

del musulmán y en su actividad intelectual o social ulterior. Por si todo esto fuera poco, el lenguaje es la primera ciencia y el primer método para todas las ciencias. Nunca se exagerará suficientemente el valor que al kalāmu l-‘arab se le concedía en la cultura árabe islámica y, por tanto, el que objetivamente tenían las CAILT en la misma. En especial, mientras el lugar de absoluta preeminencia que uno y otras ocupaban siga relegado a los márgenes de la historia cultural de los árabes y el islam.

Después de la soflama, molesta por necesaria, volvamos a nuestro asunto. En este capítulo vamos, pues, a abordar las disciplinas que -ya que ISB no les dio ningún nombre- podríamos llamar las del ma‘nān. Si este término, como vamos a seguir comprobando, es incómodo, tampoco es fácil de manejar el de ‘ilmu l-ma‘ānī. Según RAMMUNY (1985 351), bajo ese rótulo precisamente fundó ‘ABD AL-QĀHIR "the science of semantics", pero, desgraciadamente, no dice en qué consiste ni cuál es su objeto. En principio, hay que admitir que una ciencia del ma‘nān y de los ma‘ānin debe subdividirse en varios sectores. Para empezar, la teoría del ma‘nān opuesto al lafz, esto es, lo que expusimos en IV 1., debe razonablemente entrar ahí. En el otro extremo, también hay que darle en aquella cabida a la hermenéutica de toda clase de textos; es evidente que, primero, si el ma‘nān es idea, y, segundo, si el tafsīr y el šarh de poesía están primordialmente concebidos para ayudar a comprender unos enunciados dados, buena parte de la filología pertenece a las disciplinas del ma‘nān. Como de ello hablamos ya con anterioridad (II 2.), no merece la pena que nos detengamos más que para observar que un verso o aleya son ‘alfāz bajo los cuales hay -según dicen los sabios de las CAILT- unos ma‘ānin que se intenta fijar. Pero no son esos dos aspectos los que aquí vamos a tocar.

La ciencia de los ma<sup>c</sup>ānin incluye, además y sin ningún género de duda, otras disciplinas que son las ahora referidas. Primero, la que hemos llamado lexicología, interesada fundamentalmente por las relaciones entre lafz y ma<sup>c</sup>nān en la unidad léxica. Parte de esa problemática ha pasado ya por estas páginas, cuando hablamos de eso mismo desde un punto de vista teórico y no necesariamente aplicable a la palabra aislada (IV 1.3.), y también, claro está, cuando nos ocupamos del magāz y la haqīqa (IV 2.), tratado, éste sí, que en buena parte debería figurar en este capítulo, pero que hemos tenido que avanzar por las facilidades que daba para comprender la teoría del funcionamiento de la lengua en ISB. En segundo lugar, aquí es donde hay que clasificar los estudios de evolución del significado y la etimología, aunque asimismo nos hayamos visto obligados a tocarlos ambos en los capítulos precedentes por distintas razones. No menos claro es que la lexicografía tiene bastantes puntos en común con las disciplinas citadas. Se objetará quizá que, de acuerdo con lo que hemos dicho, la misma incluye contenidos no lingüísticos en medida muy considerable. Bien, es así para todos los sectores del ma<sup>c</sup>nān. Y, de la misma manera, habrá que traspasar los límites que en nahw más o menos se observaban para incluir el recuento de los tópicos poéticos, llamados por los sabios musulmanes ma<sup>c</sup>ānin justamente, y a los que, por eso, les prestaremos también atención. Mucho menos discutible desde nuestra perspectiva es que los ma<sup>c</sup>ānin, en su otro sentido, el de funciones comunicativas del enunciado, figure entre los intereses de la lingüística. Con su estudio completaremos, por otro lado, el de la teoría de la frase que iniciamos en el capítulo anterior (V 3.3.3.). Las incursiones en terrenos extralingüísticos para nosotros, pero justificadas por la concepción islámica del ma<sup>c</sup>nān,

las realizan casi siempre los sabios de las CAILT, y en particular ISB, a través de textos. No hace falta decir que, más que nada, en dos frentes, el de las Escrituras y el de la poesía árabe. Del primero, o sea, del estudio de los contenidos del Qur'án y la Sunna, hemos hablado, siempre desde la perspectiva de las ciencias del lenguaje, en varias ocasiones a lo largo de este trabajo (sobre todo, en II 2.3.2.-3. y IV 2.3.). Faltaba que entráramos en el otro gran corpus textual, el de la poesía, diwānu l-ʿarab; fuente de ideas y datos, como el mismo lenguaje, a la que ISB recurre, sin abandonar su posición de experto en ʿadab, y sin que sea posible diferenciar su labor de experto en literatura y experto en lenguaje, tanto en la práctica como en la metodología -recuérdense los šawāhidu fī l-maʿnā (II 3.1.3.). Con las dos secciones que en este capítulo consagramos a la poesía, sea como sea, el estudio que de la misma, o del lenguaje literario en general, nos ofrece nuestro sabio y del que dimos antes varias entregas (II 1.5., 2.2., 3; III 1.; IV 2.5.), queda completado.

Con lo anterior queda casi en su totalidad esquematizado el contenido de lo que viene a continuación. Hemos, naturalmente, seguido el esquema disciplinar de las ciencias del lenguaje que expusimos en el capítulo anterior (V 1.). Quiere ello decir que ésta y las dos siguientes secciones, consagradas a las etimologías y la lexicografía, respectivamente, se encuadran, junto con la morfología, en el sector del ʿifrād; mientras que las tres siguientes, las dos que estudian los maʿānin y, en parte también la dedicada a la poesía pertenecen, igual que la sintaxis, al sector del tarkīb. Para cuando llegemos allí, si es que no ya ahora, habrán surgido muchas dudas acerca, precisamente, de si al mencionado esquema, producido por los cuatro criterios que conocemos, no habrá que concederle -incluso poniéndonos

en el lugar de ISB y sus colegas- más que un valor metodológico, meramente facilitador de la exposición. La respuesta, claro, es que sí. Los sabios musulmanes, creemos, fueron de algún modo conscientes de que tal división disciplinar no se correspondía sino imperfectamente con la compleja organización del objeto que describían. Éste y problemas conexos los tocaremos en la séptima y última sección del capítulo, donde comprobaremos que los lingüistas musulmanes estaban ciertamente preocupados por hacer de sus ciencias instrumentos precisos y con una total coherencia interna, por el mismo hecho de que tal precisión y tal coherencia eran las que querían descubrir en la misma lengua\*. Ello nos obligará a volver una vez más a la cuestión clave de las relaciones entre lafz y ma'nān.

Dicho esto y a estas alturas de nuestra exposición, que está cerca de alargarse en exceso, creemos poder ahorrarnos muchas explicaciones sobre lo que vaya apareciendo.

#### 1.1. Los problemas de la denominación

Cuando en IV 3.3. oímos a ISB preguntarse por la razón del sinsentido de que a las cerezas se las llamara "fruta de reyes", estaba nuestro sabio planteándose un problema particular de tasmiya, denominación. En su solución al mismo no era muy original, pues, y he ahí un nuevo caso de coincidencia entre ambos, IBN ĠINNĪ (Hasā'is I 66) ya había observado que las ʿasbābu l-tasmiya, causas de la denominación, pueden haberse hecho ocultas en razón del paso del tiempo, aunque los motivos para que cada cosa se llamara con el nombre que le es conocido estuvieran claros en algún momento del pasado. Esto lo dice ʿAbū l-Fath

---

\*Recuérdese lo que en V 1. dijimos acerca de lingüística y metalingüística en las CAILT.

al hilo del que para él fue el gran problema de tasmiya, lo que llamó al-ʔištiqāqu l-kabīr (vid. 2. y, antes, IV 1.2.3.). Los porqués sobre la atribución de los ʔalfāz a los maʿānin o musammayāt se han planteado y resuelto en las CAILT de maneras diversas. ISB explica p.ej. (Š Luzūm II 307) que al día y la noche se los llama al-fatayān 'los dos jóvenes', al-ḡadīdān 'los dos nuevos' y al-ʔagaddān '(id.)' "porque nunca cambian de estado". Aquí la lengua demuestra una racionalidad que es más difícil encontrar en otros casos. Así, la etimología del nombre de cierta estrella, Simāk, y el de uno de los concordados gramaticales, el ʿatfu l-bayān, parecen claramente revelar que el kalāmu l-ʿarab no se amolda siempre a una división estable, unívoca y lógica del universo. Es lo que preocupa a ISB (Maḡāʔil 63a) de ambos nombres, pues, si a una estrella se la llama así en razón de que se eleva (sumūk) por el cielo, el mismo nombre habría que darles a todas las estrellas. Y lo mismo vale para el concordado, ya que todos los de su clase sirven a la función de bayān. Aquí, otra vez, nos recuerda a IBN ĠINNĪ, quien notó (Hasāʔis I 34) que, en referencia a la Kaʿba, se habla de baytu llāh 'la casa de Dios', siendo así que "todas las casas son de Dios".

En torno a la tasmiya se desarrollaron en las CAILT varios tratados, heterogéneos por sus métodos y objetos. Dos hay que destacar por el reflejo que tienen en la obra de ISB, excluido el de los nombres propios (ʿalamiyya), al que prestó muchas veces atención, si bien con resultados decepcionantes\*. En algunos de los ejemplos anteriores

---

\*De nombres propios habla ISB en ʔAbyāt Ġ 16, 30, 37, 43, 114, 170, 304; Š Luzūm I 65, II 413, y Š Siqt IV 1473-4. A pesar de ello, se limita, aparte la mención de múltiples ejemplos muy eruditamente documentados,

la denominación concreta se explicaba por una causa; en otro, más bien se trataba de reducir a esquemas lógicos la relación entre los signos y los referentes. En la primera actuación, frecuente en uno de los dos tratados, el del ʿiṣṭiqāq, el objeto es siempre una palabra concreta que el sabio se contenta con relacionar con otras de su misma raíz; el enfoque es, además, dinámico. La segunda actuación mas o menos corresponde al tratado del que pasamos a ocuparnos. Se caracteriza, frente al de la etimología, por contemplar el léxico en su conjunto, enfocado casi siempre como una estructura estática. Es el fértil e instructivo tratado de los homónimos y los sinónimos.

#### 1.2. Homonimias y sinónimos

Que a un significante le correspondiera más de un significado y viceversa era un problema que no podía dejar de intrigarles a los lingüistas musulmanes. La razón de ello se halla explícitamente declarada en un pasaje de IBN FĀRIS (SUYŪTĪ: Muzhir I 39), donde éste afirma que lo normal es que a cosas distintas les correspondan nombres distintos, aunque se dan casos en que varias cosas tienen un solo nombre y al contrario. Estas dos últimas posibilidades, dado que, según sabemos (IV 1.2.2.), ʿism y musammān se identifican con lafz y maʿnān, y que a los referentes se los concibe como preexistentes a sus etiquetas, parecían contradecir el qiyās o analogía que en la lengua árabe pura debía observarse, y suponer una disfunción del principio de bayān o claridad denotativa.

---

a repetir la clasificación de los mismos en manqūla y murtaḡala o mawdūʿa, "transferred" e "improvised" según la traducción de CARTER (1981 346), que es bien conocida en la lingüística árabe, y poco más.

De la gravedad con que la cuestión fue considerada da prueba el que aparezca planteada en las primeras páginas del Kitāb (I 24), donde SĪBĀWAYHI enuncia ya las tres posibilidades en la relación lafz / ma<sup>c</sup>nān de modo muy semejante al de IBN FĀRIS. En la misma línea, que podemos considerar universal en las CAILT, IBN SĪDAH inicia su Muhassas (I 3) resumiendo las grandes cuestiones del lenguaje: su origen, el hombre es un animal hablante etc., y, entre ellas, la de la homonimia y la sinonimia. El asunto es, sin duda, uno de los más estudiados en las CAILT. Y no sólo en las disciplinas estrictamente léxicas. Por poner un solo ejemplo de su ocurrencia en sectores más o menos alejados del análisis del ma<sup>c</sup>nān, digamos que los libros del género fa<sup>c</sup>altu wa-<sup>ʔ</sup>af<sup>c</sup>altu, los que comparan las llamadas primera y cuarta formas del verbo, se ocupan de sinonimia cuando una y otra significan lo mismo, y de homonimia -en su apartado ʔaddād- cuando la forma cuarta funciona alternativamente como causativa y como no causativa\*.

#### Homonimias

Bajo la fórmula 'un lafz - más de un ma<sup>c</sup>nān' los lingüistas musulmanes clasifican una serie de hechos, heterogéneos para nosotros: homonimias, homografías, homofonías y polisemias, en el plano estrictamente léxico, además de toda marca gramatical que pueda cumplir más de una función -ma<sup>c</sup>nān también, recuérdese- y, asimismo, enunciados completos capaces de ser interpretados no unívocamente. Así planteada, es fácil entender que la homonimia o ʔištirāk haya interesado siempre intensamente a los sabios de las CAILT, que ven en ella, además de

---

\*P.ej. ʔatba<sup>c</sup> 'seguir', 'hacer seguir' (cfr. ISB: ʔIqtidāb II 158).

la incomodidad que supone para la comunicación el que se borren en la expresión oposiciones del contenido, un fenómeno que compromete: 1º, la hikma de la lengua de los árabes puros y que Dios habló, y, 2º, la concepción del kalām como instrumento actualizador de la realidad (vid. IV 1.2.1.). De modo que no es extraño que al asunto se le dediquen desde los primeros tiempos monografías. La debida al más ilustre 'imam' de las CAILT es, sin duda, la que escribió MUBARRID con el título Mā ttafaqa lafzuhu wa-htalafa ma'nahū fī l-Qur'ān (SUYŪTĪ: Buġya I 270), es decir, "Aquellos cuya expresión es una para distintos contenidos, en el Qur'ān", en el que se alude a parte de la problemática que acabamos de resumir. Antes, probablemente, que 'Abū l-'Abbās, YAZĪDĪ había compuesto un Mā ttafaqa lafzuhu wa-htalafa ma'nah, en cuya composición empleó casi cuarenta años de su vida; y al mismo 'ASMA'Ī se le atribuye igualmente (HAYWOOD: 1965 :12) un tratado de homónimos. Como muy tarde, a comienzos del s. IV/X contamos ya incluso con un diccionario de muštarak, compuesto con intenciones prácticas, a lo que parece, pero con pretensiones de exhaustividad. Se trata del Munaġġad de KURĀ'. Y, en general, es una constante que a los

---

\*Es un recuento, desprovisto en absoluto de teoría, sobre la homonimia, ordenado por temas, según la acepción más usual de cada lafzun muštarak. Así, en el primer capítulo, el de "los miembros del cuerpo", se comienza con ra's y se enumeran sus otros ma'ānin, aparte 'cabeza'; luego siguen, como es usual en esta clase de obras, los capítulos de "las clases de animales", "las aves", "las armas y lo que con ellas guarda relación", "el cielo y lo que está en conexión con él" y "la tierra y lo que sobre ella hay". Este último apartado es el único que está a su vez ordenado -alfabéticamente y no por raíces-, lo que hace pensar que el libro no se concibió para su consulta, sino para que fuera memorizado.

homónimos se les consagre un apartado, sobre todo en libros relativos -ampliamente- al nivel del contenido. Así lo hace p.ej. TA<sup>Ā</sup>LIBĪ en su Sirr (369 ss.), donde aparecen clasificados entre los sunanu l-<sup>Ā</sup>arab, con todo lo que ello implica (vid. II 2.3.3. y IV 2.6.).

Ahí TA<sup>Ā</sup>LIBĪ empleaba para referirse a homónimos la expresión "un solo nombre para cosas distintas"\*. Acabamos de ver, para lo mismo, otro término analítico, el que usaba MUBARRID, muy extendido por cierto hasta en épocas posteriores; y un tecnicismo sintético, muštarak. Una mínima atención hay que prestarle aquí también a la historia de los términos. Sólo para decir que la más antigua alusión documentada a la homonimia, el posterior ʿištirāk, se halla en el Kitāb, donde muy pronto (I 12-3) SĪBWAYHI describe dos casos de ello de interés para el nahw. Primero, afirma que el mudāri<sup>Ā</sup>, el imperfectivo, y como ya sabemos, vale tanto para lo que no ha ocurrido aún como para lo que está ocurriendo. Con lo cual el problema del tiempo verbal, del que ya nos hemos ocupado (V 3.3.2.), queda situado en la problemática de la homonimia. El segundo pasaje, aun carente de la terminología que se instaurará después, es todavía más claro. Dice ahí ʿAbū Bišr que las palabras tienen ocho terminaciones, esto es, -U, -A, -I y consonante, multiplicadas por dos, según si se trata de nombres declinables o no. Su análisis del hecho de que cuatro marcas formales cumpla cada una con dos cometidos\*\* coincide con el planteamiento y resultados de la homonimia léxica. Otras aplicaciones del ʿištirāk -cuyo contrario, la atribución de un solo lafz a un

---

\*En árabe: "ʿismun wāhidun ʿalā ʿašyāʿin muḥtalifa".

\*\*Esas ocho terminaciones -mağārin, de acuerdo con SĪBWAYHI- son: raf<sup>Ā</sup> y damm, nasb y fath, ğarr y kasr, y ğazm y waqf.

solo ma<sup>c</sup>nān, recibe por cierto el nombre de ḥiṭṭisās (cfr. ZAMAḤSARĪ: Mufassal 201)- al nahw se hallan por doquier en las fuentes primarias. El mismo ISB facilita buen número de ellas. Las suele presentar como diversificaciones (tasarruf) de una clase de palabras o elementos sintácticos en varias clases (ḥanwā<sup>c</sup>), caras (wuḡūh), valores o usos (mawādi<sup>c</sup>), o funciones (ma<sup>c</sup>ānin). Enumeraciones de este tipo son muy corrientes en libros de gramática. Por remitir a la fuente más antigua de nuevo, digamos que SĪBWAYHI (Kitāb I 47) ya presenta las dos principales variedades de KĀNA, la atributiva y la intransitiva como dos valores (mawdi<sup>c</sup>) distintos del mismo lafz\*. Y se multiplican con el paso del tiempo, hasta el punto de que el voluminoso Muḡnī de IBN ḤISĀM AL-ḤANSĀRĪ no contiene casi más que enumeraciones de usos o funciones, de partículas sobre todo. De la misma manera, ISB consagró la última parte de Ḥislāh al recuento exhaustivo de los usos o funciones de varias unidades gramaticales\*\*, en los que no vale la pena que nos detengamos. Bastará con dos breves ilustraciones. De la partícula KAḤANNA, dice ISB (Ḥabyāt ḡ 49-50) que tiene dos sentidos (ma<sup>c</sup>ānin) principales: 1º, el taṣbīh o comparación, que se produce cuando el predicado (habar) es un nombre, p.ej. en kaḤanna Zaydun malikun '¡ni que Zaide fuera un rey!'; 2º, la opinión (zann) o conjetura (hisbān), que se dan cuando el predicado es un verbo, un circunstancial (zarf), un sintagma prepositivo (maḡrūr) o una calificación (sifa), p.ej. en kaḤanna Zaydun qāḤimun / fī l-dāri 'me parece que Zaide está de pie / en casa'. Y, en otro de sus libros

---

\*Recuérdese que son los dos valores que, en la terminología posterior se llamarían nāqisa y tamma, p.ej. en kāna ḤAbdu llāhi Ḥahāka 'ḤAbd Allāh era tu hermano' y kāna ḤAbdu llāhi 'ḤAbd Allah existió', respectivamente.

\*\*Se trata de los usos o colocaciones de MĀ (pp. 342-53), MAN (354-5), ḤAYY (356-7), ḤIN (366-71) y ḤAN (372-5).

(ʿIqtidāb III 145), enumera las cuatro clases de masdar, es decir, el mafʿūlun mutlaq en la terminología más frecuente, o complemento interno: 1ª, la de los masādir "que hacen referencia a la especie de la acción (fiʿl), excluidas la cantidad y la cualidad", p.ej. en qataltuhu qatlan 'lo mate'; 2ª, la de los que hacen referencia a la cantidad, como darabtuhu darbatayni 'le di dos golpes'; 3ª, la de los que hacen referencia a la cualidad y manera, como qaʿada l-qurfasāʿa 'se sentó a la turca', y, 4ª, la de los masādir comparativos, p.ej. darabtuhu darba l-ʿamīri l-lissa 'le pegué como un príncipe le pegaría a un ladrón'.

La fórmula de la homonimia encuentra asimismo aplicación en la hemenéutica. A un enunciado, que es un lafzun murakkab, le puede corresponder más de un maʿnān murakkab. Así ocurre en la interpretación de cierto verso de MAʿARRĪ:

احسن بالواجد من وجده      صبر يعيد النار في زنده

Más le conviene al afligido, que su pena,  
la paciencia que el fuego devuelva a su mechero

Y es que, según nuestro ʿAbū Muḥammad (Š Siqt III 1006-7), caben dos sentidos. Ya que los árabes puros, por un lado, dicen que a uno "le da fuego su mechero" (wārī l-zinād) cuando es rico y triunfa, y, para el caso contrario, dicen "le falla el mechero" (kābī l-zinād). Pero, por otro, añade, el fuego que se prende en el mechero es para ellos, además, imagen de la explosión de la ira, de la pasión amorosa y de la congoja. En conclusión y atendiendo a todo eso, ISB ofrece dos metáfrasis para él igualmente válidas del verso en cuestión: 1ª, la paciencia ayudará al que sufre a conseguir que su mechero vuelva a dar fuego; 2ª, mejor que el pesar, que ha encendido el corazón del que sufre, es la paciencia, que hará que el fuego regrese al interior del mechero, de donde no debió salir.

La noción de ʿištirāk y su traducción requieren una puntualización por nuestra parte. Al examinar las ideas de ʿABD AL-QĀHIR acerca del magāz (IV 2.5.), dijimos que a él se le debía una diferenciación de algún modo semejante a la actual entre homonimia y polisemia. Pero, hasta donde sabemos, ello, aparte de una genialidad más de al-Gurḡānī, no es más que una apreciación inconexa, que no llegó a transformar la teoría del ʿištirāk en general, ni siquiera la del magāz -una variedad de éste- en particular. Si hay que decidirse entre homonimia y polisemia para traducir el término, es claro que la primera cuadra mejor. La teoría de la significación en las CAILT, con la convicción de que hay unas cosas a las que luego se les aplican unas palabras, así lo justifica. Propiamente, lo mejor habría sido traducir muštarak por ambiguo o equívoco\*. Vamos, no obstante, a seguir hablando de homonimia, pero dejando claro que no estamos tratando de distinguirla de la polisemia. Por otra parte, cuando hablamos de acepciones, no queremos indicar que tratamos de algo distinto. La teoría sigue siendo la misma, pero estamos más bien pensando en los métodos de la lexicografía.

#### Clasificación del 'ʿištirāk' por ISB

Antes que ISB, pero en el mismo al-Āndalus, IBN SĪDAH (Muḥassas I 3) teorizó acerca de la fórmula 'un lafz - más de un maʿnān' para ofrecer una interesante clasificación de las palabras, según las variedades que dicha fórmula puede adoptar, y con los criterios lógicos propios del sabio murciano -introducido junto con ʿAbū Muḥammad y

---

\*Cfr. VALDÉS: Diálogo 210-1 ("¿Qué entendéis por vocablos equívocos? -Así llaman los latinos a los vocablos que tienen más de una significación.").

y otros de la racionalización de las ciencias del lenguaje en la Península (vid. III 2.3.3.). Según él, hay cuatro tipos de palabras, atendiendo a ello: 1º, "las que designan dos cantidades distintas", como bašar 'humanidad', 'gente'; 2º, "las que designan dos cualidades opuestas", como nahal 'sed' y 'bebida'; 3º, "las que designan varias cualidades distintas", p.ej. ğawn 'negrura', 'blancura' y 'rojez'; 4º, el de los que para IBN SĪDAH son los verdaderos nombres muštaraka, "que se aplican a varias especies"\*, como ʕayn 'ojo', 'fuente' etc. Que ISB, unos años después y en contra de su costumbre, se decidiera a sistematizar sus ideas sobre la homonimia no debe interpretarse seguramente como indicio de que, visto lo anterior, los lingüistas andalusíes del s. V/XI estuvieran por algún motivo especialmente atraídos por el estudio del ʔištirāk. Nuestro sabio ofrece la clasificación que sigue simplemente porque la ambigüedad en el lafz es uno de los temas que él mismo se impone examinar en el único de sus libros donde no depende de otro, ʔihtilāf, donde ISB sostiene que el ʔištirāk, en la lengua de los textos sagrados, es una de las causas de las que se han derivado disensiones en la Comunidad islámica\*\*. No hace mucho (IV 2.2.) resumimos la que, con la misma intención, ofrecía ISB para el mağāz -en realidad, una modalidad de ambigüedad-, en base a los mismos criterios que ahora emplea. Viene a decir lo que sigue.

Bajo el título "Ambigüedades de la expresión por las que admite numerosas interpretaciones"\*\*\*, distingue, de modo semejante a como

---

\*"Cualidad", "cantidad" y "especie" traducen, respectivamente, kayfiyya, kammiyya y nawʕ.

\*\*Recuérdese, a propósito de esto, lo que dijimos en II 2.3.2..

\*\*\*En árabe: "ʔištirāku l-ʔalfāzi wa-ḥtimālātuhā li-l-taʔwīlāti l-kaṭīra".

lo hizo para la figuración, entre tres grandes tipos de ʿištirāk (ʿIhtilāf 12-50):

1. "Ambigüedad en el objeto mismo de la palabra aislada"\*.
2. "Ambigüedad en las distintas circunstancias, como la flexión de caso etc., que afectan a la misma"\*.
3. "Ambigüedad resultante de la composición de las palabras"\*.

Los tres grupos, pues, son equivalentes a los que establecía para el magāz y nosotros vamos a llamarlos de manera similar a como entonces lo hicimos:

1. Homonimia léxica.

A su vez, se subdivide en:

- a) Hay ambigüedad entre significados contrarios. Ocurre con los ʿaddād, p.ej. ṣarīm, cuya presencia en un versículo coránico (LXVIII Al-Qalam 20) ha permitido que los mufassirūn interpreten el mismo de dos modos opuestos:

فأصبحت كالحریم

Y amaneció como la noche negra.

Y amaneció como el día luciente.

- b) La ambigüedad se da entre significados no contrarios. Ello motivó una confusión histórica, por causa del homónimo ʿatwal. Y es que MUHAMMAD les profetizó a sus mujeres: "De entre todas vosotras, la que antes me seguirá (en la muerte) es la que tiene la mano más larga (ʿatwal)". Aquéllas, explica ISB, creyeron que, efectivamente, la referida era quien tenía tal miembro menos corto, esto es, SAWDA.

---

\*En árabe, respectivamente: " ʿIštirākun fī mawḍūʿi l-lafẓati l-mufrada", "ʿištirākun fī ʾaḥwālihā llatī taʿriḍu lahā min ʾiʿrābi wa-ġayrih" e "ʿištirākun yūġibuhu tarkībū l-ʾalfāzi wa-bināʾu baʿdiha ʿalā baʿd".

Pero, al comprobar que ZAYNAB murió antes que ésta, comprendieron que en las palabras del Profeta lo de la longitud significaba generosidad, como cuando se dice fulānun ḥatwalu yadan min fulānin 'éste es más generoso que aquél (lit.: tiene la mano mas larga)'; y, de hecho, ZAYNAB era conocida por sus abundantes limosnas.

## 2. Homonimia morfosintáctica.

Bastará un ejemplo, donde la "circunstancia" es morfológica. El texto afectado es nuevamente una aleya del Qur'ān (II Al-Baqara 282), que se interpretara de una u otra manera, según si el homónimo en cuestión, yudārra, es en su forma original restituida yudārar, como creía IBN MAS'ŪD, o yudārir, de acuerdo a IBN 'ABBĀS:

ولا يفار كاتب ولا شهيد

No se pongan trabas a notario ni testigo.

No actúen a su antojo notario ni testigo.

## 3. Homonimia léxica.

También se subdivide:

a) Caben interpretaciones opuestas. De ejemplo sirve una famosa afirmación de 'ALI b. 'Abī Tālib: "'Ayyuhā l-nāsu taz'amūna 'annī qataltu 'Uṭmana ḥalā wa-ḥinna llāha qatalahu wa-ḥanā ma'ah" '(lit.) Creéis que yo he matado a 'UTMĀN; Dios es quien lo ha hecho y yo con él'. Según ISB, lo que el imam quiso decir es que Dios le había dado muerte a 'UTMĀN como se la daría a él mismo, así que ḥanā está en coordinación con el pronombre -hu de qatalahu. Los ḥariǧīes, sin embargo, añade, interpretaron que 'ALĪ estaba ahí declarándose autor de la muerte del califa, entendiéndolo que ḥanā está en coordinación con el agente de qatala.

b) Los significados a que aparentemente alude la expresión no son opuestos. Así, otra aleya (II Al-Baqara 183) ha dado lugar a dos interpretaciones posibles:

يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على  
الذين من قبلكم

Oh creyentes, se os ha prescrito el ayuno en las mismas condiciones en que se les impuso a quienes os precedieron.

Oh creyentes, se os ha prescrito el ayuno como se les impuso a quienes os precedieron.

La primera lectura supondría que Dios se refería al número de días preceptivos de ayuno entre los cristianos\*; mientras que la segunda, la correcta para ISB, implicaría solamente que se les impone a los musulmanes un deber que ya tenían los cristianos.

Sin embargo, lo corriente en la obra de ISB es que la homonimia reciba atención eventual y dispersa, a raíz casi siempre de la aparición en algún texto comentado de una palabra muštaraka. Si en lo que acabamos de ver el estudio de la homonimia tiene una finalidad práctica, dirigida a la recta comprensión de las Escrituras; otra, semejante, aunque dirigida a la poesía, es la que muy probablemente hay que atribuirles a otras observaciones de nuestro sabio, de considerable valor para quien se aprestara a conocer la base léxica de las imágenes literarias. Así p.ej., dice nuestro sabio (Š Siqt III 1242-3) que los árabes puros usan el bayād, la blancura, con numerosos sentidos: 1º, para aludir al color contrario al negro; 2º, para representar la bondad y la belleza; 3º, la pureza y la falta de defectos; 4º, la expresión radiante en el rostro, de ahí que al ceño, dice, se le llame sawād '(lit.) negrura', y 5º, "con la blancura a veces se quiere significar el amor y con la negrura el odio, p.ej. cuando se dice fulānun ʿabyadu l-kabid 'tal está enamorado (lit.: tiene el hígado blanco)', o, contra-

---

\*Treinta, de acuerdo a lo que el mismo ISB especifica.

riamente, fulānun ʔaswadu l-kabidi, como si se entendiera que el odio quema las entrañas". Enumeraciones pretendidamente exhaustivas como ésta son frecuentes tanto en ISB como en otros muchos de sus colegas. Y no es siempre fácil -tal vez tampoco necesario- determinar si se realizan con fines hermenéuticos o, sencillamente, dentro de la práctica lexicográfica. Es el caso de la lista de los trece pares de sentidos que, según nuestro sabio (ʔIhtilāf 122-3), tienen en árabe puro las palabras hayāt y mawt, que presenta -y esto es lo que más nos importa- como dos homónimos (muštarak) que se diversifican (tasarruf) en trece caras\*. Éstas son los llamados wuḡūh que, pensando en los diccionarios o vocabularios, venimos llamando acepciones. ISB, como buen luḡawī, se esfuerza por recoger cuantas mas posibles de cada homónimo (cfr. Farq 215-6 y 307, con los recuentos de las múltiples acepciones de qasr y sadān). Será bueno retener esto para cuando abordemos, al final del capítulo (7.), la teoría del tasrīf. De todas maneras, y aunque ello suponga entrar anticipadamente en el terreno de la microestructura de los diccionarios (vid. 3.3.), recordemos aquí brevemente un par de ejemplos, tomados respectivamente de Š Siqt (IV 1509) e ʔIqtidāb (I 34):

Ġirār es una palabra ambigua con la que se designa al filo de la espada y también al amodorramiento.

Al-salāt, si es de Dios, es la misericordia; si de los ángeles, la plegaria; si de los hombres, la plegaria y la obra.

---

\*Por si interesara, helas aquí: 1ª, la existencia y la nada; 2ª, "la unión del alma animal con el cuerpo y su abandono del mismo"; 3ª, el triunfo y la humillación; 4ª, la riqueza y la pobreza; 5ª, la buena y la mala senda; 6ª, la sabiduría y la ignorancia; 7ª, el movimiento y el re-

### Otras modalidades de 'ʔištirāk'

Propone MASSIGNON (1954) que al árabe, en lugar de lengua de la dād, se lo llame lengua de los ʔaddad. Éstos han sido expresamente clasificados (SUYŪTĪ: Muzhir I 387) bajo el rótulo del ʔištirāk, al que indudablemente pertenecen, aunque los sabios de las CAILT los hayan estudiado muy a menudo por separado, en parte por las razones que se verán en el punto siguiente. ISB se limita en su obra a señalar casos particulares cuando aparecen, p.ej. el de tibb que, dice (Mutal-lat II 79), significa tanto la práctica de la medicina como la enfermedad. Ello, aparte lo que hemos visto hace poco en su clasificación del ʔištirāk, donde quedo claró que la noción de ʔaddād tiene también validez fuera de las unidades léxicas. Veíamos que algunos maʕānin en composición eran analizados como ʔaddād. Y lo mismo ocurre con los ʔabniya o esquemas morfológicos, algunos de los cuales reciben la misma etiqueta (cfr. VERSTEEGH: 1981 408).

La variedad de homonimia, muy por encima de la anterior, que más interesó a ISB es la que se observa en unidades del ʔifrād o del tarkīb que comparten un sentido real y otro figurado. Del maḡāz hablamos ya tanto en su momento (IV 2.), que nada hay que añadir.

Una tercera modalidad de homonimia queremos destacarla aquí, aunque ni en ISB ni en la literatura de las CAILT en general, hasta donde sabemos, se la clasifique como tal. Se trata de la que se produce cuando un signo desarrolla, aparte su sentido original, otro secundario,

---

poso; 8ª, la fertilidad y la esterilidad; 9ª, la vigilia y el sueño; 10ª, el prendimiento del fuego y su extinción; 11ª, el amor y el odio; 12ª, la humedad y la sequedad, y, 13ª, la esperanza y el miedo.

marcado diatécnicamente. Con ello estamos, desde luego, anticipando algo de lo que con más razón debería figurar en la siguiente sección (2.) de este capítulo, donde hablaremos de los cambios de significado. Por otra parte, a la aplicación práctica de la diferenciación diatécnica en el diccionario volveremos al analizar la microestructura de éste en ISB (3.3.). La cuestión fue suscitada, en las ciencias del lenguaje y en las más estrictamente religiosas, por las que se llamaron al-ʔalfāzu l-ʔislāmiyya. Luego, el tratamiento que de éstas se había hecho se extendió a todos los nombres que funcionaban como tecnicismos en cualquier disciplina. La idea era que el sentido no marcado de la palabra, luḡawī, había sido el ʔasl del que derivó el sentido marcado, sināʕī normalmente. Todo esto lo recoge SUYŪTĪ en Muzhir (I 294-9), basándose sobre todo en lo que al respecto había explicado, mucho antes que ISB escribiera, IBN FĀRIS. Éste se interesó en hacer ver que algunas palabras de los ʕarab se especializaron, con el advenimiento del islam, hasta perder su sentido original. Es p.ej. el caso de rabbī, inicialmente usada por el siervo para dirigirse a su patrón o por el súbdito, a su soberano, pero que acabó especializándose como apelativo para Dios ('Señor mio'). En casos como éste, IBN FĀRIS opone luḡawī a šarʕī\*. Pero también observa lo mismo, aunque con mantenimiento en el uso de la acepción original, en concurrencia con la técnica, en ciencias cuasi-profanas como el nahw, el ʕarūd etc.; y es entonces cuando luḡawī, siempre como sentido no marcado, se opone a sināʕī o técnico. SUYŪTĪ recoge otras opiniones al respecto

---

\*Esto es, respectivamente, lo lingüístico y lo relativo a la ley y la religión. De manera idéntica se representan las evoluciones de haḡḡ ('dirección', 'peregrinación'), salāt ('llamada', 'plegaria') etc.

que no añaden nada sustancialmente nuevo. Así, algunos hacen a MUHAMMAD el iniciador activo de estos procesos al emplear las palabras árabes puras con nuevos sentidos, "trasladados" de los originales. De manera que, naturalmente, a los sentidos marcados diatécnicamente se los concibe como una modalidad más de magāz.

Cuando examinamos las ideas de nuestro sabio acerca del tiempo verbal (V 3.2.), se recordará que entre sus argumentos para defender la existencia del presente estaba el hecho de que al-ḥān, el ahora, tenía dos sentidos. El primero, decía ISB (ḤIqtidāb I 60-1), era el de "presente como límite entre los dos tiempos", y lo dejaba fuera de la discusión precisamente por ser el propio de la filosofía o teología (sinā'atu l-kalām); por el contrario, ya que se trataba de una cuestión lingüística, el segundo sentido, "usado por el común de las gentes y por los gramáticos", era el único que para él tenía relevancia. Lo definía como "todo aquello del pasado y del futuro que está próximo al ahora".

De modo semejante explica (loc.cit., y Ḥ Siqt III 976) que, mientras en "la lengua árabe pura" zaman y dahr son sinónimos para 'tiempo', en filosofía la primera palabra designa el tiempo de los cuerpos (ḥagrām) y la segunda, el de los objetos intelectuales (al-ḥumūru l-ma'qūla); o bien la primera sirve para los objetos dotados de movimiento y la segunda para los inmóviles.

