licencias poéticas. El hecho es que, aunque "el poeta se sirve de ellos cuando se ve obligado*", están atestiguados en la conjugación del verbo del dialecto de Ṭay³. Y, según algunos, dice, deben sancionarse como propios del kalām desde el momento en que pertenecen a las luġātu l-ʕarab. Este razonamiento: si los árabes puros lo han usado, ello entra en el corpus con todas sus consecuencias, ha sido llevado a la práctica por algunos. QUTRUB, en el contexto de una argumentación que no viene aquí al caso, incluía entre sus ejemplos de cómo a un solo contenido puede corresponderle más de una expresión, las construcciones hiġāzī y tamīmī de MĀ. Así lo afirma VERSTEEGH (1981 416), añadiendo que el hecho de que las dos construcciones provinieran de dos dialectos distintos "formed no counter-example for Qutrub". Esta manera de actuar no es exclusiva de este sabio. Sabemos que ʔABŪ HAYYĀN, tan coherente siempre en puntos conflictivos del método, resolvía taxativamente el problema (SUYŪṬĪ: Muzhir I 258):

Todo uso lingüístico tribal genera reglas (qīsa ʕalayh).

Esta postura, explícita aquí, inexpresada a lo que parece en QUTRUB, es sin duda la única coherente con el conjunto de supuestos metalingüísticos que estamos viendo en toda esta sección. Y, ya lo hemos visto, es la que ISB aparentemente asumía. Desde luego, en su obra la cuestión no se aborda expresamente, pero está claro que las luġāt, en los ejemplos anteriores, son para él variantes o alternativas de uso de la lengua objeto de estudio, y como tales figuran en la descripción. ISB deja, no obstante, sin resolver el rechazo de los

*Por razones métricas, se entiende.

usos atestiguados en ciertos dialectos. Así, no aclara por qué en el dialecto yemení hay "casos inaceptables a la luz de los criterios de la lingüística"* de donde se sigue -y aquí no hay nada que objetar- que las luġāt provenientes de este dialecto no deben tenerse en cuenta (ʿIqtidāb II 181). Pero es más que probable que la descalificación se deba a las razones que vimos en 1.2.2., donde tradujimos la lista negra de ĠAWHARĪ, en la que precisamente figuraban los yemeníes por sus contactos con los griegos. Donde quedan algunas dudas es en la exacta valoración que ISB da a las luġāt dentro del kalāmu l-ʿarab. Nos referimos a que falte sistemáticamente la cualificación de usos. A veces es difícil precisar si cuando aparece la diferenciación entre luġa y no-luġa se trata, en la mente de ISB, de usos infrecuente y frecuente, productivo y no productivo, o si la presentación de un hecho como luġa implica alguna forma de valoración no estrictamente descriptiva. Tampoco se justifica por qué, sobre todo en léxico, a todos los usos se los valora como luġāt alternativas, mientras que otros hechos se presentan como luġa frente a algo que no lo es. Tal vez estamos exigiendo demasiado, y estas inconsecuencias -que no son ni mucho menos exclusivas de la lingüística árabe- sean el precio que hay que pagar por la abstracción a que nos venimos refiriendo, por el intento, en suma, de hallar un modelo teórico válido para describir algo tan complejo como una lengua o un estado de la misma.

En conclusión

Ninguna de las tres dimensiones en la variación del lenguaje de que habla MALMBERG (197? 98), a saber, tiempo, espacio y profundidad

*Traducimos por "criterios de la lingüística" maqāyīs. La frase de ISB la cita también TAʿĀN (1978 219).

social, es pues ignorada por los lingüistas musulmanes. Tampoco a ninguna de ellas, es cierto, le consagraron una disciplina específica, aunque a las tres les prestaran más interés que el de la mera constatación de su existencia. La variedad social actúa, negativamente, caracterizando en bloque a la gramática y los estudios léxicos, pues la lengua que se describe es la de la clase en el poder; y, positivamente, cuando la corrupción lingüística, si bien motivada en la ingerencia de lo extranjero, se designa usualmente con el nombre (lahnu l-‘amma) de incorrecciones de la plebe*. Variación social y geográfica al mismo tiempo se reflejan en los usos dialectales tribuales que episódicamente se consignan en gramáticas y colecciones de palabras. Y de la dimensión tiempo dijimos bastante en 1.6.. Pero, especialmente en nahw e ‘ilmu l-luga, la lengua objeto es tomada "comme un tout" (FLEISH: 1971 209) o considerada "as essentially homogeneous" (VERSTEEGH: 1983 292). Se hace, pues, abstracción de diferencias temporales, espaciales y sociales; se aplican los criterios de determinación de pureza del informador y de fiabilidad en la transmisión del texto, y el corpus resultante es el único que permite describir el ka‘amu l-‘arab. En gramática y léxico, a partir de ese momento, se olvidan la historia, la geografía y la sociedad como factores determinantes en el modelo teórico escogido, aunque las dos primeras dimensiones se reflejen episódicamente y con carácter más erudito que explicativo**.

*También hay, como se sabe, tratados de incorrecciones de los notables (lahnu l-hāssa).

**Sin embargo, volveremos a encontrarnos con los dialectos tribuales, utilizados en la argumentación de una polémica ajena, en estricto, a los problemas de la descripción: la aparente irracionalidad del lenguaje (VI 1.3.).

En las disciplinas lingüísticas del contenido, por el contrario, la dimensión histórica desempeña un papel determinante por lo que iremos viendo en todo este estudio y porque -ya lo hemos dicho- tales disciplinas son lingüísticas sólo por su medio, no por su objeto que es la realidad. Por lo que respecta a la sociedad, su presencia en gramática, lexicología y disciplinas del contenido es su ausencia: la lengua que se considera es la de la administración, la religión y la literatura clásica.

Se ha atacado a los lingüistas musulmanes de olvidar que la lengua tiene historia. No sabemos que nadie los haya atacado de ignorar que tiene geografía. Sí ha habido una cierta molestia porque no han tratado sistemáticamente la historia y la geografía del árabe, dejándoles así a los interesados mucho trabajo por hacer. Creemos que está suficientemente claro que estudiaron lo que querían estudiar con un método muy adecuado al objeto previamente delimitado. Y no olvidemos que no son las árabes las únicas gramáticas que hacen abstracción de historia, geografía y profundidad social. No parece que haya habido ninguna descripción de una lengua de cultura que no opere olvidándose de que en una lengua hay, como dice COSERTU (1978 134) "varios sistemas y varias normas".

En el caso de la lingüística árabe es manifiesto que la representación de una lengua única y estática está en interacción con otras de funcionalidad más claramente religiosa, como apunta KOPF (1956) y también políticas. CORRIENTE (1976 62 y 65) ha insistido en un aspecto de esta rentabilidad ideológica del trabajo de los gramáticos que, al no hacer dialectología, estaban tratando de imponer lo que él llama "the poetical koine" para conseguir una norma lingüística estándar "at the cost of barring from consideration non koineized

variants". Éste, entre otros, sería un factor que, desde fuera de la teoría lingüística, explicaría las inconsecuencias que acabamos de ver, es decir, que los sabios musulmanes esquivaron el problema de una lengua estudiada como unidad abstracta frente a la diversidad de las lugāt. Sin embargo, y aun reconociendo que la gramática árabe pudo servir a la cohesión religiosa y política por la que se luchaba -con las armas incluso, claro- en la época en que se estableció la metodología de las CALLT conviene no olvidar que uno de los fines de éstas es la interpretación del Qur^ʿān y la poesía arcaica, y que en uno y otra la coine era ya una realidad factual. A esto habría que unir las necesidades metodológicas que, no vamos a insistir más, imponen la aplicación de un modelo unitario y coherente a una realidad compleja, y que en la práctica han tenido consecuencias similares en otras tradiciones lingüísticas.

Recordemos, por último, que un investigador moderno ha tratado de reactualizar la noción de kalāmu l-ʿarab como medio idóneo de estudio. Se trata de VERSTEEGH, quien, en un estudio no de historia de la lingüística sino de historia de la lengua árabe (1984 2-11), no parte de la distinción usual entre árabe coloquial poético en la Arabia preislámica, sino que asume que hay una sola lengua, con diversos registros -la coine poética sería el más elevado- y variedades regionales, que fue la misma incluso después de iniciada la expansión, y tanto para el uso hablado como para el literario.

Pero nos estamos apartando del objeto de este estudio, que no es la realidad histórica del árabe. Lo que hemos querido es presentar la teoría 'ortodoxa' de la que parte ISB y de la que, como veremos en la sección 3. de este capítulo se desvió en cierto modo. Por otra parte, en las últimas líneas han aparecido cuestiones, como la función social de la lingüística árabe, su normativismo etc., que se van

a tratar más adelante (sobre todo en VII), pues ya se salen del objeto planteado y, además, no queremos hablar nosotros en abstracto y las referiremos, por tanto, principalmente a los sabios andalusíes, representados por ISB, y a la sociedad andalusí del s. V-VI/XI-XII.

Hemos hablado aquí poco de las otras CAILT, que plantean menos problemas en cuanto a su objeto que la gramática, la lexicología y las disciplinas lingüísticas de contenido. En seguida vamos con algunas de ellas.

2. CIENCIAS PARA EL RECEPTOR

2.1. El Libro. Textología y hermenéutica

En la sección anterior hemos aludido varias veces a la determinante influencia de la palabra escrita en la lingüística árabe. Ésta, y las CAILT en su conjunto, no se puede entender si no se tiene siempre presente la escritura, por su realidad efectiva y por la que le conceden los sabios musulmanes, mucho más tratándose, como es nuestro caso, de uno del s. V-VI/XI-XII, cuya actividad tiene siempre como punto de referencia el texto*. Estamos, como se sabe, ante una de las principales características de la cultura árabe islámica, que es filológica precisamente por ser tradicionalista**, o viceversa. Que el libro sea, según la expresión de MURAD (1983 5), "the hallmark of Islamic culture" es algo que todos estamos dispuestos a aceptar, pero de lo que a veces no se extraen todas las consecuencias. La veneración por los textos, de otro lado, es asimismo característica importantísima de la cultura medieval europea*** y otras, sin duda.

*A nuestro parecer, el tan repetido carácter oral de la tradición cultural árabe islámica no está reñido con lo que decimos. La memoria, la riwāya en la transmisión del saber remiten siempre, aunque el ṣayh no tenga un libro en las manos, a un texto original. En la enseñanza tradicional árabe, las palabras no son la codificación de la realidad, que se halla siempre en un libro -tal vez nunca efectivamente escrito, pero con una realidad mental innegable-, sino la lectura de ese libro.

**Baste recordar p.ej. la historia del establecimiento del texto coránico (el codex optimum 'uṭmāniano, las qirā'āt), los métodos del Ḥadīṭ y el fiqh, el carácter librerístico de la poesía post-clásica...

***Cfr. CURTIUS (1948 523 y pas.).

El universo es un libro. Dice ISB (Masā'il 40a) que a la protecta tabula de que habla el Qur'ān, al-lawhu l-mahfūz*, "en la que Dios lo escribió todo", se la llama también ʿummu l-kitāb, el primero de los libros**. Al texto, como objeto, justificación y factor determinante de las CAILT vamos a dedicarle lo que nos queda de este capítulo.

2.1.1. La letra

Al menos dos sectores de las CAILT se ocupan de las letras en su más estricta realidad gráfica: la caligrafía (ḥatt) y lo que podríamos llamar tratado de las letras, que incluye historia y teoría del sistema de representación gráfica del árabe. La caligrafía no parece haberle interesado a ISB. No obstante, creemos que se le debe conceder rango de disciplina de las CAILT, aunque menor. Cuenta, igual que el nahw, el ʿilmu l-luġa etc. con un cultivador por excelencia, IBN MUQLA***; y algunos lingüistas le dedicaron atención práctica, alcanzando con ello una reputación que las historias de la lingüística medievales valoran mucho. ĠAWHARĪ, por ejemplo, era tenido por excelente calígrafo (SUYŪṬĪ: Buġya I 446).

*Qur'ān: LXXXV Al-Burūġ 21-2. Es, según la exégesis tradicional (ZAMAḤṢARĪ: Kaššāf IV 733; SUYŪṬĪ: Tafsīr 802) una plancha de perla blanca con una longitud semejante a la distancia que hay entre la tierra y el cielo y una anchura como la que hay entre el oriente y el occidente, suspendida en el aire, por encima del séptimo cielo. Es inmutable e inexpugnable a cualquier acción de los demonios.

**Explica ASÍN PALACIOS (1940 116) que esa "lámina reservada" es el "libro del destino" o "la omnisciencia de Dios". Para la obvia utilización de al-lawhu l-mahfūz por el neoplatonismo islámico, vid. las referencias de ASÍN PALACIOS (loc. cit.).

***El nahwī por antonomasia es SĪBWAYHI; el luġawī,

Pero es el tratado de las letras lo que nos interesa aquí. Muy pronto, en la primera mitad del s. III/IX, las hurūfu l-hiġā' o letras del alfabeto encuentran una teoría general en que encuadrarse. Se trata de la sorprendente clasificación de los signos que ĠĀHIZ expuso en su Bayān (I 76 81), con mayor brevedad de la que ahora deseáramos. Hay, dice 'Abū 'Utmān, cinco clases de signos (al-dalālātu 'alā l-ma'ānī), la segunda de las cuales es la letra, al-hatt. Los tres últimos son: 3ª, el gesto, al-'iṣāra, cuyos instrumentos son las manos, los ojos, la cabeza, el modo de vestir, la espada, cuando p.ej. se levanta amenazante, etc.; 4ª, el cálculo, al-'aḡd, que él destaca como correlativo en este mundo de las cuentas, al-hisāb que se rendirán en el otro; y 5ª, los indicios, al-nisba, "aquello que expresa sin palabras, que señala sin manos", como los cielos y la tierra, que son indicios de la majestad divina. Los dos primeros puestos los ocupan, claro está, 1ª, la palabra, al-lafz, y, 2ª, la letra, al-hatt, que aventaja a aquélla por su durabilidad, pues su instrumento, el cálamo, se dirige tanto al ausente como al presente, mientras que la lengua es válida sólo para el último. Posteriormente, las hurūfu l-hiġā' siguieron mereciendo el interés de los sabios musulmanes, que llegaron a consagrarles monografías como el tratado que, según SUYŪTĪ (Buġya I 110), escribió IBN AL-SARRĀĠ: Al-Hattu wa-l-hiġā', cuyo contenido exacto desconocemos. En la obra de ISB, además de lo que vamos a ver inmediatamente, se toca de pasada la historia de la letra árabe, que, según él ('Iqtidāb III 215,, se originó entre los ħimyaríes, que poseían el tipo musnad, escritura sudarábica; y este dio lugar al tipo ġazm, "que es el que usa hoy

ĤALĪL, como se sabe (vid. III 3.1.3.).

la gente"*. En otro lugar ('Abyāt Ğ 349) observa con una imprecisión que el contexto justifica:

La mayoría de los 'arab nada sabía de letras (...). Por eso, relacionaban la escritura con los cristianos y los judíos, quienes, al contrario que ellos, tenían libros.

Crítica del sistema de representación gráfica

Mucho más interesantes son los ataques que ISB dirige contra la escritura árabe desde el punto de vista de sus imperfecciones para una correcta y sencilla descodificación. Lo fundamental de su crítica se resume en lo siguiente ('Inṭilāf 190):

Ello es que esta escritura (ḥatt) árabe nuestra presenta serias ambigüedades ('ištibāh), y no es raro que dos significados distintos, y hasta opuestos, sólo se diferencien en la escritura por una vocal (ḥaraka) o un punto (nuqṭa).

La idea la pormenoriza en otro lugar ('Iqtidāb II 125):

Los criterios de funcionarios (kuttāb) y gramáticos en materia de ortografía (ḥigā') han sido contradictorios y no se atienen a unas reglas de base fijas. Así, mientras en ocasiones han añadido letras para evitar confusiones (labs), como la wāw de عمرو (...) o la 'alif de مائة ; en otras, las han suprimido de la palabra misma como ocurre en خالد y مالك , con lo cual han dado pie a la confusión, ya que, si se suprime la 'alif de estas dos palabras, se convierten respectivamente en خالد y ملك **. Además, a varias letras, como د y

*Para los orígenes legendarios de la letra árabe, la polémica acerca de su origen -¿divino o no?- etc., vid. SUYŪṬĪ: Muzhir II 341-52; BLACHÈRE: 1952-66, 58-65; y en este trabajo, IV 1.1.3..

**'Ḥālīd' y 'poseedor' frente a 'eternidad' y 'rey' o 'posesión', respectivamente.

j , (...) les han dado la misma figura*, recurriendo a los puntos para distinguirlas; y ello ha sido causa de errores lingüísticos. Si a cada letra, como han hecho las demás naciones, se le hubiera asignado una figura que no coincidiera con la de otra, la significación sería más clara y habría menos confusiones (ʔiltibas) y errores de lectura (tashīf).

En su monografía sobre ISB, ʔABŪ ĠANĀH (1977 91) se refiere entusiasmado a este segundo texto, donde encuentra "opiniones propias de un contemporáneo nuestro que comprende bien los problemas del lenguaje". La afirmación no es muy afortunada porque, primero, da a entender que los sabios musulmanes captaron sólo excepcionalmente la función comunicativa de los sistemas de significación; y, segundo, porque esas ideas de ISB no son, en absoluto, vislumbres individuales y avant la lettre de concepciones modernas. No. La crítica de la ortografía de ISB es propia de su época y deriva directamente de teorías extendidas y asentadas en la tradición de las CAILT. Efectivamente, es en el s. V/XI cuando se produce lo que BLACHÈRE (1959 132) llama "une grande révolution" en la caligrafía del Qurʔān; es entonces cuando comienza a abandonarse la incómoda escritura cúfica para sustituirla por otra provista de signos auxiliares -los puntos de las letras, las notaciones de vocales, etc.- que redujeron la indeterminación significativa del sistema de representación gráfica**. ¡Y estamos

*"Figura" es traducción de sūra, el término que suele utilizarse para el grafema sin los puntos diacríticos (cfr. ZAGGĀGĪ: Ġumal 272).

**Para los problemas que ocasionaba la falta de diacritismo en la escritura coránica vid. p.ej. ANWAR: 1981 254 ss.

hablando de sustitución de una escritura casi sacralizada por haber representado tradicionalmente a la palabra de Dios! Con estos antecedentes, la crítica de ISB a los criterios ortográficos de los kuttāb y nahwiyyūn es un paso más, nada iconoclasta. Por otro lado, sus ideas no son más que la aplicación del principio del bayān, la claridad denotativa, al que ya nos referimos en 1.6.3. y que más adelante veremos en la base de la teoría del funcionamiento del lenguaje (vid. IV 3.). El ideal de que en un código comunicativo perfecto a cada signo le corresponda un referente y al revés está ya implícito en SĪBĀWAYHI, referido al lenguaje; y la ausencia de esa biunivocidad en el kalāmu l-‘arab les dio, como veremos (VI 1.3.), mucho que pensar a bastantes lingüistas musulmanes, ISB entre ellos. Que esas exigencias se trasladaran de un código a otro, más tratándose del lenguaje y su representación gráfica, no es un salto en el vacío. Y justamente en un contemporáneo de ISB, ḤAFĀĠĪ (Sirr 15), encontramos un planteo explícito de la cuestión en muy parecidos términos:

En la escritura árabe hay figuras* idénticas para letras distintas, y, para evitar confusiones, se ha dotado a algunos signos diacríticos. Por el contrario, en otros casos hay figuras diferentes para letras diferentes, con lo cual los puntos no son necesarios.

2.1.2. Crítica textual

Para acceder a una cabal comprensión de la lingüística árabe y de las CAIT en general, conviene -insistamos- no olvidar nunca en qué gran medida los sabios musulmanes trabajan como textólogos. Y, si bien es cierto que el rigor metodológico que caracteriza a la

*En lugar de ḥuwal, como ZAGĠĠĪ o ISB, ḤAFĀĠĪ emplea el término ḥaṣḥāl.

labor de ISB tiene uno de sus más sobresalientes aspectos en la determinación de la lectura adecuada de los verba y en la estricta honestidad de considerar todas las variae lectiones conocidas al estudiar el corpus de la lengua, la poesía y la teoría sobre ambas; también lo es que estamos ante una actitud general en la cultura árabe islámica. Así, y es una de tantas posibles manifestaciones de esto, se ha puesto de manifiesto cómo los historiadores árabes medievales, influidos por el método de recopilación del Ḥadīṭ, tuvieron un rigor en la transmisión de los hechos contados que en los historiadores europeos se echa en falta hasta entrada la Edad Moderna. Aquí vemos nosotros una faceta más de la crítica textual.

Volviendo a las CAILT, la preocupación por evitar falsas lecturas en toda clase de textos ha sido constante. Hay un sector de ellas dedicado al problema, el tratado del tashīf*, que también ha dado lugar a monografías, como la que escribió otro sabio del s. V/XI HAMZA AL-ʿISBAHĀNĪ**. Y del celo filológico en al-Ándalus hay abundantes y conocidas pruebas***. Dado esto y, sobre todo, la escrupulosidad

*Una breve reflexión, de MAʿARRĪ, sobre el tashīf o falsa lectura, la recoge SUYŪṬĪ en Muzhir (II, 353). Se origina, dice, en que la transmisión de los verba, lafz, se haga no a partir de lo oído, sino de lo visto en el papel; y añade que ninguno de los más ilustres 'imames' de la luḡa y el Ḥadīṭ se ha visto libre de esos errores.

**La obra es Al-Tanbīhu ʿalā hudūti l-tashīf. En el título de su primer capítulo, "Fī tashīfāti l-ʿulamāʾi fī šīʿri l-qudamāʾi; wa-hum sittatun wa-ʿiṣrūn" (ʿUMAR: 1982 167), parece recoger esa idea de que los más grandes sabios leyeron mal alguna vez.

***Una de ellas, bastante célebre (cfr. ARIÉ: 1982 361), es el trabajo de cotejo de copias de libros que AL-ḤAKAM II encargó a un grupo de filólogos.

del ISB textólogo y hermeneuta, es fácil apreciar la gravedad de las acusaciones que IBN AL-‘ARABĪ le dirigió por sus comentarios de MA‘ARRĪ, pues la mayoría están relacionados con la transmisión del texto de los poemas (vid. p.ej. ‘Intisār 133b). La respuesta de ISB en ‘Intisār tenía que ser airada, pues el ataque afectaba a algo por lo que mostró siempre una especial preocupación. Veámoslo en su actitud ante un texto del que conoce más de una versión. Sus comentarios, tanto los de obras de las CAILT como los de poesía, los basó en los ejemplares que del libro en cuestión tenía a mano. Del ‘AK de IBN QUTAYBA manejó para su šarh varias copias, en número seguramente elevado*; también al comentar Ġumal de ZAGĠĠĠĠ consultó más de un ejemplar (cfr. ‘Islāh Ġ 276 y 299); y lo mismo hizo con el texto de los poemas de MA‘ARRĪ**. Luego, en ‘Iqtidāb tratará sistemáticamente, y por separado, los errores de IBN QUTAYBA y los de sus transmisores***. En ‘Islāh Ġ discutirá las variantes de los manuscritos de Ġumal que conoce y optará por alguna de ellas. He aquí un ejemplo de esto, bastante fastidioso, pero significativo (‘Islāh Ġ 133):

‘Abū l-Qāsim dijo en este capítulo: "(...) y el verbo que rige con preposición, como dahaltu ‘ilā ‘ahīka 'entré donde estaba tu hermano', marartu bi-Zaydīn 'pasé al

*Cfr. ‘Iqtidāb II 53: "wa-hākadā ra‘aytuhu fī ġumhūri l-nusaḥi min hādā l-kitāb". De las fuentes textuales de ISB hablaremos en III 3.1.2..

**De Siqṭu l-zand manejó, al menos, tres riwāyat distintas (cfr. Š Siqṭ II 658-9), y de las Luzūmiyyat un número que no podemos precisar (cfr. Š Luzūm I 73), pero sin duda tan elevado como le fue posible.

***Notablemente los de QĀLĪ. Para la opinión de ISB acerca de éste, vid. VII 3.1..

lado de Zaide', rakantu 'ilā 'abīka 'confié en tu padre''.

El comentarista dice: En algunos ejemplares se lee rakibtu y en otros rakantu. Lo más probable es que sea rakantu como en lo que dijo el Altísimo*:

ولا تركنوا الى الذين ظلموا

Pues rakibtu sólo precisa preposición cuando precede a lo que no se puede montar, como en rakibtu 'ilā l-'amīri** 'fui montado hasta donde el príncipe'; y no la precisa si es algo que se puede montar, como rakibtu l-farasa/l-ba'īra 'me subí en el caballo/camello'. De modo que rakibtu no es de la misma categoría que marartu o ḡadibtu, que, éstos sí, siempre rigen preposición.

Y cuando se trata de varias riwāyat distintas, de un solo verso, si nuestro sabio no puede decidir cuál es la correcta, las comenta todas. Así ocurre con cierto verso de MA^cARRĪ, del que, según la lectura que se haga, ofrece ISB (Š Siqt I 163) dos interpretaciones a las que responde nuestra traducción:

يا غيث فهم نوي الافهام سدرت ابلي فمراك يشفيها من السدر

Oh tú, lluvia de los inteligentes Fahm, se les ha nublado
/la vista

a mis camellos, pero verte les basta para sanar

يا غيث فهم نوي الافهام سدرت ابلي فمراك يشفيها من السدر

Oh tú, lluvia de las dotes de los clarividentes, se les
/ha nublado la vista

a mis camellos, pero verte les basta para sanar***.

*Qur^{ān}: XI Hūd 113 ("Y no confiéis en injustos").

**Rasgos de humorismo como éste no son raros en las obras casi siempre aburridísimas de ISB.

***La lluvia es la generosidad del alabado, con su familia o con los poetas -los clarividentes-, según se entienda.

La transmisión del Ḥadīṭ

Antes de entrar en los métodos de ISB para seleccionar entre variae lectiones, vamos a tratar de los problemas de la transmisión de dos cuerpos textuales que los plantean en abundancia y han interesado por eso, siempre a los sabios de las CAILT y singularmente a ISB: la Tradición profética y la poesía arcaica. Hace poco hemos hablado de la influencia que el método de los muhadditūn tuvo en otras ciencias islámicas. En la misma línea que hemos visto, ARNALDEZ (1971 818) ve en la severa crítica a que IBN ḤAZM sometía al Ḥadīṭ "un incontestable esprit historique", que, para nosotros es más bien muestra de rigor filológico. En 1.4.2. expusimos las razones que los lingüistas tuvieron para rechazar al menos algunas de las tradiciones proféticas, sobre todo, las que transmitían sólo el lafz, como parte del corpus del kalāmu l-‘arab. ISB deja constancia (Masā‘il 68b) de que un mismo ḥadīṭ ha sido transmitido con distintas palabras y, lo que es más grave, de que los ruwāt son responsables de que en el cuerpo de la Tradición abunde el tashīf o corrupción del texto (Masā‘il 35b). Y en su ‘Ihtilāf (165-209) ofrece un estudio completo -lo que es muy raro en él- de la problemática de la transmisión del Ḥadīṭ, que resumimos a continuación.

Hay, dice ISB, ocho razones que pueden determinar que el contenido de un ḥadīṭ nos llegue alterado.

1ª: Una cadena de transmisión (‘isnād) defectuosa. Bien porque falle alguno de los eslabones, bien porque alguno de los transmisores

Un caso semejante, de doble interpretación, en Š Siqt II 640. Para ISB textólogo en otras obras suyas no citadas en el texto, vid. p.ej. Š Kāmil IV 519.

sea hereje, mentiroso, necio, negligente, persona no de fiar, o movida por ambiciones mundanas o sectarismos. Así, dice, se sabe que los šī'efes modificaron ciertos ḥadīces en pro de sus intereses, y que persas y judíos sólo aparentemente convertidos al islam se inventaron otros.

2ª: La transmisión del contenido (ma'nān) solamente. La mayor parte de los muhadditūn no se atuvieron a las palabras que MUHAMMAD pronunció, sino que transmitieron sus ideas con otras palabras. Hubo casos en que el Profeta repitió la misma idea en distintas ocasiones expresándola de distinto modo; pero no es esto lo que aquí interesa, sino las divergencias en la transmisión del sentido. Pues, dado que una misma expresión puede servir para dos o más contenidos, el muhaddit podía imaginar, y transmitir, un sentido que no era el que el Profeta quiso dar a sus palabras.

3ª: Conocimiento deficiente de la lengua árabe. Muchos muhadditūn, efectivamente, no dominaban el uso de los indicadores de flexión e ignoraban el sentido de las expresiones figuradas (maḡāz) del kalāmu l-'arab.

4ª: Falsas lecturas (tashīf). Confiados en su memoria, muchos tradicionalistas anotaban descuidadamente el texto de un ḥadīṭ o erraban una letra. Pasado el tiempo, el mismo que lo había copiado u otro lo leía mal y así lo transmitía.