#### Sinónimos\*

En el ejemplo precedente\*\* la diferenciación diatécnica servía

---

\*Una buena exposición sobre la sinonimia, en las CAILT en general, en filosofía y en las ciencias coránicas, la proporciona BETTINI (1983).

\*\*Vid. también Ḥ Siqt I 100, donde ISB distingue entre

para distinguir, en un registro científico determinado, entre dos palabras de contenido equivalente. Naturalmente, en las CAILT se desarrolló también un tratado semejante al de differentiis de la gramática latina. Y decimos naturalmente porque el estudio de los sinónimos complementa el del ʔištirāk, quedando ambos encuadrados en la teoría y descripción de las anomalías de la tasmiya. Como es lógico, ahora la fórmula de la anomalía es un maʿnān -o, si se prefiere, un musammān- para más de un lafz -o ʔism. En general, sin embargo, a la sinonimia le prestaron siempre menos atención los sabios musulmanes que a las distintas modalidades de homonimia. Ello se aprecia en particular en la obra de ISB, quien sólo muestra interés cuando se impone el reto de enumerar exhaustivamente todos los nombres equivalentes de que el kalāmu l-ʿarab dispone para un mismo concepto. Compruébese en los dos pasajes, ambos de Š Siqt (II 637-8, 714), que siguen, el primero sobre cierta calificación de la leche y el segundo sobre las numerosas formas de expresar con un nombre la idea 'digno de':

Se dice labanun samār, hadār, šahāb, sagāḡ, dayāh, dayh, madq, mamdūq, y madiq, todo ello para (la leche) que ha sido rebajada con agua.

Se dice ʿasin bi-, haḡin, haqīq, halīq, ḡadīr, qamīn, qaman, qamin (...), harin, harān, harī, todo ello con el mismo significado.

Del escaso interés teórico de ISB por los sinónimos habla el hecho de que nunca emplee en su obra ninguno de los dos tecnicismos que suelen utilizarse en árabe. A pesar de que en al-Ándalus y en épocas cercanas a la suya aparezcan en otros lingüistas: IBN SĪDAH (Muḡassas I 3) habla de nombres mutarādifa, y LABLĪ (Tuhfa 542), de murādif

---

los sentidos de naqīd 'contrario' y de didd 'id.' en la luḡa y en la lógica.

en contraste con muštarak. Y a pesar de que, sobre todo el segundo de esos términos sea ordinario incluso fuera de los especialistas en lingüística (cfr. ZARKAŠĪ: Burhān II 385). De cualquier modo, la lexicología árabe ha descrito varias modalidades de sinonimia. Para empezar, hay que recordar las mismas luġāt, de las que nos ocupamos mucho más arriba (II 1.7.), y cuyo aspecto de variantes procedentes de dialectos diversos habrá que retener para lo que digamos en el punto que sigue. Interpretadas como tales o no y presentadas entre las sunanu l-ʿarab, SUYŪTĪ describe en el Muzhir tres modalidades de sinonimia: la primera, el qalb (op.cit. I 476-81), producida por una metátesis, con mantenimiento de la forma original, que concurre con la nueva, p.ej. bittīh y tibbīh 'melón'; la segunda, el ʔibdāl (op.cit. I 460 ss.), alteración de una consonante quizá explicable en la mayoría de los casos por equivalencia acústica, y con los mismos resultados, para la lexicología, que el qalb, p.ej. ʔazma y ʔazba 'desgracia'. Sólo de la tercera dice algo, muy poco, ISB. Se trata del llamado ʔitbāʿ (op.cit. I 414 ss.; ʿASKARĪ: Sināʿatayn 200 ss.), que consiste en la acumulación en una sola unidad funcional -calificativa- de dos palabras presuntamente idénticas en su significado y muy semejantes en su significante, que no es exclusiva del árabe, como suele creerse\*, y de la que nuestro sabio proporciona algunos casos, como la frase hecha dahaba damuhu hidran midran / hadiran madiran 'su sangre fue derramada impunemente'.

De hecho, ISB trata la sinonimia con finalidad principalmente práctica. Y lo más interesante que a este respecto ofrece son sus precisiones para diferenciar entre los sentidos de sinónimos aparentes, seguramente concebidas por el mismo como parte de las instrucciones que el sabio ofrece al aprendiz de emisor de textos, esto es, dentro de lo que el llamaba (vid. II 2.3.1.) al-ġaradu l-ʿadnā de las CAILT.

\*Cfr. en inglés p.ej. helter-skelter.

Veamos algunos ejemplos, a los que hay que añadir la anterior explicación acerca de zaman y dahr. Tendremos, de todos modos, que volver a esto al ocuparnos de los diccionarios. Los que que hemos elegido ahora los tomamos de tres libros distintos, ʾIqtidāb (I 50), Ṣ Siqt (IV 1636) y Farq (51), y en ese orden los traducimos:

Kaʿs es la copa junto con la bebida, que, sola, sin bebida, no se llama kaʿs. Del mismo modo, no se dice māʿida 'mesa' a menos que hay comida en ella; si no la hay, se la llama hiwān. Y solo se habla de qalam cuando (la caña) esta desbastada (y lista para escribir); en caso contrario, lo que se dice es qasaba o ʾunbūb.

Ġabt es que el hombre desee lo que otro posee sin que éste se vea desprovisto de ello; mientras que hasad es que desee que esa otra persona pierda sus bienes y pasen a él mismo o a un tercero.

Ġayz 'colera' se aplica a quien no puede vencer (a la persona odiada), y ġadab a quien sí puede hacerlo. Por eso el ġadab puede atribuírsele al Hacedor y no así el ġayz.

### 1.3. ¿Es irracional el léxico del árabe

Fuera de las CAILT, los sabios musulmanes se plantearon cuáles habían de ser las características de una lengua ideal. Dos de ellos, muy cercanos a ISB por distintos motivos, dieron una respuesta semejante a esta cuestión, en la que directa o indirectamente están implicados los problemas de la denominación. IBN HAZM (ARNALDEZ: 1956 45) describió tal lengua, la que hablo Adán, diciendo que tenía que ser precisa y exenta de ambigüedades, concisa y, al mismo tiempo, capaz de nombrar todos los seres o categorías de seres; y, entrando más de lleno en el asunto que nos está ocupando, el léxico de la misma debía estar en relación de biunivocidad con los referentes, es decir, la única fórmula aceptable para él sería 'un lafz para cada maʿnān' y al contra-

rio. En idéntica línea, FĀRĀBĪ (LANGHADE: 1981 367-8), preocupado expresamente por las homonimias y los sinónimos, había afirmado que en la lengua original debió de haber una perfecta armonía entre significantes y significados, pero que, con posterioridad, surgieron las diversas modalidades de anomalía a que estamos refiriéndonos. Este tema, tratado teóricamente por filósofos y teólogos, estuvo siempre presidiendo desde el fondo la actividad de los lingüistas musulmanes. En gran medida, efectivamente, éstos concibieron su obra como una labor de búsqueda de razones suficientes que demostraran la perfecta racionalidad del kalāmu l-ʿarab. Antigua y modernamente (cfr. SUYŪTĪ: Muzhir I 397, II 346; VERSTEEGH: 1981), se ha presentado como principal móvil de esta preocupación el ataque de herejes y antiárabes a las anomalías del léxico del mismo, donde fácilmente se encuentran casos en que la biunivocidad ideal no se respeta. Es muy probable que realmente los sabios de las CAILT hayan asumido la defensa de la lengua árabe pura frente a los embates de adversarios religiosos y šūʿūbīes. Pero parece más seguro que ello es sólo uno de los motivos. A lo largo de este trabajo hemos ido viendo a LSB y sus colegas empeñados en desvelar el secreto de la íntima coherencia y racionalidad de la lengua, de modo tal que no justificarían totalmente las opiniones de unos anónimos disidentes. Ya sabemos que en las primeras páginas del Kitāb SĪBĀWAYHI dejaba claramente sentado, como uno de los principios de la reflexión lingüística, el hecho observado de la existencia de tres fórmulas básicas a las que responde la atribución de unas expresiones a unos contenidos o funciones. Las anomalías en la relación lafz / maʿnān se hallan, pues, entre las primeras preocupaciones de los sabios de las CAILT, a quienes tuvieron que intrigar, por sí mismas, lo bastante como para que les dedicaran mucho de sus esfuer-

zos.

Pocas dudas caben de que la búsqueda de la racionalidad interna del árabe es uno de los principales motores del desarrollo de la lingüística árabe. No importa que ZAGGĀGĪ no lo declarara como motivo del estudio del nahw, según sabemos (vid. II 2.3.1.). MEHIRI (1973) la daba como primera finalidad de IBN ĠINNĪ, y no hace falta demostrar que en esto 'Abū l-Fath no fue el único. El gran hallazgo de nuestro sabio, y de este último, si lo hubieran llegado a expresar completamente, habría sido, partiendo del objetivo de justificar la irracionalidad del magāz, llegar a la conclusión -como casi lo hicieron- de que para que una lengua funcione debe basarse en la figuración (cfr. IV 2.6.). Como ocurría con el mismo magāz, vamos a ver que algunos sabios llegaron a negar la existencia de muchas de estas supuestas anomalías léxicas. La evidencia de su existencia llevó a bastantes otros a ensayar distintas justificaciones. Pasándoles revista a unas cuantas de éstas, recogidas casi todas por SUYŪTĪ, vamos a comprobar que al aparente sinsentido del ḥiṣtirāk y el tarāduf le deben las CAILT, en sus distintos sectores, y tanto en su desarrollo como en sus consecuciones, mucho más de lo que, a primera vista, hubiera podido esperarse.

En primer lugar, hay las justificaciones generales que afectan a las anomalías de la fórmula ideal de la tasmiya en su conjunto. Y es lógico que entre ellas esté la que trata, de modo muy simple, no de razonar por qué hay sinónimos y homónimos en el árabe puro, sino de incluirlos, por su mera presencia en él, entre los méritos que la lengua que Dios habló y de que se sirvieron los árabes de la Edad de Oro por fuerza había de poseer. Y, así, IBN RAŠĪQ (Umda I 274)

se limita a presentar a los primeros como señal de la incomparable riqueza de la lengua, y a los segundos, como síntoma del deseo de ḥiṭṭisār que a los arab orgullosamente se les ha atribuido siempre. En el mismo saco hay que meter, creemos nosotros, y a pesar de su engañosa sofisticación terminológica, la justificación de QUTRUB (SUYŪṬĪ: Muzhir I 400-1; VERSTEEGH: 1981 409), quien invocaba, sobre todo pensando en la sinonimia, el ḥittisā, la libertad del hablante que ya conocemos (vid. IV 2.6.).

Un segundo argumento general, de obvias resonancias religiosas, se ha mantenido tanto para justificar la homonimia como la sinonimia. SUYŪṬĪ (Muzhir I 384 y 399) les atribuye a IBN DURUSTUWAYHI e IBN AL-ʿARĀBĪ, para cada una de dichas anomalías respectivamente, razonamientos que apelan a la humildad científica del lingüista. El primero, afirmando que si a veces no se halla la manera de integrar unos hechos descritos en el qiyās, no es porque éste falle, sino porque el sabio no ha sabido meditar en la medida y la profundidad requeridas. El segundo, manteniendo que sinonimos totales no existen, y que si el lingüista no sabe dar con la diferencia de significado, quizá sutil, que haya entre dos tenidos por tales, el problema es suyo y no de la lengua.

El tercer procedimiento de reducir anomalías incómodas es recurrir a la posibilidad de que el corpus no haya llegado en las mejores condiciones posibles. Así, IBN AL-SIKKĪT y TAʿĀLIBĪ (SUYŪṬĪ: op.cit. I 537) se refieren a sendos pares de sinónimos cuya presencia en la lista de éstos podía estar en entredicho, bien porque se tratara de alteraciones (tashīf) en el texto transmitido, bien porque algún informante tuviera algún defecto de dicción (lutḡa).

Si, indirecta y secundariamente, la posibilidad anterior pudo

favorecer que se cuidaran aún más los preliminares filológicos de la labor lingüística, es bastante probable que ʔištirāk y tarāduf contribuyeran en alguna medida al desarrollo de una disciplina, la dialectología, que, por razones que no vale la pena repetir aquí (vid. II 1.7.), no se contaba precisamente en el primer rango de las CAILT. Efectivamente, ha sido a lo que parece muy frecuente que la irracionalidad aparente del árabe se haya justificado en el hecho de que el kalāmu l-ʿarab, la lengua objeto de los lingüistas musulmanes, se componga en origen de un conjunto de hablas tribuales, de las que definitivamente se ha hecho abstracción. Es gracioso, dado que, como sabemos (vid. III 2.3.1.), ha sido común presentar a los cuñes como defensores de la anomalía lingüística, frente al presunto analogismo de Basora, que la más antigua argumentación en este sentido que recoge SUYŪTĪ (Muzhir I 402) sea precisamente y nada menos que de FARRĀʔ. Quien afirmaba que si se habían registrado en unos mismos hablantes, y en contra del qiyās, para un imperfectivo ʔamūt, mitt en lugar de mutt, ello se debía a que cada forma procedía de lugāt distintas. La justificación dialectal parece haber sido especialmente socorrida para explicar la irracionalidad extrema representada por los ʔaddād. Así, se mantuvo (op.cit. I 387) que todo podía deberse a que tribus distintas llamaran a cosas distintas, e incluso contrarias, con un mismo nombre. Esta hipótesis la dio IBN AL-ʔANBĀRĪ por segura, ante el absurdo de que una misma palabra pudiera designar cosas o ideas opuestas, y la completó (op.cit. I 401): una palabra tenía en un hayy un significado y en otro, el contrario, y, más adelante, cada una de las dos tribus, habiendo conocido el uso que a la palabra le daban los otros, lo incorporó a su propio dialecto. El ʔibdāl, recordémoslo, otra variante del ʔištirāk, fue asimismo justificado por IBN FĀRIS (op.cit. I 460) por la coincidencia de usos dialectales

distintos en la coine.

En cuanto a las justificaciones parciales, sólo para una anomalía concreta, merecen atención algunas de las elaboradas para los ʔaddād. Este singular hecho, común como se sabe a numerosas lenguas (cfr. FREUD: 1900 269-70), tenía forzosamente que intrigar de manera especial a los sabios de las CAILT. Acabamos de ver que, para explicar su génesis, se esboza una rudimentaria teoría sobre las interferencias entre dialectos en contacto. No siempre los lingüistas musulmanes sacaron tanto provecho de los ʔaddād. IBN DURUSTUWAYHI, según SUYŪTĪ (Muzhir I 396), resolvía el problema negando que hubiera tales en árabe. Mucho más fecunda fue la racionalización intentada por alguien, cuyo nombre se calla SUYŪTĪ (op.cit. I 397-8), que respondió a los ataques de quienes veían en los ʔaddād la prueba de que el árabe era la lengua de un pueblo sinsabiduría (hikma), por las confusiones (ʔiltibās) que podían producir, recurriendo a la importancia del contexto para eliminarlas; naturalmente, añadía, lo mismo ocurre con las demás modalidades de homonimia\*.

En Hasāʔis (II 30), IBN ĞINNĪ se burla de quienes se esfuerzan por encontrar diferencias de significado entre palabras equivalentes. No hace mucho hemos oído a nuestro ISB estableciendo finas distinciones entre sinónimos. Y, en general, es cierto que la justificación de la sinonimia preocupó a los sabios de las CAILT tanto casi como la de algunas homonimias. Es muy posible que, cuando nuestro sabio actuaba de ese modo, no estuviera pensando en los problemas de la irracionalidad del léxico árabe, sino dando instrucciones de uso correcto al usuario

---

\*La expresión de este anónimo y afortunado sabio, de donde extraemos su idea de contexto, es: "kalāmu l-ʿarabi yuṣahḥiḥu baʿduhu baʿdan wa-yartabiḥu ʔawwaluhu bi-ʔāhirihi".

de la lengua. Pero que tales discriminaciones cumplen en parte con la eliminación de la anomalía es un hecho indudable. No hay finalidad práctica en IBN FĀRIS cuando, a propósito del ḥiṭlāfu l-lafzi wa-ttifāqu l-maʿnā (la fórmula de la sinonimia), dice (SUYŪṬĪ: Muzhir I 389) que, en todo par de palabras equivalentes en su contenido, hay alguna diferencia en el maʿnān y, añade, el la fāʿida. La adición de esta segunda noción, la función o rendimiento, se debe, a nuestro entender, al escollo que siempre encontraron los lingüistas musulmanes al abordar la cuestión: la ambigüedad del término maʿnān de que tanto hemos hablado. Si por tal se entiende musammān, o sea, referente o cosa, la sinonimia no tiene por qué justificarse en las CAILT. Aunque SUYŪṬĪ no hable para nada de ello en las páginas que más o menos estamos siguiendo aquí, hay una razón válida en sí misma para aceptar como hecho consumado e incontrovertible el que una cosa pueda tener más de un nombre. Y es que fue el mismo Dios quien "llamó al Qurʾān con cincuentaicinco nombres" (SUYŪṬĪ: Ḥiṭqān I 50). Recuérdese que, además, es también Dios quien se otorga a sí propio en su Libro sus múltiples nombres (al-ʾasmāʾu l-husnā). Sin embargo, a los sabios de las CAILT les queda la salida de resolver el problema entendiendo que una palabra tiene, aparte su contenido denotativo, unos valores suplementarios. En IV 3. vimos cómo precisamente la figuración se explicaba por mubālaḡa, la intensificación o encarecimiento que se superpone al bayān para cumplir una función expresiva o afectiva. Por ese camino es, desde luego, por donde se podía solventar la falta contra el principio de economía que la sinonimia representa. Y el paso lo dieron efectivamente los sabios musulmanes del lenguaje. Al menos y que sepamos, lo hizo HAFĀḠĪ en un interesante pasaje de Sirr (155), donde ni mucho menos está exponiendo teoría lexicológica,

sino dirigiendo recomendaciones prácticas al aprendiz de poeta. Éste, dice, debe tener presente que, aunque varias palabras tengan un mismo o parecido significado, unas de ellas convienen en determinados textos (mawdi) y otras no, por convención y por uso. Así, añade, en un panegírico estará bien hablar de ra's 'cabeza', kāhil 'sienes' o hāma 'corona', mientras que en una sátira es conveniente usar qafan 'pescuezo', ʔahādi 'cogote' o qadāl 'calamocha'; e igualmente, para dirigirse a un rey en una fórmula de juramento, nunca ha de hacerse por su yāfūh 'coco' ni por su qamhaduwa 'colodrillo', sino por su ra's (en la expresión wa-haqqi ra'sik '¡por tu cabeza!'). Todo ello, "porque las palabras varían en su uso aunque sus significados coincidan". Y es muy de lamentar -desde nuestros intereses, claro- que HAFĀGĪ no facilite muchos más ejemplos y, sobre todo, que la idea no fuera sistemáticamente aplicada por los lexicógrafos musulmanes, incluso a expensas de las precisiones de sentido entre sinónimos, sobre cuya validez hacen recaer algunas sospechas las palabras de IBN ĠINNĪ a que antes nos referíamos.

ISB, y esto no es una sorpresa, no llegó a afrontar nunca la cuestión de manera directa y comprensiva. En su obra hay sólo un par de referencias, desde la perspectiva que aquí nos interesa, a los ʔaddād\*. En ʔIqtidāb (II 118) recuerda que algunos han rechazado su existencia porque, según ellos, supone una falta de sabiduría. Que ʔAbū Muḥammad no está de acuerdo con ellos lo apunta, inmediatamente, con su rechazo a entrar en los argumentos de esos sabios, "pues ningún provecho obtendríamos de ocuparnos en ello". Y, especialmente, cuando, en otro de sus libros (ʔIhtilāf 13-5), una vez aceptados los ʔaddād,

---

\*ISB enuncia esta modalidad de ʔištirāk con la perífrasis "tasmiyatu l-mutadāddayni bi-smin wāhid".

ensaya una explicación racional de un par de casos, con lo cual deja bien clara su postura. Se trata de qur 'menstruación' y 'pureza' al mismo tiempo\*, en primer lugar: según el (op.cit. 13), como qur significa originalmente en árabe 'momento, espacio temporal', es tan válido para el primero de los dos sentidos contrarios anteriores como para el otro. La segunda palabra, que ya ha pasado por estas páginas, es sarīm, que ISB justifica asimismo recurriendo a una explicación etimológica: sirve, dice (op.cit. 20), igual para la claridad del día como para la oscuridad de la noche porque "cada uno de ambos meteoros se interrumpe (yansarīm) cuando llega el otro\*\*.

La respuesta general de ISB hay que buscarla, si bien él no las presenta como tal, en dos teorías, la del magāz y la mubālaġa, que conocemos ya (vid. IV 3.), y la del tasrīf, de la que nos ocuparemos al final de este capítulo (7.), ambas de alcance más amplio que la simple justificación de las anomalías léxicas, pues la primera supone la distinción entre dos funciones del lenguaje y la segunda, una reflexión sobre el modo en que se articulan, simétricamente, los planos del lafz y el ma'nān.

El primer fruto de los intentos de justificar la irracionalidad aparente del ʔištirāk y el tarāduf es, justamente, el haber ayudado al desarrollo de la teoría del significado, que, en lo que afecta a nuestro sabio, expusimos en IV 1., y, es evidente, al de la lexicología. La homonimia, más en concreto, suscitó avances en la semántica histórica -digámoslo así-, de la que pasamos a ocuparnos inmediatamente;

---

\*Como se sabe, uno de los estados de impureza canónica para el islam es el de la mujer menstruante.

\*\*Esta misma explicación está en Muzhir (I 401), sin que SUYŪTĪ la atribuya a nadie.

es probable que a ella le deban las CAILT el hallazgo de los registros diatécnicos, y está en la base de las mencionadas teorías de la mubālaġa y el tasrīf. En cuanto a la sinonimia, ella es en parte responsable de que algunos sabios musulmanes vislumbraran la existencia de niveles estilísticos, con consecuencias para la lingüística. Y esta enumeración, con que concluimos, de logros debidos a las anomalías en la fórmula de la tasmiya es, sin duda, incompleta.

## 2. ETIMOLOGÍAS

En páginas anteriores nos hemos tenido que referir ya, varias veces, al ʔiṣṭiqāq. En III 2.2., sobre todo, anticipamos que en el pensamiento islámico, igual que en el cristiano medieval, a la etimología se la concibe como medio idóneo para arrancarles a las palabras el sentido de la realidad. Más adelante, en IV 1.2.3., pusimos esto en relación con las teorías que, en las CAILT, se habían mantenido para responder a la pregunta de si el signo lingüístico es o no motivado. Y apuntamos que, aunque explícitamente haya habido muchos sabios defensores de la arbitrariedad del mismo, es un hecho extensible a toda la ciencia islámica del lenguaje que siempre se parte de la convicción de que cada hecho analizado en el kalāmu l-ʿarab tiene su razón de ser, lo cual significa, de alguna manera, mantener que los ʔalfāz están como mínimo motivados por su racionalidad, por la conveniencia de su atribución a sus respectivos referentes. Y en el capítulo anterior (V 5.3.2.) hemos dado cuenta, ateniéndonos al relativamente poco reflejo que en la obra de ISB alcanza, del ʔiṣṭiqāq entendido como derivación, el sector del mismo concerniente sólo al nivel del lafz que actuaba al servicio del ʿilmu l-tasrif o morfología. Lo que vamos a hacer ahora es presentar el ʔiṣṭiqāq en su rama del maʿnān. Ello implica que hayamos de volver a la aplicación de la etimología al análisis de la esencia de las cosas, aunque procuraremos limitarnos a recoger algunas manifestaciones particulares de ello. A continuación, ahora ya en terrenos más estrictamente lingüísticos, veremos que el ʔiṣṭiqāq proporciona resultados que los sabios de

las CAILT incorporaron, marginalmente en general, a la luġa y en menor medida al nahw. Para acabar, nos ocuparemos de lo que sin mucha audacia podría llamarse semántica histórica en las CAILT. Nos referimos a los análisis de palabras aisladas que, con la misma base que la derivación proporciona, esto es, hay un ʔasl del que se desvían algunas unidades, se concentran en la explicación causal y diacrónica del hecho de que se trate, y que contienen indicios suficientes para que consideremos que los colegas de ISB desarrollaron algunas teorías más o menos coherentes sobre el cambio de significado, de modo que no podamos, en contra de lo que la obra de ʔAbū Muhammad haría en principio pensar, interpretarlos como meras observaciones sin más valor que el de añadir un comentario erudito a la explicación del significado de una unidad léxica. Y, no sólo en lo que respecta a los cambios de significado, sino acerca del ʔiṣṭiqāq en todos sus aspectos vale aquí lo que dijimos antes, pensando en la obra de ISB, del tasrif. Nuestro sabio no se preocupa nunca de sus fundamentos ni trata de ordenar o dar alguna instrucción para la ordenación de los datos, sino que se contenta con facilitar algunos de estos, dispersos por toda su obra, cuando las especiales características de la misma le dan pie a ello.

En las dos definiciones de ʔiṣṭiqāq que SUYŪṬĪ recoge en ʔAṣbāh (I 58) se presenta a éste como un mecanismo de la propia lengua cuyo objetivo es conseguir que los maʿānin individuales se multipliquen: unas determinadas alteraciones en el lafz de cada palabra tienen como resultado la aparición de un derivado, muṣṭaqq o farʿ, que mantiene en gran parte tanto las consonantes de la palabra primitiva o ʔasl como unos elementos comunes en el contenido; pero éste es alterado

también, de modo que se obtiene un significado derivado, relativamente nuevo. Igual que ocurría con el qiyās (vid. V 2.2.), ʿiṣṭiqāq vale asimismo para el análisis que efectúa el sabio, siguiendo el camino inverso para llegar al lafz y al maʿnān primitivos. De ahí que el ʿiṣṭiqāq, junto con las demás disciplinas que estamos abordando en este capítulo, no sea sólo un sector de la lingüística o de la gramática, como se ha dado alguna vez a entender (DROZDÍK: 1969). Se trata, además y principalmente, de un conjunto de técnicas que, admitido el valor epistemológico del lenguaje, sirven a cualquier sabio, no sólo el de las CAILT, para penetrar en el conocimiento de las cosas. Como el ʿilmu l-luġa, del que nos ocuparemos enseguida (3.), la etimología queda, entonces, parcialmente fuera del cuádruple disciplinario de las CAILT que resultaba de cruzar los criterios lafz, maʿnān, ʿifrad y tarkīb. La diferencia está en que la luġa proporciona conocimientos enciclopédicos de la realidad, mientras que el ʿiṣṭiqāq es sólo un medio utilizable para ahondar en esa enciclopedia o al servicio de la filosofía, la teología etc. Subsidiariamente, el ʿiṣṭiqāq facilita a todos los sabios argumentos casi irrecusables que esgrimir en una polémica; y, al lingüista, un método más para demostrar que la lengua árabe responde, en todo momento y aquí concretamente en la tasmiya o atribución de los signantia a los signata, a una sabiduría organizada y causada, provenga de Dios, de los primeros hablantes o de la estructuración del qiyās.

Fuera de las CAILT, el ʿiṣṭiqāq entendido como lo hacía SAN ISIDORO, tuvo efectivamente aplicación. Por hablar sólo de las ciencias religiosas, y por poner un solo ejemplo, las fuentes primarias (BĀQILLĀNĪ: ʿIḡāz I 50-1) recogen una viva polémica en la que trata de averiguarse el ʿiṣṭiqāq del nombre del Qurʾān. Es evidente que las respuestas

posibles pueden estar en relación con ideas ajenas al lenguaje. Y no sería difícil buscar más casos de lo mismo para palabras de menor trascendencia. Como es natural, la explicación por etimología de un hecho es muy frecuente dentro de las mismas CAILT, del mismo modo que lo ha sido en la tradición lingüística y filológica occidental. Baste ver, en ésta, las definiciones de pronombre y verbo que facilita la Gramática de la RAE de 1771 (pp. 152, 174). Y, en aquéllas, las de 'ASKARĪ (Sinā'atayn 12) para balāga, e IBN RAŠĪQ (ʿUm̄da I 116, 152) para šā'ir y qāfiya, cuya reproducción sera mejor ahorrárnosla, pues entraríamos en el terreno de lo intraducible. Recuérdese, de todos modos, que alguna de estas peculiares definiciones etimológicas -la de nahw o la de ʿi'rāb- han pasado ya por estas páginas.

Veamos, sin embargo, un ejemplo, por varias razones el más notorio. IBN ĞINNĪ comienza su Hasā'is (I 5) afirmando que la combinación de las tres "letras" Q, W y L, en cualquier orden (taqlīb) e incluidos los derivados de las seis posibles raíces, empezando por qawl 'decir', que es el que en ese momento le interesa, hace referencia a las ideas de ligereza y movimiento. Estamos, desde luego, hablando de lo que él llama al-ʿištīqāqu l-kabīr\*, del que nos hemos ocupado ya (IV 1.2.3.). Y hay que aclarar que no es de esa "gran derivación" de la que estamos tratando aquí, sino de lo que el mismo ʿAbū l-Fath (op.cit. II 134) denomina al-ʿištīqāqu l-sagīr, diferenciándolo claramente del primero. Y recordamos esto para puntualizar que la

---

\*La convicción de que los significados de todas las unidades agrupadas en una misma raíz trilitera son reducibles a un ma'nān de base, si bien no bajo el termino de IBN ĞINNĪ, no es, por cierto, exclusiva de éste. Sobre el mismo presupuesto escribió IBN FĀRIS su Kitābu l-Talāta (cfr. HAYWOOD: 1965 100).

práctica de la investigación etimológica, en ISB -opuesto como sabemos a las ideas de IBN ĠINNĪ en este punto- y en los demás sabios de las CAILT, implica que de partida se acepta que la relación entre lafz y ma<sup>c</sup>nān no es absolutamente arbitraria y, en último extremo, vuelve a poner a las ciencias del lenguaje al servicio de la demostración de que el kalāmu l-<sup>c</sup>arab es perfecto (cfr. II 1.2.3.). Dicho todo esto, podemos ya entrar en las observaciones relativas al ḍištigāq contenidas en los libros de ISB.

La investigación etimológica de ISB lo lleva, en primer lugar, a preguntarse por el origen de las palabras. Es evidente que un paso previo ha de ser eliminar del corpus objeto de estudio las unidades que provienen de lenguas extranjeras. Nuestro sabio se limita, en estos casos, a señalar el hecho sin más. En ocasiones, ni siquiera especifica cuál es la lengua de que se ha tomado el préstamo, p.ej. cuando se contenta (Š Siqt IV 1618) con observar que ḍisfant, "uno de los nombres del vino", es una palabra extranjera (ḥaḡamī) arabizada. A veces, sin embargo, especifica, como cuando dice (op.cit. II 756) que saraq 'seda de primera calidad' es un préstamo del persa (ai-fārisiyya). Aunque esto no es lo que le importa. Que una unidad sea en origen extranjera, sin que sea necesario precisar más, sólo es relevante con vistas a su incorporación a los paradigmas del árabe, sea en el nivel del ma<sup>c</sup>nān sea en el del lafz. Así, se hace eco (Farq 228), sin tratar de resolverla, de la polémica suscitada por qasī '(moneda) de mala aleación', que, para algunos, es una arabización de una palabra persa. Para otros, añade, por el contrario, se trata de una unidad árabe en origen. Si esto es así, hay que reducirla, en el nivel de la expresión, a uno de los esquemas morfológicos conocidos. En este caso, estaríamos ante un FA<sup>c</sup>ĪL de una raíz Q-S-W. Y en el del contenido, hay que poner a la palabra en relación con las

demás de su raíz. Aquí, la explicación, similar a las que enseguida veremos, se obtiene recordando el sentido de qaswa 'dureza', y deduciendo que, si a la moneda se la llama qas es porque, a causa de la escasa cantidad de plata que hay en su aleación, es especialmente dura.

Una vez eliminadas las unidades extranjeras, el ʔiṣṭiq comienza a actuar. Sus resultados, no obstante, no siempre son buscados como último fin, sino que pasan a manos de los sabios que trabajan en otros sectores de la lingüística. Incluso el ʔiṣṭiq puede aprovecharlos. Así, ISB recoge las etimologías de dos unidades cuyo estudio interesa principalmente a la sintaxis. Del verbo-partícula LAYSA, dice (Mutallat II 137), se ha afirmado que originariamente era la ʔaysa 'no existencia'; y, según los basoríes, de ʔALLA y LAʔALLA 'tal vez', dos luḡāt o variantes, la primera es el ʔasl, a la que, añade ʔAbū Muḥammad (Ṣ Luzūm II 324), se prefiere con LA- con fines encarecedores (mubālaḡa).

Pero es evidente que los mayores servicios a otras disciplinas se los presta la etimología al ʔilmu l-luḡa. Hemos dicho muchas veces antes que, por su posición temporal y geográfica, ISB no puede, tratándose de los datos de la lexicografía, hacer mucho más que reproducirlos, y que, cuando encuentra contradicciones en las fuentes, apenas dispone de recursos para decidirse por una de las opiniones, siempre que los sabios enfrentados gocen de credibilidad. Pues bien, uno de esos escasos recursos se lo proporciona el ʔiṣṭiqāq, como lo demuestra su proceder en un par de polémicas lexicográficas que aparecen en ʔIqtidāb. En ʔA K (101), afirma IBN QUTAYBA que halān son las plantas frescas, húmedas, mientras que ḡaṣīṣ sólo se aplica a las que están secas. Ante esto, ISB (op.cit. II 49-50) observa que tal es la opinión de ʔASMAʔĪ, pero que, según ʔABŪ ʔUBAYDA y ʔABŪ ʔUBAYD, ḡaṣīṣ vale también para los vegetales, singularmente la hierba, frescos.

La conclusion de ISB es la siguiente:

A mi parecer, quien sobre ello tiene razón es ʔASMA<sup>c</sup>Ī, ya que el verbo para decir que algo está seco es hašš, y al feto que se seca en el vientre de su madre se lo llama hašīš, y se dice hussat cuando una mano se ha quedado seca. De manera que el ʔištīqāq exige que hašīš sea la hierba seca y no la fresca.

El otro caso es muy similar. Ahora ISB (op.cit. II 16) trata de demostrar que, en contra de la opinión de algunos luḡawīyyīn, tasaddāq vale tanto para 'dar limosna' como para 'pedirla'. Y es que, dice, el ʔištīqāq exige que el segundo significado sea posible (ḡāʔiz), ya que el esquema verbal TAFAC<sup>c</sup>AL se utiliza "para la acción de recibir algo poco a poco", p.ej. en tahassaytu l-maraḡa 'me tomé la sopa a sorbos'. Es obvio que, desde nuestro punto de vista, podrían ponerseleas pegas serias a estos procedimientos, con los cuales nuestro sabio hace poco honor a su rigor metodológico. No es esa nuestra intención, sino más bien hacer ver que la fe en el ʔištīqāq se mantuvo incluso entre los lingüistas musulmanes más racionalistas. En los dos ejemplos vistos sustituye a la consulta de los textos, el medio que habría sido de esperar para decidir en la duda. Y, en ausencia de éstos, como hace otras muchas veces, podría simplemente no pronunciarse. Pero es que el ʔištīqāq, como brazo ejecutor del qiyās, les proporciona a los sabios de las CAILT argumentos que parecen mayoritariamente juzgar irrecusables.

Con ello, entramos ya en la práctica de la etimología buscada por sí misma. Se trata de observaciones que suelen presentarse como ampliaciones de la definición lexicográfica y que, al menos en gran medida, cumplen con esa función de justificar la atribución de un lafz determinado a un referente, y, al mismo tiempo, a la de descubrir

analogías en el nivel del ma<sup>c</sup>nān. Estamos hablando de afirmaciones caracterizadas por presentar el ʔasl de un signo y añadir una explicación causal -introducida por li<sup>ʔ</sup>ann 'porque'- de que tal nombre signifique tal cosa; en contraste con las que veremos en la segunda parte de esta sección, donde nos ocuparemos de las explicaciones diacrónicas centradas en las causas de que los cambios del ʔasl al muštaqq se produzcan -con la presentación dinámica o sucesiva que tumm 'y luego' sugiere. Como acabamos de apuntar, tales observaciones son una constante en las CAILT. Por poner sólo un par de ejemplos, debidos a dos lingüistas posteriores a ISB, aunque representantes de dos tendencias diversas en las CAILT, aludimos a justificaciones como las que siguen. HWĀRIZMĪ (Š Siqt I 145) afirma que a la luna se la llama qamar porque es blanca, y que, por tanto, su nombre deriva de ʔaqmar 'blanco'. De idéntico modo, IBN HIŠĀM AL-ʔANSĀRĪ (ʔI<sup>c</sup>rāb 93-4) mantiene que uno de los nombres del tiempo es ʕawd porque, cuando transcurre, la marcha de un espacio del mismo es compensada (ta<sup>c</sup>wīd) por un nuevo espacio.

La sorpresa que, razonablemente, debe producir oírle a HWĀRIZMĪ, sobre todo, una explicación de esa clase coincide con la que experimentamos ante la reiteración con que ISB adorna sus libros de explicaciones etimológicas como las anteriores. Y lo único que puede en parte mitigarla es que, muy probablemente, estas observaciones cumplen a veces con un objetivo didáctico, mnemotécnico, para facilitar, por asociaciones, que se asimile el mayor número posible de unidades léxicas. Tal parece ser uno de los objetivos de ISB cuando p.ej. explica (Š Luzūm I 193) que mušāfaha 'entrevista, coloquio' es un derivado de al-šafatān 'los labios', construido sobre un esquema MUFĀ<sup>c</sup>ALA "porque cada uno de los dos hablantes acciona sus labios para decirle algo al otro"; lo cual habría cabido perfectamente en las reglas de previsión de significado que no hace mucho (V 3.2.) veíamos. Con todo, no creemos

que ésta sea la función primordial de los análisis etimológicos, teñidos siempre de un tono especulativo y teórico que cuadra con las finalidades antes expuestas. Así, seguramente, se explica además que, siempre dentro de esa intención racionalizadora, nuestro sabio intente más de una justificación para reducir los distintos maʿānin aislados a una idea base compartida con otros significantes de la misma raíz. Es lo que ocurre cuando ISB (ʿIqtidāb I 44) admite que al mercado se le llama sūq por dos posibles razones: primera, porque ese es el lugar adonde se llevan (tusāq) las mercancías, y, segunda, porque allí la gente suele estar de pie, sobre sus piernas (sūq). Y lo mismo, respecto a bariyya 'criatura', que, según ʿAbū Muḥammad (Ṣ Luzūm I 68) deriva de barān 'polvo', aunque, añade, algunos han dicho que procede de baraʾ 'crear' con, aligeramiento (tahfif) de la hamza.

La relación ʾasl / farʿ o muštaqq que descubre el análisis etimológico no siempre se establece entre un signo y su significado y otro signo con el suyo, sino entre los dos significados de un mismo lafz. Así, explica ISB (ʿIqtidāb I 118), la acepción 'charlatán' de tartār proviene de las que se aplican al agua y a una ubre con los sentidos respectivos de 'abundante' y 'productiva'. Otro caso: tirq significa grasa y también fuerza; esto, porque la fuerza, según ʿAbū Muḥammad (Mutallat II 78) proviene casi siempre de la grasa. Pero lo normal, según vamos viendo, es que se intente desvelar el sentido madre de dos unidades de la misma raíz. Veamos, para terminar, unos cuantos ejemplos de estos análisis, todos debidos a ISB o, en cualquier caso, por él recogidos.

Qayna, dice (Ṣ Luzūm II 394), "es una esclava, cante o no", y deriva de qān 'arreglar, adornar', o de ʿiqṭānati l-rawdatu 'el jardín

se llenó de flores'. El vino se llama qahwa (Š Siqt IV 1619) porque quita las ganas de comer (tuq̄hī). Y uno de los nombres de la tierra es al-gabrā' por la gran cantidad de polvo (ḡubār) que hay en ella (Š Luzūm II 328). Hilq es un rebaño numeroso, y se llama así (Mutallat I 434) porque "corta (yahliq) las plantas igual que se corta el caballo". Uno de los nombres de la mosca, qadūh, se debe (op.cit. II 359) a que los árabes puros la comparaban con quien enciende fuego con un mechero (yaqdah), por su costumbre de frotarse un brazo contra otro. Por último, minsa'a significa bastón porque "con él se hace marchar (tunsa') a las bestias, esto es, se las empuja y se las golpea con el mismo para que caminen" (op.cit. II 169).

#### Cambios de significado

De que en las CAILT se constató que el contenido de una palabra puede alterarse más o menos con el tiempo hay abundantes evidencias, algunas de las cuales han pasado ya por este trabajo. La cuestión se encuadra, en ISB, en los problemas de la tasmiya. Seguimos moviéndonos en el mismo orden de ideas que subyacen a los análisis etimológicos que acabamos de ver. Aunque ahora de lo que se trata no es de dar una razón por la cual a una cosa se le ha dado precisamente el nombre que tiene en árabe, sino de descubrir el proceso que ha llevado a un desplazamiento del significado de un signo. Siempre en el plano del ma'nān, lo anterior, junto con los estudios lexicológicos de que hablábamos en la sección 1. de este capítulo, constituyen los resultados de la visión estática del léxico; y lo que sigue, los de la perspectiva dinámica. La misma subdivisión puede aplicarse, está claro, al plano del lafz, donde, respectivamente, se ordenan, por un lado, las unidades en los paradigmas del sarf y, por otro, se analizan cambios fonéticos, como la asimilación o ḡiddigām, el

trastueque de letras o qalb etc. De cualquier modo, la base de esta 'semántica histórica' sigue siendo el ʔiṣṭiqāq, en sus dos sentidos; ya que, por un lado, se parte de la relación ʔasl / farʕ observada en las dos acepciones de una misma palabra; por otro, se añaden nuevas pruebas de la racionalidad de la estructura del léxico, y, por último, se facilitan más datos que favorecen el acceso al conocimiento de la realidad.

Dice ISB (ʔIqtidāb III P que nadān significa, además de rocío, grasa, y esto porque la grasa proviene, en último extremo del rocío, con una serie de pasos intermedios que la lengua omite: las plantas sirven de alimento a los animales, estos engordan etc.; hasta aquí seguimos en la explicación causal etimológica, de la que hemos visto antes ejemplos similares. Si hemos abierto un nuevo apartado para los cambios de significado es porque nuestro sabio añade a continuación (y lo mismo hará para otras unidades) que una cosa puede recibir el nombre de lo que es su causa, donde ya hay un claro intento de abordar diacrónicamente el ʔiṣṭirāk. Los cambios de significado, aparte de esto, que es lo único que al respecto nos ofrece ISB -como siempre, de manera asistemática, no hay que decirlo-, recibieron atención en las CAILT desde otros puntos de vista. Hemos hablado ya de que hubo conciencia clara de que una palabra puede desarrollar un sentido técnico posterior al primitivo. KOPF (1961 248), por otra parte, observó que los "filólogos árabes" que estudiaron el taʕrīb se percataron de que las palabras arabizadas tomaban, al ser adoptadas, significados distintos a los que tenían en sus lenguas de origen. Y ANWAR (1981 252, 258) ha presentado un breve informe acerca de la relevancia del estudio de los cambios de significado en los tratados de lahnu l-ʕāmma.

En II 1.6.1. tuvimos ya ocasión de aludir a la noción de katratu l-ḥistiḥmāl. Ésta parece haber sido la más rudimentaria explicación dada en las CAILT para justificar los cambios de significado. Aunque la hemos traducido por "frecuencia de uso", estamos aún lejos de saber cómo la entendían exactamente los sabios musulmanes. E ISB no proporciona elementos con que llegar a una solución satisfactoria. Tal vez se trate, simplemente, de una noción técnicamente indiferenciada, equivalente a lo que entre nosotros se llama abuso del lenguaje o algo parecido. ḤAbū Muḥamm. ḥ la emplea (Ḥ Siqt IV 1631) como justificación del paso del sentido original (ḥasl) de muḥarras, 'lugar donde descansa el viejero por la noche', a todos los demás, p.e.j. 'lugar donde se pone la olla al cocinar'. Otros sabios recurren igualmente a la katra sin dejar muy claro qué entienden por ello. Así, IBN ḠINNĪ (Fasr II 159) afirma que el sentido original de waḥḥ es 'madera de la que se hacen las lanzas', pero que "luego se utilizó tanto"\* que llegó a significar la misma lanza, por la contigüidad (muḡāwara, mulāmasa) que hay entre ambas cosas. MAḤARRĪ (Malāḥika 22), por su parte, estudia la evolución de ḥabqarī de la misma manera: Según él, los árabes puros creían que el lugar donde vivían los genios se llamaba ḥabqar y que, por eso, a todo lo que les parecía bueno lo calificaban de ḥabqarī, como queriendo decir que era obra de los genios; pero, concluye, "luego se utilizó tanto" que llegó a decirse p.e.j. sayyidun ḥabqariyyun 'gran señor' o zulmun ḥabqariyyun 'injusticia clamorosa'. IBN RAḤĪQ (Ḥūmda II 316) abunda en lo mismo para describir el desplazamiento de sila hasta 'regalo del rey al poeta por un panegírico', y podrían añadirse muchos más ejemplos. Si, como vimos en el capítulo II, al recoger la explicación de IBN SĪDAH al paso de

---

\*En arabe: "ḥumma kaḥura ḥattā...".

ʔunās 'gente' a nās, la noción de katratu l-ʔistiʕmāl en el plano del lafz parece implicar el desgaste que la palabra sufre por su frecuencia de uso, en los casos que acabamos de ver, es decir, en lo que afecta al maʕnān, parece mas bien indicar de manera muy vaga que, tras un periodo de tiempo indeterminado, el significado de una palabra puede ampliarse, por un proceso trópico, hasta absorber por su recurrencia el de otro signo, contiguo al suyo.

Esto nos pone ya en el terreno de la segunda -en este ideal orden jerárquico por complejidad creciente de las justificaciones ensayadas- forma de explicar el cambio semántico practicada en las CAILT y con ocurrencia en la obra de ISB. Se trata de una, aún bastante simple, división de los desplazamientos del sentido en hiponímicos e hiperonímicos, es decir, respectivamente, ampliaciones y restricciones o especializaciones. Así, según SUYŪTĪ (Muzhir I 429), ʔASMAʕĪ afirmaba que, en su ʔasl, wird significaba ir al abrevadero, pero luego acabó por decirse wird para la acción de ir o acercarse a cualquier sitio, y esto lo clasifica SUYŪTĪ en el apartado de "lo que originalmente se estableció para lo particular y luego se empleó para lo general"\*. Y es ahí, con seguridad y aunque él no lo diga, donde habría que incluir uno de los cambios de sentido descritos por ISB (ʔIqtidāb I 46): zuhruf 'adorno decorativo', dice, en origen vale sólo para el oro, pero ha terminado designando embellecimiento en toda clase de materiales. De lo contrario, de "general que se especializa", como dice SUYŪTĪ (op.cit. I 427) o "el género que se restringe a una de sus especies", en palabras de IBN ĠINNĪ (Hasāʔis I 34), no contamos con ejemplos de nuestro sabio, si bien los de estos dos

---

\*En arabe: "mā wuḍiʕa fī l-ʔasli ḥāṣṣan tumma stuʕmila ʕammā".

últimos son perfectamente ilustrativos: sabt, afirma el primero, significa tiempo, si bien se utiliza en un sentido más particular, 'sábado'; y, siguiendo a 'Abū l-Fath' ahora, de manera semejante, el significado original de fiqh 'conocimiento' fue desplazado por el más restrictivo de 'ciencia de la ley'.

El procedimiento más sofisticado de explicación, y el que más usa ISB, consiste en describir los cambios por distintas modalidades de traslación. Ningún indicio da nuestro sabio de que los procesos de esta clase que aparecen dispersos por sus libros formen parte para él de un cuadro general organizado en torno al concepto de tropo o translatio. Pero no es seguramente arriesgado suponer que así hubiera presentado los hechos de haber tenido que sistematizarlos. En apoyo de ello esta su ordenación explícita del mağāz trópico, bajo un mismo rótulo, lo que nosotros llamábamos (vid. IV 2.2.) el mağāz lexico. Y también que, al menos un contemporáneo suyo, IBN NĀQIYA (Ġumān 280) hable exactamente de naql para explicar un cambio de significado. En concreto, lo que dice es que los árabes puros "trasladaron" al hombre muchas de las cualidades de las plantas; así p.ej. se dice ʿarīqu l-hasab 'de enraizada nobleza'. Pues bien, ISB presenta traslaciones de sentido caracterizadas por responder, cada tipo, a un proceso trópico. Son las siguientes:

1. Después de definir mudağğāğ o mudağğig como "jinete armado hasta los dientes", ISB (ʿIqtidāb III 129) se dispone a aclarar el ʿistiḡāq de la palabra. Y son dos las derivaciones que propone. Primero, que provenga de duğğā 'tinieblas' o dağūğ 'tenebroso' etc., con lo cual se compara al caballero con la noche a causa del color de la materia que lo cubre. Pero hay otro tašbīh posible, que sería la identificación del hombre armado con el erizo, que también se llama

mudagḡag, además de qanfud, y ello por razones obvias. Varias veces más recurre nuestro sabio al taṣbīh para explicar desplazamientos de sentido. Así, yaṣūb significa príncipe por comparación (op.cit. I 56) con la reina de las abejas (yaṣūb, ṣamīru l-naḥl). Ġamarāt, dice en otro lugar (Š Sīqt IV 1730), "son las aguas que todo lo cubre, donde uno se ahoga si en ellas penetra"; luego, se llama con ese nombre, por comparación, a las desgracias. Y a los hormigueros se los denomina qurān por un evidente símil (op.cit. IV 1516) con las aldeas de los hombres.

2. En otros casos, la justificación es el uso metafórico (ṣistiṣāra) de un signo. Es lo que ocurre con riqqa que, en origen, afirma ṢAbū Muḥammad (ṣIqtidāb I 51-2) es la suavidad. Luego, añade, se la toma figuradamente para expresar tres significados derivados: primero, la compasión p.ej. en raqqat labu nafsī 'me dio pena de él'; segundo, los buenos modos y carácter p.ej. en la expresión raḡulun raqīqu l-hawēsī '(lit.) hombre de bordes suaves', que se emplea para quienes se conducen sin rudeza ni arrogancia; tercero, la belleza, y por eso se llama al tratante de esclavos bāṣīcu l-raqīq. También es para nuestro sabio (Š Luzūm I 135) metafórico el uso de los colores ṣabyad 'blanco' y ṣaswad 'negro' para cualquier cosa buena y mala, respectivamente. Y es muy posible que sea aquí donde haya que incluir un par de cambios de significado que ISB registra sin ponerles rótulo alguno y que se caracterizan por suponer el cambio de un sentido material a otro moral. Watṣ 'pisar', dice (op.cit. I 74) se aplica en su ṣaṣl a la acción del pie, pero luego vale también para 'humillar' y 'someter'. Por otro lado y muy semejantemente, explica ISB (op.cit. I 209) que suḡūd 'prosternarse' se utiliza también con el sentido de obediencia y sometimiento.

3. Muy cerca de los dos grupos anteriores está el formado por los desplazamientos que ISB clasifica bajo el rótulo de tamtīl o matal, es decir, simbolización. Entre las teorías que se han propuesto para explicar la relación de ʔasl / farʕ entre los dos sentidos de sullam 'escalera' y 'unión', nuestro sabio prefiere la que hace primitivo al primero; de modo que para él la escalera es una representación de todo lo que sirve para unir (Š Luzūm I 214). De modo parecido, explica (op.cit. II 408) que ʔikdāʔ es originariamente "cavar un pozo en busca de agua, pero encontrarse con una capa muy dura de tierra (kudya); y ello se utiliza, dice, como símbolo (duriba dālika matalā); con el significado de 'ver frustrado un deseo'.

4. Otros cambios responden al modelo trópico de la sinécdoque, enunciada por ISB, como es ordinario en las CAILT, por una perífrasis, "llamar al todo por una de sus partes"\*. Los casos así analizados son muy sencillos. Así, banān son originariamente 'las puntas de los dedos', pero luego el nombre se usa (Š Siqt IV 1454) para los dedos en su totalidad. Y, igual, mishal es el bocado del freno, pero acabó sirviendo (op.cit. III 1068) para las bridas enteras. Por último, wagān es, primero, el tumulto de la guerra, de donde paso a significar (Š Luzūm I 119, 226) la guerra misma. Una especial variante de sinécdoque es la que se basa en la dominancia (ǧalb) de una de las cualidades de la cosa; de la que ISB facilita (Š Siqt IV 1559) varios ejemplos: a la espada se la llama al-ʔabyad 'la blanca' porque la blancura es, dice, su rasgo dominante, y al grillo de encadenar, por idéntica razón, se lo puede llamar al-ʔadham 'el oscuro'.

---

\*En árabe: "tasmiyatu l-šayʔi bi-baʕdi ʔaǧzāʔih".

5. Entre las metonimias, hemos comprobado ya varias veces que ISB se siente especialmente atraído por las que se basan en la relación de causa y efecto. Que una cosa puede llamarse por el nombre de lo que es su causa\*\*, lo demuestra que al kalām 'lenguaje' se lo denomine lisān 'lengua' (ʿIqtidāb I 68). El mecanismo es para ISB, además, una de las peculiaridades del árabe (cfr. loc.cit. y ʿAbyāt Ğ 25). Añadase a ésta, y con ello terminamos, otra más, de no fácil enunciaci-  
cion, que agrupa hechos como que al carnero que se piensa sacrificar o degollar se lo llame dabiha y ʿudhiyya antes de que se haga nada de eso con él, o que lo que hay sembrado reciba el nombre de qasīl, incluso sin que aun se haya segado o cosechado, y que ISB justifica (ʿIqtidāb I 105-6) diciendo que una cosa puede tomar el nombre de aquélla en la que se va a convertir.

---

\*\*En árabe: "tasmiyatu l-<sup>v</sup>say<sup>ʿ</sup>i bi-smi ġayrihi ʿida kāna minhu bi-sabab".

### 3. LEXICOGRAFÍA

Con variadas y serias salvedades, a las que iremos aludiendo a lo largo de esta sección, al 'ilmu l-luġa se lo puede llamar, por abreviar, lexicografía. Más grave que la traducción del término es, sin embargo, el problema de su situación en el conjunto de las CAILT. Ello quedó ya reflejado al principio del capítulo anterior, donde éste, junto con algún otro sector de las ciencias del lenguaje, se resistía a ser clasificado con arreglo a los mismos criterios que el ʿiṣrāb o el 'ilmu l-sarf. En realidad, la dificultad la plantea sólo uno de tales criterios, el del eje 'lafz / maʿnān', ya que no parece dudable que la lexicografía es una disciplina del ʿiṣfrād. La cuestión está en que, atendiendo a los presupuestos metodológicos de ISB y sus colegas, el 'ilmu l-luġa debería figurar en el sector de la expresión. Ello, a causa de los ṣawāhid (vid. II 1.3.3. y 3.1.3.) que para el mismo se utilizan. Y es que, como sabemos, el ʿistiṣhād ha de hacerse por fuerza con realizaciones documentadas en árabes puros sólo para el lafz. Y esa regla se ha cumplido siempre severamente en el 'ilmu l-luġa. A pesar de ello, nosotros hemos clasificado a efectos prácticos la lexicografía entre las disciplinas del maʿnān. Dado que la concepción de la misma en las CAILT hace de ella una ciencia aparte, en estricto, de la lingüística, tendría que figurar también aparte de la gramática, la lexicología e . Pero no debe olvidarse que el esquema disciplinar tiene un valor metodológico, y que se establece sobre el nivel del lenguaje que sirve de organizador de la descripción, aunque todas las disciplinas remitan siempre en

en último extremo a la dicotomía lafz / ma<sup>c</sup>nān. Y, si bien en ilmu l-luġa se parte efectivamente de las palabras -<sup>3</sup>alfāz-, el primer objetivo buscado es siempre el conocimiento de los ma<sup>c</sup>ānin, y, no habría que repetirlo, el conocimiento de la realidad.

Ello, no obstante, no debe hacer nunca olvidar la hipervaloración de que en la cultura árabe islámica -y a fortiori en las CAILT- han sido objeto las palabras por sí mismas. Es ocioso entretenerse en un hecho que aun hoy pervive con inagotable elegancia y cuyas manifestaciones abundan en las formaciones sociales heredadas de esa cultura. Lo que sí merece reseñarse aquí es cómo esa tensión entre la consideración del léxico como medio o como fin halló muy pronto una plasmación expresa entre los sabios musulmanes, afortunadamente recogida en las fuentes primarias, en la forma muy usual de anécdota sobre los torneos de valía entre lingüistas. SUYŪTĪ, en Buġya (II 113), recoge la siguiente relación, que pone en boca de <sup>3</sup>ASMA<sup>c</sup>Ī:

Comparecimos <sup>3</sup>ABŪ <sup>c</sup>UBAYDA y yo ante AL-FADL B. AL-RABĪ<sup>c</sup>, quien me preguntó: "¿Cuánto ocupa tu libro sobre los caballos\*?" Respondí: "Un solo volumen." Luego le preguntó a <sup>3</sup>ABŪ <sup>c</sup>UBAYDA por el suyo y él contestó que cincuenta. Entonces le dijo: "Ve a donde está aquel caballo y señala cada uno de sus miembros diciendo sus respectivos nombres." <sup>3</sup>ABŪ <sup>c</sup>UBAYDA respondió: "Yo no soy un veterinario, sino que transmito lo que he oído de los árabes puros." Entonces el notable me dijo: "Ve tú, <sup>3</sup>ASMA<sup>c</sup>Ī y hazlo." Y yo me fui hacia el caballo, le tomé el flequillo y todos sus miembros, uno por uno, declarando sus nombres y documentán-

---

\*Se refiere, claro está, a uno de los tipos de las peculiares obras del género lexicográfico: las monografías que tratan de recoger todo el léxico relativo a un campo específico. Más abajo volveremos a hablar de ellas y citaremos más ejemplos del tipo aludido.

dolos con los versos en que alarecían, hasta que llegué a la pezuña.

Con tanta sabiduría o mucha menos en los objetos que las palabras designan como el recalcitrante ḤASMA<sup>Ḥ</sup>, es un hecho que la memorización y el conocimiento del léxico árabe fue para muchos un fin loable. Así, veremos poco después (6.3.) cómo apreciaba ISB en MA<sup>Ḥ</sup>ARRĪ su amplio dominio del vocabulario. Y, por citar una manifestación más, digamos que la célebre anécdota popularizada por ḠĀHIZ (Bayān I 14-22), donde se presenta a WĀḤIL B. ḤATĀ<sup>Ḥ</sup> eludiendo el ridículo por su defecto de dicción a base de erudición léxica, además de tener consecuencias para la historia del manierismo estilístico en la literatura o la oratoria árabes (cfr. ABU-KHADRA: 1986 77-8), es sin duda alguna un modelo ejemplar de uno de los ideales culturales árabes islámicos: el conocimiento activo y pasivo de todos los nombres de las cosas.

### 3.1. 'Ilmu l-luḡa'

En las fuentes secundarias el 'ilmu l-luḡa se ha descrito de maneras diversas. FLEISCH (1974a 128) se limita a identificarlo con nuestra lexicografía:

(...) al-luḡa concerne le vocabulaire en lui-même. Elle comprend la collecte de ce vocabulaire, sa transmission (naql), son explication et son enregistrement dans des ouvrages lexicographiques.

Esta visión tradicional de la historiografía ha sido levemente modificada hace poco por MADJ-SALAH (1986 810-2), quien tal vez dejándose llevar en algo por concepciones más propias de la lingüística actual que de las CAILT, presenta una descripción de la disciplina en la que sobre todo se insiste en contraponerla al 'ilmu l-naww: éste está bajo el dominio del qiyās, es una elaboración inductiva de reglas

de predicción; en tanto que el ‘ilmu l-luġa no sobrepasa los datos mismos, el samā‘. Aparte de que, a nuestro modo de ver, ha faltado siempre insistir en que la lexicografía árabe es un sector de la lingüística y una cosmología al mismo tiempo, en éstas o semejantes presentaciones queda desvirtuado el valor de la disciplina desde el momento en que sólo se destaca la labor acopiadora de los luġawiyyūn. La traducción de ASÍN PALACIOS (1927-32 I 137, II 23) -y algunos otros- de este último término, aunque el ilustre arabista español no lo explique, por "lexicólogos", sugiere que la labor de estos incluía algo más. En la que hemos calificado de visión tradicional no creemos encontrar errores, sino una omisión de lo que en realidad es el ‘ilmu l-luġa, seguramente por la dificultad que desde nuestra perspectiva ofrece éste para ser rigurosamente demarcado en sus fines y en sus presupuestos. En las páginas siguientes vamos a tratar de demostrar que, de hecho, hay ese 'algo más'. Bien entendido que no pretendemos agotar una caracterización, por demás complicada, de la disciplina. Lo que digamos, en principio, sólo lo utilizaremos para entender el sentido que la labor que ISB desarrolló en el sector tiene, lo cual nos parece imposible a partir de lo que las fuentes secundarias dicen sobre el ‘ilmu l-luġa. De todas formas, y por lo mismo, quisiéramos que lo que sigue se interpretara como un cauto toque de atención acerca de lo que -desde luego, en nuestra opinión- constituye la parte mas débil de la historiografía de la lingüística árabe.

El termino luġa no requiere a estas alturas de nuestro trabajo mayor aclaración. particularmente en el capítulo II examinamos algunos de sus sentidos. Quizá haya que insistir nada más en que, dentro de la misma disciplina a que da nombre, hay que entenderlo a menudo

en oposición a ʿistilāh. Tanto si aparecen expresamente opuestos, como ocurre en ocasiones (cfr. p.ej. ZARKAŠĪ: Burhān I 263), como si no, este último designa el registro especializado (diatécnicamente) del léxico en su conjunto o de una unidad del mismo, y, lógicamente, luġa sirve para el registro no marcado. Fuera de eso, interrogar al tecnicismo luġa\* no va a solucionar nuestros problemas.

En cuanto a los que se dedicaron al ʿilmu l-luġa, los luġawīyyūn, es casi una pérdida de tiempo recordar que en las mismas CAILT se les trata siempre como especialistas, en contraste por lo general con los nuhāt. Hay múltiples y obvias evidencias de ello. Lo que sí nos interesa resaltar aquí es que esos especialistas lo fueron, sobre todo, en los primeros siglos de las CAILT, al mismo tiempo en actividades filológicas, en el sentido más amplio. Baste remitir p.ej. -y es uno de tantos posibles- a la biografía de MUHAMMAD B. HABIB, a quien SUYŪTĪ (Buġya I 73) presenta como experto en luġa, poesía, ʿahbār y ʿansāb. Este repetido hecho nos lleva a afirmar que los lexicógrafos, en buena medida, lo que fueron es "logógrafos", empleando un término que BLACHÈRE (1950, 1961, 1965) aplica fundamentalmente a los transmisores de poesía arcaica y noticias de la Ġāhiliyya. Pero es obvio que a los luġawīyyūn les correspondió además ocuparse de tareas más estrictamente lingüísticas. Así, ISB, quien también los llama (ʿIntisār 133b) ʿahlu l-luġa, les asigna, entre otros, como propio el estudio del lahn\*\* (cfr. Masāʿil 53b).

Con todo, sí parece definitivamente sentado que la disciplina

---

\*Que, por cierto, HAYWOOD (1965 17) da como posiblemente emparentado con el griego lógos (¿?).

\*\*Lo que no deja de ser curioso, ya que él, luġawī además de nahwī etc., no se ocupó apenas del lahn.

de la luġa se generara como simple actividad recopiladora de datos, según hemos visto antes, no del todo diferenciada de otras labores semejantes. A ello apunta TRĀBULSĪ (1986 12) al afirmar que la lexicografía árabe comienza desde finales del s. I / principios del VIII, como "recopilación de unidades léxicas", contemporánea de la recopilación del Ḥadīṭ y la literatura antigua. Es aquí, en esta 'lexicografía primitiva' o "logografía", donde alcanza validez la asociación de la disciplina con el samāʿ. La luġa en tanto que simple ġamʿ es dominio de la memoria, del saber acumulativo o la erudición, de la riwāya en suma, mientras que el nahw, con el arma del qiyās siempre a mano, es labor de dirāya. De ahí que surjan diferencias acusadas en el método de ambas disciplinas. Luego hablaremos de como en luġa ni el mismo ISB se planteó la necesidad de someter lo que entre nosotros se llama definición lexicográfica a los requisitos lógicos del tahdīd. Por otra parte, esta el hecho, discutido varias veces en páginas anteriores, de cómo un sabio tardío, p.ej. ISB, se halla en mucha mayor libertad de acción en los sectores gramaticales que en los lexicográficos. Las afirmaciones principales de un vocabulario han de ir siempre garantizadas por documentos, en tanto que en nahw se parte de documentos para elaborar interpretaciones, que pueden variar de un sabio a otro. El nahw, dicho del modo más simple, es una disciplina de lo pensado, y el ʿilmu l-luġa, de lo visto -u oído, mejor.

Sólo que, insistimos, esto vale nada más que para algunos de los aspectos de la lexicografía. Nuestro sabio concibe su ʿIqtidāb (cfr. II 257) como un libro de luġa, y un simple vistazo al mismo, o a otras obras de las CAILT que todos clasificaríamos bajo el mismo apartado, es bastante para comprobar que ISB no se está limitando a acumular datos garantizados. Hay entonces que reconocer, al menos, dos estadios --no necesariamente sucesivos en su aparición histórica--

del ‘ilmu l-luġa: 1º, el ‘ilmu l-luġa concebido y practicado como ġamc, por filólogos o "logógrafos"; 2º, a su vez, con dos principales objetivos: a) el conocimiento de la realidad, a lo que equivale examinar la organización del plano del ma‘nàn, y b) el estudio y resolución de los problemas que entrañan las relaciones entre lafz y ma‘nàn, con lo cual estamos ya ante una verdadera reflexión lingüística. Este último objetivo de la lexicografía se llevó a cabo a través de la ordenación macro estructural de los diccionarios. De ello pasamos a ocuparnos enseguida. Antes, recordemos brevemente que el ‘ilmu l-luġa, en su larga historia, ha desarrollado, aparte los diccionarios propiamente dichos, esto es, los vocabularios semasiológicos generales, otros géneros muy diversos\*. Hay, como se sabe, también vocabularios generales onomasiológicos. Es evidente que estos dos tipos se organizan, respectivamente, con base en el lafz y en el ma‘nàn. Luego, hay múltiples y muy variados vocabularios particulares, igualmente clasificables atendiendo a si parten del ma‘nàn o del lafz. Entre los primeros, están los Kutubu l-Hayl de los que ya hemos hablado y otras obras similares; entre los segundos, p.ej. los Kutubu l-‘Addād, como el de ‘ABŪ L-TAYYIB AL-LUGAWĪ o los Kutubu l-Mutallat, como el del propio ISB, que describiremos en el punto siguiente. De cualquier modo, todas estas obras, y es aquí a donde queríamos llegar, son satisfactoriamente clasificables por lafz y ma‘nàn sólo si nos contentamos con la consideración del método expositivo que sigue el luġawĪ. Nuestra hipótesis es que casi todos los libros de luġa, mucho más los que se presentan como misceláneas del estilo del ‘A K de IBN QUTAYBA o el mismo ‘Iqtidāb, constituyen en sí mismos una reflexión completa,

---

\*Para los géneros de la lexicografía árabe, vid. p.ej. TRĀBULSĪ: 1986 11 ss.

si bien implícita, acerca de las relaciones entre los dos planos del lenguaje. Eso, y al mismo tiempo, desde luego, enciclopedias o tratados particulares de las mas diversas ciencias o saberes. En la metodología lingüística actual es casi un lugar común distinguir claramente entre diccionarios y enciclopedias: los primeros se ocupan sólo de las palabras y las segundas, de las palabras y las cosas; la base teórica de la distinción, como dice HAIMAN (1980 332) es que, asimismo, se considera que conocimiento lingüístico y conocimiento del mundo no son lo mismo. Como en el pensamiento islámico esos dos saberes se identifican plenamente, es lógico que en las CAILT no haya habido nunca posibilidad de distinguir entre diccionarios y enciclopedias, o, mejor, que los diccionarios sean enciclopedias. Esto, que el 'ilmu l-luġa constituye un continuo de saberes, sin interrupción, desde el lenguaje a la realidad, puede comprobarse fácilmente examinando las características 'monografías por campos' susodichas, al estilo de -por poner dos casos alejados entre sí- el Nahl de SIGISTĀNĪ y el Matla' del granadino IBN ĠUZAYY AL-KALBĪ, respectivamente sobre el léxico (y mucho más) de la palmera y el caballo. El hecho, el enciclopedismo del 'ilmu l-luġa, ha sido al parecer observado de refilón en las fuentes secundarias, pero no expresamente valorado, por WADĠĪRĪ, que habla del Al-Bārī'u fī l-luġa de QĀLĪ como "libro enciclopédico" (1984 10); y mal interpretado por 'UMAR (1982 266), quien critica negativamente diccionarios como el Šamsu l-'ulūm de NAŠWĀN AL-HIMYARĪ y Al-Qāmūsu l-muhīt de FĪRŪZĀBĀDĪ, porque, según el, entran en un terreno (las ciencias), ajeno a la lexicografía. Con ello, el investigador egipcio está claramente transfiriendo a las CAILT unas ideas que, por más que a nosotros nos parezcan válidas, no tienen nada que ver con los fundamentos teóricos de aqué-

llas.

Esto nos lleva a lo que para nosotros es una curiosa paradoja en la historiografía de la lingüística árabe. Y es que lo que modernamente se llama ‘ilmu l-ma‘āğim, es decir, la parte del ‘ilmu l-luğā dedicada a la elaboración de diccionarios, ha sido entre las disciplinas de las CAILT una de las más estudiadas, pero también una de las peor entendidas. Y, a pesar de ello, el ‘ilmu l-luğā en general tuvo unos buenos principios en la historiografía moderna, si por ésta entendemos la de las últimas décadas. Efectivamente, KOPF, p.ej. al tratar las determinaciones de orden religioso en el método de la lexicografía (1956 38-9), y también en otros puntos, se acerca a la disciplina con intención de entenderla en sus propias peculiaridades. Su análisis de la misma es más profundo de lo que luego ha sido usual y, sobre todo, ha estado menos condicionado por nuestros intereses actuales. Pero, como decimos, esos primeros pasos suyos no han encontrado, que sepamos, continuación. No queremos decir con esto que los abundantes estudios sobre el ‘ilmu l-luğā que han aparecido en los últimos treinta años carezcan de valor. Por el contrario, contamos con muy buenas visiones históricas de la disciplina, clasificaciones minuciosas de sus géneros, descripciones definitivas de obras concretas y de los procedimientos seguidos por sus autores etc. El problema estriba en que, como se ha apuntado varias veces en este trabajo, casi todos los investigadores actuales se acercan a la lexicografía árabe no para entender lo que fue, sino para averiguar en qué modo y medida puede aprovecharnos ahora, en el siglo veinte. Esta actitud, ya lo sabemos (vid. I 2.), ha sido durante un tiempo común a todos los sectores de las CAILT. No obstante, la gramática, la retórica y la teoría literaria han conseguido, más o menos recientemente, que se

las estudie como objetos terminales y no sólo como medios instrumentales para los trabajos lingüísticos que ahora se están realizando. Y bien, ya va siendo hora de que, al menos en la historiografía de las CAILT, dejen de verse los diccionarios árabes medievales como meras fuentes para los diccionarios que nosotros queremos que se elaboren o para nuestras consultas directas en ellos. Uno de los problemas más claros y simples -tal vez no entre los mas graves- que enfrenta la lexicografía actual del árabe es el de la ordenación de las entradas en el diccionario. Esto viene marcando profundamente, durante décadas, el estudio del ‘ilmu l-luġa. Y ahí se origina, a nuestro entender, el insatisfactorio estado de ese estudio en la actualidad. Las fuentes secundarias, con una pertinacia notable, apenas han intentado acercarse al ‘ilmu l-luġa desde los intereses de sus cultivadores, sustituidos constantemente por la macroestructura del diccionario como casi único punto de mira. Por citar sólo a los dos investigadores árabes a que antes nos referíamos, esta deficiencia puede hallarse en los estudios de ‘UMAR (1982 157), quien centra su visión general de la lexicografía árabe en el modo en que se ordenan los diccionarios. La misma obsesión por la macroestructura la muestra WADĠIRĪ (1984) en su monografía sobre el ‘ilmu l-luġa en al-Ándalus. Y, en general, toda la historiografía contemporánea suele conformarse con la descripción y enumeración de los procedimientos al respecto, de los sabios musulmanes en sus diccionarios, y, lo que es peor, siempre desde el punto de vista de la mayor o menor facilidad de consulta que tales obras ofrecen para su consulta ocasional. De ahí también, además y consecuentemente, que en las fuentes secundarias se pueda detectar con frecuencia un cierto tono descalificador o unas conclusiones abiertamente desvalorativas hacia la actividad de los luġawiyūn. Uno y otras son a todas

luzes injustos, ya que a éstos lo que nunca les podemos pedir es que trabajaran pensando en lo que podía ser útil varios siglos más tarde, en lugar de pretender satisfacer sus propias necesidades de acuerdo a su concepción del saber, del lenguaje y de las ciencias de la palabra.

De todo lo anterior deriva la -para nosotros- desacertada presentación de la lexicografía árabe como una evolución de la macroestructura del diccionario que es común a la mayoría de las fuentes secundarias que conocemos. Así, HAYWOOD (1965) concibe el conjunto de la actividad de los lugawiyūn como un progreso en el ordenamiento de las entradas en los grandes diccionarios, que iría desde lo que él llama orden "anagramático" propio del Kitābu l-ʿAyn de HALĪL al orden de rima, puesto en práctica por ĠAWHARĪ en Al-Sahāh, y de ahí a una ordenación semejante a la actual, la alfabética, que él atribuye a IBN FĀRIS. La primera lección que, a lo que parece, habría que sacar de ello, es que los primeros diccionarios árabes constituyen de alguna manera una serie de fracasos que van poco a poco subsanándose, lo cual vamos a intentar mostrar que es incierto, o, como mínimo, que es posible contemplar la historia del ʿilmu l-luġa de otro modo. Las ideas de HAYWOOD han sido, con leves diferencias, mantenidas por otros investigadores. RIDWĀN (1971), en su monografía sobre IBN FĀRIS precisamente, sostiene que el s. IV/X supuso un cambio sustancial en la lexicografía. Según él, como la materia léxica del árabe puro estaba ya recogida y, de acuerdo con lo que quedó dicho antes (II 1.1.-3.), ya no había modo de ampliar el corpus, los sabios de esa época y sus sucesores no tuvieron mas posibilidad de acción que encontrar

unas bases nuevas sobre las que construir sus diccionarios, en lugar del afán por recopilar al que casi se había limitado la mayor parte de sus antecesores.