5ª: Transmisión incompleta.

6ª: Omisión de circunstancias. Algunas tradiciones pueden ser difíciles de entender o entrar en contradicción con otras si el transmisor no especifica el motivo por el cual se pronunciaron.

7ª: Transmisión de un ḥadīṭ oído sólo parcialmente.

8ª: Transmisión a partir de fuentes escritas. Pues en éstas puede haber errores.

La transmisión de la poesía antigua

A la existencia de textos poéticos apócrifos intencionadamente falsificados, de que hablamos en 1.5.3., añade ISB (ʿIqtidāb III 383-4) las condiciones en que trabajaban los ruwāt:

En los poemas preislámicos y de los primeros tiempos del islam es muy frecuente que estén trastocados los versos, por acción de los transmisores, que adelantaban unos y retrasaban otros, como puede comprobarlo quien se ocupe de poesía y reflexione sobre ella (...). El motivo de las irregularidades en la transmisión es lo siguiente: Los poetas componían y recitaban sus poemas en ʿUkāz o en las demás ferias estacionales (mawāsim). Allí los oían los beduinos, que los memorizaban, antes de marcharse a distintos lugares; y, tiempo después, trastocaban el orden de los versos y cambiaban las palabras. Podía ocurrir, además, que alguno de los oyentes memorizara sólo parte de un poema. Y es que, como aquellas gentes no sabían escribir, tenían que recurrir a la memoria, que suele traicionar si no tiene apoyo escrito; y los transmisores se limitaban a oír y a repetir con arreglo a lo que oían.

Criterios de selección entre lecturas

Más arriba hemos visto cómo ISB, en su comentario a Gumal, corregía un error de sus ejemplares del manual de ZAGGAGĪ, recurriendo a sus conocimientos del asunto expuesto. Hay indicios suficientes de que ISB y los sabios musulmanes en general desarrollaron un método práctico para la detección de falsas lecturas y la selección entre lecturas distintas en los testimonios de que disponían. No sabemos de ningún

tratado medieval en que se expongan las técnicas de edición de textos; sería muy interesante conocerlas, por sí mismas y porque sin duda hubo conjuntos coherentes de criterios que cambiaron parcialmente con el tiempo, pues algunos dependían, como vamos a ver enseguida, de la teoría desarrollada en varios sectores de las CAILT. En la obra de ISB pueden hallarse, dispersas y en la práctica, unas pocas de estas técnicas. Vamos a ver las que hemos encontrado, suficientes en nuestra opinión para hacer ver la necesidad de que se emprenda un estudio sistemático de ellas*.

a) El sentido común parece ser el primer recurso para detectar un error del copista**; y más o menos a la misma altura habría que colocar, b) los conocimientos del asunto expuesto para decidir en un texto científico que contiene una contradicción, como el que ya hemos visto. Inmediatamente después vendría, c) el argumento de autoridad: si hay divergencia en los testimonios, prevalece el transmitido por el filólogo más ilustre o fiable***. A estos tres recursos, los más inmediatos, y probablemente también los más indiscutidos en la tradición, se unen otras técnicas más elaboradas en las que el textólogo tiene que recurrir a los resultados de las ciencias

*R. 'ABD AL-TAWWAB anuncia (VERSTEEGH: 1985b 1) estar trabajando en un estudio que, seguramente, ofrecerá algo de lo que aquí echamos de menos: Manāhiġu taḥqīqi l-nusūsi bayna l-quḍamā'i wa-l-muḥdatīn.

**Vid. Š Siqt: I 138, donde ISB, después de señalar un tahrīf en todos los ejemplares de Siqtu l-zand que tiene a mano, pone en juego su sentido común para restablecer la lectura correcta. Con innegable éxito, pues su solución coincide con las riwāyat del verso en cuestión que manejaban TIBRĪZĪ y ḤWARIZMĪ.

***Vid. Š Siqt I 198, donde ISB, ante varias lecturas

del lenguaje. En ISB hemos aislado cuatro, que enunciamos brevemente con la discusión del texto en que se aplican:

d) Coherencia textual.

De uno de los šawāhid poéticos esgrimidos por ZAGĠĠĠĠ conoce ISB (Islāh 246) dos versiones en las que cambia la última palabra:

الا يا عباد الله قلبي متمم باحسن من طلى واقبحهم فعلا

Está rendido, oh siervos de Dios, de amor mi corazón
por la mejor de las orantes cuyo marido es el peor
الا يا عباد الله قلبي متمم باحسن من طلى واقبحهم فعلا

Está rendido, oh siervos de Dios de amor mi corazón
por la mejor de las orantes, la peor por sus acciones

Aunque fi'lā, dice ISB, dé sentido, lo correcto es ba'lā, sobre todo atendiendo al siguiente verso del poema:

يدب على احشائها كل ليلة ديبب القرني بات يقرونقا سهلا

Que todas las noches reptaba, asqueroso, por su vientre
cual algavaro sobre una lengua de arena.

Pues, añade nuestro sabio, el morfema de persona en yadibb se refiere claramente a ba'lā; el poeta* está satirizando al esposo de la mujer amada, que, en contraposición, es alabada y no denostada, como haría creer la lectura con fi'lā.

e) Sencillez gramatical.

De dos testimonios conocidos, prevalece el que no requiere restitución (taqdīr) de elemento gramatical alguno, como ocurre en un verso de MA^cARRĪ del que circulan dos riwāyāt:

اسهب في وصفه علاك لنا حتى خشنا النفوس تعبيدها

A tanto llegó al ponderarnos tu grandeza
que temimos que nuestras almas llegaran a adorarla

diferentes, decide a favor de la de ^cABŪ ^cUBAYD.

*El verso es anónimo.

اسهب في وصفه علاك لنا حتى حسينا النفوس تعبدها

A tanto llegó al ponderarnos tu grandeza
que creíamos que nuestras almas la adorarían

ISB (Š Siqt II 834) prefiere ésta última porque en la primera habría que restituir un ^ʔAN elidido. Prevalece, pues, la lectura en que no hay elisión, haḏf.

f) Coherencia estilística.

De un verso de las Luzūmiyyāt conoce ISB (Š Luzūm I 73) dos lecturas que varían en una palabra. De acuerdo con la teoría semántica más extendida entre los sabios de las CAILT, la diferencia afecta sólo a la expresión, pues se trata de dos nombres denotativamente -y es lo que importa- idénticos en su contenido: ambos significan serpiente. Para comprender esto, hemos de avanzar que ISB tiene a MA^ʿARRĪ por poeta muy aficionado a juegos manieristas, a la elaboración más artificial de la forma*. Las dos riwāyāt equivalentes, como decimos, en su significado, del verso son las siguientes:

اسود القلب ارقم فمتى ما تصغ اذني فانه صماء
اسود القلب اسود فمتى ما تصغ اذني فانه صماء

Lo negro del corazón es una serpiente cuyo oído, cuando el mío oye, está sordo.

ISB prefiere la segunda, porque, así, el verso incluye la figura retórica tagnīs: ʔaswad-ʔaswad**, que desaparece en la primera***.

*En 3.3.3. comprobaremos que ISB aprecia mucho ese aspecto del estilo de ʔAbū l-ʿAlāʾ, que, por otro lado, salta a la vista.

**En nuestra tradición retórica, se trataría de una dilogía o equívoco. Este análisis retórico de ISB, por cierto, demuestra que el tagnīs no coincide siempre con nuestra paronomasia, como algunos creen.

***Posiblemente ISB, aunque no lo diga, prefiere la primera

g) Adecuación al ideal estilístico.

Ahora, el textólogo aplica uno de sus ideales de fasāha para eliminar la lectura que más se aleja de él. En el caso que vamos a ver no estamos ante un problema de selección de lecturas sino detección de un error del copista. De todas maneras, no es aventurado creer que la misma técnica serviría, con más razón, para dar prevalencia a una versión sobre otras. El ideal en cuestión, defendido por ISB, es que en un verso no deben utilizarse dos sinónimos idénticos, de modo que, en el plano del contenido, no aporten más información que uno solo de ellos. El texto es, de nuevo, de MA^cARRĪ y en su argumentación ISB (Š Sig^u II 664) nos recuerda aquellas falsificaciones bienintencionadas que vimos en 1.5.3.: el filólogo corrige los errores del poeta y, después de hacerlo, transmite el texto. Esta actuación, poco legítima, coincide sólo en parte con la de ISB; él está tratando de hallar la lectura correcta de un texto, sin ocultar la que existe, tal vez incorrecta. Pero, sea o no legítimo su procedimiento, queremos recalcar que aquí se pone en juego un curioso elemento: se da por supuesta la maestría del poeta y su coincidencia en la práctica poética con el ideal estilístico del crítico. Veámoslo. MA^cARRĪ le escribe un poema a cierto personaje de la familia 'Alawī que está en casa por enfermedad; en los primeros versos el poeta se extraña de que las vicisitudes del tiempo se atrevan con un descendiente de 'ALĪ. En el combate entre tan distinguida familia y los infortunios, éstos saldrán malparados:

riwāya también porque en ella el verso en su plano formal presenta un artificioso equilibrio muy de su gusto: dos significantes idénticos en el primer hemistiquio frente a dos significantes idénticos en el segundo (ʔaswad-ʔaswad/ ʔudn-ʔudn).

فان بات منها فيهم وعك علة ففيا جراح منهم وعلوم

Si de entre las desgracias acogen a la indisposición,
ellas recibirán a cambio heridas y desgarraduras

ISB cree que kulūm debe ser una mala lectura, ya que significa lo mismo que ḡirāh. Como, ya lo hemos dicho, eso supondría un desequilibrio entre expresión y contenido, por exceso de aquél, ISB propone que, a pesar de lo que se lee en todos los ejemplares de Siqṭu l-zand, kulūm se sustituya por kudūm 'tarascadas' con lo cual habría diferenciación entre las dos palabras.

Los criterios de selección o detección son muchos y variados. Otro distinto de los vistos aquí, es la biografía del poeta o, más ampliamente, las circunstancias del texto, si seguimos pensando en poesía*. Esto tal vez podría incluirse o relacionarse con el que hemos llamado criterio de coherencia contextual. Pero puntos como éste o la determinación del rango de estos criterios en caso de contradicción, nos siguen siendo desconocidos y la obra de ISB difícilmente nos ayudará a dilucidarlos. Está, además, por ver hasta qué grado esas técnicas constituyen un cuerpo metodológico coherente, haya sido o no expuesto como tal alguna vez en la literatura de las CAILT.

2.1.3. La explicación del texto

En los puntos anteriores hemos considerado sobre todo la problemática de la transmisión de las palabras, ṣalfāz. La otra cara del texto, la del contenido plantea paralelamente sus problemas. Para el establecimiento de una correcta lectura de las ideas, los temas o las cosas, los maʿānin en suma, el filólogo acompaña al texto de diversas informa-

*Cfr. IBN AL-QAṬṬĀʿ: Ṣ Muškil 245, donde un dato biográfico del poeta -MUTANABBĪ murió sin canas- sirve para rechazar una riwāya.

ciones. Así que la dicotomía, fundamental en las CAILT, lafz/ma nân, funciona también aquí: al lafz le corresponden las disciplinas textológicas, de que acabamos de hablar; al ma^cnân le corresponde la hermenéutica. Este segundo plano del lenguaje y el texto -ya lo sabemos vid. 1.6.3.)- ofrece especiales dificultades porque, al ser el ma^cnân espejo de la realidad, su estudio excede los dominios de la lingüística y la filología, para situarse con más derecho, en los de la Ciencia y la historia respectivamente. En gran medida filología y lingüística del ma^cnân coinciden, y lo que digamos de ésta servirá igualmente para aquélla. Por otra parte, hay en las CAILT un género literario, el de los comentarios (šurūh), que, aunque no por completo, se dedica a la hermenéutica; y una forma de ésta, la interpretación de los textos religiosos, merece por su objeto tratamiento aparte; de ello hablaremos en las dos siguientes secciones (2.2. y 2.3.). Ahora vamos a limitarnos al aspecto más inmediato y sencillo de la filología del ma^cnân: las glosas en que el hermeneuta proporciona la información necesaria para que el texto pueda entenderse.

En ISB esas glosas culturales explican textos poéticos. Esto significa que buena parte de ellas informan del modo de vida de los arab. BLACHÈRE (1950 41) ya señala que los beduinos a los que encuestaban los sabios de las CAILT no sólo proporcionaban usos lingüísticos y poesía, sino además ahbār, noticias de diversa índole, necesarias por las alusiones que en ésta se hacían a la vida nómada. Antes vimos (1.5.3.) que los lingüistas musulmanes tenían razones de método para interesarse por los ansāb y las biografías de los poetas. Es evidente que unos y otros forman parte de la documentación que el filólogo aporta al editar poesía arcaica, y que se completa con la identificación

de personajes y lugares*. Más interesantes son las glosas que explican aspectos de la cultura material beduina, que aparecen con frecuencia en la obra de ISB, al comentar versos antiguos, pero también modernos, por el carácter arcaizante de muchos poetas muwalladūn, y, además, en las definiciones lexicográficas. Veamos algunos ejemplos.

Un šāhid anónimo utilizado por ZAGGAGI (Gumal 83) nos proporciona el primero:

فحالف فلا والله تهبط تلعة من الارض الا انت للذل عارف

O te buscas un aliado o te juro que no habrá lugar
en la tierra donde no halles quien te doblegará

ISB aporta la siguiente explicación (ʿAbyāt 93):

El que viajaba por tierras de los ʿarab fuera de los meses de tregua sagrada, si no tenía protector o aliado, podía ser asaltado en cualquier lugar o incluso muerto. Por eso, el forastero se ponía bajo la protección del señor de la tribu, que le escribía en una flecha u otra cosa: "Fulano es protegido mío", o le daba un acompañante, hasta que saliera de sus dominios, hecho lo cual se ponía al amparo del señor de otra tribu. Y lo mismo tenía que hacer allá por donde pasara hasta llegar a la zona de su propia tribu.

También la poesía de MA^ʿARRĪ, por lo que acabamos de decir, exige que el comentarista ponga al lector al corriente de costumbres que le son extrañas. El siguiente verso de ʿAbū l-ʿAlā' pertenece a un panegírico de Siqtu l-zand, y recoge la ira del poeta contra su montura, a la que culpabiliza de sus incesantes viajes:

رماك الله من نوق يروق من السنوات تثللك الافلا

Dios te castigue, entre las camellas, con años
de afilados dientes que te arrebatan las crías

*Vid. p.ej. en Š Siqt la genealogía de los descendientes

ISB cree necesario explicar el sentido real de esta maldición
(Š Siqt I 36):

Las crías de los camellos mueren en los malos años por dos razones. Bien porque la sequía agosta los pastos; bien porque sus dueños las sacrifican para salvar a las madres, cuyas fuerzas se consumirían al amamantarlas, de lo que resultaría la muerte de unas y otras.

Y en otro lugar (op. cit. III 110⁷) da cuenta de los procedimientos de los viajeros para orientarse en el desierto:

En las noches oscuras, si el guía de la expedición creía haber errado el camino, desmontaba y olía la tierra. Si sentía olor a orines y excrementos, sabía que iban bien; si no, sabía que se habían extraviado, y allí mismo se quedaban hasta el amanecer.

Glosas como éstas hacen recordar que, a pesar de todo, lo árabe puro, lo beduino, acabó por convertirse en algo ajeno, visto casi con la extrañeza de lo pintoresco. Es difícil determinar el grado de conocimiento que un andalusí letrado o en formación tenía de la cultura material practicada en la antigua Arabia. Pero, a juzgar por la aclaración que 'ĀSIM B. 'AYYŪB, uno de los maestros de ISB, hace en un libro, sin duda no dedicado a niños de la escuela*, debió de ser muy elemental en algunos casos. Por mucho que hubieran cambiado las cosas, la importancia cultural de la Arabia de MUḤAMMAD en toda la historia de la civilización árabe islámica es tal que resulta chocante leer en un sabio de la solidez de 'ĀSIM B. 'AYYŪB (Š Sitta 118-9) la siguiente explicación de lo que es ¡el beduinismo!, al-tabaddī**:

El beduinismo de los árabes consistía en que salían de

de Qaḥṭān (III 1071) y Quḍā'a (III 1087).

*Un comentario de poemas ḡāhilíes, de alto nivel didáctico.

**Y la palabra tabaddin ni siquiera aparece en el verso

viaje por los desiertos en busca de forraje y agua. Cuando los encontraban, no se movían del lugar hasta que las plantas se secaran y se agotaran las fuentes de agua. En ese momento regresaban a sus dominios y sus manantiales.

Además de los conocimientos de la enciclopedia árabe, la filología cultural, atendiendo al texto de que se trate, incluye informaciones heterogéneas. En el caso de la obra de ISB, comentarista del doctus poeta MA^cARRĪ, encontraremos explicaciones, más iluminadoras del texto que digresivas, de astronomía, filosofía, teología, etc., que además le permiten alardear de su muy notable erudición*.

2.2. El comentario

El género de los comentarios, šurūh, en sus diversas variedades, por lo que hemos dicho acerca del libro y por el tradicionalismo de la cultura árabe islámica, tiene en ésta una importancia que, en nuestra opinión, no se ha visto reflejada en las fuentes secundarias. El arabismo, tanto árabe como occidental, no ha insistido convenientemente en la literatura de šarh, que además de abundantísima es manifestación de una peculiar actitud de los sabios musulmanes ante la tradición del saber**. En el caso de ISB es manifiesto que estamos ante un sabio que se tiene a sí mismo por šāriḥ o mufassir. Todas sus obras, menos ʿIhtilāf, son comentarios: de un libro, como ʿIqtidāb, š Fasīh, š Siqt etc., de textos o frases, como Hadāʿiq, ʿIsm o Masāʿil;

que da pie a ese pasaje.

*Vid. p.ej. para astronomía, š Siqt I 281-2; para filosofía, š Luzūm: I 83; para teología, š Siqt: I 161.

**Sobre la literatura de comentarios en general dice, no obstante, algo DĀYA (1968 69 ss.), quien destaca (p.7) la importancia de la misma para el estudio de la crítica literaria. Quizá sólo el comentario del Qurʿān, el tafsīr,

o de unidades léxicas, como Farq o Mutallat, si nos atenemos a la concepción árabe de la definición lexicográfica, que no es tal, sino comentario de palabras*. Un simple vistazo a la Buġya de SUYŪTĪ dará idea de hasta qué punto proliferan entre los sabios de las CAILT los comentarios de obras poéticas o lingüísticas**. Y téngase además en cuenta que incluso los más renovadores y originales sabios del lenguaje presentaron muchas de sus teorías y avances en la descripción en obras concebidas como comentarios a libros anteriores. Es el caso,

ha recibido la atención que merece; y ello, no en todos los medios interesados por la civilización árabe islámica.

*Sobre la definición, hadd, vid. III 2.3.3.; sobre la definición lexicográfica, šarh, VI 3.3.. Hadā'iq es, para el mismo ISB, una colección de comentarios a afirmaciones de los filósofos; Intisār es la respuesta a las apostillas que otro sabio hace a su comentario de MA'ARRĪ; Ism se concibe como algo parecido a Hadā'iq; Masā'il, por último, incluye comentarios de todo tipo: a afirmaciones de los sabios, a textos del Qur'ān, del Hadīth y poéticos.

**Baste ver ahí p.ej. las biografías de Ibn al-Ḥaṭīb AL-TIBRĪZĪ y 'Abū l-Baqā' AL-'UKBARĪ (nº 2129 y 1375, respectivamente), dos sabios de la época de ISB, el primero del s. V/XI, el segundo del VI/XII. TIBRĪZĪ comentó el Qur'ān; colecciones poéticas antiguas y modernas: Al-Hamāsa, Al-Mufaddaliyyāt, Siqtu l-zand y los divanes de MUTANABBĪ y ABŪ TAMMĀM; y obras lingüísticas: Luma' de IBN ĠINNĪ y el Islāh de IBN AL-SIKKĪT. 'UKBARĪ comentó el Qur'ān y el Hadīth; obras poéticas: Al-Hamāsa, y narrativas: Al-Maqāmāt; obras lingüísticas: el Kitāb de SĪBĀWAYHI, Al-Fasīh de TA'LAB, Al-'Idāh de FĀRISĪ, el Mufassal de ZAMAḤSARĪ y otras. En fuentes secundarias, cfr. p.ej. las obras de los andalusíes, también de los siglos V y VI, IBN SĪDAH (CABANELAS RODRÍGUEZ: 1966 63-74 e IBN HIŠĀM AL-LAḤMĪ (DÍAZ GARCÍA: 1973 57-8).

entre otros, de IBN ĞINNĪ y, muy especialmente, de RUMMĀNĪ*, dos típicos representantes de la corriente racionalista y lógica del s. IV/X, caracterizada por haber explicitado sistemáticamente las bases teóricas de la lingüística (vid. III 2.3.3.).

Aunque de la exégesis coránica hablaremos más adelante (2.3.2.-3. y IV 2.3.) con la extensión que merece, hay que destacar ahora que, siendo el comentario por excelencia, actuó como modelo de método para toda clase de šurūh. Del tafsīr proviene, de este modo, el principio de que un texto debe comentarse con ayuda del mismo texto siempre que sea posible. ZARKAŠĪ (Burhān II 175) expresa esto con una máxima: "El mejor procedimiento de tafsīr consiste en comentar el Qur'ān con el Qur'ān". Y DENFFER (1983 126) lo explica así:

To seek to explain an āya from the Qur'ān by referring to another āya from the Qur'an is the first and foremost duty of the mufassir. Only if this not suffice, he will refer to other sources of tafsīr.

El principio lo plasma ISB en su comentario a MA'ARRĪ; en Š Siqt (I 83 pas.) es muy frecuente que explique un verso por medio de otro también de 'Abū l-'Alā'. Y su procedimiento lo explicita, al defenderse de los ataques de IBN AL-'ARABĪ: para precisar el significado de palabras que aparecen en los poemas de MA'ARRĪ ha recurrido a la propia obra de éste (cfr. Intisār 133b). Así pues, en hermenéutica, los šawāhid de mayor rango los proporciona el mismo texto comentado**.

*Quien, además del Qur'ān y el Kitāb, comentó los 'Usūl de IBN AL-SARRĀĜ, Muqtadab de MUBARRID, Al-Muhtasar de ĞARMĪ, Al-'Alif wa-l-lām de MĀZINĪ. (Cfr. SUYŪTĪ: Buġya II 180). Para IBN ĞINNĪ comentarista, vid. MEHIRI: 1973 74-6.

**Otro de los comentaristas de Siqtu l-zand (HWĀRIZMĪ:

Observemos, por último, que al haber aparecido muy pronto los comentarios en la historia de la literatura científica árabe, éstos se convierten rápidamente en textos objeto. Se abre con ello la posibilidad de comentar el comentario y así sucesivamente, que fue llevada a la práctica. Un caso de esto lo proporciona un oriental del s. VI/XII, IBN AL-HASSĀB, que escribió varias refutaciones, rudūd, uno de los subgéneros del šarḥ: una del comentario de IBN BABASĀD a Ġumal de ZAGGĀGĪ, obra que, como manual de gramática que es, consiste en un conjunto de explicaciones didácticas de lo dicho en tratados anteriores; otra, del Tahdīb de TIBRĪZĪ, en el que éste comenta los errores del ʿIslāh de IBN AL-SIKKĪT; y una tercera, de Durratu l-ġawwās de HARĪRĪ. No quedó ahí la cosa: un contemporáneo suyo, IBN BARRĪ, además de ser autor de un comentario en que refutaba también la Durratu l-ġawwās, quiso dejarlo todo en su punto con una refutación de las refutaciones que IBN AL-HASSĀB le había hecho a esa misma obra de HARĪRĪ*. Algo parecido se encuentra en ISB, en cuyo ʿIqtidāb no sólo recoge sus observaciones al ʿA K de IBN QUTAYBA, sino además las que le sugieren las taʿālīq de QĀLĪ al mismo libro.

Comentarios de tratados y manuales

Ya el Kitāb de SĪBĀWAYHI, el primer tratado árabe de lingüística-sintaxis y morfología- que conocemos, dio muy pronto lugar a

Š Siqt I 206), para demostrar que su interpretación de cierta construcción sintáctica en un verso de ʿAbū l-ʿAlā es correcta, dice: "Wa-yašhidu lahu baytu l-Siqt (...)".

*El título del libro es Al-Lubabu fī l-raddi ʿalā Ibn al-Hassāb fi raddihi ʿalā l-Harīrī fi Durrati l-ġawwās. Todos estos datos provienen de SUYŪTĪ (Buġya II 30 y 34).

šurūh* formalmente presentadas como tales. Pero es que, y lo hemos visto antes en ISB, muchas obras de sabios musulmanes están concebidas como comentarios aunque no lleven el rótulo de šarh u otro semejante; el primer ejemplo que se nos viene de esto a la cabeza es el Muqtadab de MUBARRID, una enorme gramática pensada y ejecutada sobre la de SĪBWAYHI, no menos voluminosa por cierto. Esto no es exclusivo de la tradición lingüística árabe. La gramática de PANINI generó también múltiples comentarios, que, igual que en la CAILT, fueron a su vez comentados (ROBINS: 1967 148). Que las gramáticas se escriban no pensando en la lengua descrita, sino en una descripción anterior, tiene una importante consecuencia metodológica, que COWAN (1983 123) ha observado acertadamente: el orden de la exposición no se basa en la estructura del árabe -ni en las ideas del autor del šarh sobre la didáctica de la lengua, añadimos nosotros- sino en la del texto objeto**.

Los comentarios presentados como tales no se llaman siempre šurūh. Hace poco hemos hablado de los rudūd o refutaciones, a los que hay que añadir los hawāšīn o glosas marginales, y también tres formas especiales del comentario: el muhtaṣar o resumen, la versificación o nazm y la reordenación (tartīb) de una obra anterior p.ej. alfabéticamente***. Pero el nombre que les pongan sus autores es lo de menos,

*Vid. TROUPEAU: 1958 168-70, y DAYF: 1968 62-3.

**COWAN (ibid.) se apresura a dejar claro que esto no significa que para los sabios árabes la gramática consistiera en una serie de puntos dispersos, pues, al contrario, tenían conciencia de "the inner coherence of this grammatical system".

***De rudūd vimos antes varios ejemplos. Algunos sabios, como 'ALĪ B. ḤAMZA AL-BASRĪ y 'Abu Muḥammad AL-ĠUNDIĀNĪ al-

porque bajo el título "šarḥ", el más común, se hallan obras de distintos objetivos, aunque el que aparentemente domina es el didáctico. En un texto que se ha hecho muy famoso* IBN ḤALDŪN (Muqaddima 553-4) decía que las cuatro bases del ʿadab eran ʿAdabu l-kātib, Al-Kāmil, Al-Bayānu wa-l-tabyīn y los Nawādir de QĀLĪ; dos de estos libros, los primeros, fueron comentados por ISB. Las dos obras figuran también en la lista de las que aprendió cierto lingüista andalusí muy posterior a ISB**, junto con Kitāb, Al-Ġarību l-musannaf, Ġumal e ʿIslāhu l-mantiq, a las dos últimas de las cuales les dedicó también sendos comentarios. Está claro, pues, que los manuales o tratados que escogió nuestro sabio como šāriḥ formaban parte del programa educativo de las CAILT. Sin embargo, los comentarios de ISB no tienen, dentro

*Aswad, ambos del s. IV/X, fueron incansables refutadores; el segundo se atrevió a contestarles a IBN AL-ʿARĀBĪ, SĪRĀFĪ y FĀRISĪ; el primero dejó una buena colección de rudūd: Al-Raddu ʿalā ʿAbī ʿAmr al-Šaybānī fī Nawādirih, Ibn al-Sikkīt fī l-ʿIslāh, Taʿlab fī l-Fasīḥ; ʿAbī Ziyād al-Kilābī; Ibn al-Wallād fī l-Maqsūri wa-l-mamdūd, al-Dīnawarī fī l-Nabāt, e incluso Al-Radd ʿalā l-Ġāhiz fī l-Hayawān (cfr. SUYŪṬĪ: Buġya I 499 y II 165). El andalusí ʿAbū Bakr AL-ZUBAYDĪ escribió un resumen del ʿAyn de ḤALĪL. E IBN BARRĪ es autor de unos Hawāšīn ʿalā l-Sihāḥ de ĠAWHARĪ, y ʿUKBARĪ, de un Tartību ʿIslāhi l-mantiqi ʿalā ḥurūfi l-muʿġam; IBN AL-ḤĀĠĪB, por su parte, se encargó él mismo de componer sobre su célebre tratado de naḥw, Al-Kāfiya, un šarḥ y un nazm (op.cit. II 34, 39 y 135).