En la misma línea, 'UMAR (1982 159-266) se representa la historia de los diccionarios como una trabajosa evolución en busca del ordenamiento presuntamente más adecuado, desde el Kitābu l-ʿAyn al ʿAsās de ZAMAḤSARĪ, que para él (pp. 191-2) es la culminación del proceso, pues el procedimiento alfabético facilita en mucho la búsqueda de la palabra de que se trate. WADĠĪRĪ (1984 55) cree, igualmente, que la labor de ĠAWHARĪ consistió en echar por tierra el excesivamente complicado método de ḤALĪL. Y, en general, esta parece ser la única manera que la historiografía moderna concibe para estudiar el ʿilmu l-luġa. Son muchos los investigadores (p.ej. CABANELAS RODRÍGUEZ: 1966, MUTLAQ: 1967, ʿUBAYDĪ: 1980, TRĀBULSĪ: 1986) que clasifican los diccionarios árabes por su mayor o menor racionalidad en tanto que obras de consulta y en atención a la comodidad de un lector que dude sobre una palabra. Y, naturalmente, el de ḤALĪL -que ha terminado por pagar muy cara la mixtificación de que fue objeto por sus colegas (vid. III 3.1.3.)- es siempre quien se lleva las peores críticas.

Paralelamente, también en el plano del maʿnān, esto es, entre los diccionarios o vocabularios onomasiológicos, se ha tendido a presentar la historia de una evolución culminada en el Muḥassas de IBN SĪDAH. Él mismo (op.cit. I 10) le da a su libro una justificación práctica, diciendo que, puestas todas las palabras relativas a un mismo tema juntas en una obra que reúna la mayoría de temas posibles, el poeta o el orador podrán fácilmente buscar la que más le convenga al texto que estén elaborando, por razones de rima u otras semejantes. Sin queramos negar validez a las palabras del propio IBN SĪDAH, hay que ver en ellas una justificación que, como veíamos para las de las ciencias del lenguaje en general (II 2.3.), no tiene por qué coincidir plenamente con la razón objetiva real de la composición

del libro. Además, uno puede siempre extraer diversos provechos de una misma cosa. La distribución de las unidades léxicas en campos de significado por IBN SĪDAH debe tener, para nosotros, una justificación teórica, concurrente acaso con la práctica. Y debe de ser doble. Por una parte, se trata de presentar una cosmología ordenada, no sólo para facilitar la consulta de una palabra, sino para dar una visión armónica del mundo; por otra, debe de tratarse de un intento más por resolver la problemática relación entre lafz y ma<sup>c</sup>nān. Lo que no podemos aceptar es que, según afirma HAYWOOD (1965 4), Muhassas sea el apogeo de la labor de los autores anteriores que, paso a paso, fueron completando parcelitas del significado. En todo caso, a IBN SĪDAH, si nos empeñamos en ver su libro como una contribución a la lingüística del bon usage, el único mérito que habría que atribuirle sería el de haber resumido y yuxtapuesto los vocabularios especializados que se habían ido acumulando en la tradición de las CAILT. Las razones que el mismo investigador da para la proliferación de éstos tampoco nos resultan plenamente convincentes. Según él (1965 43), los lectores preferían obras pequeñas porque los libros eran muy caros, porque los copistas estaban expuestos a cometer errores -suponemos que quiere decir cuando el libro era mayor, por el cansancio acumulado- y porque era corriente que los libros se aprendieran de memoria, hecho indudable y sobre el que queremos llamar la atención para lo que sigue. Nosotros diríamos que, más bien, el sentido de los "libros de los caballos" o las plantas o la anatomía del cuerpo humano\* etc. responden a una necesidad teórica, la de hallar un medio de estructurar y establecer

---

\*Y no la moralidad del hombre, según ha interpretado alguien halqu l-<sup>v</sup>insān.

clases y órdenes fijos y racionales en un campo que se resistía mucho más que el del ḍi'rāb o el sarf a la sistematización. Si esto es así, el Muhassas no es un diccionario de dudas que le ahorre a quien lo tenga a mano consultar un sinfín de opúsculos, o no es simplemente eso; sino una enciclopedia de todos los saberes estructurada desde la perspectiva del ma'nān, del mismo modo que el Muhkam, al que complementa, es una cosmología estructurada sobre el lafz. Juntos, ambos diccionarios encierran, primero, todo el saber referencial contenido en el universo, y, segundo, constituyen la reunión de una propuesta cuya autoría no hay que atribuirle a IBN SĪDAH, sino a los sabios de las CAILT, sobre cómo se ordenan internamente ambos planos y cómo se articulan uno con el otro. Subsidiariamente, claro, pueden cumplir una función práctica dentro de lo que ISB llamaba al-ḡaradu l-'adnā de las ciencias de la palabra; pero, a nuestro entender siempre, son principalmente una reiteración coherente de una concepción del lenguaje que halló manifestaciones variadas en las CAILT. Bibliográficamente, p.ej. en los mismos vocabularios parciales por campos de significado, que, aunque parciales en su presentación, remiten obviamente a una misma concepción de sus autores del conjunto del léxico árabe. Pues, si un lingüista sólo escribió un libro sobre meteoros, es lógico pensar que también consideraba igualmente estructurables de esa manera los demás campos de la realidad y de su espejo el lenguaje. Entre otras manifestaciones bibliográficas de lo mismo se hallaría, en primer lugar, el mismo y denostado Kitābu l-'Ayn, implícitamente una coherente aplicación de una teoría sistemática sobre el lenguaje, que no es difícil descubrir enseguida que se deja de pensar en él como obra de consulta. Y, en el terreno de las ideas, la teoría del tasrīf, de la que hablaremos más tarde (7.) o incluso, la de las dos funciones del lenguaje (vid. IV 3.), así como las explicaciones

a que hace poco nos hemos referido (1.3.), propuestas para borrar la impresión de irracionalidad que el léxico del árabe puede dejar, además de la de al-istiḡāqu l-kabīr de IBN ĠINNĪ etc.; en suma, todas las elaboraciones desarrolladas por los sabios de las CAILT en torno a lo que para ellos fue el principal problema que había que resolver teóricamente, el de la relación entre lafz y ma'nān.

Que las cosas sean como proponemos explicaría un hecho de que el mismo HAYWOOD (1962 309, 1965 65) se ha extrañado, también a propósito del Muhkam de IBN SĪDAH: que ahí utilice el lingüista andalusí el mismo procedimiento macroestructural que HALĪL en su diccionario. Si la historia del ʿilmu l-luġa no es la de una evolución hacia la ordenación más cómoda para el consultante, no hay un paso atrás por parte de IBN SĪDAH ni ignorancia de los supuestos hallazgos de ĠAWHARĪ e IBN FĀRIS. He aquí al menos un motivo para dudar de que la visión tradicional, en las fuentes secundarias, de la lexicografía árabe no es plenamente satisfactoria. Esas dudas, hasta donde sabemos, sólo se las ha planteado hasta el momento VERSTEEGH (1983 293), aunque nada más se limita a observar que, en contra de lo que normalmente se cree (cfr. p.ej. TRABULSI: 1955 184), el llamado orden de rima no está claramente explicado en sus motivaciones y que bien pudiera no tener nada que ver con la poesía.

Muy recientemente, GĀTJE (1985) ha llegado a la conclusión de que el ʿilmu l-luġa no puede servir de base a trabajos lexicográficos actuales. Su interés se centraba precisamente en responder a esa posibilidad. La misma intención utilitaria ha presidido la historiografía de las CAILT, cuando en ella lo primordial habría de ser, o así lo entendemos, los límites de los intereses que los sabios musulmanes se trazaron a sí mismos. La única labor de crítica posible, en ese

caso, ha de realizarse viendo si los resultados corresponden a los planteamientos y si éstos son coherentes entre sí. Pero el hecho es que la historiografía lingüística se ha visto en exceso contaminada por nuestras necesidades actuales. Es por eso por lo que HAYWOOD (1965 38ss.) descalifica el método de HALĪL\* tildándolo de "confused arrangement". Luego, la acusación se ha repetido (cfr. p.ej. TRĀBULSĪ: 1986 34 pas.) siempre desde el punto de vista del usuario actual de los diccionarios. Y, del mismo modo, se ha mantenido para el Muhkam, donde IBN SĪDAH aplica la misma macroestructura. Así, CABANELAS RODRÍGUEZ (1966 98) da como principal defecto del mismo "su embarazosa disposición"; y MUTLAQ (1967 381) se queja de la dificultad que representa buscar en él una palabra, lo que también dice (op.cit. 369) de Muhasas.

Otros investigadores, sin embargo, no se han contentado con descalificar sin más un método bastante intrigante y sofisticado, tratando de encontrar las razones que pudo tener HALĪL para ponerlo en práctica. BLACHÈRE (1966 69) apunta motivos religiosos -el 'imam' de Basora habria intentado establecer la lista completa de los nombres que Dios le enseñó al hombre- y otros casi lingüísticos -los nombres de la lengua sobrepasan en número a los del Qur'ān-, y califica el

---

\*Para la ordenación del Kitābu l-ʿAyn, consistente, a grandes rasgos, en la mención de todas las unidades léxicas pertenecientes a una misma raíz, comenzando por las raíces que contienen una ʿayn y pasando revista, sucesivamente, a las demás "letras", en orden progresivo desde las de articulación posterior a las de la anterior, y luego, en cada grupo de los obtenidos, realizando todas las permutaciones posibles de las tres radicales; vid. CABANELAS RODRÍGUEZ: 1966 78-83, y ʿJMAR: 1982 160, 170-3.

misterioso procedimiento de aritmético. DAYF (1968 31-2) encuentra también la justificación del mismo en la formación matemática de ḤALĪL, y ya formula (op.cit. 54), sin extraer las conclusiones pertinentes, una razón de orden estrictamente lingüístico: en el Kitābu l-ʿAyn de lo que se trata es de "las palabras no utilizadas". Con esto, claro está, se refiere al problema de las casillas vacías en la lengua efectiva en contraste con las potencialidades del sistema, cuestión muy propia de los expertos en tasrīf, que remite a consideraciones teóricas sobre el funcionamiento de la lengua. TRĀBULSĪ (1986 22-9), por último, comienza subrayando que el diccionario toma como primera base de ordenación los puntos de articulación de las "letras", lo cual es para nosotros motivo bastante para pensar que los intereses de ḤALĪL exceden los de presentar un libro manejable y nada más; al sistema de permutaciones o taqlībāt, además, lo identifica con al-ʾiṣṭiqāqu l-kabīr y añade que todo el procedimiento se explica por la formación musical del autor. Esto último nos hace dudar que, en contra de lo que creemos nosotros, las justificaciones que ya están ahí desarrolladas se aprecien como lo que son. El diccionario de ḤALĪL es, en nuestra opinión, principalmente una reflexión en el más profundo nivel teórico acerca de la naturaleza y el funcionamiento del lenguaje, llevada a la práctica, por cierto, con un sorprendente grado de ingeniosidad y en total coherencia con los presupuestos de que parten los lingüistas musulmanes, tal como venimos reflejándolos en estas últimas páginas.

El primer punto a partir del cual se puede plantear la polémica entre esto que mantenemos y la visión tradicional de la lexicografía árabe consiste en determinar si los diccionarios que escribieron ḤALĪL y sus sucesores son realmente, o al menos algunos de ellos,

obra de consulta o no. Nuestros argumentos los basamos en la convicción de que el Kitābu l-ʿAyn, el Mutallat de LSB y otros muchos libros semejantes los concibieron sus autores con la intención de que fueran leídos de corrido o incluso memorizados, pues, de otro modo, sus mayores enseñanzas no pueden ser captadas. Quizá ahí radiquen las que juzgamos deficiencias por parte de la historiografía moderna para entender satisfactoriamente lo que pretendían los luġawiyūn. Si los libros que éstos dejaron sólo se consultan, y no se leen, es fácil que sólo se los pueda ver como solucionarios de dudas concretas, lo sean efectivamente o no. Manteniendo esto, nos apartamos de lo que suele creerse en la actualidad. El hace nada citado TRĀBUṢĪ (1986 9) comienza precisamente su exposición acerca de la literatura de luġa afirmando taxativamente que los diccionarios son obras de referencia o consulta (marāġiʿ), no libros de lectura. Aparte las consideraciones relativas a la teoría del lafz/maʿnān etc., pensamos que si HALĪL, de cuya capacidad mental da prueba su mismo libro, hubiera querido hacer un diccionario como los que ahora usamos, lo hubiera planeado y realizado de modo que sirviera para ello. No se nos ocurre nada que se lo impidiera. Lo contrario hace pensar ʿUMAR, no de HALĪL, sino de los luġawiyūn en general, cuando ataca (1982 260) la mayoría de los diccionarios porque para encontrar una palabra determinada haya que leer la entrada -de una raíz- completa. HAYWOOD (1965 4) no toma en cuenta en su estudio algo que él sabe muy bien, que en el mundo islámico medieval "it was long the habit to learn all lexicographical works by heart". Y otro tanto hay que decir de RIDWĀN (1971 85), para quien pasan desapercibidas las palabras de IBN FĀRIS al final de su Muġmalu l-luġa, que el mismo investigador cita:

Y con esto acaba Muğmalu l-luğa. Apréndelo, pues.

A lo mismo apunta el hecho de que en el Kitābu l-ʿAyn, cuando una palabra se cita y se explica en uno de los primeros capítulos, ya no aparezca en los sucesivos. Y, asimismo, que frecuentemente los autores de diccionarios se ahorren la definición de una palabra cuando, avanzado el libro, ha sido ya objeto de atención. Hace poco (1.2.) sugerimos que el Munagğad de KURĀ se concibió para su lectura seguida. Y en 3.3. veremos un caso concreto en la práctica lexicográfica, donde ISB elude repetir la definición de una palabra de la que ya había hablado en el mismo libro. Un último indicio documentado en la época y la tierra de nuestro sabio podemos añadir: sabemos (SUYŪTĪ: Buğya II 110) que IBN SIRĀĠ PADRE se estudió la Ğamhara de IBN DURAYD hasta aprendérsela de memoria.

El segundo punto de nuestra polémica tiene que ver con la ordenación de los libros. Pues en las fuentes secundarias se minimiza la valoración de la disposición macroestructural de cualquier texto árabe islámico. Cuando una -a nuestro modo de entender, válida- simple analogía con la cultura medieval europea tendría, por el contrario, que hacer ver en la ordenación sucesiva de los elementos de un libro algo más que una simple convención o un procedimiento de finalidad práctica. Es cierto que p.ej. IBN HIŠĀM AL-ʿANSARĪ declara en su Muğnī (17) que ha dispuesto los materiales por orden alfabético para facilitar su consulta. Pero este no fue sin duda el caso de todos los libros de las CAILT. DAYF (1968 61) ya afirmaba que el Kitāb responde a un plan preciso, en el que nosotros vemos incluida también la disposición sucesiva de los elementos, no por razones pedagógicas, sino en atención a una lógica interna en la disciplina y en el objeto descubierta por SĪBĀWAYHI o por sus maestros, y que no sabríamos

precisar mejor\*. Afortunadamente, no faltan otras manifestaciones, muy claras, de lo que decimos, debidas a nuestro sabio. Así, en su introducción al comentario de MA<sup>c</sup>ARRĪ (Š Siqt I 15), en parte para justificar el haber añadido a Siqtu l-zand varios poemas de las Luzūmiy-yāt, y en parte para que no se desapercibida la estructura cerrada que ha querido conferirle a su libro, dice lo siguiente:

Me ha parecido que ordenarla por las letras del alfabeto (hurūfu l-mu<sup>c</sup>gam) hacía más acabada la obra y más hermosa la composición. Por eso me he visto obligado a añadir lo que pudiera ayudar a cumplir ese objetivo.

La costumbre de ordenar alfabéticamente los poemas de un diván había encontrado en al-Ándalus aplicación ya, por parte de un tal HABĪB B. <sup>ʔ</sup>AHMAD AL-ŠATĠĪRĪ, que había presentado así los poemas de AL-ĠAZĀL AL-ĠAYYĀNĪ (MUTLAQ: 1967 244). El procedimiento había sido, no obstante y como era de esperar, ideado en Oriente. Según TRABULSI (1955 19), el primero que lo llevo a cabo fue ŠULĪ al reunir los divanes de <sup>ʔ</sup>ABŪ TAMMĀM, BUḤTURĪ y otros muwalladūn. En lo que no podemos, de nuevo, estar de acuerdo con este investigador es en que el procedimiento tuviera la finalidad de facilitarle al lector la búsqueda de un poema, aunque de hecho a nosotros ahora nos sirva para eso. El pasaje anterior de ISB demuestra lo contrario, y, sobre todo, el hecho de que haga lo posible, en el šarḥ de MA<sup>c</sup>ARRĪ y en su diccionario Mutallat, según veremos, por rellenar todas las casillas que el alfabeto le proporciona, aun a costa de tener que añadir materiales ajenos a lo que en principio es el objetivo del libro, en este caso, los poemas de Siqtu l-zand. De modo que para nuestro sabio -y, sin duda, para otros muchos- el orden, la estructura del libro

---

\*La cuestión, por cierto, merece un estudio que, si no estamos mal informados, no se ha realizado.

es tan importante como para imponer variaciones en el objeto. Y no es éste el único indicio que poseemos. En ḡIhtilāf, la sola obra en que, como sabemos, era libre de disponer los elementos por sí mismo, sin depender de lo que otro sabio o poeta hubiera hecho, ISB se las arregla para exponer sus ideas en ocho capítulos claramente dispuestos en orden decreciente. Con ello, es evidente, esta reproduciendo la sucesión de las azoras -de mayor a menor- que caracteriza al Qurʾān, y que, según BLACHÈRE (1966 26) responde a ciertos hábitos del mundo semítico, y, además, coincide con el procedimiento que los primeros filólogos de las CAILT siguieron al recopilar la poesía antigua. Esto nos lleva justamente de nuevo al centro de la polémica. Pues, como se sabe, desde Th. NÖLDEKE, y con el mismo BLACHÈRE entre otros, los coranólogos occidentales se han impuesto la labor de descubrir al mundo el auténtico orden cronológico de los capítulos del Libro de Dios, empeñados en hacer ver que los musulmanes e islamólogos lo leen en orden inverso al real. Mucho más arriba dijimos que el hecho de que parte -por grande que sea- de la poesía ḡāhilí no sea arqueológicamente auténtica es en absoluto banal ante la certidumbre de que durante siglos se la haya tenido por auténtica. El mismo argumento hay que esgrimirlo ahora con mucha más razón. No vamos a discutir que las azoras fueron históricamente reveladas en orden inverso al que el libro Qurʾān presenta. Eso parece irrecusablemente demostrado. Pero sólo debería contar como hecho casi anecdótico -aparte razones religiosas. Se trata de una verdad filológica insignificante frente a la verdad cultural de la efectiva disposición del Qurʾān que han leído y en que han creído durante siglos los fieles y sabios musulmanes. Si el propio Qurʾān ha corrido esa suerte, no es de extrañar que la historiografía de las CAILT haya pasado por alto del valor que

la macroestructura de los diccionarios tuvo para sus autores y sus lectores. Sin ningún respeto por los textos, los editores actuales han presentado diccionarios reordenados con criterios de manejabilidad\*. Aceptemos ese hecho por razones comerciales y porque sirve a la "revitalización del Legado", como suele decirse. No podemos hacerlo, sin embargo, desde el punto de vista de historiadores de la cultura árabe islámica. Y, sobre tod, hay que protestar por que los investigadores actuales desdeñen un dato de la magnitud del orden, y, encima, del orden de los libros, en una civilización medieval, sacralizada y donde la palabra y el texto estan hipervalorados hasta extremos inconcebibles entre nosotros\*\*.

#### En conclusión

El objeto del ‘ilmu l-luġa, pues, no es meramente el de recopilar y transmitir unidades léxicas explicada, ni tampoco, en una supuesta etapa posterior, la búsqueda del tartīb que mejor facilite la consulta de los lectores con dudas. A la imagen de la disciplina como labor de ġam‘ y riwāya o naql, de espaldas al qiyās, y sin mayor preocupación que la precisión (dabt) de los datos recogidos, la erudición (hifz) y la fiabilidad (tiqa), pueden responder obras como los ‘Amālī de

---

\*Un ejemplo, el Lisānu l- arab de IBN MANZŪR en la edición de Y. HAYYĀT.

\*\*Es una curiosa paradoja que el arabismo occidental, tradicionalmente responsable de la tónica imagen que quiere representar las manifestaciones culturales árabes islámicas como acumulaciones de materiales (de la clase que sean) sin una estructura superior que los encuadre, haya llegado a mantener una posición tal a la hora de analizar la primera forma de expresión de dicha cultura: el texto.

QĀLĪ, probablemente, pero no el Kitābu l-‘Ayn, que a todo lo anterior añade los resultados de la reflexión teórica y la más fina observación de los hechos -fonéticos, morfológicos- del lenguaje. Por eso, llamar lexicografía a la labor que inició ḤALĪL o quien fuese el autor efectivo del diccionario, es reducirla a uno solo de sus aspectos, el práctico, no precisamente el más significativo porque sea el que mayores beneficios podría reportarnos. La macroestructura del Kitābu l-‘Ayn revela que se concibió y ejecutó para dar respuesta, entre otras cosas, al problema de las casillas vacías, de los ḥalfāz potenciales no realizados. Y eso es reflexionar acerca de la naturaleza de los signos, de cómo se articulan en el sistema y de cuáles son sus relaciones con los referentes. Dada la concepción de los dos planos, lafz y ma‘nān, como entidades paralelas y simétricas que domina en las CAILT, es difícil creer que ḤALĪL y sus sucesores, al componer obras en las que el plano de la expresión se desarrolla al completo, no tengan al mismo tiempo la intención de que también quede reflejado, encerrado en el libro, el del contenido. De esta manera, muchos de los grandes diccionarios árabes medievales no son tales, sino auténticas cosmologías o enciclopedias exhaustivas. Junto a ellas, pero compartiendo los mismos presupuestos, aparecen obras especializadas, unas, repertorios de ma‘ānin, y otras, de ḥalfāz, si atendemos al punto respectivo de partida, no a modo de ensayos prudentes en espera de una culminación, sino dando salida a una aspiración monografista que no requiere mayor justificación. Así creemos que puede iniciarse un análisis válido del hermoso ejercicio de IBN SĪDAH como luḡawī, en sus dos partes complementarias, el Muhkam y el Muḥassas, dos caminos convergentes de acceso al universo, desde la palabra y desde la idea. Recuérdese, por otro lado, que una tal labor no es un pasatiempo y ni siquiera

la plasmación de intereses de lingüistas. El mundo es una creación divina y la lengua es el perfecto medio de expresión, elegido directa o indirectamente por Dios o, en el caso más extremo, por superhombres. El kalāmu l-‘arab es perfecto, bien sea por razones religiosas, raciales o por su coherencia, armonía y funcionalidad en cuanto sistema de representación y actuación. A pesar de todo esto, la historiografía moderna, preocupada en demasía por cómo podemos aprovechar ahora la labor de los luġawiyūn, apenas se ha preguntado en qué consisten esos libros, y el resultado ha sido convertirlos en lo que nosotros queremos que sean.

Las concepciones en que se asientan los ma‘āğim no son exclusivas de esos mal llamados diccionarios. En un interesante trabajo sobre las Luzūmiyyāt, FRIEDMANN (1979 352) analiza la estructura general de la obra. MA‘ARRĪ se esforzó por utilizar en el diván todas las hurūf como consonantes de rima, y, desde la perspectiva del contenido, empleó "material taken from all branches of Arabic and Islamic learning and tradition". Si FRIEDMANN no llega ahí a ninguna conclusión cercana a las nuestras es, creemos, sobre todo, porque no son las CAILT lo que le interesa, sino los aspectos literarios de la obra. Pero para nosotros está muy claro que, en las Luzūmiyyāt, ‘Abū l-‘Alā’ se está conduciendo como los luġawiyūn; su pretensión es la de encerrar en un libro una cosmología y su reflejo lingüístico, construir un texto que se presente como una totalidad cerrada, agotando lafz y ma‘nān.

Para acabar, recordemos brevemente un género de la lexicografía árabe del que aún no hemos dicho nada, y donde es aún más patente que en el Kitābu l-‘Ayn o el Mutallat, que muchos de los resultados bibliográficos de la disciplina hay que situarlos con las teorías

que hemos ido nombrando, al servicio de la constante preocupación por saber cómo se articula el léxico, de averiguar cómo se ordenan mutuamente y entre sí los dos conjuntos de ʾasmāʾ y musammayāt. Nos referimos a los vocabularios elaborados por procedimientos asociativos: una palabra recuerda otra y así sucesivamente, donde el aparente desorden máximo remite, a nuestro entender, a una visión absolutamente trabada del léxico. Ejecutados con mayor o menor complejidad, obras de este tipo son el Kitābu l-Mudāḥal de MUTARRIZ, el Šaḡaratu l-durr de ʾABŪ L-TAYYIB AL-LUGAWĪ y el Kitābu l-Musalsali fī ḡarībi luḡati l-ʿarab, IBN AL-ʾAŠTARKŪNĪ, precisamente uno de los discípulos de ISB. WADĠĪRĪ (1984 91-4) facilita una descripción de los mismos, en particular del último, pero parece considerarlos poco menos que caprichos de sus autores, ya que concluye diciendo que, al menos, pueden aprovecharse como "bancos de palabras" reordenables al gusto moderno. Para nosotros, son una prueba más de que los sabios de las CAILT concebían los diccionarios para que se leyeran enteros y en el orden en que habían sido escritos.

### 3.2. ISB lexicógrafo

Información lexicográfica la proporciona nuestro sabio en casi todas sus obras y en gran cantidad. Sus comentarios de versos, en particular, suelen tener un sólido componente luḡawī, como puede p.ej. comprobarse en todo ʾAbyāt Ġ. Ahora bien, aunque ya lo hayamos anticipado, hay que advertir que en lo que es estrictamente ḡamʿun wa-naql ISB se limita a eso, a acopiar, seleccionar y exponer datos que recoge de obras ajenas. Es muy poco, casi nada, lo que este aspecto de la disciplina puede considerarse elaboración intelectual suya. Apenas un único contraejemplo de ello puede darse. Se trata de un breve pasaje de Mutallat (II 244), en el que se limita a aplicar

aplicar el qiyās de manera muy sencilla:

MUTARRIZ dijo que dilla significa apartarse de la línea recta; pero yo creo que, más bien, es la manera en que uno se aparta de la línea recta, del mismo modo que ǧilsa es la manera de sentarse.

Pero, aparte las explicaciones sobre léxico que sus diversos comentarios le exijan, es en dos de sus libros donde hay que buscar su contribución a la luǧa como especialista: Farq y, sobre todo, el citado Mutallat, dos vocabularios onomasiológicos especializados que plantean varios problemas, responsables en parte de que nos hayamos tenido que extender en el punto anterior. Como es el segundo de ellos donde ISB parece haberse esmerado más, y, al mismo tiempo, es en un primer acercamiento el que menos fácilmente se presta a ser tenido por obra clara de finalidad práctica, vamos a dedicarnos a él especialmente.

El objeto de Mutallat es, obviamente, lo que los lingüistas musulmanes llamaron mutallat. ISB comienza el libro (op.cit. I 298-9) dejando bien sentado en qué va a consistir. Su inspiración es la obra del mismo título debida a QUTRUB; pero, a diferencia de éste, va a seguir con todo rigor el planteamiento inicial. Así que empieza por definir el término:

En este libro consideramos mutallat aquello cuyos esquemas morfológicos (ʿawzān) y elementos (ʿaqsām) coinciden, difiriendo solamente la vocal que sigue a la primera consonante, p.ej. en ǧamr-ǧimr-ǧumr; o la que sigue a la segunda, p.ej. raǧal-raǧil-raǧul; o bien incluye dos úes que se oponen a dos aes y dos fes, p.ej. sumsum-samsam-simsim (...).

Enseguida vamos a ver que la misma noción de mutallat no le permite a ISB aplicar su pretendido y usual rigor metodológico. Pero sigamos con su presentación. Prosigue poniendo de manifiesto los méritos del libro. Para empezar, va a tratar de que el suyo sea un vocabulario

exhaustivo; además, va a contener una novedad, la de incluir apartados para el mutallat de significados coincidentes, es decir, tripletes de sinónimos y cuasi-homógrafos, además del ya tradicional repaso al mutallat con significados divergentes, o sea, cuasi-homógrafos nada más.

De modo que el mutallat es un esquema consonántico determinado en el que, manteniéndose más o menos idéntica la figura gráfica del mismo, se da la circunstancia de que una variación en el tahrík o vocalización implica la aparición de tres ʔalfāz efectivamente realizados en la lengua, y casi siempre con sentidos diversos para cada uno de ellos, independientemente de que cada lafz sea por sí solo un homónimo, y sin que ahora importen para nada los resultados del sarf, es decir, se deja a un lado la consideración de que una "letra" sea radical (ʔasl) o afijo (zāʔida). Una noción como esa, de cuya operatividad dudaríamos de no ser porque la estamos comprobando en la práctica, se apoya, desde luego, en las carencias teóricas que la lingüística árabe no supo, según sabemos, superar en el nivel fonético -confusión entre letra y sonido, ausencia de distinción entre, por un lado consonante, vocal y semiconsonante y, por otro, entre cantidades vocálicas- y en el morfológico -vaguedad del concepto de palabra. Que sea la correlación de tres términos la estudiada, precisamente, se explica, además, por dos razones. Una, notoria, inherente a la estructura del sistema vocálico árabe; la otra, ya aludida en varias ocasiones, relacionada estrechamente con la constante preocupación de los lingüistas musulmanes por el fenómeno de ʔihmāl o muhmal, las casillas que han quedado vacías, sin actualización en la lengua. Y es que el mutallat representa el caso relativamente anómalo en que el uso efectivo ha echado mano de todas las realizacio-

nes potenciales de un esquema; p.ej. en el triplete matrad-mitrad-mutrad (op.cit. II 176-7), se han actualizado las tres realizaciones posibles de la base abstracta M?TRAD.

Las ternas con esas bases reunidas se componen normalmente de tres nombres. Pero a veces los elementos son heterogéneos, de categorías gramaticales distintas o procedentes de raíces diferentes. Dicho de otra manera, el mutallat se obtiene -y esto es inusual- en condiciones de ignorancia intencionada de la noción de ʔasl. Lo único que importa aquí son las representaciones superficiales, gráfico-fonéticas, de las unidades léxicas. Hasta aquí todo es aceptable. El problema está en que, ni aun asumiendo todos estos peculiares requisitos, consigue ISB llevar a cabo su anunciado rigor. Un vistazo al vocabulario basta, ciertamente para comprobar que ni todas las ternas se ajustan a la definición de nuestro sabio, ni hay modo de proponer otra distinta, comprensiva y exclusiva, como sabemos (vid. III 2.3.3.) que para él ha de ser un hadd\*. Con estas salvedades, podemos en suma considerar al mutallat como un trío de homógrafos o parónimos imperfectos en muchos casos.

En cuanto a la macroestructura de Mutallat, el libro se divide en veintiocho secciones, cada una para la consonante inicial de los

\*Baste considerar los ejemplos siguientes:

<u>al-Hayru/al-hawru</u>	<u>al-hfru</u>	<u>al-hūru</u>
<u>dahā</u>	<u>dahiya</u>	<u>dahuwa</u>
<u>al-dawmatu</u>	<u>al-dīmatu</u>	<u>al-dūmatu</u>
<u>al-habnu</u>	<u>al-hibnu</u>	<u>al-hubnu</u>
<u>al-haḡḡatu</u>	<u>al-hiḡḡatu</u>	<u>al-huḡḡatu</u>
<u>al-rawāʔu</u>	<u>al-riwāʔu/al-riyāʔu</u>	<u>al-ruwāʔu</u>
<u>maḡfārun</u>	<u>miḡfīrun</u>	<u>muḡfūrun</u>
<u>yasarru</u>	<u>yasirru</u>	<u>yasurru</u>

tres componentes de la terna. La ordenación es por palabras, no por raíces y, así p.ej., ʔarbaʕā - ʔarbiʕā - ʔarbuʕā aparecen en la hamza y no en la rāʔ. A su vez, las letras se ordenan no por puntos de articulación, sino alfabéticamente, desde luego según el llamado alfabeto magrebí, usual en al-Ándalus\*. Esas secciones se subdividen en dos capítulos: el mutallat de significados coincidentes y divergentes. Dentro del primero de ellos, las ternas aparecen desordenadas; y en el segundo, hay una disposición general en grupos por categorías gramaticales o esquemas morfológicos, pero a partir de ahí, no hay orden alguno. De ello concluimos que ISB concibió el libro para que se leyera y no para que se consultara. El afán de nuestro autor por redondear la estructura de sus libros reaparece aquí cuando, al llegar a la sección de la yāʔ (op.cit. II 479), dice que, como no ha encontrado palabras tratables como mutallat que comiencen por dicha letra, ha recurrido a la estratagema de incluir los imperfectivos, citados por la tercera persona del singular, "con lo cual se completa el número de las letras".

Esto, unido a todo lo que dijimos en el punto anterior hace que tomemos el vocabulario por una obra de finalidad no exactamente práctica. Pero, al menos a nuestros ojos, se diría que, por el contrario, Mutallat es una especie de diccionario de dudas. Acabamos de hablar de parónimos, y eso mismo lleva a pensar en un libro dedicado a resolver

---

\*ISB lo empleó también para ordenar las rimas de los poemas de MAʕARRĪ que comentó (cfr. Šuruh Siqti l-zand: introducción), y otro tanto hizo p.ej. IBN ŠĪDAH en su ʔUrġūza (cfr. CABANELAS RODRÍGUEZ: 1966 28). Es el siguiente: ʔ, b, t, ṭ, ġ, ḥ, ḥ, d, d, r, z, ṭ, z, k, l, m, n, s, d, ʕ, ġ, f, q, s, š, h, w, y.

los problemas del usuario de la lengua. Es muy posible que, en parte, ISB -que nada apunta al respecto- le diera tal finalidad, eso sí, no para su consulta, sino para que fuera memorizado. Con todo, la magnitud del esfuerzo de nuestro sabio, la obsesión por presentar un conjunto cerrado de ʔalfāz, y las cuestiones teóricas que están en el libro planteadas y de alguna manera resueltas hacen insatisfactoria esa conclusión.

En su artículo acerca de las ideas de QUTRUB, VERSTEEGH (1981:404) examina rápidamente el Kitābu l-Mutallat de éste y lo relaciona con sus teorías sobre la naturaleza del lenguaje, en concreto con la noción de ʔittisāʕ y con la problemática de la homonimia. Como casi siempre, VERSTEEGH tiene razón. El género iniciado por QUTRUB no es el de una variedad de diccionarios de dudas. Y la refundición de ISB, casi seguro la más ambiciosa y definitiva, no es, en nuestra opinión, sino una versión para las vocales del Kitābu l-ʕAyn. Mutallat no tiene una finalidad práctica inmediata, fuera de la que implica la transmisión de datos léxicos y extralingüísticos (información sobre personajes, costumbres ǧāhilfes etc.). Como diccionario de parónimos sería un auténtico fracaso, dada su escasa manejabilidad. Además, de serlo, tendría que contener también dobles de palabras con variación de una vocal, y sobra por completo el mutallat para significados coincidentes. Por otra parte, la comparación del libro con una versión anterior y más cercana a nuestro sabio, la de QAZZĀZ (Mutallat), indica que ISB debió de tomarse su labor como un paso sustancial en el perfeccionamiento de una obra de cierta magnitud, iniciada por sus predecesores. En fin, Mutallat constituye, para nosotros, 1º, una constatación sistemática de cómo se produce o no el ʔihmāl morfológico; 2º, una reflexión implícita acerca de la economía

del lenguaje: cómo a partir de un mismo o semejantes esquemas, con muy leves variaciones, se pueden conseguir significados diferentes, y consecuentemente, 3º, una nueva contribución a la indagación en las complejas relaciones entre lafz y ma'nàn.

La obra escrita de ISB, en general, se presenta como la labor de un experto que ofrece soluciones prácticas a problemas inmediatos que podían suscitárseles incluso a profanos de las CAILT. Esto contrasta grandemente con la profundidad teórica y la lejanía de fines meramente filológicos o didácticos de las cuestiones que estamos descubriendo bajo esa apariencia, a la que difícilmente afloran. Esa tensión entre la reflexión 'desinteresada' del lingüista y lo que la sociedad de su tiempo solicitaba del especialista en las CAILT hemos creído detectarla en Mutallat. Igual ocurre en Farq, el segundo de los dos vocabularios, aunque aquí la balanza parece inclinarse más del lado de esto último. Antes de verlo, hay que hacer una rápida precisión bibliográfica. En la literatura del 'ilmu l-luga hay dos géneros distintos de vocabularios especializados que responden al mismo rótulo. Hay, en el campo del ma'nàn, vocabularios como el Farq de TĀBIT B. ʾABĪ TĀBIT, donde lo que se estudia es la "diferencia" de denominación de las partes del cuerpo y las funciones vitales, según se trate del hombre o de los animales. No es ésta la clase de libros a que nos referimos. El Farq de ISB y todos los del género en que se inscribe tienen por objeto la "diferencia", en el plano del lafz, entre palabras que sólo varían en una de sus consonantes, siempre de articulación dental o prepalatal, lo que entraña, además, significados diversos. El mismo ISB (Farq 23) explica el contenido y objetivo del suyo:

En este libro he pretendido recoger la diferencia entre las cinco letras en que se equivocan muchas personas

cultivadas, por no hablar ya del vulgo, y que son la zā, dād, dāl, sād y sīn (...). Para algunos (de esos casos de confusión) he hallado reglas que ayudarán a su fijación, y las he puesto de manifiesto. La mayoría de los casos, sin embargo, no están sujetos a analogía y habrán de memorizarse. No ha sido mi intención enumerar exhaustivamente todas las palabras de ese tipo, sino que me he limitado a citar las que se usan corrientemente, dejando de lado mucho de lo que para el común de las gentes es inusitado (hūšī).

Nos encontramos, pues, esta vez, ante un vocabulario de parónimos de finalidad principalmente práctica, aunque tampoco se trate de una obra de consulta. Está dividido en dos grandes secciones, la primera para grupos de palabras que sólo varían en una de las tres primeras letras antes citadas, p.ej. ‘azm 'hueso' - ‘adm 'asidero del arco' - ‘adm 'morder (el caballo) la brida' y, asimismo, para aquellas palabras muy usuales que "se escriben" con una de las tres letras en cuestión, como ‘Ukāz, ‘ard 'anchura' o ‘adq 'palmera'; en la segunda, siguiendo un plan semejante, se pasa revista a grupos de palabras que varían en una de las dos últimas letras citadas, como sūr 'azoras' - sūr 'muralla' y, igual que antes, a las que se escriben con una sola de las dos sin que haya otra palabra con la que se pueda confundir, p.ej. nāqisa 'defecto' o qirtās 'lámina para escribir'. Todo ello, como siempre, con mención de šawāhid y otros datos eruditos. En fin, podemos catalogarlo de manual de ortografía o como tratado de lahn. La novedad que aporta ISB es no limitarse a las dos letras, la zā y la dād, que solían ser objeto de esta clase de libros. HAFĀGĪ (Sirr 47), en efecto, observa que, a causa de las confusiones que se producen en la articulación de ambas, han proliferado los libros que tratan de subsanar la falta de dicción.

Sin embargo, otros vocabularios semejantes se presentan claramente, al igual que el de ISB, como ayudas de cara a la ortografía. Así lo declara ZANGĀNĪ en la introducción a su Farq (19), y lo mismo hay que concluir del capítulo que al asunto le dedicó SUYŪTĪ en Muzhir (I 282-8), donde cita un poema mnemotécnico de HARĪRĪ concebido con esa intención, y fragmentos del tratado, al mismo respecto, de IBN MĀLIK, como todos los demás centrado sólo en la oposición za<sup>3</sup>/dād. Además de ampliar a cinco las letras generadoras de faltas en la escritura, ISB añade también, por separado, pares de palabras en las que la "diferencia" en el lafz no entraña diferencia en el ma<sup>c</sup>nān, esto es, sinónimos y cuasi-homónimos al mismo tiempo. Esto, unido al hecho de que, para ordenar las unidades léxicas, recurra al procedimiento de permutaciones de HALĪL\*, hace pensar que ISB quiso darle a su Farq, sin olvidar el aspecto práctico, un valor suplementario dentro de las especulaciones acerca de la relación entre lafz y ma<sup>c</sup>nān. Si estamos en lo cierto, el libro responde a la misma intencionalidad ecléctica de Mutallat.

#### En conclusión

Con lo que antecede hemos querido hacer ver que tras la labor de los lexicógrafos musulmanes, a pesar de que casi siempre se les pueda señalar una intencionalidad inmediata en la hermenéutica o la preceptiva, se pueden descubrir intereses teóricos. Así, el célebre ʿIslāh de IBN AL-SIKKĪT, donde se recogen muchos de los hechos que hemos visto en los vocabularios de ISB -p.ej. el mutallat (op.cit. 116-7)- o de los que nos ocupamos en la sección 1. de este capítulo

---

\*No es, por tanto, cierto que, como dice HAYWOOD (1965 53), IBN SĪDAH fuera el último luġawī que empleó el método del Kitābu l-ʿAyn.

-homonimias y sinonimias de diversos tipos-, puede verse como lo que su título indica, es decir, un manual para enseñar a hablar correctamente, pero también como la comprobación, en la práctica, de las cuestiones que siempre preocuparon a los sabios de las CAILT, en tanto que teóricos de la lengua, con aplicación implícita de los resultados de la reflexión sobre el modo en que a las cosas se les atribuyen nombres. Por otra parte, téngase en cuenta que, como hace explícitamente TA<sup>ʿ</sup>ĀLIBĪ (Sirr 379), hechos tales como que dos antónimos -máxima diferencia en el ma'nàn- puedan expresarse con dos palabras que sólo varían en una letra -mínima en el lafz- se clasifican entre los sunanu l-ʿarab, que se los aprecia como característica del kalāmu l-ʿarab, con todo lo que ello puede llegar a implicar.

Para completar el estudio de la actividad de ISB como lugawī, es obligado que le echemos un vistazo a la microestructura\* de sus diccionarios, entre otras razones evidentes porque, según dijimos antes, es ese aspecto de la descripción de obras lexicográficas el que ha sido casi totalmente descuidado en las fuentes secundarias\*\*.

---

\*Términos y nociones como macroestructura, microestructura y algunos otros que aparecen más adelante como criterios de descripción de diccionarios, los hemos tomado del excelente manual de lexicografía de HAENSCH (1982).

\*\*Algunas indicaciones sobre el asunto, referidas sólo a los dos diccionarios de IBN SĪDAH, pueden hallarse en CABANELAS RODRÍGUEZ: 1966. Recientemente, GÄTJE (1985) se ha ocupado de ello con un alcance general, aunque desde la perspectiva -reconocida por él de antemano- de cuál sea el provecho que podamos sacar actualmente de la lexicografía árabe medieval.

### 3.3. Microestructura del diccionario

Dos advertencias son necesarias antes de entrar en ello. La primera, que ISB y, en general, los lugawiyūn no se plantearon como exigencia metodológica el aplicar siempre un mismo procedimiento en cada entrada de sus diccionarios o vocabularios. Esto significa que lo que digamos puede o no verse realizado siempre en las obras de nuestro sabio o en las de los demás; y, sobre todo, hay que advertir que lo que sigue no puede, en su sistematización, pretender ser un reflejo fiel de los presupuestos de los lugawiyūn, que, en este aspecto, se diferencian de los nahwiyyūn en dejar mucho de su método sin establecer rigurosamente, adoptando soluciones, no muy delimitadas, que aporta la tradición, o recurriendo para casos particulares a lo que dicte el sentido común. En lo que afecta más directamente a nuestro trabajo, digamos que nos vamos a centrar en Mutallat, donde ISB se empleó con mayor ahínco que en Farq, al que se podrán aplicar nuestras conclusiones, reduciéndolas cuantitativamente. Otro tanto vale para los fragmentos lexicográficos que, irregular pero frecuentemente, aparecen en sus demás libros.

#### La unidad de descripción lexicográfica

Esa indeterminación metodológica se aprecia ya en el primer paso de la actividad lexicográfica. Ningún indicio da ISB de haberse nunca planteado una delimitación rigurosa de cuáles son las unidades léxicas capaces de constituir entrada de diccionario. Así las cosas y habida cuenta de que la noción de ma'nān cubre cualquier aspecto de la referencia o la función de la expresión, por una parte, y, por otra, de que para nuestro sabio no parece contar entre sus preocupaciones teóricas, es poco sorprendente que las unidades que define sean hetero-

géneas. No rechaza como tales las agrupaciones de monemas. Desde cualquier punto de vista es justificable que así se presenten los casos de ʔitbāʕ, p.ej. wuddun wa-hull 'amigo' (Mutallat I 488). Más problemas podrían haber suscitado otras agrupaciones que, colocándonos en la postura de ISB, no pueden calificarse de modo más preciso que expresiones, como las siguientes: haytu l-fağr, que define como "lo primero que se ve del amanecer" (I 493); ʔanta minnī ʕalà dukr 'te tengo en mente' (II 25), o yamīnu l-sabr, que es, dice, "el juramento que el hombre hace forzado" (II 220). En cuanto a los monemas simples, baste decir que, junto a los que aluden a referentes exteriores al lenguaje, ISB incluye como entradas lo que nosotros más cómodamente rechazaríamos por gramaticales. Así, además de considerar unidades léxicas a los masādir (cfr. I 321) y los plurales de los nombres (I 321), lo que se justifica por la naturaleza de Mutallat, ofrece definiciones de partículas y de nombres con maʕnān funcional, como las que siguen (op.cit. I 339. 334):

ʔILÀ es una preposición con la que se significa que se llega al objetivo.

ʔULÀʔI, con terminación invariable en -I, es un demostrativo (ʔismun mubham) con el que se alude a una pluralidad, masculina o femenina, de racionales o irracionales.

No es de extrañar, por último, de acuerdo con lo que hemos dicho acerca del carácter enciclopédico que el ʕilmu l-luğa se atribuye, que entre las unidades lexicográficas se cuenten toda clase de nombres propios, eso sí, claro, relativos casi todos a la sociedad árabe pura, lo que ISB aprovecha para desplegar de vez en cuando su erudición en ʔansāb etc. (cfr. II 12). he aquí unos cuantos, con sus definiciones (Farg 95; Mutallat I 395, 439, II 198 201):

Duhl es el nombre de una tribu, los descendientes de

Duhl b. Šayban y de Duhl b. Ta laba.

Ġarm es una de las tribus de Yemen.

Huġr o Haġr era el nombre del padre de 'IMRU' AL-QAYS.

Al-nūb 'los nubios' son un pueblo de Sudán.

Al-Nīl 'el Nilo' es el río de Egipto.

#### La definición\*

Aunque hemos hablado varias veces de definición lexicográfica y de que en varios de los ejemplos que preceden, en particular los correspondientes a ʔILĀ Y ʔULĀʔI, se ajustan a los requisitos lógicos de la definición, es un hecho que ni ISB ni otros luġawīyyūn consideran la paráfrasis que sigue a la unidad léxica un hadd y, por consiguiente, no se sienten obligados a someterlas a rigores de método. Así es que la reflexión acerca de las diferencias entre el hadd y el rasm, que se encuadraba en el esfuerzo de los bagdadíes y sus discípulos por racionalizar en lo posible las ciencias del lenguaje (vid. III 2.3.3.) no encontró aplicación en todos los sectores de las CALT.

El hecho tiene su reflejo en la terminología árabe de las CALT, donde nunca se habla de tahdīd para las palabras que siguen al lema, sino de šarh, comentario o explicación. La consecuencia práctica inmediata es que el lexicógrafo, no teniendo que satisfacer exigencias formales, emplea para dicho šarh, y dentro de una misma obra, varios procedimientos. El más sencillo consiste en evitar cualquier explicación. Ello, bien porque, dada la confianza del luġawī en que sus

---

\*Tenemos noticia (cfr. HAYWOOD: 1965 17) de que L. KOPF es autor de una monografía sobre "the word definitions in the indigenous Arabic lexicons", publicada, en hebreo, en Jerusalén (1953). Lamentablemente, no hemos tenido acceso a ella.

lectores van a leer de hecho el diccionario de seguido, puede verse en la necesidad de citar dos veces la misma palabra, sin sentirse obligado a repetir la explicación. Así, ISB al llegar a una determinada palabra (Mutallat II 140), se limita a decir: "ya la hemos explicado más arriba". Bien porque se considera que el lector no necesita iluminación, tratándose de palabras sencillas. En estos casos, el laconismo es mayor aún. ISB y sus colegas despachan el problema con la fórmula ma'rūfa, o sea, "es conocida" (cfr. Farg 93; Mutallat I 320 pas.).

Esas dos soluciones se explican, no hay que decirlo, atendiendo a las especiales características de los diccionarios árabes, cuya consideración propusimos con insistencia en el punto 1.. Afortunadamente para nosotros, no son corrientes. Incluso se dan en buen número definiciones sustanciales o por paráfrasis completa, a pesar de que el lugaw no las tenga por necesarias. Siguen varios ejemplos, todos de Mutallat (I 378, 440, 453, II 67, 141):

Tayma es que el amor se apodere del corazón hasta casi convertirlo en un esclavo del ser amado.

Hibs son las piedras que se colocan a modo de presa para contener el agua.

Hilf es el buen amigo que se compromete a no traicionar a su compañero.

Za<sup>c</sup>m/zi<sup>c</sup>m/zu<sup>c</sup>m es la afirmación que puede ser verdadera o falsa, aunque se emplea sobre todo para las falsas.

Laman es el pecado que no comporta para quien lo comete sanción terrenal ni castigo en el otro mundo.

En algunas ocasiones la paráfrasis es incompleta, casi una indicación mínima, p.ej. en este caso (op.cit. II 154):

Milh 'sal' es lo que se pone en la comida.

A veces, las indicaciones toman la foma de ejemplos de uso, como cuando, para definir qadim, ISB la coloca en un sintagma (II 398):

qadima l-raḡulu min safarihi 'el hombre vino de su viaje'. Para acabar, es frecuente, quizá por su economía, que la definición consista en la cita de sinónimos (cfr. I 314 pas.) o antónimos\* (cfr. I 312 pas.) de la palabra en cuestión.

#### Ampliaciones de la definición

Las pseudo-definiciones o comentarios pueden venir muy irregularmente acompañadas de observaciones de diversa clase, aunque casi siempre relacionadas con los problemas que tratamos antes, al hablar de la lexicología. Empecemos por ellas.

Las ampliaciones léxicas pueden ser sintagmáticas. En esos casos, son difícilmente distinguibles de las definiciones en forma de ejemplo de uso que acabamos de ver. Hay palabras cuyos sentidos se distinguen en razón del contexto en que aparecen. Dice p.ej. ISB (Mutallat I 459) que hurra, aplicado a una mujer es lo contrario de esclava; aplicado a la arena, significa que es buena, y a las nubes, que están cargadas de agua. Más ordinariamente, las precisiones de este tipo consisten en situar la unidad de la entrada en una realización concreta. Dos ejemplos lo aclararán (op.cit. I 323, II 96):

ʔIdn es el conocimiento; se dice: faʕala dālika bi-ʔidnī  
'lo hizo a sabiendas mías'.

Tawāl es el espacio de tiempo; se dice: tāla tawāluk  
'has estado mucho tiempo' y lā ʔukallimuka tawāla l-dahr  
'jamás volveré a hablarte'.

Mucho más importantes para ISB son sin duda las ampliaciones paradigmáticas. Entre ellas, destacan las enumeraciones de acepciones en que se diversifica (tasarruf) un signo, cuestión de la que ya nos ocupamos en 1.2. (cfr., de todas formas, Mutallat I 328, II 6 pas.). Las otras modalidades de homonimia encuentran en el diccionario consta-

---

\*Para antonimia, ISB emplea tres términos: nagīd, didd y hilāf.

taciones prácticas. En el mağāz no creemos que sea necesario insistir más; nuestro sabio, igual que otros luğawiyūn\*, señala casos del mismo por doquier en toda su obra. En cuanto a los ʔaddād, ISB se limita a señalarlos cuando aparecen, como en el caso que sigue (op. cit. 353):

Bayn, uno de los ʔaddād, es al mismo tiempo la separación y la unión.

Otro aspecto de la homonimia que interesa a ISB lexicógrafo es el de cómo un signo puede haber desarrollado un sentido secundario que se superpone al original, llegando incluso a desplazarlo. En palabras estudiadas desde esta perspectiva, aunque lo sean con intenciones prácticas, se aplican las teorías sobre el cambio del significado que hemos visto en 2., integradas en el esquema abstracto 'ʔasl/far'. Así ocurre, entre otros, en los siguientes casos (Mutallat II 69, 166):

Zawr es el centro del pecho; se ha dicho, también, que es la parte alta del mismo, hasta los hombros, y con la palabra se designa a veces todo él.

Malla es el lugar donde se cuece el pan; al propio pan se lo llama igualmente malla, esto es, se le da el nombre del lugar donde se hace, igual que a las cosas se las

---

\*Es bien sabido que muchos diccionarios medievales prestan atención especial a los sentidos mağāziyya. Recuérdese p.ej. el ʔAsās de ZAMAḤṢARĪ. Del mismo, dice TRĀBULSĪ (1986 46) que, por eso precisamente, se trata de un diccionario concebido con "fines retóricos"; pero no hace falta recurrir a ello para explicarlo: el 'ilmu l-luğa' tiene, por sí mismo, razones para interesarse por el mağāz. Cfr. también RIDWAN: 1971 150 y 155-7, donde se describe la utilización que del mağāz hace IBN FĀRIS en sus dos diccionarios, Muğmalu l-luğa y Maqāyīsu l-luğa.

designa con el nombre de algo que les es cercano o causa de ellas.

Por lo que atañe a las sinonimias, ISB, no hay que decirlo, señala las llamadas luġāt cuando hay ocasión de ello (cfr. op.cit. II 175-6). Además, entra en ocasiones en la distinción de sentidos de sinónimos aparentes, como ocurre en un nueva par de entradas (I 324, 330):

ʔirt es la herencia. Según IBN AL-ʔAʔRĀBĪ, wirt sirve para las propiedades e ʔirt para el abolengo.

ʔUrba es el nudo que no se desata tirando de una punta; ya que si se puede deshacer de ese modo, se habla de ʔunšūta.

Mucho más raramente de lo que desearíamos, ISB incluye en Mutallat (I 401-2) o en sus demás libros alguna indicación de frecuencia de uso:

Ġadl es el nombre de acción de ġadaltu l-raġul, si abates a alguien y lo arrojas al suelo (...); pero lo que se dice ordinariamente es ġaddaltuh.

Dentro de las ampliaciones paradigmáticas se sitúan asimismo las observaciones relativas, ampliamente, al ʔištīqāq, derivación o etimología. Bien para descubrir analogías, bien sólo para ahondar en el sentido de las palabras, como respectivamente sucede en los dos siguientes casos (op.cit. I 403, 420):

Ġizl es el trozo de algo que se ha separado cortándolo (maġzūl), de igual modo que se llama qism al trozo de algo que se ha dividido en partes (maqsūm).

Ġibār es el plural de ġabr, que es el esclavo. De ahí viene, según se afirma, el nombre de Ġabrīl 'Gabriel', que significa siervo de Dios, pues ʔĪl es Dios.

El mismo grupo incluye, por último, indicaciones de antónimos (op.cit. I 395, 483):

ʔardun ǧarm es la (tierra) muy calurosa; si es muy fría, se dice ʔardun sard.

Hurq es el plural de ʔahraq, para el masculino, y harqāʔ, para el femenino, que son los que no hacen bien las cosas. Lo contrario es san<sup>c</sup> y sannā<sup>c</sup>, respectivamente.

En segundo lugar, y a mucha distancia de las léxicas, nuestro sabio facilita en Mutallat observaciones gramaticales. Entre éstas, son las anomalías las que parecen interesarle más. He aquí dos ejemplos (II 69, 462), el segundo, en la entrada correspondiente a hamām:

Zawr es el visitante; se usa como calificativo y no admite dual ni plural ni femenino.

Se dice lā hamāmi lf bi-hādā l-ʔamr, o sea, 'eso no me a mí no me importa', con terminación invariable en -I.

Otras son ampliaciones paradigmáticas heterogéneas. En el primero de los dos casos que siguen se introducen resultados de la investigación del ʕilmu l-sarf, y en el segundo, de lo que se trata es de señalar el femenino de la palabra lema (op.cit. I 314, II 79):

ʔUmr es el plural de ʔamūr 'que da órdenes' (...). Su forma primitiva (ʔasl) es ʔumur, que se aligeró a causa de la concurrencia de dos úes seguidas; del mismo modo, se dice rusl 'emisarios' por rusul.

Tabb es el que conoce las cosas, y lo mismo tabīb. De una mujer, se dice tabba.

En tercer y último lugar, aparecen observaciones normativas. Son muy escasas en toda su obra. Las dos que hemos recogido provienen de Mutallat (I 339, II 109):

ʔAlàn es el grosor de las nalgas. Por eso se dice ʔālin para el hombre y ʔalyāʔ para la mujer. Aunque algunos luǧawiyyūn reprueban esto último afirmando que lo que hay que decir es, para la mujer, ʔaǧzāʔ.

De kamala/kamila/kamula l-šayʔ 'estar algo completo', la variedad más correcta (ʔafsah) es la primera.

## Registros

Ya sabemos (vid. 1.2.) que en las CAILT, si bien exenta de un término propio y de la correspondiente sistematización teórica, existe algo parecido a nuestra noción de registro. En Mutallat, ISB la aplica de manera práctica, para marcar determinadas palabras o sentidos de éstas como exclusivos de unos pocos subsistemas o presentes en textos diferenciados, bien por razones lingüísticas o de otro tipo. Naturalmente, cuando nuestro sabio no hace ninguna indicación al respecto, hemos de entender que las definiciones u observaciones que ofrece pertenecen a un nivel no marcado de la lengua, a saber, el kalāmu l-ʿarab simplemente, o, con más precisión la luġa. Esos registros son los siguientes:

### a) El Qurʿān:

Casi no hay que decir que en Mutallat, Farq y siempre que, en cualquiera de sus libros, facilita ISB información léxica, extrae del Qurʿān, como primera fuente para el corpus (vid. II 1.4.1.), abundantes šawāhid. Además de esto, es frecuente que las ampliaciones de definición consistan en la verificación del sentido en una aleya de la palabra de que se trate (cfr. p.ej. Mutallat I 417). Entrando ya directamente en nuestro tema, no hay que pasar muchas páginas de Mutallat (I 312-3) para ver al Qurʿān expresamente marcado como registro: Tras enumerar los tres primeros sentidos de ʿamr ('mandato', 'asunto', 'multiplicación'), escribe ISB que los mismos son los wuġūh de la palabra que se emplean en la lengua árabe pura; y añade que en el Qurʿān ʿamr aparece con otros maʿānin, distintos aunque, según él, provienen de los anteriores. Los enumera, definiéndolos con sinónimos -'destinos', 'doctrina religiosa', 'tormento', 'día del juicio final', 'revelación' y 'culpa'- y los documenta en pasajes coránicos\*.

\*Respectivamente, XXXII Al-Saġda 5, XXIII Al-Muʿminūn

Por otro lado, nuestro sabio, al igual que otros muchos, acostumbra a señalar si una palabra comentada pertenece al léxico coránico, incluso aunque no se trate de un uso especial de la misma (cfr. p.ej. Farg 377).

b) La poesía

Según ISB (Mutallat I 455), hīr sólo se usa formando ʔitbāʕ con ʕayn\* y ello sólo en poesía. Aparte de observaciones como ésa e igual que ocurre con el Qurʔān, señala también de vez en cuando (cfr. Farg 328) que una determinada palabra la utiliza algún poeta, con finalidad puramente erudita a lo que parece.

c) Dialectos:

Algunas breves observaciones dialectales, siempre sobre hablas (kalām) documentadas entre árabes puros, tienen también cabida en Mutallat. Unos pocos ejemplos bastan (op.cit. II 136, 301):

Luft es el plural de ʔalfat, en masculino, que en el dialecto de los Banū Tamīm es el zurdo y en el de Qays, el tonto.

YŪNUS afirmó que la gente de Hiʔāz dice qad ʕarida li-fulanin ʕarr 'a tal persona le sobrevino una desgracia' (...), en tanto que los de Tamīm dicen ʕarad.

d) Marcación diatómica:

Ya sabemos que en las CAILT en general se establecieron con toda claridad diferenciaciones de registros técnicos. Tres consecuencias, al menos, tuvo ello e la bibliografía de las ciencias de la palabra. La primera, que los sabios hicieran ver a sus lectores que, en discurso científico, las palabras adquieren valores distintos a los que tienen en la lengua no marcada. Así p.ej. IBN RAŠĪQ (ʕUmda I 265) expone que en la terminología de la poética ʔibdāʕ e ʔihtirāʕ, a pesar de

53, XIV ʔIbrāhīm 22, LVII Al-Hadīd 14, LXV Al-Talāq 12 y LXV Al-Talāq 9.

\*Es decir, al-ʕaynu l-hīr 'el ojo'.

que en al-ʿarabiyya signifiquen igual, no son lo mismo: el primero designa la originalidad en el lafz y el segundo, en el maʿnān. La segunda, que uno de los géneros del ʿilmu l-maʿāğim sea el de vocabularios de tecnicismos\*. La tercera, que tales diferenciaciones se cuenten entre las ampliaciones de la definición en las obras lexicográficas en general. En ISB, pueden encontrarse especificaciones diatécticas. Hemos visto ya algunas, a las que podrían añadirse varias más. Recordemos sólo una\*\* (Š Luzūm II 475):

ʿAzālī es una palabra muy utilizada por filósofos y teólogos, que la aplican a lo que es antiguo y cuyo comienzo se desconoce.

e) Marcación diafásica:

Al ocuparnos de la justificación teórica de los sinónimos (1.3.) echamos de menos en la literatura de los CAILT observaciones sobre registros estilísticos, afectivos, sociales etc. En general, efectivamente, el ʿilmu l-luğā, en sus distintos géneros bibliográficos, casi nunca ofrece en sus definiciones de palabras algo más que su mero contenido denotativo. En todos los libros de ISB sólo hemos encontrado una clara excepción a esto. HeLa aquí (ʿAbyāt ǧ 219):

El significado de yā hanāh es '¡oye tú!', y es una expresión que se emplea para aquéllos a quienes se desprecia (yustah-qār).

---

\*Vid., sobre esto, ʿUMAR: 1982 193-4, donde se describe cierto glosario de términos del Ḥadīṭ; y TROUPEAU: 1985, a propósito de obras del género, menos especializadas.

\*\*Vid. también Mutallat I 359, II 39.

#### 4. FUNCIONES COMUNICATIVAS (TEORÍA DE LA FRASE. 2: 'MA NÀN')

De los ma<sup>c</sup>ānī l-kalām, tales como mandato, enunciación, alabanza etc., tuvimos que ocuparnos de pasada en IV 2.2., cuando hablamos de lo que llamábamos mağāz lógico. Las modalidades de la frase o funciones comunicativas del enunciado, según preferimos traducir nosotros\*, más exactamente, la descripción de las mismas y la teoría en que se integran, constituyen, por referencia a nuestro esquema disciplinar de la lingüística árabe, el apartado en que se cruzan las nociones de ma<sup>c</sup>nàn y tarkīb. Son el complemento, por tanto, de la sintaxis de la oración, la sección del nahw atenta a los tarākīb desde el punto de vista de la expresión, que estudiamos antes (V 3.3.3.). El relativo abandono, por parte de las fuentes secundarias\*\*, de este sector de las CAILT ha tenido la consecuencia, a que aludimos en su momento, de deformar por omisión la teoría de la frase en la gramática árabe. Despojándola de los resultados obtenidos por uno de sus dos accesos de estudio, el del ma<sup>c</sup>nàn, es lógico que dicha

---

\*Sin que con ello pretendamos acercar los resultados de las CAILT a los de ciertas corrientes de la lingüística actual. Las coincidencias, evidentes, no deben ser hipervaloradas. En la historia del saber apenas puede hablarse de vislumbres geniales o anticipaciones. Las funciones comunicativas de los lingüistas musulmanes han de verse, pues, en el marco de la teoría de éstos, donde obviamente no tienen el valor ni las consecuencias que ellas puedan tener en otras teorías diferentes.

\*\*Vid., sin embargo, VERSTEEGH: 1977 145-7, donde se pone a los ʔaqsāmu ma<sup>c</sup>nà l-kalām en relación con las ideas griegas al mismo propósito sin llegar a ninguna conclusión clara sobre posibles influencias, a no ser que las similitudes sean tenidas por tales.

teoría parezca incoherente y poco satisfactoria. La investigación historiográfica que venimos defendiendo en todo este trabajo, esto es, el estudio integrado de las CAILT, subsana en nuestra opinión los malentendidos.

Los ʔaqsāmu maʿnā l-kalām son, por otro lado, la expansión lógica a la unidad superior del enunciado de uno de los valores del concepto maʿnān; concretamente, el que traducimos como función, y que como ya sabemos (vid. V 3.3.2.), se asociaba normalmente con el contenido que hubiera que asignárseles a las partículas. Un ejemplo, tomado del propio ISB (ʔIslāh Ğ 119-20) nos facilitará la explicación. Se trata de los valores (maʿānin) de ʔIMMĀ, que, según ʔAbū Muhammad, son cinco: 1º, la duda (šakk, p.ej. en laqaytu ʔimmā Zaydan wa-ʔimmā ʿAmran 'me encontré no sé si a Zaide o a ʿAmr'; 2º, la imprecisión (ʔibhām), p.ej. ʔakaltu ʔimmā t-ram wa-ʔimma zabīban 'comí dátiles o pasas o algo así', donde, según especifica ISB, no se trata de falta de memoria en el hablante sino en la intencionalidad de dejar el mensaje oscuro para el oyente; 3º, la alternativa -que se ofrece- (tahyīr), p.ej. kul ʔimmā minnakan wa-ʔimmā labanan 'puedes comer pescado o queso, lo que quieras'; 4º, la autorización (ʔibāha) de dos acciones, p.ej. ġālis ʔimmā l-fuqahāʔa wa-ʔimma l-qurrāʔa 'puedes frecuentar a los juristas y los coranólogos', y 5º, contraposición (taqsīm, tanwīʿ), p.ej. lā yahlu l-ġismu ʔan yakūna ʔimmā sākinan wa-ʔimmā mutaharrikan 'un cuerpo no puede sino estar en reposo o en movimiento'.

A grandes rasgos, el maʿnān de acuerdo con lo que hemos ido viendo, se entiende bien como significado bien como función. Esta doble valoración se produce tanto en las unidades simples o aisladas como en la composición. En el ʔifrād, el significado es el referente °

su imagen mental cuando se trata de nombres y verbos, y la función cuando se trata de partículas. En el tarkīb, paralelamente, el ma'nan puede ser referencial o funcional. De este último se ocupa el sector del que estamos hablando; del primero, que coincide con las ideas ampliamente, no podremos ocuparnos en extenso evidentemente. Su objeto escapa a las CAILT, excepto cuando éstas se convierten en instrumentos de la hermenéutica. En ese aspecto, los ma'anin referenciales en el tarkīb hallarán su reflejo en las páginas que siguen, cuando nos ocupemos de la poesía, considerada desde esta perspectiva (5. y 6.).

De todas formas, en esta sección vamos a ser breves. ISB no nos facilita muchos datos acerca de los ḥaqsāmu ma'na l-kalām. Para empezar, nos falta una enumeración sistemática de los mismos, aunque en dos pasajes, de Masā'il (29b-32a), expone fragmentariamente y de pasada las ideas que sobre la cuestión desarrollaron los lingüistas musulmanes, que él hace suyas. Primero, da indicios suficientes para que reconstruyamos en lo sustancial su doble clasificación de las oraciones o enunciados. De lo que dice se desprende que, para él, la clasificación puede obtenerse atendiendo a dos criterios. Según el lafz, se habla de ḡumlatun ḥismiyya y ḡumlatun fi'liyya. Oraciones nominales son p.ej. ḥinna Zaydan qā'imu 'te aseguro que Zaide está en pie' o Muhammadan ḥakramtuhu 'a quien he honrado es a Muhammad'; verbales, qāma Zaydun 'Zaide se puso en pie' o marartu bi-'Abdi llāhi 'pasé cerca de 'Abd Allāh'. Y, según el ma'nan, tenemos la ḡumlatun ḥabariyya o ḥihbār, oración enunciativa o enunciación, como bi-smi llāhi l-rahmāni l-rahīmi 'en nombre de Dios, clemente y misericordioso', frente a lo que llama ḡumlatun ma'nāha l-du'a, o sencillamente du'a, esto es, oración optativa o con función desiderativa, como sallā llāhu 'alā Muhammadin 'Dios bendiga a Muhammad'. Naturalmente, ISB

no es ahí exhaustivo. Pero, poco después, dejando a un lado los intereses del ʔiʕrāb, amplía la enumeración de las funciones comunicativas del enunciado, al aludir, además de las anteriores, a las oraciones que expresan ʔamr o mandato, nahy o prohibición, ʔistifhām o interrogación y tamannin o deseo. Todas estas funciones, y las que no cita, se oponen a la habariyya o enunciativa, que, nos inclinamos a pensar, es para él la función principal; es decir, la ʔasliyya y no marcada, si cabe emplear el término. Que, además, nuestro sabio define (op.cit. 30b) como aquéllas oraciones "de las que puede afirmarse su verdad o falsedad", requisito que, desde luego, en las demás no se cumple. Con ello, ISB repite una idea bien establecida en la lingüística árabe. Su maestro, ʕĀSIM B. ʔAYYŪB (Š Sitta I 328) definía del mismo modo el habar, y exactamente igual hacía ya MUBARRID en su Muqtadab (III 89). VERSTEEGH (1977 72) hace descender ese procedimiento de discriminación entre enunciados de la definición de axioma entre los estoicos.

En ʔIqtidāb (I 58-9) aborda también el asunto, ahora con la intención de exponer lo que al respecto se ha dicho en las CAILT. En un largo pasaje, donde hace gala de su erudición y pasa revista a las opiniones que conoce, pero sin proporcionarnos datos realmente importantes, ya que se interrumpe sin haber aclarado su postura ni entrar en análisis concretos. En fin, lo que viene a decir se resume en lo siguiente. Ha habido divergencia acerca de cuáles y cuántos son esos maʕānī l-kalām, en contraste con la unanimidad que ha suscitado la misma cuestión acerca de las tres partes del discurso (vid. V 3.3.2.). Algunos sabios, creyendo que son innumerables, no han ensayado un principio de enumeración. Ésa, dice, es la postura de aquéllos de sus contemporáneos que siguen a los basorfes. Otros han afirmado que el kalām en su conjunto se divide en enunciación (habar) y no-

enunciación (ḡayru habar). Esto, declara, es lo correcto. Y, a partir de ahí, enumera rápidamente una multitud de opiniones que varían tanto en el número de funciones como en los términos para cada una de ellas, y que, por la sequedad con que están expuestas no merecen mayor atención.

De estos maʿānin, extendidos entre los lingüistas, se sirvieron también sabios especializados en otras disciplinas. Tuvieron, sobre todo vigencia entre los mufassirūn, que los aplicaron al estudio de la palabra de Dios. De ahí que, igualmente, llegaran a contar entre los más importantes instrumentos que las CAILT pusieron en manos de teólogos y jurisperitos\*. ZARKAŠĪ p.ej., en su Burhān (I 164 ss.), los enumera y analiza bajo el término de ʿanwāʿu l-kalām\*\*.

Piénsese sólo que son los resultados de la investigación en este campo los que se esgrimirán para determinar qué consideración legal hay que darle a un enunciado que se atribuye a Dios. Pero no es esto lo que nos importa aquí. Aunque vayamos a seguir con ZARKAŠĪ un poco más, pues en el mismo tratado para mufassirūn nos proporciona otros datos de interés. En primer lugar, cuando intenta ofrecer una clasificación sistemática de los ʿaqsām, cita expresamente a ISB entre sus fuentes, antes de reproducir el pasaje de ʿIqtidāb que acabamos de resumir, nombrando también, como nuestro sabio, la opinión de ʿAHFAŠ. Esto parece entrar en contradicción con lo que el mismo ZARKAŠĪ (op.cit.

---

\*Cfr. ARNALDEZ: 1956 50, acerca de los ʿanāsir de IBN HAZM: "l'énonciatif, le vocatif, l'interrogatif, l'impératif".

\*\*Y enumera: tanāʿ (alabanza), nidāʿ, ḡumalun habariyya, qasam (juramento), šart (condición), ʿamr, ʿistifhām, duʿāʿ y taʿlīl (justificación).

II 383) dice más tarde. Según él, el estudio de los ma'āni l-kalām le corresponde a la sinā'atu l-balāġa, es decir, la retórica. La cuestión tiene una importancia reducida, ya que -y lo vamos viendo- el disciplinario lingüístico tiene sólo un valor metodológico, incluso sólo didáctico. Es un hecho que las especialidades del lenguaje no eran mutuamente impermeables. No podía ser de otro modo sólo a causa de que un mismo sabio cultivaba brillantemente varias de ellas o la totalidad, como es el caso del propio ISB\*. A pesar de ello, queremos comprobar que, realmente, las funciones comunicativas del enunciado son elemento importante fuera de la retórica y singularmente en el nahw, sin que importe que éste se defina a sí mismo como ciencia del lafz. La noción de habar en el sentido que estamos viendo aquí, aparece en el Kitāb (II 156), aunque SĪBWAYHI no llegue nunca a ensayar una clasificación de las funciones comunicativas. Únase ello a los nombres de gramáticos que antes hemos citado y al empleo que de las mismas hace ISB cuando se ocupa de cuestiones relativas al ʔi'rāb. Así, cuando expone las diferencias que hay entre el habaru l-mubtadaʔ o predicado de la oración nominal y el llamado habaru kān, esto es, el de las oraciones con verbo atributivo, nuestro sabio describe este último como equivalente al primero, aunque con lo que él llama "restricciones". Aplicando aquí también los requisitos lógicos de la definición, dice (ʔIslāh 165-6) que todo lo que funciona como habaru mubtadaʔ puede hacerlo igualmente como habaru kān, a saber, un nombre, un circunstancial o una frase. Sólo que si se trata de una frase, ésta no podrá ser ni interrogativa ni imperativa ni

---

\*De especialidades, vistas como tales, dentro de las CAILT y del conjunto de éstas en oposición a ciencias o especialidades ajenas, hablaremos en VII 3.2..