*Ha llegado hasta la narrativa árabe moderna. Cfr. N. MAḤFŪZ: Hān al-Halīl, Al-Qāhira, s.d. Dāru Miṣra li-l-Ṭibāʿa, p. 17.

**Se trata de IBN ʿABĪ RAYḤĀNA, un marbellí del s. VII/XIII.

de su didactismo, la función más evidente: explicar el texto a un aprendiz. Hubo, claro está, en la tradición de las CAILT comentarios que trataban de cumplir con este objetivo* y en sus obras ISB se preocupa episódicamente de hacer entender un pasaje difícil del texto objeto. Así, en cierto pasaje de ʿIqtidāb (III 126) se excusa de entrar en un determinado punto porque "IBN QUTAYBA lo ha explicado ya suficientemente". ZAGGAGĪ, antes que él, trató de aclarar, en una obra que no es un šarḥ (ʿĪdāh 106 pas.) afirmaciones de SĪBWAYHI en el Kitāb**.

No es esta función explicativa elemental, que alguna vez se ha llamado de taqrīb, aproximativa, la que cumplen los comentarios de ISB, sino otra también muy frecuente o más que ella; la del ʿislāh, la corrección de las faltas en que, a juicio del šāriḥ, incurrió el autor del libro en cuestión, por error, omisión etc. Los comentarios correctores son muy abundantes en nahw e ʿilmu l-luġa, pero también se escribieron en otros sectores de las CAILT, p.ej. en poética***.

Pero, por otro lado, corregir lo dicho por un sabio anterior, sobre todo si es ilustre, no es sólo un servicio al saber y una necesidad del enseñante. Evidentemente, el mušliḥ o el rādd, cuando enmienda o refuta, está reivindicando su propia valía. No hace falta leer mucho de ISB para darse cuenta de que en sus šurūḥ, además de

*P.ej. el Kitābu l-Nāhiġi fī šarḥi mā ʿaškala mina l-Ġumali li-l-Zaġġāġi de un andalusí del s. IV/X, IBN ʿABĪ L-MAWTĀ (cfr. MUTLAQ: 1967 323).

**Es cierto que el Kitāb ofrecía grandes dificultades, incluso para un iniciado. Por otro lado, fue una obra que, por la autoridad que se le concedió, tuvo que ser reajustada a las teorías dominantes de siglos posteriores, y de ahí provienen muchas de las explicaciones a que dio lugar. Pero nada de esto nos interesa ahora.

***ʿĀMIDĪ escribió dos obras en esta línea: Mā fī ʿIyāri

todos esos nobles objetivos, busca reconocimiento; a veces de un modo algo tosco, cuando despliega una puntillosería cargante que es difícil no interpretar como deseos de demostrar 'cuánto sabe'*. De manera que los comentarios sirven también para que el sabio entre en la tradición de su ciencia y se sitúe en ella con un rango determinado: simplificando un poco las cosas, el de mero transmisor o el de reordenador de lo sabido, pues la innovación total no es posible; o, para emplear términos árabes, digamos que el comentarista opta en el šarh por que se le reconozca un mérito en la riwāya nada más, o, añadida a ella y por encima, también en la dirāya. Todo esto lo vamos a ver con más detalle analizando uno de los šurūh de ISB a una obra de las CAILT, el Ġumal de ZAGGAGĪ.

El Libro de las Túnicas

El Kitābu l-Hulal lo concibió ISB como una sola obra con dos partes, que actualmente están editadas como dos libros distintos. El proceso partenogénico debió de iniciarse en la misma Edad Media y no es sorprendente, pues las dos partes son muy diferentes: una (ʿIslān Ġ) es, por su contenido, un tratado de nahw y, formalmente un comentario corrector; la otra (ʿAbyāt Ġ) toca asuntos de luġa y de filología y su función es explicativa**, para sabios en formación, pero ya iniciados.

l-šīʿri li-Ibn Tabātabā mina l-haṭaʿ y Tabyīnu ġalati Qudāma b. Ġaʿfar fi Naqdi l-šīʿr (cfr. SUYŪṬĪ: Buġya 501).

*Vid. p.ej. ʿIqtidāb: II 32. Digamos, en descargo de ISB, que momentos como ése no son muy frecuentes en sus libros.

**Creáse o no, la cuestión de si ISB escribió dos comenta-

La primera parte (ʿIslāh Ğ), limitándonos a las cuestiones gramaticales, contiene sobre todo observaciones a la obra de ZAGGAGĪ y, en menor cuantía, respuestas a las observaciones que a la misma habían hecho comentaristas anteriores a ISB. Estas últimas consisten todas en una refutación de la refutación*. Siempre que ISB expone un ataque ajeno a ZAGGAGĪ se las arregla para demostrar que éste tenía razón. Pero, eso sí, cuando se olvida de los comentaristas rivales, ʿAbū l-Qāsim merece enmiendas de diversa clase. El principal objetivo de ISB es, así, señalar y corregir las faltas que encuentra en Ğumal: unas se relacionan con el contenido de la descripción lingüística y otras con la exposición de ésta; en un tercer grupo ISB expone la polémica que en la tradición del nahw ha habido sobre un punto determinado, que ZAGGAGĪ exponía con arreglo a una sola de las opiniones; por último, se denuncian las contradicciones en que ʿAbū l-Qāsim incurrió, dentro de Ğumal o por referencia a otra de sus obras**. Tampoco faltan aquí las observaciones excesivamente puntillistas a que nos referíamos antes (vid. p.ej. ʿIslāh Ğ 245). Lo que menos hay son simplificaciones, explicaciones.

rios a Ğumal o uno solo en dos partes, y, por tanto, ya que se editan actualmente como libros separados, ¿se deben llamar los dos Kitābu l-Hulal y luego la aclaración del contenido de cada uno, o lo de Kitābu l-Hulal vale sólo para el segundo, el de los versos?; esa cuestión, como decimos, es motivo de disputa agria entre algunos historiadores de la cultura árabe.

*Vid. p.ej. ʿIslāh Ğ 172-3, donde el refutador refutado es IBN BABASĀD -el único comentarista de Ğumal que cita ISB por su nombre.

**Sobre todo esto volveremos, con algún detalle, más adelante (VII 3.3.), al exponer las ideas de ISB sobre la didáctica de la gramática.

La segunda parte incluye el comentario de cada uno de los ciento sesenta y un šawāhid poéticos que ZAGGAGI utilizó en Gumal. Como hemos apuntado antes, ISB aquí casi se desentiende de la función que esos versos tienen en la metodología gramatical, y en lugar de eso los toma como meros textos poéticos. Se aclaran las dificultades de comprensión que ofrecen por medio de análisis morfosintácticos y léxicos y datos sobre las circunstancias del poema en que aparecen, y se proporciona información suplementaria sobre su transmisión textual y sus autores. Por lo que dijimos en 2.1.3., cuando hablábamos de la filología cultural, es claro que el comentario incluye muy heterogéneas noticias extralingüísticas y extraliterarias. Y el interés por determinar la autoría de cada verso, junto con el detenimiento en la biografía del poeta, lo justificamos ya en 1.5.3.*. También ahora, como en la primera parte, tiene ISB en cuenta los comentarios de otros autores a Gumal, para atacarlos, igual que allí (vid. p.ej. ʿAbyāt ʿ 32).

Vamos a tratar, por último, de abstraer la estructura tipo del comentario de un šāhid, lo que no es fácil porque en la práctica puede variar bastante. No todos los versos ofrecen las mismas dificultades de comprensión y, además, ISB muestra mayor erudición e interés por determinados aspectos. Pero en lo fundamental -puede haber digresiones, variar el orden de los puntos que damos o faltar alguno de ellos- es el siguiente**:

*Recuérdense las precauciones que los sabios árabes tomaban ante las realizaciones que incluían en el corpus del kalāmu l-ʿarab.

**Este esquema no varía mucho del que ISB utiliza en ʿIqtidāb III, donde comenta los šawāhid poéticos del

1. Enunciación del verso (o versos) testimonio.

2. Componente filológico:

¿Quién es el autor? Si hay polémica sobre ello, se estudia y decide. Datos de la biografía del poeta.
¿Cómo se llamaba el poeta? Se estudian las partes de su nombre (ism, kunya...), con especial atención al laqab.

¿En qué contexto aparece el verso? se citan los versos inmediatamente anteriores o posteriores al šāhid, o el poema entero. Se proporciona información histórica o social.

¿Se conocen otras riwāyāt del verso? Se enuncian y discuten.

3. Componente léxico:

¿Alguna de las palabras del verso es difícil de entender? Se explica.

4. Componente sintáctico:

¿Hay construcciones difíciles? Se analizan y discuten (tal vez el verso ha originado disputa entre los gramáticos).

¿Hay casos de darūra?

5. Componente estilístico:

¿Hay alguna peculiaridad retórica?

6. Componente histórico literario:

¿Es el verso semejante o recuerda, por algo, a otro de un poeta distinto?

²A K de IBN QUTAYBA. La única diferencia clara es que en Abyāt Ğ se ocupa mucho más de los poetas.

Comentario de obras poéticas

ʾAṢMAʿĪ contaba que ʾABŪ ʿAMR había dicho: "Treinta años me pasé preguntando por ese verso sin encontrar a nadie que me lo pudiera explicar, hasta que vi a cierto beduino en el desierto, le pregunté y él me lo comentó."

Esta historieta la recoge ʿĀṢIM B. ʾAYYŪB, el maestro de ISB, al llegar (Š Sitta 282) a un verso particularmente difícil de ʾIMRUʾ AL-QAYS, y es indicativa de la necesidad, incluso para 'imames' de las CAILT, de que la poesía antigua se comentara. Šurūh de divanes enteros aparecen pronto. En la primera mitad del s. III/IX MUHAMMAD B. HABĪB publica la edición comentada del de DŪ L-RUMMA, e IBN AL-SIKKĪT hace lo mismo con el de HANSAʾ (TRABULSI: 1955 17-8). Desde entonces serán siempre nahwiyyūn y luġawiyyūn los que se encarguen de iluminar la poesía, como ocurrió en otras culturas*. A grandes rasgos, los comentarios poéticos se dividen en dos tipos, según el grado de iniciación presupuesto en el lector. Los más sencillos aportan simplemente la información lingüística necesaria para que el texto pueda entenderse, o bien se limitan al análisis morfosintáctico del mismo (ʾi-rāb); ejemplos respectivos, el de TAʿLAB (Šarh) al diván de uno de los cuatro grandes poetas ġāhilīes, ZUHAYR, y el de ʿUKBARĪ (Š Lāmiyya) al famoso poema 'épico' Lāmiyyatu l-ʿarab. Frente a éstos hay otros, más largos, que incluyen datos y opiniones muy diversas, y que se dirigen a los iniciados. Un mismo sabio podía escribir, sobre la misma obra, dos comentarios distintos atendiendo a lo que acabamos de decir; así lo hizo IBN ĠINNĪ con el diván de MUTANABBĪ (MEHIRI: 1973 81-2). Y los tres comentaristas del Siqṭu

*Un sólo ejemplo: El famoso gramático latino del s. IV, ELIO DONATO escribió comentarios fundamentales a VIRGILIO y TERENCE (cfr. BIELER: 1965 300).

l-zand editados en Šurūh ilustran perfectamente todo esto: Frente al šarh de TIBRĪZĪ, elemental y puramente explicativo, los de ISB y HWĀRIZMĪ, sin abandonar la aclaración de pasajes difíciles, aprovechan el texto de 'Abū l-'Alā' para escribir dos excelentes obras en las que se tocan casi todos los sectores de las CAILT, aunque en el de HWĀRIZMĪ predominan la gramática y la retórica, y en el de ISB la crítica y la historia literarias.

Verso a verso

El procedimiento comúnmente empleado en todos estos šurūh es, como se sabe, enunciar el primer verso (bayt) de la casida -a veces después de una breve introducción a ésta- y hablar sobre él, luego el segundo, y así hasta el final del poema. El šarh de verso por verso es muy antiguo; según SUYŪTĪ (Buġya II 74) el primero que lo practicó, entendemos que oralmente, en sus clases, fue 'Abū l-Ḥaṭṭāb AL-'AHFAŠ AL-'AKBAR, que habría roto con la costumbre de comentar el poema entero después de leerlo. El método verso a verso es también el que utiliza ISB para MA'ARRĪ, aunque en S Siqt (vid. p.ej. I 44) agrupa a veces dos versos, unidos por su contenido, para comentarlos; y en Š Luzūm es frecuente que utilice como unidad de šarh los poemas cortos de Luzūmiyyāt.

Esto nos lleva a una cuestión que ha preocupado siempre al arabismo: ¿en la poesía árabe la unidad es el verso o la casida?*

*El tema ha sido objeto de una monografía por GELDER (1982). Y, no sólo referido a la poesía, sino a todas las manifestaciones culturales, la arquitectura entre ellas, sobre todo, se ha convertido en un tópico sobre los árabes, cuya supuesta incapacidad para crear obras estructuralmente unificadas se esgrime a veces como argumen-

objetiva es el verso y no el poema es idea común (cfr. p.ej. MAKKĪ: 1968 229) y totalmente falsa, como lo demuestra el excelente trabajo de BADAWI (1978), donde el análisis de la estructura de un poema de ʿABŪ TAMMĀM no deja lugar a dudas, si es que cabía tenerlas. Es cierto que a ello ha debido contribuir la labor de siglos de los sabios de las CAĪLT. Primero, por la influencia de nahw y luġa, donde ya sabemos que los versos sueltos se usaban profusamente en la argumentación como šawāhid (vid. 1.5.); segundo, por la imagen fragmentada que ofrecen los šurūh verso a verso, de que acabamos de hablar; tercero, porque, como ha recordado GELDER (1981 79), en la crítica y teoría -e historia, añadimos nosotros- literarias, en lugar del poema, "the center of attention is the single line"*. Pero la cohesión de la casida ha sido explícitamente defendida en la preceptiva. Lo han hecho, entre otros, ʿASKARĪ en Sināʿatayan (147-8) e IBN ṬABĀTABĀ en ʿIyār (Nusūs 56-7). Aunque no han faltado opiniones en contra, como la de IBN RAŠĪQ (ʿUmda I 261):

Algunos piensan que un poema debe tener trabazón interna. Yo por el contrario, prefiero que cada verso sea independiente, que no complete a los anteriores ni los posteriores lo completen a él. Todo lo que no sea así, lo considero imperfección, salvo en casos conocidos, como la poesía narrativa etc.

to descalificador, adornado de la más irritante apariencia de cientificidad.