"incitatoria" (tahdīd\*) ni optativa, todas las cuales, por el contrario, sí que aparecen como predicados en oraciones nominales; y, a continuación, señala otras diferencias que no nos afectan aquí. En otro lugar (ʿIqtidāb II 30), los maʿānī l-kalām se revelan como instrumentos eficientes al servicio del taqdīr, la restitución de oraciones originales con que se integran en el qiyās tipos de realizaciones aparentemente anómalos. Así es como entendemos la explicación que da ISB sobre las fórmulas de cortesía marhabān y ʾahlan wa-sahlan, que, dice, pueden usarse tanto en función enunciativa como optativa:

Se usan optativamente (bi-maʿnā l-duʿāʾ) cuando p.ej. te diriges a un hombre que se dispone a salir de viaje diciéndole: marhaban wa-ʾahlan wa-sahlan, que significa "Que Dios te haga encontrar todo eso\*\*allá donde te diriges". Y se utilizan enunciativamente p.ej. cuando llega a tu casa un huésped y le dices: marhaban wa-ʾahlan wa-sahlan, lo que vale como decir "Todo eso es lo que encontrarás bajo mi techo".

En sus Qawāʿidu l-šīʿr (Nusūs 198-206), sostiene TA<sup>LAB</sup> que los géneros poéticos son derivaciones de cuatro fundamentos básicos: mandato (ʾamr), prohibición (nahy), enunciación (habar) e interrogación (ʾistihbār). Al hacerlo, está explicitando teóricamente cómo se establece el puente entre los ʾaqsāmu maʿnā l-kalām y los tópicos poéticos (que incluyen los llamados géneros), que, de todas formas, no habría

---

\*Sobre la función de tahdīd y su distinción de la de ʿard, vid. SUYŪTĪ: ʾAšbāh IV 142 ("la segunda es una petición amable y suave, y la primera, ruda y violenta"); aunque al parecer la distinción no fue aceptada por algunos sabios de las CAILT, ISB entre ellos.

\*\*Es decir, buena acogida, comodidad etc.

sido difícil encontrar a partir de los presupuestos de los sabios de las CAILT, en particular de la noción de ma'nàn y su madeja de implicaciones. Los ma'ānī l-šī'r o tópicos poéticos son, efectivamente, por un lado las funciones comunicativas de la poesía y los medios instituidos tradicionalmente para cumplirlas, aunque también, por otro, coinciden con el otro valor de ma'nàn, el referencial. Hay por tanto que entenderlas a veces como ideas o imágenes poéticas. A ellos les dedicamos la sección siguiente.

## 5 INVENTARIO DE TÓPICOS

El otro gran sentido de ma'ānin en las CAILT, o sea, el más frecuente y más importante aparte las funciones comunicativas del enunciado, es el de tópicos literarios, poéticos por excelencia. Se trata del valor técnico del ma'ānin que significa ideas en general. ISB, fuera de las ciencias de la palabra, lo emplea para ideas filosóficas o teológicas en Hadā'iq (83, texto árabe\*).

La duda de que el estudio del tópico poético (ma'nān matrūq, ma'nān mutadāwil, ma'nān muta'āwar, ma'nān fāšin, ma'nān katīr) pertenezca a la ciencia del lenguaje es muy razonable. Sin embargo, una mínima reflexión hará ver que es igualmente difícil colocarlo fuera de la misma, sin más. Por un lado, tenemos el mismo término, ma'ānin, cuya coincidencia con los rótulos de ciertas nociones evidentemente lingüísticas no es desdeñable. Creemos que ya han pasado por páginas anteriores indicios más que suficientes de que en el pensamiento islámico en general y en los presupuestos de las CAILT en particular las palabras pueden tener tanta o más fuerza que las cosas. En segundo lugar, dada la concepción del nivel del ma'nān como trasunto de la realidad y el pensamiento (vid. IV 1.), las fronteras entre lo lingüístico y lo relativo, muy ampliamente, al conocimiento se hacen muy difusas enseguida que nos situamos en el nivel del contenido. La simetría siempre buscada entre niveles de estudio, de que nos ocuparemos de nuevo, con más detenimiento, poco más abajo (7.), exige, por último, que consideremos el inventario de tópicos o ideas recogidos en textos literarios como la prolongación de la labor recopilatoria de los

---

\*ASÍN PALACIOS (1940) no traduce el término en su versión de Hadā'iq (cfr. p. 129 texto español).

luḡawiyyūn, lo que se suele llamar ḡamu l-luḡa, aunque en el tarkīb, mientras en el campo de acción del ‘ilmu l-luḡa es, fundamentalmente el ḡifrād, usando los criterios que, tomados del propio ISB, manejamos para establecer el disciplinario de la lingüística (en V 1.). La hacerlo, se recordará que tuvimos problemas insalvables para reducir a esquematización fija el complejo ‘ilmu l-luḡa. Es claro que, consecuentemente, también el ḡamu l-ma‘ānī, si se nos permite usar un término que no hemos documentado, se resista a ser encajado en un esquema que, por serlo justamente, partía de la convicción de que en los hechos descritos en cada sector podía hallarse una ordenación discreta y analógica. Tanto el ḡamu l-‘alfāz como el ḡamu l-ma‘ānī son ajenos y anteriores al dominio del qiyās. Constituyen la actividad que proporciona el corpus que se tratará de organizar con la ayuda de éste. Y, aunque hay pruebas bastantes de que los sabios más ambiciosos de las CAILT no abandonaron la esperanza de someter los contenidos a la misma sistematización que las expresiones, en el camino hacia un logro que nunca se alcanzó plenamente, el sabio tuvo que seguir tomando en cuenta las recopilaciones, en el estado más o menos caótico que presentaban cuando se las elaboró, en los primeros tiempos de la labor de las CAILT. Desde luego, los ma‘ānī l-šīr o tópicos poéticos representan un sector privilegiado de las ideas, ya que aquí las mismas ofrecen facilidades insólitas para ser clasificadas científicamente. No es, en efecto, difícil encontrar esquemas abstractos en los que se pueden integrar especímenes efectivos documentados en los divanes de los poetas. Lo que vamos a hacer en esta sección es ordenar de acuerdo con estas premisas los tópicos que ISB señaló como tales en su obra. Como no escribió libro ni capítulo algunos centrados en el asunto, sino que los recordó a medida que los iba hallando en los textos que comentó, lo que nos ofrece es

una serie de observaciones dispersas, sin el más mínimo indicio de cómo las hubiera presentado de haber compuesto una monografía sistemática, lo que lamentamos, dada su inmensa erudición en la materia.

Antes de entrar en ello, se hace inevitable una mínima introducción bibliográfica. A la literatura de ma'ānī l-šī'r le prestó ya GRUNEBAUM (1941 51), en el excelente trabajo sobre la crítica en el s. IV/X a que tantas veces nos hemos referido, alguna atención. Según él, esta que llama labor de "analysis and classification of poetical motives" tuvo como gran iniciador a 'ASKARĪ con su Dīwānu l-ma'ānī, aunque contaba con el precedente de los Ma'ānī l-šī'r de IBN QUTAYBA. Atendiendo, no obstante, a las fuentes primarias, parece que habría que retrasar algo la fecha de elaboración de las primeras monografías de tópicos. Que sepamos, la más antigua obra con el título de Ma'ānī l-šī'r debió de ser escrita como muy tarde en el primer tercio del s. III/primer mitad del IX, por IBN AL-'A'RĀBĪ (SUYŪTĪ: Buġya I 106); en la misma época o poco después se le atribuye (QIFTĪ: 'Inbāh IV 59) a IBN AL-SIKKĪT un libro semejante en dos versiones, una más extensa que la otra\*. Y ya un coetáneo de 'ASKARĪ y, como él, interesado sobre todo en historia, crítica y teoría literarias, 'ĀMIDĪ, escribió sobre los tópicos en un solo poeta, en su Ma'ānī šī'ri l-Buhturi (SUYŪTĪ: Buġya I 501). A pesar de esto último, es notorio que los iniciadores del género son sabios principalmente conocidos por su labor en los sectores del 'ilmu l-luġa, lo que parece venir en apoyo de nuestra tesis de que la recopilación de ma'ānīn es al plano de la "composición" lo que el ġam'u l-luġa al de la "singularidad".

Sea como sea, ésa es la tradición en que se inscriben las observaciones que ISB prodigó particularmente en su šarḥ de MA'ARRĪ y que

---

\*Kitābu Ma'ānī l-šī'rī l-saġīr y Kitābu Ma'ānī l-šī'ri l-kabīr.

presenta exentas de cualquier modo de clasificación. Varios problemas de esta índole suscitan los datos que recogeremos enseguida. Para empezar, ISB no da muestras de que le preocupe demasiado distinguir entre topoi e imágenes tradicionales. Y, limitándonos a éstas, tampoco entre las que han excedido los límites de la poesía para convertirse en clichés incorporados al kalām. Por eso no creemos que haya que darles mucho valor a las atribuciones, por parte de 'Abū Muḥammad, de unos ma'ānin a los árabes puros (arab) y otros a los poetas (šū'arā'). Sabemos muy bien (vid. II 1.5.) que para él y sus colegas la poesía constituye la parte numéricamente más importante del corpus del kalāmu l-'arab y que, precisamente las diferencias más nítidas entre kalām y šī'r -a esto volveremos dentro de poco (6.1.)- las traza ISB en el plano del lafz, no en el del ma'nān. La misma indeterminación se encuentra en otros autores. 'ASKARĪ p.ej., en Sinā'atayn (249) ofrece un pequeño catálogo exclusivamente de imágenes convencionales (la crueldad se compara con el hierro, la generosidad con la lluvia) y ḥalām o antonomasias (Hātim de generosidad, Habbaqa de estupidez, Samaw'al de fidelidad, Saḥbān de elocuencia); pero todas ellas pasaron sin duda a ser parte de la lengua no literaria.

La distinción de épocas tampoco es muy relevante. Aunque en alguna ocasión se refiera a ella nuestro sabio, como cuando observa ('Abyāt Ḡ 182-4) que, si la convención clásica es encabezar el panegírico o madīh con el relato de un viaje por el desierto, la descripción de los camellos o algunas comparaciones; los muhdatūn -se está refiriendo a MUTANABBĪ en particular- prefieren evitar todo esto para destacar más el valor del personaje laudado. Como suele ocurrir en la historia de la literatura hecha en las CAILT, nuestro sabio añade no obstante, que tal procedimiento tuvo precedentes en un poeta antiguo, ZUHAYR.

Esta concepción del poema como unidad retórica nos lleva a recordar los llamados géneros poéticos\*, que, como ya sabemos reciben en las CAILT, también, el nombre de ma'ānin. De los presuntos géneros dice casi nada ISB. Sólo da a entender (Š Siqt III 968) que la martiyya o elegía es una forma de panegírico. Esta ausencia de interés por algo tan necesaria en nuestra teoría literaria tradicional nos parece mucho menos grave que las antes señaladas. Que a lo que en las fuentes secundarias se denomina, trasponiendo nuestra visión, géneros se le llame ma'ānin en las primarias nos resulta iluminador. Si la casida es un discurso -en la acepción retórica de la palabra- dirigido a una finalidad, la alabanza, la demostración del valor de la propia tribu etc., esa misma función constituye un ma'nān, ahora sí, en el mismo sentido que al término le hemos dado en la sección anterior: función comunicativa del enunciado. Y, a falta de instrucciones precisas de ISB, de ahí hemos partido para clasificar los tópicos que enseguida enumeraremos. Hemos considerado que los ma'ānin así entendidos pueden ordenarse jerárquicamente. La primera función, la nuclear del poema, es la finalidad a que acabamos de aludir. Para expresarla, la tradición pone en manos del poeta una serie de tópicos primarios, como que la generosidad puede ser representada por la abundancia de las aguas del mar etc. A continuación, vendrían las introducciones, transiciones y marcos, que equivocadamente se clasifican como géneros al mismo nivel que el madīh o el hiǧāʿ, en forma, normalmente, de narración de un viaje, que puede bien relacionarse con la guerra bien con el amor. De ahí derivan, respectivamente, primero, la descripción de la naturaleza, segundo, la de los animales y las armas, y tercero la del cuerpo humano. Todo esto constituye para nosotros el cuerpo de los tópicos secundarios. En un grado más de apartamiento de la

---

\*Una introducción aún válida a los llamados géneros en

función del discurso, el poeta puede recurrir a reflexiones generales -el género sapiencial- o, con mayor apartamiento, sobre la misma poesía. Son, respectivamente, para nosotros, los tópicos terciarios y los cuaternarios. Es evidente que a este esquema, válido, si es que lo es, sólo para una ideal casida clásica, que no tiene en cuenta -tampoco lo tuvieron los sabios musulmanes- que la finalidad retórica desapareció en algún momento para dar paso al poema compuesto sin más objetivo que él mismo, sólo le damos el valor que aquí tiene: facilitar la clasificación de unos datos que ISB presenta en absoluto desorden.

Teniendo en cuenta que nos atenemos a los tópicos e imágenes convencionales que ISB señala explícitamente como tales (y sin duda no lo hizo siempre que hubiera podido) el cuadro que sigue está incompleto, si pensamos en la poesía árabe en general e incluso sólo en la de MA<sup>c</sup>ARRĪ, y además se presenta un tanto desproporcionado, esto sí en parte por imposiciones a los textos que nuestro sabio comenta. A pesar de ello, creemos que tiene cierto interés, para el conocimiento de 'Abū l-'Alā' y los de su oficio y, sobre todo, porque en nuestra opinión demuestra que la historia de las ciencias literarias árabes podría mejorar si se la enfoca de vez en cuando desde las CAILT y se intentan descubrir los principios de método y teoría en que se sustentan los análisis que, a menudo, aparentan una falta de cohesión y un desperdigamiento que no son reales. Lo que aquí ofrecemos, por tratarse de un único sabio sólo eventualmente preocupado por los ma<sup>c</sup>āni l-šī<sup>c</sup>r, tiene un carácter provisional. Con todo el resultado obliga -o eso pensamos- a considerar que en la filología y sus deriva-

---

la teoría literaria árabe, la facilita TF BULSI: 1955  
215-38.

ciones del qiyās también contaba. Sin más dilación, pasemos ya a lo que podría llamarse esbozo de diccionario de temas poéticos. Su mismo carácter de recopilación de unidades nos permitirá ahorrarnos aclaraciones.

I. Tópicos primarios: El núcleo instrumental de la casida.

A. Alabanza.

1. Generosidad.

a) Partiendo casi siempre de un nivel muy elemental en la expresión de los temas del ʔadab, observa ISB (ʔIqtidāb II 95), casi ociosamente, que los poetas suelen comparar al mamdūh o personaje alabado con el mar o la lluvia. En otros lugares de su obra, sin embargo, tendrá oportunidad de precisar mucho más las variantes de ese lugar común. así, reduce (Š Siqt III 1115) al esquema 'mano del mamdūh = lluvia/mar/rocío' un verso de MA<sup>c</sup>ARRĪ:

من كل من لو لا تسعر باسه      اخضر في يمنى يديه الاسمر

De no ser por el ardor de su audacia,  
reverdecería en su diestra la lanza

También hay elaboración por parte del mismo ʔAbū l-ʔAlāʔ, que explota el tópico inicial (op.cit. I 163) en un verso que ya conocemos\*, donde se alude con menos recato al aspecto de la liberalidad que podría interesar al poeta, la labor de mecenazgo del mamdūh:

يا غيث فهم نوى الاقهام سدرت      ابلي فمراك يشفيها من الصدر

Oh tú, lluvia de la inteligencia\*\* de los poetas, se  
/les nubló la vista

---

\*Nos ha parecido mejor volver a citar aquí los versos que examinamos al estudiar la teoría del plagio en MA<sup>c</sup>ARRĪ (III 1.3.).

\*\*Sobre identificación, convencional, de la inteligencia con la lluvia, vid. Š Luzūm II 315.

a mis camellos, pero verte los sanó

b) Un filón distinto para el autor de panegíricos lo constituye la descripción ideal de los hábitos domésticos del mamdūh visto como sujeto de hospitalidad en el desierto. Dice ISB (Š Sigt III 1316) que los árabes puros se enorgullecían de la magnitud de las piezas de suvajilla y reprobaban, por razones obvias, al que las tuviera chicas. De ahí extrajo MA<sup>c</sup>ARRĪ la siguiente comparación:

وقدورهم مثل الهضاب رواكدا      وجفانهم كرحيبة. الاقياف

La firmeza de las montañas tienen sus marmitas,  
la inmensidad del desierto sus escudillas

Otro verso que ya conocemos, también de MA<sup>c</sup>ARRĪ, se asocia con la costumbre extendida entre los poetas (op.cit. III 1112) de alabar al que demuestra desprendimiento hasta en el combustible que utiliza para atraer a posibles necesitados de su asilo:

اذا همى القطر شبتها عبيدهم      تحت الغمام للسايرين بالقطر

Cuando cae la lluvia, sus esclavos prenden la hoguera  
para los caminantes, bajo las nubes de la noche, con  
/palo áloe

Dentro de este mismo orden de ideas -el generoso hace notar su presencia en el desierto-, veremos un poco más abajo que igualmente la altura que se diera a la tienda podía ser usada como alabanza o denuesto.

c) Mucho más complejo es el tópico que consiste en asociar los efectos eufóricos del alcohol con la satisfacción del generoso cuando da, en el que, según ISB (op.cit. III 1151), hay que buscar la inspiración de MUTANABBĪ, cuando dijo:

تماحب الراح اريحته      فتسقط الراح دون ادناها

El vino a su liberalidad acompaña  
y, más fuerte que sea, siempre sale vencido

## 2. Valentía.

Menos fértil que la generosidad, la valentía que se le atribuye al mamdūh ha producido varios topoi. Los que nuestro sabio recoge tienen en común el expresar una admiración por supuestas tendencias suicidas.

a) Éstas dan, primero, lugar a un desprecio por la vida que ha hecho que, según dice ISB (Masā'il 39a), los árabes puros describan a los cobardes por su longevidad y que la brevedad de la vida sea propia de los valientes; la idea, añade, abunda en poesía antigua y moderna. Uno de sus ejemplos es este verso de AL-SAMAW<sup>2</sup>AL B. <sup>6</sup>ADĪ:

يقرب الموت اجلنا لنا وتكرهه اجلهم فتطول

No ve la Muerte la hora de que sea nuestra hora,  
y a ellos, de desgana, les da largas

b) De ese deseo de rondar la muerte deriva, claro, el placer de la guerra, y una paradoja que <sup>2</sup>Abū Muḥammad afirma (§ Siqt III 1114) ser muy frecuente en poesía: la equiparación de daño y remedio -el dā' y el dawā' de la literatura erótica, pero aquí aplicados a la guerra- de la que MA<sup>6</sup>ARRĪ proporciona un ejemplar:

لا يعرفون سوى التقدم آسيا فجراحهم بالسهمية تسبر

No conocen más médico que el arrojito  
y no otra sonda que el asta en sus heridas

c) Y de la misma ansia de riesgo resulta, menos esperadamente, el placer por los peligros de la naturaleza. Decir, explica ISB (op.cit. II 776), que el mamdūh acoge a los lobos como huéspedes, como ocurre entre otros en el siguiente verso también de <sup>2</sup>Abū l-<sup>6</sup>Alā', tiene dos intenciones (ḡarad), 1ª, que el valeroso personaje se interna

en estepas tan solitarias que las bestias no encuentran en ellas  
qué comer, y 2ª, que lo hace tan amenudo que éstas lo conocen:

تضيّفك الخوامع في الموامي فتقريهن منى او فرادى

Por los desiertos te piden cobijo las fieras  
y tú las convidas de una en una, de dos en dos

### 3. Habilidades bélicas.

a) Se recordará que en el capítulo III dijimos que uno de los temas tradicionales que, según ISB (Š Siqt IV 1639), explotaba MA<sup>ARRI</sup> era el de la puntería prodigiosa con el arco, en este verso:

ونباله من بحترو لو تعمداوا بليل اناسي النواظر لم يخطوا

Y arqueros buhturfes que, si hicieran de pupilas  
dianas en la noche, no yerrarían

b) En un solo verso, uno más de 'Abū l-'Alā', se hallan reunidos dos lugares comunes, uno de ellos es el perteneciente al apartado de la generosidad al que entonces aludíamos:

واطولهم انا ركبوا قناة وارفعهم انا نزلوا عمادا

Son los que, cuando montan, llevan la más larga lanza  
y quienes plantan la estaca más larga cuando acampan

Sobre este primer hemistiquio, comenta ISB (op.cit. II 587-8) que los arab utilizan la mayor o menor longitud de la lanza para alabar y denostar, respectivamente, ya que, si es muy larga sólo la puede manejar el experto. Aunque, contrariamente, también se habla de lanzas y espadas largas con intención denigratoria, pues se supone que así es como las usan los cobardes. En cuanto a la pilastra de la tienda, su altitud sólo puede ser interpretada positivamente, pues son los mezquinos quienes las montan de bajo tiro con la finalidad de no ser advertidos por los viajeros menesterosos.

4. Orgullo racial.

Una manifestación recoge ISB (Masā'il 59a-60b) de este tema, expresado por el color de la piel, pues, dice, los árabes se pintan a sí mismos oscuros y a los extranjeros rojos. De ahí el verso de AL-FADL B. 'ABBĀS B. 'ATABA:

وانا الاخضر من يعرفني اخضر الجلد في بيت العرب

Yo soy moreno. ¿Quién me conoce?

Moreno de piel y de linaje árabe

B. Elegía.

5. Negar la muerte.

La nenia árabe es sin duda campo fértil para quien busque tópicos. A pesar de ello, sólo uno de los muchos ma'ānin de este género con que ISB se tropieza en sus šurūh es por él señalado como convención ('āda) de los árabes puros. se halla en el poema que HIRNIQ BINT HAFĀN compuso tras la muerte en combate de su marido y otros familiares:

لا يبعدن قومي الذين هم سم العداة وآفة الجزر

Nuestro hombres jamás perecerán, ellos

que son veneno de sus enemigos, azote de las camellas\*

El tópico cumple, de acuerdo con ISB ('Abyāt Ğ 18-9), una función doble: 1ª, negar la muerte de una persona de valía implica admiración porque acaezca; 2ª, hablar del fallecido o invocarlo tras el deceso significa que se le recuerda, "y si tras la muerte de un hombre queda su recuerdo, es que sigue de algún modo viviendo".

C. Sátira.

Varios tópicos del damm o reprobación fueron reseñados antes, como negativos de los laudatorios. Añádese el que sigue:

---

\*De las camellas que se sacrifican para el convite, se entiende.

## 6. Cobardía.

Es habitual, afirma ISB (Š Sigt I 206), que el latido del corazón del cobarde se compare con el aleteo de un pájaro. Lo dice al comentar la imagen que llena el primer hemistiquio del segundo verso en una secuencia de MA<sup>c</sup>ARRĪ, donde se empieza hablando de ciertos caballos:

كان قطة اعجزها قطة اديف بمحجريها الزعفران  
كان جناحها قلب المعادى وليك كلما اعتكر الجنان

La grupa del más flaco es una perdiz  
con las órbitas de los ojos untadas de azafrán  
Cuyas alas semejan el corazón del enemigo  
de tu camarada cuando las sombras espesan

## II. Tópicos secundarios: El viaje y la guerra.

### D. El viaje.

#### 7. Los dos compañeros.

En el capítulo II (2.3.3.), al tratar la identificación del kalāmu l-<sup>c</sup>arab con la lengua que Dios habló, escuchamos a IBN SĪDAH explicando por qué los poetas se dirigen precisamente a dos compañeros de viaje. La costumbre la observa también MA<sup>c</sup>ARRĪ en Sigtu l-zand en más de una ocasión. En una de ellas, ISB (Š Sigt I 420) se limita a señalar el tópico a propósito de este verso:

متى يقول ما جبي لما جبي بدا الصباح موجزا فاجز

Cuando mi compañero le dice a mi compañero:

"La mañana ha llegado concisa, abrevia tú también"

Más adelante (op.cit. I 426), otro hermoso verso de MA<sup>c</sup>ARRĪ, el primero de una casida, vuelve a suscitar el comentario:

عللاني فان بيض الاماني فنيت والظلام ليس بفان

Dadme otra vez de beber, que las fantasías blancas  
se desvanecen, pero permanecen las tinieblas

Y aquí añade 'Abū Muhammad que lo que era un hábito ḡāhilī recibió  
sanción islámica cuando MUHAMMAD dijo:

Uno es un demonio, dos son dos demonios, tres  
son reunión.

E. descripción de meteoros.

8. Longitud de la noche.

a) En III 1.3.1. pasaron ya un par de versos, uno de 'IMRU' AL-  
QAYS y otro de 'Abū l-'Alā', en los que se desarrolla un ma'nān respon-  
sable de algunas deslumbrantes descripciones inspiradas por las fatigas  
del viajero. Recordemos el de MA'ARRĪ, que hablaba de la luna:

تاخر عن جيش الصباح بضعفه      فاوثقه جيش الظلام اسارا

Se rezagó, desfallecida, del ejército de la mañana,  
y el de las tinieblas la apresó y maniató

b) Derivación del tema de la longitud es seguramente la identifi-  
cación de la noche con un ropaje, que ISB (Š Siq̣ II 622) atribuye  
a los 'arab en general, con la seguridad para ello de contar con  
un claro šāhid coránico (LXXVIII Al-Naba' 10):

وجعلنا الليل لباسا

Y hemos hecho de la noche un manto

El verso, de MA'ARRĪ nuevamente, es:

واسود لم يعرفه الانس والانا      كسانني منه حلة وخمارا

Y un negro a quien no se le conoce padre  
con sus propias túnica y toca me vistió

9. Noche y día.

El primero de los dos anteriores versos nos introducía ya en un tema, el que representa la aparición de las primeras luces como resultado de un combate entre la noche y el día, que probablemente hay que contar entre los favoritos de MA<sup>ARRĪ</sup>. Del tópico reseña nuestro sabio dos variantes.

a) La noche es un viejo que se lamenta de la proximidad de su muerte. De ahí deriva ISB (§ Siqt II 539) el verso de 'Abū l-'Alā':

وقد اغتدي والليل يبكي تاسفا  
على نفسه والنجم في الغرب مائل

Llega la mañana y a la noche la veo llorar

su pena, mientras las estrellas, por el Oeste, van  
/cayendo

b) Pero lo normal es que el paso de las sombras a las luces se represente, como en el texto de la luna, por un enfrentamiento directo entre los dos contendientes. La imagen de la noche vencida tras la batalla la atribuye ISB (op.cit. II 792) a los arab y es la inspiración de un nuevo verso de 'Abū l-'Alā':

وليل ظف قول الناس لما  
تولى سار منهزما فعادا

Temió la noche que tomaran

su marcha por derrota y regresó

Una versión más pura del tópico la facilita 'Abū Muhammad al recordar una secuencia de IBN HĀNĪ', algo que hay que destacar aquí, pues ello constituye una de las escasísimas presencias de lo andalusí en la obra de ISB. Citándola, le damos a éste una satisfacción, pues se trata de uno de los fragmentos poéticos que más apreció, como se desprende de sus reiterados y enfáticos elogios (cfr. Iqtidāb II 85-6), § Siqt II 626 y 729): Para él, nadie explotó mejor el tópico. Es la siguiente:

خليليّ هبّا فانصراها على الدجى      كتائب حتى يهزم الليل هازم  
 وحتى نرى الجوزاء تنشر عقدها      وتسقط من كف الشريا الخواتم

Despertad, amigos míos, y uníos contra las sombras  
 a los ejércitos que de la noche van a vencer  
 Y así veamos de las Pléyades rodar las cuentas  
 y caer de los dedos de Géminis las sortijas

10. Las estrellas.

a) Si para IBN HĀNĪ<sup>3</sup> las Pléyades son un collar, ISB indica (Š  
Sigt I 372) que la comparación de las estrellas reflejadas en el  
 agua es constante en la poesía antigua y moderna, en particular en  
 el diván de MA<sup>c</sup>ARRĪ, p.ej. en la siguiente secuencia, donde se describe  
 el inevitable abrevadero:

تبیت النجوم الزهر في حجراته      شوارع مثل اللؤلؤ المتبدد  
 فاطمن في اشباحهن سواقطاً      على الماء حتى كدن يلقطن باليد

Estrellas brillantes por todas partes moran,  
 flotando cual si de perlas tratárase esparcidas  
 Y tan codiciables son sus imágenes caídas  
 en el agua que robarlas quisieran tus manos

Que se inscribe en una tradición fácil de identificar cuyo más  
 antiguo espécimen citado por ISB es un verso de <sup>yy-v</sup>AGGĀG:

باتت تظن الكوكب السيارة      فريدة في الماء او مسمارا

Sin darse cuenta que el celeste astro  
 no era un perla en el agua o un clavo

b) Paralelamente, desde <sup>3</sup>IMRU<sup>3</sup> AL-QAYS, de acuerdo con ISB (op.cit.  
 I 30), los poetas cultivan la identificación de las estrellas con  
 lámparas o mechas. De ella y de la anterior se sirve <sup>3</sup>Abū l-<sup>c</sup>Alā<sup>3</sup>,  
 muy consciente de que sitúa su obra en una tradición bien establecida,

que explota para expresar su peculiar amargura cuando comienza una de sus casidas increpándose a sí mismo por el tiempo malgastado buscando ilusiones, en una clara alusión irónica al tema del poeta viajero:

اعن وخذ القلام كشتت حالا      ومن عند الظلام طلبت ما لا  
ودرا خلت انجمه عليه      فهلا خلتن به ذبا لا

¿Del trote de las camellas has desvelado el sentido,  
tú, que noche tras noche perseguías la fortuna,  
Confundiendo con perlas las estrellas,  
cuando igual podrías haberlas confundido con mechas?

#### 11. La luna.

Los poetas, dice ISB (§ Sigt I 24), suelen comparar el creciente con un brazaletes partido; de ahí la secuencia de MA<sup>4</sup>ARRĪ que nuevamente se refiere a un lugar adonde llevó las cabalgaduras a abrevar, usando un tópico que completa el primero de los dos anteriores, combinado con el que antes veíamos para la longitud de la noche:

اجد به غواني الجن لعبا      فاعجبها الصباح وفيه جان  
فصيم نصفه في الماء باد      ونصف في السماء به تزان  
كان الليل حاربها ففيه      هلال مثل ما انعطف السنان

Andaban las niñas ninfas en sus juegos cuando  
las sorprendió la mañana en la charca, donde un brazaletes  
Partido quedó: Una mitad, sobre las aguas,  
la otra en el cielo, quien con él se adornaba.  
Y es que la noche a los caballos quiso herir  
con una media luna cual hierro de lanza torcida

#### 12. El relámpago.

Para el barq, a pesar de lo asiduo de su presencia en la poesía árabe, recoge ISB (§ Sigt I 239) un solo tópico, el que lo identifica con un parpadeo. Con esta base construye 'Abū l-'Alā' una imagen

algo rebuscada y en exceso alusiva. La explicación de nuestro sabio la aclara: una molestia en los ojos hace parpadear repetidamente. Se trata de la secuencia inicial de casida:

الاح وقد رأى برقاً مليحاً      سرى فأتى الحمى نضوا طليحاً  
كما اغضى الغتى ليدوق غمضا      فمادف جفنه جفنا قريحاً

Sobrecogióse al ver un refulgente relámpago,  
nocturno viajero que debilitado llegó a Himà y agotado,  
Como el hombre que, al entornar los ojos para gustar  
/del sueño,  
halla ulcerados sus párpados

### 13. Las nubes.

Los árabes puros, dice ISB (Š Siqt III 1193) comparan las nubes con avestruces; de ahí el verso de 'Abū l-'Alā':

ومن لي باني في جناح غمامة      تشبهها في الجح ام رثال  
¿Cómo podría yo alzarme a las alas de una nube  
que en la noche con un avestruz se confundiera?

### 14. El viento.

El sonido del viento al soplar se identifica con lamentos o quejidos (ISB: op.cit. III 107); éste y otro tópico del que hablaremos enseguida dan lugar a un verso más de MA<sup>c</sup>ARRĪ:

فما نأج قمري ولا هب عاصف      من الريح الا ظله صوت مائل  
No zurea tórtola ni sopla tempestuoso  
viento sin que él imagine oír la voz de un necesitado

### 15. El agua.

Ya hemos citado una línea de MA<sup>c</sup>ARRĪ donde nuestro sabio señala (op.cit. II 719) un lugar común, las burbujas son como perlas:

كلم كنظم العقد يحسن تحته      معناه حسن الماء تحت جابه

Palabras engarzadas, cual cuentas de collar, que encierran  
ideas preciosas, igual que el agua se oculta bajo  
/burbujas

F. Descripción de animales.

16. Las pezuñas de la cabalgadura.

وقد يلقى زجرده عقيقا اذا شهد الامير به القتالا

En cornalina se torna la esmeralda,  
cuando en él montado combate el Príncipe

Difficil sería entender el primer hemistiquio de este otro verso de MA<sup>ARRĪ</sup>, sin tener en cuenta que entre las imágenes que la tradición ofrece al poeta está la de la transformación en esmeraldas de las pezuñas del caballo. Además de esc, ISB explica (§ Sigt I 91) que la cornalina representa la sangre de las víctimas muertas en combate ante el tal Príncipe. Esto nos recuerda que los elogios a las cabalgaduras del mamdūh deberían incluirse también en los temas del panegrico.

17. Sus manchas.

Abū l-<sup>Alā</sup> construye una adivinanza, cuya solución es el caballo, negrísimo, en un verso a nuestro entender poco afortunado, sobre una nueva imagen convencional que, de acuerdo con ISB (op.cit. I. 542), se halla ya en <sup>IMRU</sup> AL-QAYS y que consiste en hacer de las manchas claras del animal estrellas:

وليلين حال بالكوكب جوزه واخر من حلي الكوكب عاظل

Dos noches: Una con su mitad adornada de estrellas,  
y la otra, de adornos astrales de toda.

18. Su sudor.

En este caso, no estamos ante una imagen, sino ante un lugar común que ha recibido distintos tratamientos en distintos poetas, según

observa 'Abū Muhammad (op.cit. I 48). Se trata del sudor de los caballos y he aquí la versión de nuestro poeta:

تري اعطافها ترمي حميما      كاجحة البزاة رمت نسالا  
Y ves que sus flancos despiden sudor como las alas  
de los halcones sueltan plumón

19. Su bravura.

La expresión de la bravura de un caballo puede, según lo que dice ISB (Š Sigt II 819), encauzarse, igual que la valentía del hombre, presentándolo en los mejores términos con los más feroces animales. De ello se sirve MA'ARRĪ en el verso que sigue, que presupone el conocimiento de una escena anterior en la que se veía a los valiosos caballos procurándoles a las bestias carroñeras alimento con los cadáveres de los enemigos vencidos gracias a su ayuda:

واشبعت الوحوش فما جبتها      كان الظمعات لها مهارا  
Diéronles de comer a las bestias que ahora los siguen  
como si las hienas fuesen sus potros

20. Las bridas.

El camello sería el gran ausente de esta enumeración si ISB no hubiera señalado (op.cit. III 1257) que en poesía abunda la comparación de las bridas con serpientes, a raíz de una línea de MA'ARRĪ donde éste da salida a una de sus típicas alusiones eruditas a los tics de su oficio:

يحاذرن من لدغ الازمة لاهتدى      مخبرها ان الازمة اطلل

Y temen morder las bridas. ¡Así se extravía  
quien les ha hecho creer que son áspides las bridas!

21. El canto de la paloma.

Ya sabemos que ISB (S Sigt III 97) iluminaba un verso más de

'Abū l-'Alā', donde éste utiliza el mismo recurso que en el anterior. Se sirve de las dos interpretaciones convencionales del zureo para escribir:

ابكت لكم الحمامة ام غندست على فرع غضها المياد

¿Llora esa tórtola o canta  
en lo alto de su tremula rama?

G. La guerra.

22. La batalla como juicio.

Dice ISL (Š Siqt III 1062) que los árabes puros comparan a los guerreros de bandos contrarios con litigantes, y a la muerte y a las armas con jueces. Es la tradición en que se inscribe el verso de 'Abū l-'Alā':

تدانت به الاقران حتى تجاثأت كان قتال الفيلقين جدال

Tanto se acercaron los rivales que quedaron cara a cara  
/sentados,  
cual si el combate entre las dos huestes fuera litigio

H. Las armas.

23. La espada.

a) Con una interpretación que él mismo presenta como dudosa (op.cit. III 1056), ISB incluye en los ejemplares del tópico que consiste en comparar a las espadas con las mujeres la evidente adivinanza de MA'ARRĪ:

حك رونق البيض الحمار، فعلها وليس لها الا النمود حبال

Semejan por su belleza mujeres hermosas, y por sus actos,  
sólo que vainas son sus velos

b) Idea verdaderamente muy trillada, por el contrario, es la de identificar el brillo de las estrías de las hojas de la espada con

hormigas que se movieran por la misma, que nuestro sabio (op.cit.