*La crítica valorativa más elemental y extendida es de versos, no de casidas. En las fuentes primarias abundan frases del tipo "éste es el mejor verso que se ha compuesto sobre el tema", "éste es un verso hermoso", "éste es el mejor verso del poema", etc. (cfr. p.ej. IBN ĠINNĪ: Fasr II 149, 174). También la teoría del plagio, de la

GRUNEBaum (1941 53), precisamente, señala que una de las corrientes críticas árabes medievales incluía entre los defectos técnicos de la poesía el hecho de que un verso sólo pudiera entenderse teniendo en cuenta el siguiente*. Pero, como vamos viendo, no todos los sabios pensaban igual. Centrándonos en ISB, está claro que la biunivocidad de verso e idea completa no es para él necesaria. En MA'ARRĪ es muy frecuente que la unidad de sentido la constituyan dos o más versos, e ISB, que cuando así ocurre los comenta todos juntos, no dice nunca que ello sea un 'ayb, esto es, un defecto, lo que como comprobaremos dentro de poco (3.2.2.), es algo que hace sistemáticamente, cuando detecta lo que él entiende como incorrección poética. Es cierto que en Š Siqt y en sus demás obras suele manejarse con versos sueltos para estudiar, como lingüista o teórico e historiador de la literatura, textos poéticos. Ésta, ya lo sabemos, es una costumbre general, tal vez impuesta y mantenida por el modelo de comentario más autorizado: el tafsīr, donde la unidad de interpretación es la aleya. Por otro lado, y aunque ISB -como es corriente en él- no expresa nunca su parecer acerca de la cuestión, hay en su obra algunos indicios de que para él la casida constituye una unidad de contenido**. En la introducción a ʿIqtidāb III (5-6), donde se dispone a comentar los šawāhid poéticos del ʿAK de IDN QUTAYBA, anuncia que va a proporcionar

que nos ocuparemos después (III 1.2.), opera con versos sueltos. Y hay muchas más manifestaciones de esto.

*Este 'encabalgamiento de la idea' se llama en las CAILT tadmīn (cfr. 'ASKARĪ: Sinā'atayn 42).

**Que es una unidad de expresión, dada la métrica de de la casida, lo damos, en ISB y en todos los sabios, por supuesto.

los versos circundantes de cada testimonio, ya que "cuando el verso está suelto, admite múltiples interpretaciones" que se reducen a una si se conoce el contexto. Por eso, dice, "hay que insistir en la perentoria necesidad de que se memoricen los poemas enteros". En otro lugar: (ʿAbyāt 93) rechaza la atribución de cierto verso a un determinado poeta*, y añade que el error tal vez se debió a que alguien pensó equivocadamente que el verso pertenecía a una casida que no era la suya. ISB comprueba que esto es así efectivamente y, además dice que el verso en cuestión no cuadra con las ideas expuestas en el poema. Por otra parte, en VI 5. comprobaremos que ISB, y otros sabios sin duda con él, conciben la casida como unidad retórica. Y antes (2.1.5.) vimos que ʿAbū Muḥammad se lamentaba de que, a causa de las condiciones en que trabajaban los ruwāt, nos hubieran llegado los poemas trastocados. Todo ello, aun echando en falta algún argumento de más fuerza, nos permite concluir que para ISB el verso es la unidad metodológica y la casida la unidad teórica y objetiva de la poesía.

ISB comentarista de MAʿARRĪ

Nada hemos dicho hasta ahora sobre el hecho de que ISB dedique Š Siqt y Š Luzūm** al comentario de un poeta muḥdat. El sentido y las consecuencias de ello los veremos más adelante (3.1.3.). Digamos ahora, sólo, que no fue él ni mucho menos el primero que lo hizo***.

*Se trata del primer verso que recogimos en 2.1.3..

**Recordemos que ISB sólo escribió una obra, escindida en dos por los editores modernos.

***Dos ejemplos bastan, uno oriental y otro andalusí: En el siglo IV/X ʿAbū Maṣṣūr AL-ʿAZHARĪ escribió un Šarḥu šīʿri ʿAbī Tammām; y uno de los más notables contemporáneos

Veamos brevemente lo que incluye su šarh de un verso de MA^cARRĪ, más heterogéneo que el de un šāhid, esquematizado antes, siendo las puntualizaciones que entonces hacíamos válidas aquí también.

A. Explicación:

1. Léxico: aclaración del significado de palabras difíciles que puede incluir análisis morfológicos y etimológicos.
2. Sintaxis: análisis morfosintáctico de versos difíciles.
3. Paráfrasis del verso.

B. Filología:

4. Crítica textual.
5. Filología cultural.
6. Historia literaria: Fundamentalmente, aplicación de la teoría del plagio.
7. Crítica moral.

C. Poética:

8. Recursos retóricos.
9. Valoración estética del verso.
10. Las dotes y el arte de MA^cARRĪ
11. Crítica preceptiva: vitia.

Pero este esquema necesita comentario. Los tres primeros puntos, los de explicación, los hemos tomado de una afirmación incidental del propio ISB (Š Siqt IV 1525)*. El tercero nos interesa especialmente,

de ISB, IBN SĪDAH le dedicó otro a MUTANABBĪ, del que hablamos en este trabajo varias veces.

*Los llama, respectivamente, šarhu l-ġarīb, ʿi-rāb y šarhu l-ma^cnā.

no tanto en su mera función explicativa, sino por el ejercicio retórico y literario que supone. La paráfrasis del verso es, como se sabe, lo que en las CAILT recibe el nombre de hallu l-manzūm, prosificación. Al poner en prosa -al convertir en kalām- cada verso de MA^ʿARRĪ, ISB está ofreciendo, primero, un texto literario; segundo, aplicando otra vez la dicotomía fundamental lafz/ma^ʿnān, tal como se entiende en el mainstream de las CAILT y en ISB en particular: al ser los dos planos independientes, el contenido sigue siendo el mismo aunque la expresión cambie; y, tercero, está siguiendo el procedimiento más inmediato de hacer entender el muškil, lo complicado. De hecho, en ocasiones (p.ej. Š Siqt I 168), el comentario de un verso no pasa de la simple paráfrasis, que en este aspecto, puede coincidir con el punto dos de nuestro esquema: el análisis sintáctico, ʿi^ʿrāb, cuando éste consiste sólo en una reordenación de trastueques en la frase o anástrofes (al-taqdīmu wa-l-ta^ʿhīr), por utilizar el término de nuestra retórica. Recordemos, por otro lado, que en ésta hay algo muy semejante al hallu l-manzūm: la translatio (cfr. CURTIUS: 1948 215-6). Los otros puntos de nuestro esquema, los de los apartados Filología y Poética, plantean también problemas interesantes, algunos incluso apasionantes, pero los tratamos en otros lugares*. Digamos, por último, que la casida entera como tal se lleva muy poca atención de ISB. La información mínima para poner al lector en antecedentes

*De crítica textual hemos hablado ya (2.1.2.). En este mismo capítulo hablaremos de valoración estética (3.2.1.), de preceptiva (3.2.2.), de recursos estilísticos (3.2.3.) y de dotes y arte (3.3.). La teoría del plagio la trataremos en III 1.2.-3., y la relación entre poesía y moral, en VI 6.2..

de las circunstancias en que MA^cARRĪ la compuso, nada más*. Los datos de métrica y prosodia son también muy escasos.

2.3. Justificación religiosa de las CAILT

Al por qué de las CAILT vamos a tratar de darle respuesta por tres caminos distintos. Ahora vamos a ver lo que los mismos sabios musulmanes dicen de su utilidad. En III 2.2. recogeremos lo que las fuentes primarias y secundarias dan como razones de que surgieran; y en VII estudiaremos su función social en al-Ándalus durante el s. V-VI/XI-XII.

2.3.1. Las CAILT como instrumentos

En su tratado de metagramática, ZAGGAGĪ (^{v̄v̄v̄}Idāh 95-96), respondiendo a quien pudiera dudar de la utilidad del nahw, con el pretexto de que las gentes hablan sin reflexiones y no por eso dejan de entenderse, da cuatro razones, que se pueden reducir a tres, del rendimiento de la disciplina:

1. Preservación de la pureza:

Se estudia gramática para "llegar a hablar la lengua de los árabes auténticos tal como realmente era, sin desviaciones ni alteraciones".

2. En auxilio de los textos religiosos-jurídicos:

Para "fijar el Libro de Dios, honrado y ensalzado sea", y "conocer las tradiciones del Profeta (...) captando el exacto sentido de las mismas".

3. Actualización del patrimonio literario:

"La poesía constituye el cuerpo moral (ʿadab) y cultural

*Muy excepcionalmente (vid. Š Siqt II 602 y 810) se extiende algo más en estas introducciones a los poemas.

(dīwān) de los árabes auténticos, y ningún mestizo podrá nunca dominarlo si no conoce la gramática."

Hay pues razones filológicas, religiosas y raciales. BELGUEDJ (1973 168), para explicar los motivos de que aparecieran las ciencias lingüísticas entre los árabes, retoma las dos primeras razones de ZAGGAGI^{v-v} -sin citar su procedencia- y sustituye la tercera por la necesidad de que la Umma, la Comunidad de los creyentes, ampliada por las conquistas, conociera la lengua del Qur^{ān} y la administración. El problema es que, así, confunde justificación con causa real y finalidad, y minimiza los factores filológicos y raciales. Estos últimos, los raciales, han sido poco destacados en la historiografía moderna. La defensa de lo árabe puro es un objetivo real de las CAILT una de sus más importantes funciones sociales*; pero, además, es esgrimida por los sabios en su intento de justificar su labor, apoyándola en los motivos religiosos. Así, TA^ĀLIBĪ abre su Fiqh (21) con la siguiente argumentación que le sirve para demostrar el valor del estudio del lenguaje:

Quien ama a Dios, el Altísimo, ama a su Profeta, MUHAMMAD, a quien Dios bendiga y salve; quien ama al Profeta Árabe ama a los árabes, y quien ama a los árabes ama la lengua árabe pura, en la cual fue revelado el mejor de los libros a los mejores hombres de entre los árabes y los demás pueblos. Y quien ama la lengua árabe, se ocupa de ella y persevera en su estudio, al que dedica sus mayores esfuerzos.

Pero, antes de seguir, queremos recalcar que estamos reproduciendo las razones que los sabios de las CAILT aducen en defensa de una activi-

*Y como tal lo veremos en VII 1.3.. Por otro lado, recuérdese lo que dijimos en 1.2.3., al hablar del tratado de los méritos del árabe frente a las demás lenguas.

dad que, de hecho, recibió ataques desde diversos frentes. La ortodoxia religiosa más intransigente sospechó de unas ciencias que manejaban textos paganos e indagaban en la palabra de Dios confiadas en el entendimiento humano; las corrientes intelectuales racionalistas que, influidas por la filosofía griega, triunfaron en el s. IV/X dudaban seriamente de la cientificidad de esos estudios. Y los sabios de las CAILT tenían que defenderse. No podemos pues quedarnos en la superficie de algo que se presenta como una justificación. ZAGGĀGĪ, TAĀLIBĪ, y en seguida veremos que también ISB, echan mano de argumentos filológicos, conservadores, raciales y sobre todo religiosos que tienen, sin duda una realidad. Uno de los nombres de las CAILT en la tradición árabe es, como ya hemos dicho, ‘ulūmu l-’āla, ciencias instrumentales, y lo fueron -lo estamos viendo. Pero cuando se esgrimen justificaciones es que se está justificando algo; todo lo que se dice oculta algo que se silencia, precisamente la causa real de que se produzcan los ataques y en consecuencia la misma defensa. No es otra cosa que el interés por el lenguaje y el texto en sí mismos. Las CAILT proporcionan instrumentos de acceso al objeto de otras disciplinas, pero, para los lingüistas y filólogos, los resultados de la investigación son finalidades en sí mismas satisfechas. Por eso las CAILT tienen una entidad independiente; por eso desarrollan una teoría y un método propios.

La mejor prueba que podemos dar de que muchos sabios musulmanes del lenguaje y el texto le conceden a su labor el rango de finalidad última es todo el presente trabajo. Incluso en la obra de ISB, concebida para resolver necesidades prácticas, fundamentalmente filológicas, es difícil negar que hay un interés por la palabra en sí. Pero, aunque no logremos demostrar que ISB es un lingüista y un científico de

la expresión escrita, más allá de la labor subsidiaria que las necesidades de su sociedad le obligan a realizar al servicio del aparato jurídico-religioso, la administración del Estado y el patrimonio literario; hay algo innegable: el lenguaje es, para él, una Ciencia, quizá la primera, y los textos, especialmente los poéticos, son enciclopedias del saber*.

Las dos funciones del 'adab' según ISB

También ISB, al igual que ZAGGAGĪ, justifica convencionalmente el estudio del lenguaje o más ampliamente, de las letras, el 'adab**.

Él reduce la cuestión ('Iqtidāb I 49-50) a dos objetivos, uno superior y otro inferior: al-ḡaradu l-'a'la y al-ḡaradu l-'adnā, filológico y preceptivo respectivamente; el primero lo constituye el servicio a las ciencias religiosas y el derecho canónico, y el segundo, el auxilio a las personas que necesitan escribir bien para obtener un puesto en la administración:

Dos son las finalidades del 'adab; a una se la llama inferior y a otra superior. Aquélla consiste en que el educando (muta'addib) adquiriera por medio de la reflexión y el adiestramiento (tamahhur) la capacidad de componer

*Algo de esto hemos visto ya, en 2.1., al hablar del libro. Lo trataremos detenidamente en IV 1.2.3., y VI 1., 2., 3., 5. y 6.. Naturalmente, que ISB pensara así quiere decir que otros pensaban igual.

**De la complejidad del término 'adab no vamos a volver a hablar nosotros. Recientemente, DANECKI (1984 49-50) ha distinguido tres aspectos: "adab as culture", "adab as social institution" y "adab as a literary genre". ISB se refiere al primero de ellos, pero eliminando su componente ético. Es decir, 'adab es aquí letras o humanidades o, mejor, lo que venimos llamando CAILT.

textos en prosa y verso. La superior, en que adquiera la capacidad de comprender el Libro de Dios, el Altísimo, y las palabras de su Profeta -Dios lo bendiga y salve- y los compañeros de éste; de saber cómo se ensamblan las palabras del Qur'ān y el Ḥadīṭ, para establecer a partir de ahí los principios fundamentales y secundarios del ordenamiento jurídico (ḥakām y furū') y deducir correctamente las conclusiones que de ello se derivan, todo con arreglo a la gramática y al uso del lenguaje figurado (mağāzāt) de los árabes puros.