I 104) descubre en un verso más de MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ:

ودبت فوقه حمر المنايا ولكن بعد ما مسخت نمالا

Por la espada reptan muertes rojas,  
después de su metamorfosis en hormigas

24. La lanza.

Poetas modernos y antiguos han comparado, e ISB lo demuestra (op.cit. II 700), la lanza con la cuerda del pozo. De ahí el razonamiento de 'Abū l-ʿAlā':

افنى قناتك نزع للنفوس بها كذلك النزع يبلي قوة المرس

A tu lanza la agotó tanta alma sacada de cuerpos,  
igual que sacar el pozal va desgastando la cuerda

25. La armadura.

En III 1.3.1. vimos que 'Abū Muḥammad (Š Siqt II 902-3) afirmaba que nadie había llevado tan lejos como MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ el tópicos 'clavos de la armadura = ojos de saltamonte'. La extenuación de la imagen a la altura de éste es sin duda la responsable del manierismo de la secuencia que reproducimos aquí de nuevo:

غدير وشته الريح وشية مانع فلم يتغير حين دام سكونها  
كان الدبى غرقى بها غير اعين اذا رد فيها ناظر يستبينها

Un estanque labrado por la artesanía del viento,  
sólo que no se altera con la bonanza,  
Donde de los saltamontes ahogados no más los ojos  
el atento escrutinio descubriera

III. Tópicos secundarios: El viaje y el amor.

I. El campamento de la amada.

26. Vestigios = letras.

Un nuevo guiño libresco de MA<sup>c</sup>ARRĪ se funda en uno de los tópicos más conocidos de la poesía árabe. Tanto, que es casi ocioso que ISB (Š Siqt III 1118) lo señale. Se trata de la identificación de los restos del campamento recién abandonado por la amada con un escrito. Y he aquí la adivinanza que el poeta plantea cuya solución se obtiene sustituyendo letra por camello:

انا من اقام الحرف وهي كانها نون بدارك والمعالم اسطر

Yo soy quien puso la letra,  
una nūn, en las líneas de los vestigios do morabas

J. El amor.

Casi tan frecuente como estos topoi es la afirmación, por parte de los sabios musulmanes -como BĀQILLĀNĪ (DI<sup>c</sup>gāz I 54), por poner un solo ejemplo-, de que un poeta determinado puede destacar en algunos de los géneros poéticos y ser menos bueno en los demás. Aplicando esta idea, podríamos decir que el recuento de ma<sup>c</sup>ānin que ISB facilita flaquea en este sector que ahora nos ocupa a causa de que MA<sup>c</sup>ARRĪ, autor de todos los versos que siguen, cultivó muy poco, relativamente, el género erótico; y es nuestra opinión que sus resultados son mucho menos inspirados que los que consigue cuando no habla de amor.

27. Dónde se lleva el recuerdo de los amados.

Uno de estos lugares comunes lo conocemos ya. En III 1.3.1. lo dimos como ejemplo de la utilización, en negativo, de los temas tradicionales. El verso en cuestión, recordémoslo, era:

فليتك في جفني موارى نزاها بتلك السبيا عن حشايا وعن ضبني

Mis párpados te den cobijo; no manchen  
tu virtud mis entrañas ni mis axilas

28. Hasta en los peores momentos.

En varias ocasiones (Š Siqt III 1108 y 1217-8, Š Luzūm I 50) explica ISB la función del lugar común que consiste en representar al protagonista del poema recordando a su amada en las situaciones más comprometidas. Con ello, dice, se consigue elogiar indirectamente la valentía del amante, y, al mismo tiempo, destacar la fidelidad y persistencia de su sentimiento. Uno de los textos donde la idea se retoma, sin más, es un verso, cuya referencia a las costumbres beduinas quedó antes explicada (II 2.1.3.) por el mismo ISB:

ولقد ذكرتك يا أمامة بعدما نزل الدليل الى التراب يسوفه

Y te recordé, <sup>3</sup>Umāma, cuando  
el guiador se echó, para olerla, a la tierra.

29. Besar por donde pisa.

Es muy frecuente, dice nuestro sabio (Š Siqt II 781-2), que los amantes veneren el polvo que hay en los pies de sus amadas "e incluso que lleguen a besarlo con sus bocas". Una variante de ello:

اذا هادى اخ منا اخاه ترابك فهو الطلغما يهادى

Si uno de nosotros a su hermano le regala  
el polvo que has pisado, ¿hay mejor regalo?

30. El color de los amantes.

A los enamorados se les describe amarillos y a sus amadas rojas. De ahí, añade ISB (op.cit. III 1138), que a los primeros se los compare con narcisos y las segundas con rosas. <sup>3</sup>Abū l-<sup>6</sup>Alā lo expresa así:

ويا لارض من حبا مفرة فما تنبت الروض الابهارا

Amarillo está el suelo de amor por ella  
y en los jardines no brotan sino narcisos

K. El cuerpo humano.

31. La boca y la saliva.

a) y b)

فسقيا لكاس من فم مثل خاتم من الدر لم يهيم بتقبيله خال

¡Y beber de la copa de una boca, de una sortija  
de perlas que nadie ha soñado jamás besar!

Dos imágenes convencionales, de acuerdo con ISB (op.cit. III 1217-8), se reúnen en ese verso: una, la identificación de la boca de la amada con una vasija, y, consecuentemente, la que hace de su saliva vino; la otra es la representación de la boca por un anillo.

32. Los ojos.

a) y b) Otra imagen común, a la que nuestro sabio se refiere (<sup>2</sup>Iqti-dāb III 19), consiste en hacer de los ojos de la amada espadas, flechas o lanzas. De la primera de estas tres variantes proviene la metonimia -un tropo secundario, como los que sabemos que apreciaban ISB y MA<sup>e</sup>ARRĪ- que consiste en identificar los párpados con las vainas (<sup>3</sup>Siqt III 1129), lo que favorece la misma lengua árabe, donde <sup>3</sup>agfān vale para unos y otras. De ahí el verso:

بالجن بارزت القلوب وانما بالنمل يبرز كل شهم محرب

Con el párpado a los corazones retas, mientras que  
los guerreros más bravos vencen con la espada

33. Las lágrimas.

a) y b) No más sorprendente es que los poetas comparen las lágrimas con perlas, lo que nada tiene que ver con la perla del verso que sigue, imagen de la mujer; aunque sí se emplee ahí el tópico que consiste, según ISB (op.cit. IV 1576), en trocar las perlas en cuentas de cornalina cuando las lágrimas se mezclan con sangre:

يا درة الخدر في لجج السراب اري مقلدا بعقيق الدمع منكوتا

¡Oh perla del palanquín! En las aguas de la calina veo  
un cuello por la cornalina de las lágrimas moteado

IV Tópicos terciarios: Sabiduría.

Contrariamente a lo que hemos dicho antes, el género gnómico, bien se sabe, es un de las especialidades de MA<sup>c</sup>ARRĪ. Si, a pesar de ello, el número de topoi que, en el mismo, señala ISB es relativamente reducido, hemos quizá de entender que el poeta es aquí más original que al desarrollar otros temas.

L. La existencia.

34. El valor de la vida.

a) Lo efímero de la vida, por larga que el hombre la crea, alegrándose de ello estúpidamente, es tema (ma<sup>c</sup>nān) frecuente en la poesía antigua y la moderna, aunque, añade ISB (Š Luzūm II 358-9), no se haya expresado del mismo modo (lafz) que lo hace MA<sup>c</sup>ARRĪ en un verso de las Luzūmiyyāt:

ورایت البقاء فیها وان مـ د لوشك الحمام كالعرون

Y sé que la vida, más larga que sea,  
es de la inmediata destrucción un anticipo

b) La distinción entre lafz y ma<sup>c</sup>nān la vuelve a aplicar nuestro sabio (Š Siqt IV 166i) al descubrir un mismo lugar común en los dos versos que después se citan, el primero de Siqtu l-zand y el segundo de las Luzūmiyyāt, evidentemente una variedad del anterior que podría enunciarse con la identificación de la vida con una enfermedad crónica. Este 'no somos nadie' lo expresa el poeta valiéndose de una forma que, aunque no lo especifique ISB, constituye ella también un tópico en la poesía árabe. Se trata de las imágenes que se inspiran en la terminología del nahw, o, más ampliamente, de las CAILT, ya que las hay construidas sobre erudición en ‘arūd y otras disciplinas. Por

lo que a nosotros respecta, ello hace que la traducción de tales imágenes sea especialmente imposible. Las que siguen juegan con la identidad del término árabe para enfermedad y para irregularidad morfológica\*, ‘illa:

ويلقى المرء في الدنيا صحيحا      كحرف لا يفارقه اعتلالا

Tan sano se halla en este mundo el hombre  
como las palabras de irregularidad permanente

جسم الفتى مثل قام فعل      مذ كان ما فارق اعتلالا

El cuerpo del hombre como el verbo qāma es:  
desde que existe, afectado por la irregularidad

35. Todo es pesar para el desgraciado.

Otro verso de Luzūmiyyāt contiene la mitad de un tópico, propio tanto de la poesía como de la prosa, dice ʾAbu Muhammad (Š Luzūm II 379) y que según éste consiste en afirmar que al desgraciado "hasta lo más fácil le resulta difícil", mientras que a las personas felices "lo más difícil les es fácil":

انت في السهل اعوزتك الخزامى      او على النيق ما به الظيان

Buscas espliego en los llanos  
y en el monte no encuentras clemátides

36. El viaje, remedio para el pesar.

De acuerdo con ISB (Š Luzūm II 440-1) los poetas han repetido una y otra vez que cuando llegan tiempos malos lo que hay que hacer es no contentarse con lo que se tiene y emprender la marcha; y recoge, para demostrarlo, un verso de ʾABŪ TAMMĀM:

---

\*Y asimismo para causa y explicación causal, ya que, como bien sabemos, toda desviación del qiyās se debe a un motivo determinado que el gramático puede y tiene que descubrir (vid. V 2.2.).

ورأيت ضيفا، لهم لا يبقي قري      الامداخلة التفار دلانا

Quien a la pena visita no se espera hasta el convite;  
antes retoma, impaciente, por los desiertos el camino

Aun de acuerdo con que ésa es la solución, el pesimista 'Abū l-  
'Alā' se encuentra demasiado viejo para ponerla en práctica:

الانني هم فالغى اواني      وقد مر في الشرخ والعنفوان  
وضعت بواني في ذلة      والقيت للحادثات البواني

Penas me llegan ahora;  
mocedad y juventud cumplidas,  
La tienda en la derrota plantada,  
puerto tomado del infortunio

### 37. La ignorancia.

Aquí también observa nuestro sabio (Š Luzūm II 451) que el tópico -el ignorante es como un ciego- es común al šī'r y al kalām y, consecuentemente, lo atribuye a los árabes puros en general. Lo documenta, además del verso de MA<sup>c</sup>ARRĪ, que citamos en segundo lugar, en una aleya coránica (II Al-Baqara 18):

عم بكم عمي لا يرجعون

Están sordos, mudos, ciegos. No volverán.

وان النهار وان الظلام      على كل ذي غفلة يدجوان

La luz del día o las tinieblas, tanto da:  
necio es, y la sombra lo envuelve

### 38. Corazón traidor.

كيف احتراس من عدوي اذا      كان عدوي بين اضلاعي

¿Qué me valdrá del enemigo apreenirme  
cuando en el costado lo llevo?

Los poetas, dice ISB (§ Sigt III 1128-9), describen a sus propios corazones como enemigos, igual que en el verso de MA<sup>‘</sup>ARRĪ, o como malos augurios.

M. Fortuna y valía.

39. Valor real y apariencias.

a) La inclusión en el recuento de algunos de estos tópicos hace preguntarse a qué lectores dirigía ISB su obra; pues frente a la discusión, fuera de los ma<sup>‘</sup>ānī l-šī<sup>‘</sup>r, en todos sus libros de cuestiones frecuentemente difíciles y con seguridad ajenas a intereses de los profanos de las CAILT, frente a eso, se encuentran afirmaciones sólo concebibles si el autor está pensando en principiantes absolutos en las ‘ulūm l-‘adab. Así, parece que casi podía haberse ahorrado, puesto que no tiene intención de ser exhaustivo, la observación (§ Sigt II 527), como otras anteriores, de que los poetas antiguos y modernos han recurrido frecuentemente al lugar común de que se puede ser noble aun siendo pobre, que ‘Abū l-‘Alā’ reproduce en el verso siguiente:

وان كان في لبس الفتى شرفه      فما السيف الا غمده والحمائل

Si de sus ropas dependiera la nobleza de un hombre,  
no serían espadas sino tahalíes y vainas

b) al mismo orden de ideas pertenece el lugar común de que la fortuna material suele no coincidir con la valía personal, según ISB (op.cit. II 816), repetida en la poesía antigua y moderna, que MA<sup>‘</sup>ARRĪ emplea cuatro veces seguidas en el mismo poema, en expresiones que podrían clasificarse como variedades de "las apariencias engañan", todo con la intención de consolar (tasliya) a un colega herido porque cierto príncipe no le había recompensado sus panegíricos:

وانت السيف ان تعدم حليا      فلم يعدم فرندك والغرار  
وليس يزيد في جري المذاكي      ركاب فوقه ذهب مमार  
ورب مطوق بالتبر يخبو      بفارسه وللرهج اعتكار  
وزند عاظل يحظى بمدح      ويحرمه الذي فيه السوار

Espada eres, acaso sin adornos,  
mas no roma ni falta de brillo  
No corre más el caballo añoso  
si oro derraman en sus estribos  
El más enjoyado tropieza y cae  
caballero a cuestras, cuando el polvo espesa  
Y al brazo desnudo el elogio dispensa  
que no alcanza el que brazaletes ciñen

40. El infortunio es para los mejores.

Así podría enunciarse el tópico que ISB señala (§ Sigt II 551)  
en un verso más de MA<sup>4</sup>ARRI con referencias al cuerpo del camello:

تحامى الرزايا كل خف ومنسم      وتلقى رداهن الذرى والكوهل  
Se olvidan los males de la planta y del pie  
mientras sucumben joroba y hombros

N. La bebida.

41. Vino = estrellas.

La imagen convencional, de la fórmula se sugiere, y no se declara,  
de acuerdo a la opinión de ISB (§ Sigt IV 1437), en la última de  
las comparaciones que 'Abū l-'Alā' acumula en la secuencia que sigue  
para describir la mirada de cierto león, cuyas cejas son los "dos  
palacios":

بدا فدعا الغراش بناظريه      كما يدعو موقدتا ظلام  
بناري قادهين قد استظلا      الى صرحين او قدحي ندام

Parece, y con los ojos a la mariposa llama  
cual la llamaran en las sombras dos candelas

O dos lumbres chispeantes, dos palacios  
al abrigo, o las copas de dos bebedores

42. Viñas = nubes.

Una asociación de ideas atribuida por ISB a los poetas en general (Š Luzūm II 345), entre el vino y las nubes, dio lugar a buen número de imágenes por el procedimiento de describir al uno con las cualidades de las otras o al revés; p.ej., añade, a la lluvia matinal se la llama néctar (‘asīr). Es su comentario a un par de nuevos versos de MA‘ARRĪ:

شربت عمير الغيم ثم عمدتم      لاصهب مما يعصر الزرجون  
سواد سقاكم ازرقا ونظيره      سقى احمرأ هل في الغراس دجون

Probáis primero el néctar de las nubes para volver  
luego a cierto clarete que las cepas destilan  
Si lo negro os da azul de beber y otro igual  
rojo os ofrece, ¿será que están encapotadas las viñas?

V. Tópicos cuaternarios: El lenguaje y la poesía.

43. La palabra.

En el primero de esta última serie de lugares comunes, caracterizados frente a todos los demás porque parten de la importancia que el usuario del lenguaje le da al lenguaje mismo, ISB (Š Siqt III 1224-6) deja bien claro que, al menos algunos de los ma‘ānin aparecen en el kalāmu l-‘arab y que luego los poetas los aprovecharán para sus fines. De manera general, explica nuestro sabio que los árabes puros comparan las mejores realizaciones lingüísticas con las mejores aguas. Y añade que identifican la ansiedad del que espera noticias con la del sediento. Pasando al šī‘r, la fórmula 'palabra = agua' ha sido, afirma, frecuentemente plasmada, p.ej. por MA‘ARRĪ:

تحية ود ما الفرات وماه      باعذب منها وهو ازرق سلسال

Un saludo de amor más dulce que  
las límpidas y frescas aguas del Eúfrates

44. El panegírico.

Un paso más en ese camino hacia la conversión del medio expresión en el propio objeto que se desea expresar: la poesía habla de la poesía. Sólo un lugar común de esta clase recoge ISB (cp.cit. II 879). Se trata de la identificación de los madā'ih con caballos. Ello, dice, porque los panegíricos llevan el recuerdo del mamdūh a todas partes del mundo, igual que los caballos llevan a sus jinetes. De ahí la línea de 'Abū l-'Alā':

ما كان يركب غيرها لو انه عرض القريض عليه وهو خيول

Ninguna otra montura habría montado  
de conocer esos versos, que son caballos

45. Ma'ānī l-šī'r

La última pirueta concebible en el manierismo y academicismo que llegó a dominar la poesía árabe, limitándonos a los topoi, consiste en elaborar lugares comunes acerca de los lugares comunes. Y, efectivamente, los su'arā' la realizaron. Los sabios de las CAILT, hemos dicho (V 2.), no reconocen una distinción tajante entre lingüística y metalingüística. Aquí también parece anacrónico hablar de metapoesía, al menos estrictamente. Lo que sí queda una vez más subrayado es que los poetas árabes, o muchos de ellos, incluyen los conocimientos humanísticos en la materia de sus composiciones. El poeta artesano (vid. III 1.1.1.) es, al mismo tiempo, experto en teoría e historia de la poesía y no halla razón alguna para deslindar esos dos aspectos de su profesión. El tópico concreto que ISB señala (op.cit.) consiste en representar los ma'ānin o ideas por estrellas. Según él, ha sido abundantemente utilizado por los poetas. No especifica de qué época, pero los tres ejemplos que facilita son debidos a tres eruditos muhdatūn

ʿABŪ TAMMĀM, MUTANABBĪ y MAʿARRĪ, cuyos versos citamos en ese orden. El del último pertenece a la elegía que escribió tras la muerte de su madre, y juega, además con el doble sentido de nazm 'engarce de las cuentas de un collar' y 'composición poética':

وكانما هي في السماع جنادل      وكانما هي في العيون كواكب

Rocas las creen los oídos  
y los ojos las confunden con estrellas

فان المعاني في فماحة لفظها      نجوم الثريا وخالثك الزهر

Las ideas, con perfección expresadas,  
son las Pléyades, y tus creaciones, di que son Venus

ومن لي ان اصوغ الشهب شعرا      فألبس قبرها سمطي نظام

¿Quién me ayudará a forjar de astros un poema,  
para cubrir su tumba con un collar de dos vueltas?

## 6 'DIWĀNU L-'ARAB

Nuestro recorrido por el sector del esquema disciplinar (vid. 5.1.) delimitado por los criterios ma'nān y tarkīb nos ha llevado a la poesía, como corpus privilegiado donde los sabios de las CAILT investigan los ma'anī l-tarkīb. A lo largo de este trabajo hemos ido comprobando que el estudio de la lengua y la literatura es difícilmente separable tal como los sabios musulmanes de la palabra y el texto conciben su actividad. En particular, la obra de ISB quedaría desfigurada si sustrayéramos de lo que él llama ʿulūmu l-ʿadab lo que para nosotros es lingüística o teoría y crítica literarias del conjunto total. Así es que en esta sección vamos a dedicarnos de nuevo casi en exclusivo a la poesía como objeto de estudio de las CAILT. con ello, en primer lugar, completamos el repaso a las ideas de nuestro sabio y sus colegas acerca de la literatura, que iniciamos en II 3.2.-3. y III 1.; y, por otro lado, indagaremos en los problemas que suscita el hecho de que, incluso desde una perspectiva lingüística, se considere a la poesía tesoro de ma'ānin. Ello va a exigir que volvamos a plantearnos cuál es la diferencia que los sabios musulmanes aprecian entre el lenguaje poético y el no poético, siguiendo el hilo de lo que dijimos en II 1.5., acerca de la poesía usada como parte del corpus de las disciplinas del lafz. Tendremos, asimismo, que detenernos en el valor que al dīwānu l-'arab, igual que, antes (3.), al léxico de la lengua, se le concede, dada la concepción del ma'nān. Veremos, así, que la poesía es también ciencia. La inmersión en el contenido del lenguaje poético exigirá, de otra parte, que afrontemos la contradicción que supone aceptar, en una cultura fuerte-

mente sacralizada, un discurso por definición pagano hasta cuando se practica varios siglos después del advenimiento del Mensaje. Los poetas tardíos, en efecto, retoman una tradición puramente árabe y por tanto no islámica. Después de considerar cuál es la posición del crítico literario ante la amoralidad o heterodoxia del texto poético, acabaremos examinando la figura de aquéllos, de los poetas tardíos o auctores, más en concreto la de MA'ARRĪ, sobre quien, como sabemos, se centró casi en exclusividad ISB.

### 6.1. Qué es y no es la poesía

En II 1.5. definimos, con los lingüistas musulmanes, negativamente el šī'r. Éste, para ellos, es el no-kalām. Antes de volver a ello, pero ahora desde la visión de la teoría literaria, debemos poner de manifiesto el valor positivo que a la poesía se le da en las CAIT y, en general, en el pensamiento árabe islámico.

Un primer indicio de ello, muy sencillo, lo constituye el hecho, bien conocido, de que parte de la formación del sabio musulmán consista con frecuencia en la memorización de gran número de poemas completos. Las fuentes primarias abundan en evidencias de que era así realmente. SUYŪTĪ (Buġya I 105, 212) p.ej. se hace eco de la erudición de un par de lingüistas. IBN AL-ʿARĀBĪ, cuenta, era famoso por los datos, relativos a la luġa en general -lo que significa gran cantidad de versos-, que manejaba, en cantidades ingentes y siempre sin recurrir a la ayuda de libros. De IBN AL-ʿANBĀRĪ, dice, se sabe que había aprendido de memoria unos trescientos mil versos con la finalidad de usarlos como šawāhid para el texto coránico. Es evidente que, como queda ahí reseñado, la erudición en poesía tenía una función instrumental. Pero, al mismo tiempo, en esas o semejantes anécdotas -¿exageradas?- vemos una actitud parecida a la que se mantenía hacia el léxico: la poesía se aprendía y memorizaba como un bien en sí

mismo, porque, utilizable o no para distintos fines, contenía gran cantidad de conocimientos o ideas, ma<sup>ʿ</sup>ānin, aparte también la apreciación estética o racial de que la misma ha sido siempre objeto.

Ello lo demuestra, para empezar, el rótulo de dīwānu l-<sup>ʿ</sup>arab (registro de los árabes) con que se conoce a la poesía tradicionalmente. Pero contamos, además, con explicitaciones teóricas que lo confirman. Así, cuando <sup>ʿ</sup>ALĪ AL-ĠURĠANĪ dice (IBN RAŠĪQ: ʿUmda I 122) que la poesía es un de las ciencias de los árabes puros\*, afirmación que creemos debe interpretarse literalmente y con todas sus consecuencias. El hecho, por otro lado, no ha pasado inadvertido a los investigadores modernos. Veáanse p.ej. las palabras de GAUDEROY-DEMOMBYNES (1947 XXIII), que nosotros hacemos extensivas a la obra de los muhdatūn y, para su apreciación, a toda la cultura árabe islámica medieval:

La poésie ancienne, que a conservé pour les Arabes toute sa valeur de littérature classique, a été en outre, pour les hommes de neuvième siècle, le trésor de la pensée.

Indirectamente esto podría probarse también por analogía con lo que ha ocurrido, en el mismo sentido, en la tradición cultural occidental. No es necesario entrar en detalles\*\*; recuérdese nada más que nuestra particular visión de la poesía no ha sido eterna, sino que proviene del Renacimiento y, un poco más allá, del Romanticismo. Pero, sin duda no hay mejor manifestación del hecho, donde puede comprobarse que la poesía es una ciencia, en el uso que los sabios musulmanes hicieron de los versos como šawahidu l-ma<sup>ʿ</sup>na. De éstos hemos hablado antes, en III 3.1.3., y no vale la pena que nos detengamos más en ello. Tampoco que reproduzcamos ninguno de las decenas de millares de casos que las fuentes primarias podían proporcionar,

---

\*En árabe: "Al-š<sup>ʿ</sup>ru ʿilmun min ʿulūmi l-<sup>ʿ</sup>arab".

\*\*Cfr., para la Antigüedad greco-latina, RUSSELL: 1981 84, y, para la Edad Media, CURTIUS: 1948 91-3.

donde la simple aducción de un verso da fuerza a una teoría sobre los más diversos asuntos\*.

Que la poesía es una ciencia es, pues, casi una tautología en el pensamiento de las CAILT. Lo que, sin embargo, no estuvo ni mucho menos bien visto por todos los sabios musulmanes es que la misma transgrediera los límites de su carácter de dīwān l-ʿarab e incorporara a su registro del saber los resultados de las demás ciencias, tanto las árabe-islámicas en origen como las que se desarrollaron con asimilación de elementos tenidos por ajenos a la propia tradición cultural. el intento fue llevado a la práctica por algunos de los más grandes auctores o muhdatūn a partir del s. III/IX, pero ello les valió duras reprimendas por parte de los críticos preceptivistas, que aquí como en otros aspectos de su actividad volvieron sin más la espalda a lo que era una práctica robusta entre los poetas y, hay que suponer, una innovación del agrado de sus lectores. De esos ataques, abundan los ejemplos. ḤAFĀĠĪ (Sirr 158-9) no le perdona a ʿABŪ TAMMĀM que en sus poemas hable de sustancias y accidentes o de nombres y verbos,

ya que, cuando uno se dedica a una ciencia o arte debe emplear las palabras de los cultivadores de dicha ciencia y acomodarse al empleo del lenguaje que es habitual entre los cultivadores de dicho arte.

---

\*Por recordar uno sólo de ellos, lo que decimos puede constatarse en la utilización que ĠĀHIZ (Bayān I 78) hace de unos versos de ʿABŪ L-ʿATĀHIYA al exponer su teoría de los signos. Comparable con la actitud de los sabios musulmanes, no se nos ocurre nada en la ciencia -entendida ampliamente- moderna, salvo quizá el empleo, por parte de la crítica psicoanalítica, de la literatura para explorar en el inconsciente. Aunque ahí los textos literarios son síntomas o símbolos y no verdades como en las ciencias islámicas.

Y el zoilo WAHĪD, en sus apostillas al Fasr de IBN ĠINNĪ (ʿIslāh II 302), la emprende contra MUTANABBĪ por iguales razones: después de citar una serie de actividades intelectuales, la poesía, la mística sufí, la medicina, la filosofía, la teología y el derecho islámico, afirma que cada una de ellas tiene sus propios medios de expresión y que la poesía no debe adueñarse de los de las demás. Habría sido de ver lo que hubiera dicho a propósito de MAʿARRĪ, pues, como bien se sabe, con ʿAbū -ʿAlāʾ llega a su apogeo la tendencia. FÜCK (1950 153-4) enfatiza cómo con él la poesía se convierte en privilegio de minorías eruditas. Más tarde, FRIEDMANN (1979 349), a propósito de las intenciones de MAʿARRĪ en las Luzūmiyyāt, escribe:

Poetry is no longer a means of light entertainment or a way to gain favour with the rich and powerful; it is a literary medium through which the poet seeks to spread an idea that he holds to be true.

Y añade que ello supone una novedad en la poesía árabe, con lo que no podemos estar totalmente de acuerdo. Es cierto que la 'poesía científica' de MAʿARRĪ no lo es al mismo título que la de ZUHAYR, pongamos por caso; pero no lo es menos que, incluso los preceptivistas más tradicionales han esperado siempre del poeta que facilite a quienes lo oyen ideas que a ellos no les han sido accesibles. Esto lo vimos claramente al estudiar la originalidad en la teoría del plagio (III 1.2.3.) y volveremos a comprobarlo un poco más abajo, cuando recojamos algunas de las definiciones etimológicas acerca de la esencia de la poesía. También hemos tocado con anterioridad la postura de ISB ante el novedoso carácter que MAʿARRĪ, en particular, quiso imprimirle a la ya de por sí sabia y aleccionadora poesía. En ʿIntisār (139a), justificando la aparición, en sus comentarios de ʿAbū l-ʿAlāʾ, de citas de "filósofos antiguos" explica:

Nos hemos visto obligados a ello porque la poesía de ese hombre así lo requería. Y es que, en su obra, ha transitado por caminos distintos a los de los otros poetas, introduciendo en ella opiniones y doctrinas, y deseando siempre que las gentes supieran cuánto era su conocimiento de la historia (ʿahbār) y la genealogía, hasta qué punto estaba versado en todos los sectores de las humanidades; sin mostrar, además, la más mínima remisión en aducir las doctrinas de los legisladores (islámicos: mutašarriʿūn), contaminándolas incluso con las opiniones de los filósofos.

A pesar de la tibieza con que habla de MAʿARRĪ en ese pasaje, donde se muestra por cierto levemente más cuidadoso con la ortodoxia tradicional de lo que suele ser habitual en él, podemos, a partir de las conclusiones a que llegamos en II 3.3.3., sostener que a ISB le parecía muy bien que el diwānu l-ʿarab ampliara los caminos por los que transitar respecto de los que solían trazarse los árabes puros. Su defensa de lo difícil no sólo afectaba al manierismo en el lafz, sino al alambicamiento de las imágenes y a la elevación intelectual de los maʿānin.

#### El šīʿr como no-kalām

Que šīʿr y kalām son dos entidades distintas es algo que ha debido quedar claro en páginas anteriores. Recordemos y amplíemos ahora algunos aspectos de cómo ha sido concebida esa diferencia. Hasta en las afirmaciones menos especializadas, es una constante entre los sabios de las CAILT que se las tenga en cuenta por separado. Así p.ej. al constatar la frecuencia relativa de un hecho de cualquier orden, lo normal es que se especifique si tal ocurre sólo en el kalām, sólo en el šīʿr o en ambos a la vez (cfr. p.ej. SANTAMARĪ: Š ʿAlqama 39). En nahw la poesía constituye un corpus marcado, pues los textos poéticos se caracterizan en su conjunto por poder presentar excepciones

a las reglas del kalām, y, consecuenteente, a los šū'arā' se les contempla como una categoría especial de hablantes sujetos a un código menos restrictivo que el de los demás (cfr. ZAGGĀGĪ: Ġumal 131, 189, respectivamente). Por lo que se refiere al 'ilmu l-luġa, hemos visto hace poco (3.3.) que asimismo la poesía constituye un registro léxico marcado.

Sobre todo tratándose de ISB, la caracterización de la poesía por el procedimiento aparentemente más inmediato, es decir, el examen de sus particularidades formales, métrica y rima, ocupa un lugar muy secundario. Ni siquiera en sus comentarios de versos y poemas le parece necesario incluir indicaciones de este tipo. Así, al introducir las casidas de MA'ARRĪ en Š Siqt, no aclara nunca el tipo de metro utilizado y a veces tampoco indica la clase de rima, y, en general, cuando acomete un análisis métrico lo hace rápidamente, como para salir del paso, deteniéndose en lo mínimo. Esa actitud no es exclusiva suya, aunque tampoco puede extenderse a todos los comentaristas de poesía\*. Sin embargo, no hay que desprender de esto que los conocimientos de nuestro sabio en la materia fueran escasos. Pues si el mismo texto comentado incluye algún tecnicismo de 'arūd o qāfiya, demuestra la misma erudición que en los demás sectores

---

\*El comentario de ISB a Siqtu l-zand contrasta, en este aspecto, con los de TIBRĪZĪ (Š Siqt) y HWĀRIZMĪ (Š Siqt). Pero no es difícil encontrar obras semejantes donde el desinterés por los análisis métricos es comparable al de nuestro sabio. Así, IBN ĠINNĪ, en su Fasr, šarh del diván de MUTANABBĪ, no señala ni el tipo de rima ni el metro de los poemas.

de las CAILT\*; lo que ocurre es que esos conocimientos los deja de lado a la hora de caracterizar a la poesía en su conjunto. Igual que en otros muchos sabios musulmanes, su solución a la oposición entre šīr y kalām se efectúa por procedimientos más generales, en los que no cuenta el análisis métrico pormenorizado. Las diferenciaciones se realizaron, simplificando un poco las cosas, cuantitativa o cualitativamente. Veamos algunos ejemplos de cada uno de esos dos procedimientos.

Diferenciación cuantitativa es la de IBN RASĪQ (ʿUmda I 119), quien reduce las dos entidades a un par de fórmulas:

$$\text{kalām} = \text{lafz} + \text{ma}^{\text{c}}\text{nān}$$

$$\text{šīr} = \text{lafz} + \text{ma}^{\text{c}}\text{nān} + \text{wazn} + \text{qāfiya} + \text{niyya}$$

Esto es, en ambos discursos están implicados los dos niveles del lenguaje, pero la poesía añade la medida, la rima y la intención (de componer poesía\*\*). El procedimiento sigue siendo el mismo en otros autores, aunque varíen los elementos que se destacan como esenciales para la caracterización. Acabamos de ver (5.) p.ej. que los sabios de las CAILT detectaron maʿānin o tópicos propios del kalām, propios del šīr o de ambos. Nadie, que sepamos, recurrió a esto para la diferenciación explícita. Sin embargo, hubo quien se quedó con uno de los elementos de la fórmula anterior; es el caso de ʿUSĀMA (Badīʿ 289), que definió la poesía como "discurso medido que alude a una

---

\*Cfr., para ʿarūd, ʿIqtidāb II 11, y Š Siqt III 1159-60, 1146-7, 1282-3, 1304; y, para qāfiya, Š Siqt II 712, 924. Una definición -etimológica- de sagʿ la da en Š Luzūm I 225.

\*\*Con lo cual pretendía dejar fuera realizaciones que salieran casualmente en verso.

idea". Lo curioso en la diferenciación de IBN RASĪQ es que para nada se refería al discriminador por excelencia de la poesía, la darūra o, mejor dicho, el código especial del poeta. Esta idea, que lo que es permisible o analógico en el šīr no lo es o representa una anomalía en el kalām o las demás formas de lenguaje artístico, la mantienen tanto lingüistas: SĪBWAYHI (Kitāb I 26), RUMMĀNĪ (Š Kitāb 50), ISB (Masā'il 105a\*), como teóricos de la poesía: IBN AL-MUDABBIR (Nusus 351). De este importante papel de la darura -semejante de todo punto al de la licencia en la tradición poética occidental (cfr. RUSSELL: 1981 149)- dijimos lo suficiente cuando examinamos sus consecuencias para el establecimiento del corpus del kalāmu l-ʿarab (II 1.5.1.) y enseguida vamos a verlo ampliado, ya que es la darūra también la que está en la base de las diferenciaciones cualitativas. Que IBN RASĪQ la silencie parece más extraño aún si se tiene en cuenta que varios de los elementos que él incluía como propios de la poesía, habían sido hechos responsables de que en la poesía hubiera darūrāt. Así lo hace MUBARRID en su Al-Balāġa (Nusūs 349-50), presentándolo como adición del kalāmun marsūf al kalāmun mantūr, ya que él, excepcionalmente, no habla de kalām frente a šīr\*\*.

---

\*Lo que nuestro sabio dice exactamente es: "(...) li-ḡanna l-šāʿira yaġūzu lahu ʿalā waġhi l-ḡarūrati mā lā yaġūzu fī l-kalām".

\*\*El autor de Al-Balāġa, igual que el aludido IBN AL-MUDABBIR, no está en realidad oponiendo la poesía a todo el lenguaje no poético, sino solamente a la prosa artística. El pasaje es bastante interesante, ya que utiliza la técnica de la definición formal, lo cual sorprende muchísimo en un sabio de la época de MUBARRID. La (buena) poesía y la (buena) prosa artística, dice, comparten dos rasgos: 1º, la eficiencia en la representación del maʿnān y,

La diferenciación cualitativa se realizaba de dos maneras. Bien se presentaba al poeta como una especie de taumaturgo de su propia sensibilidad, bien se destacaba la frecuente irrealidad del mensaje. Lo primero puede hallarse en todas las definiciones etimológicas de šā'ir. IBN RASĪQ (ʿUmda I 116) nos proporciona aquí también una excelente elaboración de la idea, bastante extendida entre los sabios de las CAILT. ʾISHĀQ B. WAHB, en Al-Burhānu fī wuḡūhi l-bayān (Nusūs 71) y HAFĀGĪ, en Sirr (278), igual que él, derivan šī'r o šā'ir del verbo šā'ur, con lo cual quieren demostrar, en suma, que el poeta "percibe, capta" ma'ānin o imágenes etc. gracias a una potencia innominada que los demás usuarios de la lengua no poseen. En cuanto a la segunda manera, hay que descomponerla, a su vez, en dos estadios, ordenados de menor a mayor sofisticación teórica, en los cuales se identifica la poesía con la mentira y con la fantasía, respectivamente. En ambos casos, nos encontramos, además, ante la consecuencia lógica de la mayor libertad que su especial código le concede al poeta. El pasaje antes aludido de ISB (Masā'il 105a), en efecto, no se refiere a la darūra como licencia en el lafz sino, especialmente, como transgresión -vía mubālaḡa- de las reglas del ma'nān. La misma manera de pensar, desde luego, es común tanto a las CAILT en general como a la poética grecolatina (cfr. RUSSELL: 1981 16): la licencia afecta al lenguaje y a la imaginación.

---

2º, los mismos ideales estéticos -cohesión textual, brevitas y perspicuitas; y se diferencian en que, a todo ello, la poesía añade -y, por ello, concluye, es superior (cfr. la teoría del plagio, donde la adición es en sí misma valorada del mismo modo)- lo que hemos dicho: medida, rima y, por ende, darūrāt.

Comentando y siguiendo la opinión de IBN QUTAYBA en idéntico sentido, ISB decía en ʿIqtidāb (I 50):

Y la poesía ocupa, para los sabios, el más bajo rango de las letras porque es falsedad con apariencia de realidad y mentira con aspecto de verdad.