Como se ve, el razonamiento de ISB es más amplio que el de ZAGGAGI, pues éste sólo trataba de justificar el estudio del nahw, mientras que nuestro sabio considera asimismo la utilidad de los demás sectores de las CAILT. De todas formas, ISB le concede al nahw en su programa de instrucción un papel especial, el de paso preliminar a las demás disciplinas humanísticas (op. cit. I 51). Por otro lado, esta doble instrumentalización justificadora del estudio de la palabra no se le ocurrió a él. Hallamos un claro antecedente, del que ISB se aparta en cierta medida, en un texto de Al-Sāhibiyyu fī fiḥi l-luġa de IBN FĀRIS que SUYŪṬĪ reproduce en Muzhir (I 4):

Has de saber que la ciencia de la lengua árabe (ʿilmu l-ʿarab) tiene un aspecto fundamental (ʿasl) y otro secundario (far'). El secundario es el conocimiento de qué sea el nombre y qué el adjetivo, como 'hombre' y 'caballo' o 'largo' y 'corto', etc. Y es aquí donde debe empezar el aprendizaje. El aspecto fundamental consiste en hablar de cómo se instituyó la lengua, de su primera manifestación y su origen, en primer lugar; y, luego de las formas que adoptaron los árabes puros para comunicarse, de sus usos lingüísticos propios y figurados.

Lo que queda de esta sección lo dedicaremos a al-ğaradu l-ʿaḥlā

o ʔasl de las CAILT, y la siguiente (3.) tendrá como hilo conductor a al-ʔaradu l-ʔadnà o farʕ de las mismas*.

2.3.2. Las CAILT al servicio de las Escrituras

El califa ʕUMAR dijo:

Aprended los preceptos (farāʔid), la Tradición y la lengua como lo hacéis con el Qurʔān.

ISR recoge esta recomendación (ʔIhtilāf 186), que, antes que él, había puesto QĀLĪ como encabezamiento de sus ʔAmāli (I 7). Otro sabio andalusí, entre ambos cronológicamente, ZUBAYDĪ, recuerda en la introducción a su historia de la lingüística árabe (Tabaqāt 12) que los primeros hombres píos del islam, los Compañeros, estudiaron y aprendieron la ʕarabiyya "por el importante papel que ocupa en la religión: en ella reveló Dios su Libro, el que está por encima de todos los libros, y de ella se sirvió para comunicarle al Profeta" la Ley. Ejecutor de tan grave misión, interrogar y enseñar la lengua de los textos revelados, el sabio de las CAILT debe observar una conducta científica intachable. SUYŪTĪ (Muzhir II 302) resumió la deontología del especialista en lengua en dos puntos de alcance moral y metodológico: la honestidad y pureza de intención, primero, y el esfuerzo por beber la ciencia de fuentes fiables, que derivaban de sendas recomendaciones generales atribuidas a MUHAMMAD**. La ciencia del lenguaje, dice aquél, pertenece a la religión porque gracias a ella se conocen los sentidos de las palabras del Qurʔān y la Sunna. Y acaba recogiendo

*A la justificación de las ciencias de la palabra o, más exactamente, a los ataques que la motivaron, volveremos III 2.3.3. y VII 3., para añadir algunos datos.

**La primera: "Al-ʔaʕmālu bi-l-niyāt"; la segunda: "ʔInna l-ʕilma dīnun fa-nzurū ʕamman taʔhudūna dīnakum".

un dístico en el que se equipara el aprendizaje del árabe con el deber de la oración.

Casi no vale la pena entrar en esta evidente relación entre, por un lado, la lingüística y la filología, y, por otro, la preservación e interpretación de los textos religiosos, cuya necesidad ha sido sin duda tan importante motor de las CAILT como de otras tradiciones lingüísticas*. Vamos a detenernos sólo lo bastante para resaltar los tres aspectos en que las ciencias del lenguaje se convierten en coránicas.

1º Recitar el Texto:

También al califa 'UMAR se le atribuye (SUYŪTĪ: Muzhir II 302) haber dicho:

No recite el Qur'ān sino el sabio en lengua.

En las fuentes primarias se encuentran abundantes ejemplos de girā'āt rechazadas porque a algunos qurrā' les fallaban los conocimientos del kalāmu l-'arab y "es frecuente que yerren los que no saben la lengua" (QAZZĀZ: Darū'a 155). Y en sus Masā'il (42a-43b) ISB proporciona una buena ilustración de cómo el nahw puede resolver un problema práctico de recitación coránica.

2º Entender el Texto:

Si la recitación, el tagwīd, corresponde al plano del lafz, al del ma'nān hay que adscribirle la hermenéutica del Qur'ān y el Hadīth. Y simétricamente con lo que acabamos de ver, aunque tal vez con mayor insistencia de la que cabía esperar, en las fuentes primarias se advierte con severidad que mufassir sólo puede serlo quien sepa mucho árabe. También para esto se cuenta con recomendaciones directas de personajes píos de los primeros tiempos del islam: MĀLIK b. 'Anas (cfr. ZARKAŠĪ: Burhān II 160) y MUGĀHID b. Ġabr al-Makkī, un tābi',

*P.ej. la hindú (cfr. MALMBERG 1977 121 y 216). Sobre

que había dicho tajantemente (op.cit. I 292):

A nadie que crea en Dios y el Día del Último Juicio le es lícito hablar del Libro de Dios si no es un sabio en lengua árabe.

Ya ASÍN PALACIOS (1927-32 I 105), valorando los conocimientos de IBN HAZM, señalaba que su "dominio de la gramática y del léxico ponía en sus manos el instrumento indispensable para la exégesis y la crítica textual de las dos fuentes de la revelación". Sigamos avanzando en el tiempo para recoger otras dos opiniones en el mismo sentido: La de IBN HISĀM AL-ʿANSĀRĪ (Muḡnī 12), quien afirma que el ʿiʿrāb, la sintaxis, es la base para entender las Escrituras; y, por último, una contemporánea, la del converso DENFFER, que, en su epítome de las ciencias coránicas (1983 125), da como segundo requisito para ser mufassir el estar "well-grounded in the knowledge of Arabic and its rules as a language". En ISB, claro está, se interpretan frecuente pero ocasionalmente aleyas y ḥadīces con las armas que proporcionan los sectores lingüísticos de las CAILT*.

3º Aplicar el Texto:

Cuando ISB explicó en qué consiste al-ḡaradu l-ʿaʿlā de las CAILT hacía referencia a la labor del fiqh, el derecho islámico, basada en una correcta interpretación de las Escrituras. WEISS (1984 91-2) ha recalcado cómo la jurisprudencia le concede al conocimiento del lenguaje un papel insustituible, y cómo en los ʿusūl, el tratado de los fundamentos teóricos y metodológicos del fiqh, a partir del supuesto que reconoce como principal base epistemológica de la ciencia

esto puede verse KOPF: 1956 33-4, y BOBZIN: 1985 33.

*Un tafsīr lingüístico de una aleya, en ʿIslāh Ǿ 101;

legal al lenguaje, hay una disciplina especial llamada al-tarīqu
ʔilā maʕrifati l-luġa: el acceso al conocimiento de la lengua. Los
sabios de las CAILT, por su parte, lo que hicieron fue denunciar
repetidamente la ignorancia que de su materia había entre algunos
alfaques. IBN BARRĪ escribió incluso una monografía al respecto:
Ġalatu l-duʕafāʔi mina l-fuqahāʔ (cfr. ANWAR: 1981 250). También
nuestro ISB alude a ello cuando, con cierta irritación, habla (Masāʔil
23a) de "esos alfaques indolentes que no distinguen entre un nominativo
y un genitivo".

Las CAILT y el milagro de la Revelación

Pero hay más. El estudio del lenguaje encontró en ciertas corrientes
de la teología islámica, las más tradicionales, una justificación
realmente decisiva: serían instrumento imprescindible para probar
que MUHAMMAD es el Profeta de Dios y no un impostor, que el Qurʔān
es el Libro de Dios y no una impostura; en suma, que el islam es
la religión verdadera. Ello, a causa del dogma del ʔiʕgāz, la inimitabi-
lidad del Qurʔān, que en el pensamiento islámico ha sido a veces
considerada como perfección estilística inalcanzable para cualquier
hablante del kalāmu l-ʕarab. Como se sabe, esto no ha sido unánimemente
aceptado. En III 1.3.2., con más elementos de juicio, volveremos
al ʔiʕgāz y descubriremos que el mismo ISB no parece considerar que
la inimitabilidad implique un estilo radicalmente distinto y superior
al de los hablantes puros. Pero también en este modo de ver el ʔiʕgāz
el análisis del lenguaje desempeña un papel decisivo en la argumentación
de una cuestión teológica. Limitémonos ahora a la primera concepción
del dogma.

un análisis del sentido de un ḥadīṭ, en Š Siqt II 928-
9.

BĀQILLĀNĪ, en su tratado de la inimitabilidad del Qurʾān (ʾIḡāz
I 8) escribía:

Lo que obliga a dispensarle la mayor atención al conocimiento del ʾiḡāzu l-Qurʾān es que la Misión profética (nubuwwa) de nuestro Profeta -la paz sea con él- se fundó sobre ese milagro (muḡiza).

Es decir, -y seguimos ahora a ZARKAŠĪ (Burhān II 90-1)- el Qurʾān es el milagro de MUHAMMAD*, una de las "señales" de Dios, que bastaría aun en ausencia de otras. Y ese milagro que prueba la verdad del islam es, al menos en alguno de sus aspectos, milagro en el uso del lenguaje para no pocos teólogos. Para el mismo BĀQILLĀNĪ, que lo descompone (ʾIḡāz I 47-51) en tres aspectos. El primero y el segundo -el Qurʾān contiene información sobre lo desconocido y MUHAMMAD era iletrado** no nos interesan aquí; sí el tercero, que consiste en la perfección estilística de la Palabra de Dios, "hasta un punto tal que ningún ser humano podría igualarla"***.

*ZARKAŠĪ, en realidad, dice "el milagro de la Profecía". Al ʾiḡāz le dedica buen número de páginas en Burhān (II 90-124).

**Este "iletrado", ʾummi, significa que no sabía leer y escribir o que carecía de los conocimientos necesarios para dar los datos de diversa índole que aparecen en el Qurʾān; de las dos maneras se ha entendido.

***DENFFER (1983 151-3) resume estos tres aspectos del ʾiḡāz en BĀQILLĀNĪ y tergiversa, a nuestro modo de ver gravemente, el tercero. La frase del ilustre teólogo es: "Wa-l-vaḡhu l-tāliṭu ʾannahu badiʿu l-nazmi ʿaḡību l-taʾlīfi mutanāhin fī l-balāḡati ʾilā l-haddi lladī yuʿlamu ʿaḡzı l-ḡalqi ʿanh" (ʾIḡāz I 51). DENFFER (p. 152) interpreta esto como falta de contradicciones internas en el Qurʾān (¿?).

El mufassir šī'ī TABARSĪ (Tafsīr I 62) descompone el ḥi'gāz en cinco aspectos. Dos coinciden con los primeros de BĀQILLĀNĪ. Otros dos aluden, sin ningún género de dudas, a la perfección estilística: gāzālatu l-lafz, fluidez de palabras, y fasāha, pureza expresiva. El que queda es la incómoda expresión husnu l-nazm que, creemos, significa maestría en el ensamblaje de las palabras o algo parecido. SUYŪTĪ (Tafsīr 6) repite lo del husnu l-nazm y añade balāga, elocuencia, y la información sobre lo desconocido. A partir de ahí bastaba dar un paso para esgrimir el ḥi'gāz como justificación de las CAILT. TA'ĀLIBĪ (Fiqh 21), y seguro que otros con él, lo dio, asegurando además que con ella basta.

Las CAILT contribuyen a la unidad de la 'Umma

En su Hasā'is (III 245 ss.), IBN ĠINNĪ le dedica un capítulo a la cuestión que vimos más arriba: la interpretación y aplicación del Qur'ān y la Sunna requieren amplios conocimientos lingüísticos, y comienza afirmando que la falta de éstos había motivado que muchos teólogos ('ahlu l-šarī'a) se hubieran desviado de la "senda ideal". Medio siglo después un teólogo, IBN ḤAZM (Fisal III 169), les concedía a la lingüística y a la filología el papel de única garantía para que la Comunidad islámica se mantuviera en la senda ideal de IBN ĠINNĪ:

La suma de la ortodoxia estriba en que os adheráis: 1º, a lo que textualmente os ha dicho Dios en el Alcorán, en lengua árabe tan clara, que no cabe que sea superada por nadie en su claridad; 2º, a lo que auténticamente os ha sido transmitido de vuestro Profeta por la tradición fidedigna de los doctores más eximios de los seguidores del hadiz*.

*La traducción es de ASÍN PALACIOS.

IBN HAZM por otro lado, creía que la mayoría de las herejías islámicas se habían generado en el nacionalismo de los persas que, convertidos convertidos sólo aparentemente, habían manipulado el texto coránico con la exégesis alegórica (cfr. ASÍN PALACIOS: 1927-32 II 55-6)*.

La contribución de ISB al estudio de las disensiones que ocasionaron la fragmentación espiritual de la 'Umma la constituye el único de sus libros en que no comenta un texto anterior**:su Kitābu l-Tanbīhi 'alā l-'asbābi llatī 'awḡabati l-'ihtilāfa bayna l-muslimīna fī 'ārā'i-him wa-madāhibihim wa-'tiqādātihim***, es decir, El libro que avisa de cuáles hayan sido las causas que han determinado la disensión de los musulmanes en sus opiniones, doctrinas y creencias. El título es bastante significativo del contenido de la obra, que, según dice el mismo ISB ('Ihtilāf 6), se relaciona muy directamente con la religión y el lenguaje, y en la que pretende hacer ver lo que hemos dicho tantas veces: "que la dedicación al fiqh requiere el conocimiento de las ciencias de la palabra y se basa en los fundamentos de la lengua árabe pura". La disensión a que se refiere, aclara (pp. 8-9), incluye tanto a las escuelas jurídicas ortodoxas como a las diversas sectas y herejías.

Las causas de la disensión son ocho. Dos de ellas, la primera y la segunda, se derivan de hechos del lenguaje: el 'ištirāk (pp.

*Sobre la 'conspiración persa' en IBN HAZM: Fisal III 166-9.

**La ordenación de los materiales, la estructura de la obra es, pues, suya. ISB, como veremos en III 3.2.3. considera ésta su obra más original.

***Tal es el título que lleva el libro en la edición que hemos manejado.

12-50), esto es la ambigüedad que resulta del hecho de que a una expresión -morfema gramatical, palabra, frase u oración- le corresponda más de un contenido; y al-haqīqatu wa-l-mağāz (pp. 53-105), una forma especial de ambigüedad, consistente en que a una expresión le pueda corresponder un sentido propio y otro figurado. Naturalmente, la disensión surge cuando en el texto aparece una expresión ambigua que no es interpretada rectamente. Mağāz e ʿištirāk son precisamente dos de las nociones claves para penetrar en la teoría del significado, del funcionamiento de la lengua y en la lexicología de las CAILT como se presentan en ISB, y serán por tanto estudiadas con detalle más adelante (IV 1.3. y 2., y VI 1.).

Las dos siguientes causas tienen que ver con las técnicas de la hermenéutica. La tercera, al-ʿifrādu wa-l-tarkīb (pp. 109-48), se origina en el hecho de que determinadas aleyas o ḥadīces puedan interpretarse por sí mismos, mientras que otros requieren que se tengan en cuenta otros textos del Qurʿān o la Sunna. Veamos ejemplos de cada caso, proporcionados por ISB (p. 114): Un texto que no necesita otro para ser entendido es Qurʿān: IV Al-Nisāʿ 136:

يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله

Oh creyentes, no dejéis de creer en Dios y en su Profeta.

Su sentido se agota ahí, es un texto independiente. Por el contrario, hay aleyas cuya intención (ḡarad) se completa en otras, como Qurʿān: Al-ʿAʿrāf 80:

ولوطا اذا قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين

...y Lot que dijo a su pueblo: ¿cómo podéis cometer una torpeza que nadie, en ninguno de los mundos, ha cometido antes?.

Texto este que no daría base suficiente para declarar ilícita la sodomía, de no ser por Qur^ʿān: VII Al-ʿAʿrāf 33:

قل انما حرم رسي الفواحش ما ظهر منها وما بطن

Di: Mi Señor ha prohibido todas las indecencias, manifiestas sean o furtivas.

Gracias a esta segunda aleya puede construirse el siguiente silogismo (qiyās): "Toda indecencia es ilícita; lo que hacía el pueblo de Lot era una indecencia; luego el acto del pueblo de Lot es ilícito".

La cuarta causa, al-husūsu wa-l-ʿumūm (pp. 151-61), estriba en que ciertas aleyas tienen una aplicación general, para todos los hombres y en todo momento; otras, por el contrario, están sujetas a unas determinadas circunstancias. La quinta, al-riwāyatu wa-l-naql (pp. 165-209), procede de los problemas de la tradición del Hadīṭ, que ya hemos estudiado (en 2.1.2.).

Las tres últimas son relativas a problemas específicos del fiqh y las ʿulūm al-Qur^ʿān que no interesan a las CAILT y, por consiguiente, tampoco a nosotros*.

2.3.3. La lengua que Dios habló

El mismo Qur^ʿān se califica a sí propio varias veces de ʿarabī, p.ej. en XII Yūsuf 2:

اِنَّا انزلناه قرانا عربيا

*Son: 6ª, al-ʿiḡtihādu fīmā lā nassa fīh (ʿIhtilāf 213); 7ª, al-nāsiḡu wa-l-mansūḡ (pp. 217-8), y 8ª, al-ʿibāḡatu wa-l-tawassuʿ (pp. 221). Alguna orientación sobre estos tres problemas se hallará en ASÍN PALACIOS: 1927-32 I 179 ss., BLACHÈRE: 1959 241-3 y SCHACHT: 1971 III 682-3, respectivamente.

He sido Yo quien le ha revelado un Qur^ʿān árabe

Exégetas de muy distintas posturas teológicas interpretan el calificativo de modo muy semejante. Así, el sunní y tardío SUYŪTĪ (Tafsīr 302) lo entiende como "en la lengua de los árabes puros". El ŠĪʿĪ TABARSĪ (Tafsīr III 206) especifica más: "con los mismos procedimientos (mağārin) lingüísticos que usaban los árabes puros". De la identidad de la lengua que Dios habló con el kalāmu l-ʿarab estaba también seguro ZAMAḤSARĪ, el lingüista y teólogo muʿtazilī contemporáneo de ISB, quien en su manual de gramática (Mufaṣṣal 2) se refiere al Qur^ʿān como "el luminoso libro árabe", y a la lengua que está estudiando como "la lengua pura de la Revelación". A primera vista, podría parecer que estamos ante afirmaciones retóricas o ante meras obviedades. No es así, claro. Ésos y otros sabios no están reclamando que la lengua de la Revelación fuera la árabe, ni tampoco la lengua árabe pura, que son evidencias. Lo que aquí se discute es lo que apuntaba TABARSĪ en la cita anterior o en esta otra, también de su Tafsīr (I 63): "Dios les habló en el mismo género de lengua que ellos hablaban". ZAMAḤSARĪ, en el suyo (Kaṣṣāf IV 236), dice esto mismo de otra manera. Se trata de comentar Qur^ʿān: XLIII Al-Zuhruf 3:

والكتاب المبين

¡Por el Libro Claro!

Su explicación es: "Claro, para aquéllos a quienes se lo reveló, ya que estaba en su lengua, e incluía sus peculiares usos (ʿasālib)". Los "procedimientos" de TABARSĪ o los "peculiares usos" de ZAMAḤSARĪ son lo que realmente importa aquí. Tan imprecisos términos hacen referencia a lo que podríamos llamar idiotismos, si con ello no estuviéramos colando, además de la palabra, nuestro modo de ver el lenguaje.

Esos mağārin o ʿasālīb son idiotismos, pero no tanto porque no coincidan con expresiones de otras lenguas, sino porque suponen una alienación, una desviación del orden natural.

ĠĀHIZ, participando en esta misma discusión, argumentaba en su Kitābu l-Hayawān* que del solo hecho de que en el Qurʿān hubiera mağāz se desprendería que Dios había hablado la lengua de los ʿarab. Y, efectivamente, esos idiotismos coinciden, en algunos sabios como ISB, con el contenido del término mağāz. Pero no nos alegremos: éste es tal vez el término y la noción más complejos de las CAILT**. En las páginas siguientes vamos a penetrar algo más en esta cuestión, que es a la vez causa y efecto de graves y numerosos hechos en la teoría y método de las CAILT, y también fuera de ellas. El asunto es muy complejo y lo iremos desatando poco a poco. Quedémonos ahora sólo con esta idea: La del Qurʿān es la lengua de los ʿarab***.

*Esto lo tomamos de SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA: 1973 17, que cita por la edición de ʿA. S. M. HĀRŪN (V 23).

**Tanto que se nos llevará casi un capítulo (IV). Recordemos una vez más que lo que aquí digamos no tiene que aplicarse, en principio, más que a ISB.

***A este propósito, no entendemos la siguiente afirmación de FÜCK (1950 5): "Les particularités linguistiques du Coran, qui comprennent même des fautes contre la grammaire normal (...)". Como FÜCK no está haciendo historia de la lingüística árabe, sino lingüística sobre el árabe, podemos esforzarnos y aceptar que hable de "faltas" en el Qurʿān. Pero, si para nada debe de estar pensando en la opinión de los sabios de las CAILT, ¿de dónde proviene la "normalidad" de esa gramática transgredida? ¿Deja él el Qurʿān fuera del corpus de la ʿarabiyya? No lo sabemos.

Sobre las palabras extranjeras en el Qurʿān (¿cómo

¿Habló Dios una lengua pagana?

De manera que las CAILT obtienen de la religión la justificación de servir como instrumentos para acceder a los textos sagrados, principalmente el Qur^ʿān. Pero esto exige en contrapartida que, desde la religión se admita: 1º, que la palabra de Dios puede ser estudiada con las disciplinas lingüísticas; 2º, que éstas actúen con su método propio, que incluye un corpus mayoritariamente constituido por la poesía preislámica; 3º, en suma, que se equipare la palabra de Dios con el kalāmu l-ʿarab. Partiendo de este último supuesto, las CAILT consecuentemente habrán de reconcer que el Qur^ʿān es también parte del corpus del kalāmu l-ʿarab. La transacción, de la que se benefician tanto las ciencias de la palabra como las ʿulūmu l-dīn, principalmente el tafsīr y el fiqh, funciona sólo si todos estos supuestos son aceptados empezando por la identificación que nos ocupa, lo que no era fácil. De hecho, hubo quien no pudo admitir que Dios hablara igual que los poetas árabes puros a quienes recurrían continuamente los sabios de las CAILT, pues aquéllos eran hombres y, encima, paganos casi todos. No es el caso de ISB. Su obra es prueba suficiente de que aceptaba todos los supuestos que acabamos de enunciar; pero contamos con una declaración suya, explícita, aunque en un contexto que no coincide con lo que estamos tratando (Masāʿil 32b):

Y, dado que el Qur^ʿān fue revelado en la lengua de los

puede haberlas si el Libro de Dios está en la lengua de los ʿarab?) diremos algo en V 2.3.. Y, sobre el Qur^ʿān como registro marcado en la práctica lexicográfica de las CAILT, en VI 3.3..

árabes puros -ya que Él dijo*: - بلسان عربي مبين
en él se siguen los procedimientos (madhabu l-‘arab)
y usos lingüísticos de los árabes puros.

Enseguida nos ocuparemos de quienes rechazaban esto. Antes vamos a recoger algunas otras opiniones a favor. En primer lugar, cronológicamente y por autoridad, está IBN ‘ABBĀS, a quien se le atribuye** la siguiente recomendación (SUYŪTĪ: Muzhir II 302):

Si os preguntáis por algo del Qur’ān, buscadlo en la poesía, que es el registro de los árabes (dīwānu l-‘arab)***

Que hable de poesía no lo excluye, como sabemos, de la discusión que nos ocupa****. Justamente a la poesía se refiere IBN SĪDAH, partidario como ISB de la identificación, en el pasaje siguiente (Š Muškil 190-1), sobre la convención observada en todos los tiempos, que exige que el poeta, cuando toma la palabra en la casida, se dirija a otros dos hombres que viajan con él, normalmente para expresarles sus sentimientos; aunque, la intención final de IBN SĪDAH es documentar uno de aquellos idiotismos, la posibilidad de empleo del dual al interpelar a una sola persona:

*Qur’ān: XXVI Al-Šu‘arā 195, que completa una idea iniciada en 192: "y (el Qur’ān) es la revelación del Señor de los mundos () en clara lengua árabe".

**En multitud de polémicas comprometidas, cuando los partidarios de la opinión que levanta sospechas entre los representantes de la ortodoxia más rigorista necesitan un aliado intachable a los ojos de éstos, los primeros aducen una máxima de IBN ‘ABBĀS en que se resume su postura.

***Sobre la poesía como "registro de los árabes", hablaremos en VI 6.1..

****De todas formas, en VI 6.2. abordaremos la cuestión poesía pagana/moral islámica, sin atender a la consideración que aquí hacemos de los textos poéticos como šawāhid de gramática e ‘ilmu l-luġa.

La frecuentísima interpelación de los árabes a dos amigos o compañeros, ni más ni menos, se debe a que el número mínimo de personas que debían unirse para viajar era de tres. Se trata, pues, de las comunicaciones que alguien les hace a sus dos compañeros de camino. La razón que para ello se daba es que si eran dos y tenían alguna desavenencia, el fuerte mataría al débil; mientras que, si había un tercero, lo más normal es que éste mediara entre los otros dos. Raramente se corrían, por eso mismo, las partidas de menos de tres. Tal es el sentido de que los árabes se dirijan casi siempre a dos personas. Y ahí se origina el uso lingüístico figurado que consiste en hablarle a uno como si fueran dos, p.ej. en la expresión del Altísimo*:

القا في جهنم كل كفار عنيد

En cuanto al bando contrario, los que no admiten la identificación, KOPF (1956 35-8) ha estudiado a algunos de sus representantes. ʿASMAʿĪ es uno de ellos, con ciertas salvedades: según noticias de las fuentes primarias rehusaba explicar palabras del Qurʿān y la Sunna por no relacionar la religión con la Ġāhiliyya. Sin embargo, escribió un Kitābu Luġāti l-Qurʿān y parece que explicaba oralmente ḥadīces. KOPF cree que lo que ʿASMAʿĪ quería era no oponerse a la corriente tradicionalista del tafsīr, que rechazaba la exégesis que sólo tuviera como instrumento las ciencias de la palabra, y no pasar por heterodoxo

*Qurʿān: L. Qāf 24, cuya traducción sería: "Arroja al infierno a los pecadores impenitente", donde el dual de ʿalqiyā es una discordancia, pues el interpelado aquí por Dios es un ángel, uno solo. (Naturalmente, el subrayado en las palabras de IBN SĪDAH es nuestro.).

Una explicación del mismo hecho, casi igual a la de IBN SĪDAH, la da MAʿARRĪ en Malāʾika (15).

al interpretar textos sagrados con textos profanos. El tafsīr lingüístico, prosigue KOPF, tardó en alcanzar total aceptación; así, según él, TABARĪ sólo recurría al mismo cuando no entraba en contradicción con la exégesis tradicional*. Otro mufassir, NIZĀM AL-DĪN AL-NISĀBŪRĪ, rehusaba en absoluto que el Qur^ʿān pudiera comentarse a partir de fuentes literarias. E incluso IBN DURAYD, un luġawī, tenía sus reparos, dice KOPF, ante el tafsīr lingüístico.

Las dos posturas ante la identificación reaparecen nítidas en una curiosa polémica suscitada por un hecho trivial: ¿Es lícito emplear el término zāʿid, expletivo, en el análisis sintáctico de pasajes coránicos? El concepto de zāʿid está relacionado con el ideal estilístico de la brevitas que estudiaremos dentro de poco (3.3.2.), y deriva de la noción de fāʿida, el rendimiento predicativo, en nahw, y más ampliamente de la teoría del bayān la claridad denotativa, que está en la base del razonamiento acerca de cómo funcionaba una lengua (vid. IV 3. y V 3.3.). ZARKAŠĪ (Burhān II 178 y I 305) resume en

*La exégesis tradicional es, como se sabe, en su forma más pura la que se limita a recopilar los comentarios parciales de personajes píos de los primeros tiempos del islam.

BELGUEDJ (1973 177) ha estudiado también la postura de TABARĪ. Su conclusión difiere algo de la de KOPF. Según él, TABARĪ establece como base de su comentario el supuesto de que la lengua del Qur^ʿān es la misma que la del pueblo a que ha sido revelado, y consecuente con esto, dice -según la traducción del propio BELGUEDJ: "Il est certes permis (...) d'attribuer aux concepts contenus dans le Livre Divin de significations semblables à celles que se trouvent dans le langage des Arabes, et d'exclure ce qui ne s'y trouve pas".