Estas palabras, en abierta contradicción con la práctica intelectual de ISB, derivan del lugar común según el cual la poesía es mentira. Las claras resonancias religiosas\* del mismo en la cultura islámica, a pesar de las cuales es muy fácil encontrar su equivalente en nuestra tradición cultural\*\*, parecen haber pesado más que otra cosa en Abu Muḥammad, que no añade nada más al respecto. Por el contrario, otros colegas suyos matizan más la acusación afrontando la mendacia poetarum como lo que es: una de las más estridentes manifestaciones de la tensión entre lo pagano y lo religioso, de alguna de cuyas graves implicaciones nos ocuparemos enseguida. En su célebre Muwāzana, (Nusūs 110), ʿĀMIDĪ p.ej, y sin estar de acuerdo recogía la opinión de ciertos ruwāt para los cuales, jutamente, "la mejor poesía es la más mentirosa"; y ʿASKARĪ (Sināʿatayn 142-3) se esfuerza -con dudoso éxito- en defender a la poesía a pesar de sus mentiras con el argumento de que en ella lo que se busca es la belleza de la expresión y de las ideas, independientemente de su verdad. La cuestión preocupó tanto que su resonancia

---

\*El Qurʿān (XXVI Al-Šuʿarāʿ 226), como se sabe, describe a los poetas como aquéllos que "dicen lo que no hacen". El asunto ha sido muy estudiado en fuentes secundarias; además de otras referencias que daremos después, vid. sobre ello GARCÍA GÓMEZ: 1940.

\*\*Cfr. CURTIUS: 1940 294, 310, 334; y recuérdense, en la tradición hispánica, los "mintrosos" libros de caballería.

pasó de la poética a la historia literaria. Sin duda alguna, el hilo conductor de la biografía de 'UMAR B. 'ABĪ L-RABĪ'A que presenta 'ISBAHĀNĪ en 'Aḡānī (I 61-248) es la moralidad del poeta a través de sus obras literarias. Así, entre otras anécdotas, se cuenta (I 74 y 153) que cierto individuo que conoció al poeta en su vejez le preguntó: "¿Todo lo que dices en tu poesía lo hiciste?" La respuesta de 'UMAR fue: "Sí, y le pido a Dios perdón por ello". Lo cual no es obstáculo para que, más adelante (I 223) se afirme taxativamente que aquel intenso amante "se cuenta entre los poetas que dicen lo que no hacen".

Lo que es un asunto religioso o ético pasó a integrar los temas de la poética y, en concreto, el de la caracterización del šī'r. La descalificación de la poesía por sus mentiras acaba por proporcionar un rasgo diferenciador del discurso, que, en un grado mayor de reflexión desde dentro de la propia teoría de la literatura dará lugar a las nociones de tahyīl y muhākāt, aproximadamente fantasía o ficción y fingimiento. E ISB, como hace en otros sectores de su actividad, ofrece la curiosidad -desde nuestra perspectiva- de acumular los dos estadios de la reflexión. Esto ocurre del modo más explícito cuando, también en 'Iqtidāb (III 193) afirma que "casi toda la poesía se basa en la mentira (kidb) y en la fantasía (tahyīl). Luego, en el único pasaje de toda su obra donde, aunque con excesiva brevedad, ofrece una generalización teórica sobre la poesía, recurrirá a las dos nociones antedichas, olvidándose ahora de la simplificación de la mentira y de la caracterización cuantitativa y negativa de la misma como no-kalām. Sus interesantes palabras se hallan en Š Luzūm (I 106) y las suscitan los versos de MA'ARRI -de traducción imposible- donde el poeta juega con la ambigüedad de la palabra farqadān, que vale para designar cierto par de estrellas de la Osa Menor, pero

que también significa 'dos becerros'. Este caso de ʔištirāk explotado con intenciones literarias lleva a ISB a una de sus más agudas observaciones en el terreno de la poética, a la que sin dificultad ninguna se le podría encontrar lugar en tratados modernos sobre los usos artísticos del lenguaje. Y es que, dice, los poetas "hacen que las cosas compartan un mismo estatuto como seres cuando comparten un mismo nombre"\*, aunque, añade, nada de eso ocurra en la realidad (ḥaqīqa). Dado que, según vimos en su momento (IV 1.), ISB negó la identificación de la palabra con la cosa y la motivación vertical del signo lingüístico, de esa observación parece desprenderse que, de algún modo, comprendía lo que, más cerca de nosotros, se analizaría como valor asociativo o connotativo de las palabras en poesía, con las consecuencias que de ello pueden sacarse para la comprensión de cómo funciona el texto literario. Pero no conviene ir muy lejos. Primero, ISB -que siempre calla demasiado- no se extiende más en el asunto ni facilita más ejemplos que nos permitan sacar conclusiones más seguras. Por otro lado, está el hecho de que haya que conjugar ideas tan sofisticadas y brillantes como puede llegar a verse la anterior con otras de una absoluta y desconcertante ingenuidad. Sea como sea, el hecho es que el juego con las ambigüedades de las palabras lo hace derivar nuestro sabio del tahyīl y la muhākāt sobre las que, dice, se construye la poesía. Recientemente, SAMMŪD (1985 79) ha investigado sobre las mencionadas nociones, que, según él, provienen de ARISTÓTELES. Como en tantas ocasiones, sin entrar

\*En árabe: "Wa-dālika ʔanna-hum yūǧibūna ʔištirāka l-šayʔayni fī l-ḥukmi ʔida kānat baynahumā mušarakatun fī l-ʔism". Poco después, insiste: "Como la estrella y el becerro coinciden ambos en llamarse farqad, el estatuto de cada uno se transfiere al del otro".

en que ello sea o no así, tenemos que poner el acento en cómo esa teoría se encuadra armónicamente con los estadios anteriores de la reflexión desarrollada en las CAILT, o sea, la mentira y la licencia. Éstas, creemos, si bien con menos profundidad y precisión, ya servían al fin que ŞAMMŪD les adjudica al tahyīl y la muhākāt, junto con el tağyīr -tal vez traducible por extrañamiento-, en la crítica poética árabe: liberar a la poesía de la religión "abriéndoles las puertas al ğulū, la mubālağa, la mentira y la huida de lo racional" (p. 80). Entre los introductores de estas nociones en el pensamiento islámico cita ŞAMMŪD, entre otros, a IBN RUŞD y a FĀRĀBĪ, de quien, pensamos nosotros, pudo muy bien haberlas tomado ISB.

#### 6.2. Poesía, ética y religión

En el punto anterior, la diferenciación entre la poesía y las demás modalidades del discurso (literario) nos ha llevado a tocar de pasada algunas cuestiones de orden moral. Las implicaciones éticas y religiosas están, de hecho, en la mente de los sabios musulmanes que las explicitan en el tratado de las diferencias de la poesía respecto de las otras formas de la balāğa. Así, ĀSKARĪ (Sinā'atayn 143-4) plantea rápidamente el asunto y, después de mencionar características formales de la poesía, entra en consideraciones relativas al contenido. De los tres discursos literarios, el ars dictaminis, la kitāba, es propio del poder terrenal, mientras que, dice, la oratoria o hutab lo es de la religión. La poesía, por su parte, se caracteriza frente a los dos anteriores por su falsedad. A continuación, a medias en un ejercicio de defensa de la poesía, afirma que ésta se destaca, sobre las demás modalidades retóricas, entre otras cosas\*,

---

\*Su capacidad para perdurar en el tiempo, por su cohesión textual interna; su facilidad de propagación, semejante

porque ninguna posee la fuerza de la poesía de hacer vibrar a las gentes, con lo cual, nada tiene tanta influencia como ella en la alabanza o el denuesto. Esto enlaza con un tema que había tratado antes (op.cit. 59), a raíz de una opinión de IBN AL-MUQAFFA<sup>c</sup>, según el cual, la balāga consiste en "descubrir la verdad (haqq) oculta y presentar la verdad con apariencia de falsedad". La conclusión era que la mejor expresión de la balāga, sin distinción de cuál de sus tres modalidades, estriba en hacer ver lo reprobable como loable y al contrario. Estamos, pues, ante el problema moral de la retórica. Éste, al menos en algunas corrientes del pensamiento latino, se resolvió con la máxima vir bonus dicendi peritus que, como acabamos de ver no habría sido aceptada como requisito imprescindible para todos los sabios de las CAULT. IBN RASĪQ (Umda I 27) recoge la famosa frase atribuida a MUHAMMAD, donde se reconoce la fascinación de la palabra y el poder que la poesía es capaz de conferir\*. Y es evidente que, aunque sólo sea desde un punto de vista pragmático, algunos sabios musulmanes no tuvieron reparos en confesar -digamos, cínicamente- que el mejor usuario del lenguaje, poeta, epistolista u orador, es aquél que consigue manipularlo de modo tal que satisfaga sus fines, sean o no conformes a principios éticos. Y vaya esto como introducción

---

a la de los refrans; su insustituible papel en las tertulias de los principales, su carácter de dīwānu l-ʿarab, que la pone en la base de la formación de toda persona culta, y su utilización en la elaboración de canciones (ʿalhān).

\*En árabe: "ʿinna mina l-bayāni la-siḥran wa-ʿinna mina l-siʿri la-ḥukm".

indicadora de la complejidad que puede alcanzar uno de los temas más fecundos en la poética árabe, más tal vez en fuentes secundarias que en primarias, y del que sólo pretendemos recoger lo necesario para intentar situar ciertos aspectos problemáticos de la labor crítica de ISB en la tradición de sus colegas. Por otra parte, es obligada una mínima consideración de la poesía desde la perspectiva ética, ya que, como sabemos (vid. II 3.2.3.), los sabios de las CAILT trataron la poesía como discurso retórico. La misma detección de tópicos que nos ha ocupado en la sección precedente, por no citar más que una señal, habla claramente de cómo se concibe a la poesía. Para el pensamiento islámico, está no pierde su carácter de instrumento de persuasión. El contenido y las referencias, más o menos netamente, de la misma suelen ser paganos -incluso de modo beligerante a veces- aunque se trate de textos de época islámica. La contradicción que de esto se deriva es demasiado sobresaliente para que se sortee sin más. Hay pues que indagar en la posible solución que se le dio, aunque -digámoslo ya- la solución consistió justamente en la ausencia de la misma. Mal que bien, la poesía árabe o arabizante se integró en la cultura islámica sin que lo religioso impusiera su total proscripción, aunque, al mismo tiempo, no llegara nunca a percibirse esa pervivencia como extraña.

#### Poesía y religión

No hay, pues, que insistir más en el hecho de que, forzosamente, el islam tuvo que representar una agresiva amenaza contra el šīr y lo que a éste sustentaba\*. Sí es interesante, sin embargo, comprobar

---

\*Sobre poesía frente a islam, en los primeros tiempos de éste, vid. BLACHÈRE: 1952-66 353-6.

cómo las fuentes primarias registran el enfrentamiento y algunas de sus consecuencias de manera muy directa y descarnada, que contrasta con el papel que a la poesía se le concede en el currículum humanista reconocido incluso por los sabios más ortodoxos. Aún SUYŪTĪ (Muzhir I 296) advierte con toda claridad que, tras el advenimiento del Mensaje, la poesía perdió su rango e influencia social y que, de alguna manera, hubo de dejárselos al Qur'ān. Pero también se ha repetido varias veces la constatación, que el propio 'ASMA'Ī en su Fuhūlātu l-šū'a-rā' (Nuṣūṣ 209) expresa claramente, de que el šī'r, para mantener su calidad, ha de permanecer fiel a sus principios arreligiosos, y que, como dice éste, "el bien reblandece a la poesía", lo que demuestra comparando las dos etapas de la obra de ḤASSĀN, la ḡāhili y la islámica. Pero esto no impidió a distintos musulmanes rechazar el ejercicio activo o pasivo de la poesía por razones religiosas. A los casos que han aparecido en páginas anteriores, pueden añadirse, por sólo hablar de andalusíes, un par más. Muy lejos están ISB y muchos de sus colegas del "estrecho criterio moral acerca de la poesía árabe" que, según GÓMEZ NOGALES (1965-6 61), mantuvo IBN ḤAZM, quien recomendaba dejar de lado, dice este investigador, poemas eróticos, bélicos etc. De donde habría que desprender que, para IBN ḤAZM, el valor de la poesía es puramente instrumental, pero que incluso reconociéndolo así, el corpus del šī'r era sometido a una criba inusual en las CAILT. Mucho más cerca de éstas, parece que IBN AL-QŪTĪYYA dejó de componer poemas a instancias de su piedad (MUTLAQ: 1967 168). En este orden de prevencions, no siempre igual de efectivas en sus consecuencias, hay que situar seguramente el remate piadoso que ISB le da a la introducción de sus comentarios a MA'ARRĪ (Š Siqt I 15), donde le pide a Dios perdón por todos los instantes que ha pasado ocupado en actividades ajenas a lo religioso.

En la actitud de ISB y de tantos otros se plasma lo que GAUDEFROY-DEMOMBYNES (1947 XXV) calificó de "amusant paradoxe" de que sea justamente la poesía pagana la base textual más importante sobre la que se construye el tafsīr\*. Con ello, claro está, el šīʿr, rechazado por razones religiosas, encuentra en época islámica, su principal justificación y defensa en razones igualmente religiosas. IBN RAŠĪQ (ʿUmda I 30) p.ej. escribía\*\*:

IBN ʿABBĀS decía: "Si leyendo el Libro de Dios encontráis algo que no conocéis, buscadlo en el poesía de los árabes, ya que la poesía es el registro (dīwān) de los árabes". Y, cuando alguien le preguntaba por algo del Qur an, le recitaba textos poéticos.

Pero esta paradoja o contradicción aparente tiene otros aspectos, quizá más chocantes. Acabamos de aludir p.ej. al hecho de que la poesía formó siempre parte fundamental de la formación intelectual del sabio musulmán. Y ya ASÍN PALACIOS (1927-32 I 62), en su biografía de IBN HAZM observó que las antologías literarias, por encima de su mera utilización didáctica, no podían dejar de actuar como fuentes de "sugestión emocional" sobre el joven en formación. Manifestaciones similares de la paradoja pueden encontrarse por doquier en la historia de la cultura islámica, y muchas de ellas han aparecido o lo harán más tarde en este trabajo. Baste citar ahora expresamente una más, donde de manera muy sencilla y aguda se plasma la tensión entre la aceptación y el rechazo de que la poesía fue objeto por parte del islam. Se trata de cierta afirmación que SUYŪTĪ, ʿItqān (I 50), atribuye a GAHIZ. Según éste, Dios, para darles nombre a su Libro y a las partes del mismo, actuó por reacción -y, por tanto, en seguimiento,

---

\*Sobre lo mismo ("puzzling paradox"), vid. también SHAHID: 1965 563.

\*\*Vid. un texto muy semejante en ZARKAŠĪ: Burhān I 293.

añadimos nosotros- a lo que los carab habían hecho con la poesía. Y, así, si éstos hablaban de dīwān, qasīda, bayt y qāfiya, Dios instituyó los términos paralelos de qur'ān, sura, ḥāya y fāsila\*.

Antes de seguir pasando revista a los hechos relativos al tema poesía/religión, nos importa dejar ya sentado que, en nuestra opinión, la paradoja planteada por la pervivencia de la poesía árabe pura en el cuerpo cultural islámico no es ni mucho menos un caso aislado. En las CAILT conocemos bien un paralelo, el que venimos designando con los términos "lengua de los árabes" y "lengua de Dios"; y fuera de ellas, tanto en otras elaboraciones intelectuales como en actuaciones políticas etc. se multiplican -incluso hasta hoy en día- los resultados de la tensión planteada entre lo árabe (pagano) y el islam, o bien, utilizando las palabras de GRAMSCI (1948-51 148), describiendo los dos polos presentes en la civilización islámica, si bien en tiempos recientes: el enfrentamiento entre el "sentimiento nacional" y el "cosmopolitismo teocrático".

Es bien conocido, y casi evidente, el primer episodio de ese enfrentamiento, resuelto con la integración de lo árabe más que con su eliminación, al menos en amplios sectores de las sociedades islámicas. Lo encontramos en la actitud de MUHAMMAD ante los poetas de su entorno. La cuestión en sí misma, que sigue aún abierta, excede en mucho nuestros intereses. Nadie duda de que el Profeta mantuvo una actitud de severa beligerancia ante los poetas, pero lo que en ello

---

\*Las dos series de términos designan, como se sabe, el conjunto de poemas de un autor por lo general, el poema, el verso y la secuencia de la rima; el Libro Sagrado, cada uno de sus capítulos, cada uno de sus versículos y las pausas terminales de éstos.

parece que hay que ver (cfr. GAUDEFROY-DEMOMBYNES: 1947 XVIII; SHAHID: 1965) es, sencillamente, una entre las muchas batallas político-religiosas libradas contra los Qurayšies y los poetas que representaban sus intereses, o bien la respuesta a quienes trataban de equiparar el mensaje de MUHAMMAD con el de los poetas o los poseídos. Sea como sea, lo que nos importa desde el punto de vista de las CAILT es destacar cómo en éstas se ha tratado constantemente de incluir al propio Profeta entre los defensores de la poesía. Así, ʾISBAHĀNĪ (ʾAḡānī I 19) nos hace saber que, habiendo dado muerte MUHAMMAD a un enemigo en la batalla de Badr, la hermana de éste último improvisó y recitó una elegía. El Profeta estaba presente y exclamó:

¡Si hubiera oído esto antes de matarlo, no lo habría matado!

Y es también al mismo Rasūl al que se le atribuye la primera justificación de la poesía por su valor de ciencia (hikma), en un texto de la Sunna, que los sabios del lenguaje (cfr. p.ej. ZUBAYDĪ: Tabaqāt 14) han mostrado empeño en repetir. También sabemos que un papel similar se les atribuyó a otros personajes píos. Hace poco hemos visto cómo se presentaba a IBN ʿABBĀS como valedor de la poesía al servicio del tafsīr. Pero hubo más. ʾISBAHĀNĪ (Aganī I 72), de nuevo, añade un aspecto distinto de esta defensa de la poesía, no por simples razones instrumentales, cuando cuenta que éste último, estando en la mezquita e interrumpiendo una conversación sobre ley islámica, le pide a ʿUMAR B. ʾABĪ RABĪʿA que le recite algún poema. Y, en general, es muy frecuente que las justificaciones de la poesía en las obras de las CAILT incluyan entre sus argumentos el amor que personajes píos tales como ʿĀʾIṢĀ o ʿUMAR AL-HATTĀB etc. mostraron por el dīwānu l-ʿarab (cfr. ZUBAYDĪ: Tabaqāt 14-6; IBN RAṢĪQ: ʿUmda I 19-40).

Combinada o no con el apoyo de autoridades religiosas, la defensa de la poesía, en suma, ha seguido dos direcciones principales: bien se ha destacado su utilidad al servicio de las ‘ulūmu l-dīn y las ‘ulūmu l-‘arabiyya, bien se ha puesto el acento en sus valores intrínsecos. Empecemos por esto último. Aunque sea inusual, no faltan quienes encuentran en los ḍaš‘āru l-‘arab valores éticos que hacen recomendable su lectura; es el caso de SUYŪṬĪ (Muzhir II 309), quien encuentra en los mismos advertencias morales (mawā‘iz) merecedoras de la atención de sus lectores. Al mismo tiempo, y como era de esperar, la poesía contiene, para SUYŪṬĪ (loc.cit.), el recuento de sentencias (ḥikam) y usos (ḍādāb) gracias a los cuales podemos calificarla de ciencia, en el sentido que conocemos. El valor científico del dīwānu l-‘arab es, desde luego, el segundo y más fecundo de los intrínsecos a que acabamos de referirnos. No es necesario insistir mucho en ello. En ISB, y en este punto, lo que hay que resaltar es que falten en su obra justificaciones expresas de la poesía. Para él como para muchos de sus colegas, sin duda, no ha necesidad de demostrar la importancia del estudio de la poesía, seguramente porque no hay unos lectores a quienes convencer de ello. En segundo lugar, ya sabemos que a nuestro sabio le interesa más el ma‘nān que el lafz a la hora de estudiar textos poéticos. Se diría que, partiendo de la célebre máxima ḍutlubi l-‘ilm, su objetivo principal es penetrar en las ideas valiosas debidas a la tradición poética o a un poeta particular, acopiar, pues, conocimientos, ‘ilm. Ya sabemos que su visión de la tradición científica y la tradición poética son muy similares. Hay un conjunto de conocimientos que los hombres han ido descifrando y acopiando; ‘ulamā’ y šū‘arā’ llevan siglos trabajando con esa meta, captar partes de dicho conjunto. De este modo se explica que haya que recoger y memorizar los ma‘ānin de la poesía (cfr. 5), independientemente de consideraciones estéticas;

de este modo se explica su actitud frente al plagio o ḥad, que no es negativa (vid. III 1.3.1.) o, como tampoco lo sería ante el hecho de que un nahwī tardío "tome" ideas de SĪBĀWAYHI o los demás 'imames'. De este modo se explica, por último, el uso frecuentísimo que nuestro sabio hace de versos de distintos poetas (p.ej. en ḥIsm) para afianzar una teoría, incluso fuera de las CAILT propiamente dichas, esto es, el uso de los ṣawāhidu fī l-maḥnā (vid. 3.1.3.).

En cuanto a la segunda dirección tomada por los defensores de la poesía, la que hace de ésta un medio para la consecución de fines, presuntamente más elevados e indiscutidos, se diversifica en otras dos vertientes, muy trabadas entre sí y de las que ya nos hemos ocupado en páginas anteriores. En primer lugar está que la poesía proporcione (vid. II 1.5.) la parte más considerable, cuantitativamente, del corpus a partir del cual se describe el kalāmu l-ḥarab. Naturalmente, los sabios de las CAILT han dado constancia de ello en múltiples ocasiones. Así, IBN ĠINNĪ (Faṣr II 104) se refiere a cómo la poesía formó parte fundamental de lo que aprendió de su maestro, FĀRISĪ; ḤASKARĪ (Sināḥatayn 104) reivindica la poesía, entre otras cosas por los ṣawāhid que proporciona; y, fuera ya de las ciencias del lenguaje y el texto como tales, BĀQILLĀNI, en su ḥIḡāz (I 24), deja bien clara la necesidad que, para aprender la ḥarabiyya, hay de los poemas de ḥIMRUḥ AL-QAYS y sus congéneres. La segunda vertiente es, como sabemos (II 2.3.3.), la que pone a la poesía al servicio de la comprensión de las Escrituras. IBN FĀRIS p.ej. explica (RIDWĀN: 1971 179) que la poesía proporciona el corpus con valor de ḥuḡḡa para entender los pasajes difíciles del Qurḥān y la Sunna, concretamente cuando en éstos abunda el léxico inusual, el ḡarīb\*.

---

\*Un excelente tratamiento de los problemas y resultados

### Crítica y moral

El conflicto que acabamos de perfilar en sus puntos principales y desde una perspectiva general tiene, como es lógico, unos reflejos determinados en la actividad crítica de las CAILT, que, en lo tocante a moral y religión, no parece haberse sujetado a criterios fijos, salvo quizá el de admitir la poesía pagana y su sucesora en el horizonte de su preocupaciones intelectuales, sin plantearse casi nunca directamente la paradoja de que acabamos de hablar. Varos, pues, a limitarnos casi en exclusividad al estudio, al respecto, de ISB y sus comentarios de MA<sup>c</sup>ARRĪ, en lo que queda de este punto y en la última parte del siguiente, cuando hayamos introducido algunos datos acerca de cómo ven los sabios musulmanes del texto la personalidad individual del poeta.

Según HASANAYN (1984 14), con la llegada del islam, apareció por primera vez en la incipiente crítica árabe la posibilidad de que un texto poético se valorara sólo en atención a la coincidencia o no de su contenido con los principios religiosos admitidos. Si esto fue así, debió de serlo muy excepcionalmente y siempre fuera de los círculos de las CAILT. Efectivamente, como se ha dicho muchas veces (cfr. p.ej. TRABULSI: 1955 119), la crítica literaria árabe no le pedía a la poesía moralidad o piedad, sino calidad literaria. Así, por hablar de un solo caso, muy significativo, cuando QAZZĀZ enumera e ilustra en su Darūra (23-59) los ‘uyūb (vid. II 3.2.2.) que se les pueden imputar a los poetas, cita defectos gramaticales, léxicos, de rima, y, en el plano del ma<sup>c</sup>nān, habla de incongruencias, descripcio-

---

del servicio de la literatura profana a la comprensión de las Escrituras, en la Edad Media cristiana, puede hallarse en CURTIUS: 1948 67-9, 75-8, 307-9, 341, 632-3 y 646-53.

nes contrarias a la convención etc., pero no dice absolutamente nada de defectos relativos a la moral o religiosidad de las ideas expresadas. Esta actitud\* puede hacerse sin miedo extensiva a todos los predecesores de ISB en el campo, hablando en términos generales. Y es también la observada por nuestro sabio con las salvedades que indicamos a continuación. Pero que, de cualquier manera, no afectan a lo que podría llamarse el espíritu Ġāhilī que domina la casi totalidad de la obra de MA<sup>c</sup>ARRĪ (especialmente Siqtu l-zand), como la de otros muchos de los poetas musulmanes, sino sólo a muy contadas ideas que nuestro sabio advierte como desviaciones muy flagrantes y directas de la ortodoxia.

a) Excesos en el panegírico.

Las entusiastas hipérbolas que llenan la poesía laudatoria árabe proporcionan con frecuencia ejemplos a los preceptistas atentos, como sabemos (vid. II 3.3.2.), a las transgresiones del principio de equilibrio emocional. Por lo general, ISB sólo se ve obligado a saltar y denunciar uno de tales excesos o ġulū cuando el poeta llega tan lejos que identifica al mamdūh con Dios, concediéndole al primero atribuciones que sólo al segundo pertenecen. Dos versos, muy cercanos entre sí, de cierta casida de Siqtu l-zand, contienen ideas de esta clase:

إذا البرجيس والمريخ راما      سوى ما رمت خانهما الكيان

---

\*Según SALLŪM (1971 16), es gracias a ĠĀHIZ como la crítica se independiza de consideraciones morales o religiosas. Aun sin haber entrado en el estudio de la cuestión, nos parece poco aceptable que se pueda personalizar de ese modo en un tema semejante.

Si Júpiter o Marte desean

lo que no deseas tú, traiciónalos Natura

ولو لا قولك الخلاق ربي لكان لنا بطعتك افتنان

Si tú mismo no hubieras dicho: "El Creador es mi señor"

subyugados estaríamos por tu rostro

El primero lo rechaza ISB (Š Siqt I 197) porque, siendo tradicionalmente Júpiter y Marte portadores de buenos y malos augurios respectivamente, el verso implica que el personaje alabado es copartícipe de Dios en sus designios\*. En el segundo, ISB (op.cit. 199) se escandaliza\*\* de una idea que, por el contrario, a HWĀRIZMĪ (loc.cit.) sólo le hace observar que está construida sobre el hecho de que Dios creara a Adán a su imagen y semejanza.

b) Puntualizaciones doctrinales

En alguna ocasión nuestro sabio considera necesario poner en su lugar desde la ortodoxia alguna afirmación de MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ, tal como si estuviera comentando un tratado de teología. Así ocurre en el siguiente verso de las Luzūmiyyāt, donde ʿAbū Muḥammad encuentra (Š Luzūm I 34) una antropomorfización ilícita de la divinidad:

ومن يعف عن ذنب ويصح بنائل فخالقنا اعفى وراحتة اسخى

Más clemente que todo perdonador de culpas es nuestro  
/creador,

más generosa su mano que todo dadivoso

c) Reacción contra ideas šīʿíes:

Aunque motivadas por lo que probablemente el mismo ISB hubiera clasificado entre los excesos en el panegírico, merecen mención

---

\*Lo que dice exactamente ISB es: "ta<sup>ʿ</sup>alā llāhu ʿan ʿan yakūna lahu munāzi<sup>ʿ</sup>un fī ʿamrihi ʿaw mušārikun fī qadāʿihi wa-qadarih."

\*\*"Hādā ġuluwwun šadīdun na<sup>ʿ</sup>uḍu bi-llāhi minh"; dice.

aparte las duras críticas que a MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ le dirige al comentar las dos secuencias siguientes:

وعلى الدهر من دماء الشهيد      من علي ونجله شاهدان  
فهما في اواخر الليل فجرا      ن وفي اولياته شفقتان

De la sangre quedaron de los dos mártires,  
ʿAlī y su hijo, dos testimonios:  
Dos auroras al acabar de la noche  
y, cuando apunta, dos crepúsculos.

يا ابن مستعرض الصغوف ببدر      ومبید الجموع من غطفان  
احد الخمسة الذين هم الاغـ      راض في كل منطوق والمعاني  
والشخوص التي ظقن ضياء      قبل خلق المريخ والميزان  
قبل ان يخلق السموات او تو      مر افلاكهن بالدوران

Tú, que descienes de quien a las tropas revistó en Badr  
y a las multitudes de Ġaṭafān aniquiló;  
De uno de los Cinco, que objeto  
y concepto son de toda palabra,  
Encarnaciones de la luz creadas  
antes que Marte y Libra fuesen creados,  
Antes que fuesen creados los cielos  
y recibieran los astros de girar la orden

Ambas aparecen, casi inmediatas, en una misma casida, un panegírico dedicado a cierto šīʿī, descendiente además del imam ʿALĪ. Partiendo de este hecho, explica ISB (§ Siqt I 441) acerca de los dos primeros versos que acabamos de citar, y con toda asepsia las creencias de algunos šīʿíes. Según ellos, dice, el color rojo de los dos crepúsculos sólo se observa desde la muerte de ʿALĪ y HUSAYN. Poco después, entrando ya en el terreno del ataque (op.cit. 446), indica que el cuarto verso antes citado y traducido hace referencia a las cinco personalidades

que una secta šī'ī -llamada por ello al-muhammisa- considera ser en realidad una sola: MUHAMMAD, ḤASAN, HUSAYN y FĀṬĪMA, junto con el propio ʿALĪ, aludido en el verso inmediatamente anterior. Al llegar al final de la secuencia, la crítica de nuestro sabio arrecia. Según él (op.cit. 448), el poeta ha transgredido, por el hecho de alabar a un ʿalawī, todos los límites de lo aceptable, pues "recoge tonterías y creencias falsas de la šī'īa que tendría que haber dejado a un lado para no manchar con ello su poesía".\*

Asimismo, con relativamente escasa frecuencia, por otro lado, aprovecha ISB algunos versos para extenderse en consideraciones de doctrina no requeridas por el texto comentado. A diferencia de lo que acabamos de ver, aquí no hay críticas al poeta y, aunque quizá pueda objetársele que haga decir a MAʿARRĪ más de lo que en realidad dice, no podemos acusarlo de manipular el texto como parece que lo hace en otros casos que veremos dentro de poco. Este tipo de adiciones pías al comentario lo suscitan un par de nuevas secuencias de Siqtu l-zand:

خلق الناس للبقاء فظلت  
 امة يحسبونهم للنفاد  
 انما ينقلون من دار اعما  
 ل الى دار شقوة او رشد

El hombre fue creado para la eternidad, yerra  
 la nación que por mortal lo tiene.

Que de esta morada de fatigas

hallará tránsito a otra de infortunio o contento

تطير لهبي تلهب قلبه  
 باسم يردى في الديار وابقع

دع الطير فوضى انما هي كلها  
 طوالب رزق لا تجيء بمفضع

\*En árabe: "wa-dakara min ḥamāqāti l-šī'ati wa-ʿtiqādātihimu l-fāsidati mā kāna yaǧību lahu ʿan yaḍriba ʿanhu wa-lā yudannisa šī'rahu bi-šayʿin minh".

Uno de Lihb hizo mal agüero -¡arda su corazón!-  
de que un negrísimo cuervo, con otro blanquinegro,  
/el campamento sobrevolara  
Deja a las aves revueltas como están, que todas  
buscando van su sustento, no desgracias anunciando

La primera la aprovecha (Š Siqt III 979) para insistir en que, frente lo que se ha atribuido a ciertos filósofos griegos, singularmente a PLATÓN, todos los argumentos demuestran que, tal como se afirma en la teología islámica (šarāʿi), todas las almas de los hombres, no sólo las de los justos, viven después de morir. Y la segunda le sirve (op.cit. IV 1490-1) para condenar desde un punto de vista religioso -"Dios le oculta el conocimiento del futuro incluso a las mentes más preclaras"- las prácticas adivinatorias a partir de conductas de los animales que tan extendidas estuvieron en la Ġāhiliyya y tanto eco han dejado en la poesía árabe.

### 6. 3. El poeta

Hemos visto ya suficientemente que ISB presenta en su obra una imagen bastante completa de los textos de MA<sup>c</sup>ARRĪ. También puede decirse que es ʿAbū l-ʿAlāʾ entre todos los poetas el que recibe, como individuo, una mayor atención por parte de nuestro sabio. En las páginas siguientes matizaremos esta última afirmación, recompondremos la imagen que de ʿAbū l-ʿAlāʾ presenta nuestro sabio y completaremos nuestra visión del componente moral y religioso de la crítica literaria en ISB.

### Auctores

No hay nada que advertir, después de todo lo que dijimos en II 3. que, para ISB, el experto en las CAILT, el poeta de Ma<sup>c</sup>arra es primordialmente lo que hemos llamado un auctor. Esto, recordémoslo,

significa que su obra escrita puede ser ofrecida como modelo para los usuarios no ʿarab del kalāmu l-ʿarab. Este privilegio lo compartía MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ con otros muḥdatūn, que, como él, habían dedicado gran parte de sus esfuerzos al estudio de la lengua árabe pura, como es el caso de ʾABŪ TAMMĀM, e incluso en ocasiones, como ocurre con ʾABŪ NUWĀS y MUTANABBĪ, reforzando la erudición con estancias entre los nómadas de la bādiya (BLACHÈRE: 1950 46). Por la vía que fuese, todos estos mestizos distinguidos se caracterizan por haber accedido a la lengua pura por arte, y no por natura, según ya sabemos y a diferencia de lo que ocurre con los poetas anteriores a la época abbasí. También ha habido oportunidad de observar en páginas anteriores que ISB conocía muy a fondo la obra de estos otros muḥdatūn que acabamos de citar, aunque no les consagrara una obra de la extensión de su sarḥ a MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ. Entre todos ellos, es ʾABŪ TAMMĀM el que ofrece menos ocurrencia en los libros de nuestro sabio. En orden creciente, lo sigue ʾABŪ NUWĀS, al que sin duda ISB conocía bien y apreciaba mucho (cfr. Š Siqt IV 1437). No vale la pena a estas alturas que nos detengamos en el interés de ISB por MUTANABBĪ, algo que, desde luego, no sorprende bien conocida como es su repercusión en el occidente islámico (cfr. BLACHÈRE: 1929, GARCÍA GÓMEZ: 1950, MAKKĪ: 1968 245). Por otra parte, que los sabios de las CAILT, para la época de ISB, consideraran los divanes de los auctores objetos respetables de estudio no es novedad ninguna. Así, ʾISMĀʿĪL B. ʾAHMAD AL-TUĠĪBĪ, un inmigrado a al-Ándalus muerto en la primera mitad del s. V/XI, sabemos que escribió un comentario de una selección de poemas de BAŠŠAR (MUTLAQ: 1967 296). Aunque, por esa misma época, debía de haber aún gentes no muy dispuestas a aceptar la autoridad de los muḥdatūn como parece indicar el hecho de que QAZZĀZ dedique una parte de su Darūra (24-35) a defender a

▷ ABŪ NUWĀS, ▷ ABŪ TAMMĀM y MUTANABBĪ de ataques que desde las ciencias del lenguaje se les había hecho\*.

#### Las comparaciones entre poetas

Muḥdatūn o no, los poetas se perfilan como individualidades, en el terreno de las CAILT, a través de un subgénero muy característico de la crítica árabe, las llamadas muwāzanāt o comparaciones, representadas siempre por la famosa comparación entre BUHTURI y ▷ ABŪ TAMMĀM, debida a ▷ ĀMIDĪ, a la que ya nos hemos referido con anterioridad. HASANAYN (1985 14-6) ha investigado recientemente el género y ha llegado a la conclusión de que el género de la muwāzana tiene su origen en la división de los poetas de los tiempos del Profeta entre partidarios de éste y partidarios de Qurayš; posteriormente, añade, una vez desarrollado el fiḡh, las comparaciones se hicieron más objetivas, precisas y rigurosas, el género comparativo de la crítica está totalmente maduro para el s. IV/X\*\*, y, por tanto, existían modelos suficientes para las muwāzanāt que, incidentales aunque frecuentes, encontramos dispersas en los libros de ISB, casi siempre sin exceder de la ponderación de un verso sobre otro del mismo tema, tal como vimos al abordar la teoría del plagio (III 1.3.1.). Ello fueran quienes fueran sus autores, es decir, comparando entre sí versos de autores modernos o de éstos con ejemplares antiguos, en contra de la que parece haber sido la norma de la muwāzana, a saber, que los dos poetas comparados pertenecieran a un misma ṭabaqa\*\*\* (GRUNEBAUM: 1941 51).

\*Una de las obras perdidas de QAZZĀZ, Mā ḡuhida ʿalā l-Mutanabbī mina l-lahni wa-l-ḡalat (KAʿBĪ: 1968 77) iba seguramente en esta línea.

\*\*Sobre la muwāzana, vid.: TRABULSI: 1955 8-9, 92-5; DAYF: 1974 64-83.

\*\*\*Cfr. p.ej. ▷ Abyāt ḡ 73, 157, 281-2, 296, y 206, 265

En ISB, las comparaciones aparecen, en gran cantidad, en los comentarios de MA<sup>c</sup>ARRĪ, siendo casi siempre el otro término de la muwāzana algún verso de ʿABŪ TAMMĀM (cfr. p.ej. Š Siqt I 132), pero no suelen ser otra cosa que aducciones de versos similares en sus ideas o imágenes, sin parangón valorativo explícito. Por el contrario, tratándose de ʿAbū l-Ṭayyib, la cita de versos semejantes, con valoración o sin ella es tan frecuente que casi puede decirse que la muwāzana entre ambos es uno de los objetivos que ISB se propuso en su šarh. Tanto que no faltan ocasiones (cfr. p.ej. op.cit. I 69) en que el verso de MUTANABBĪ es traído a colación un tanto por los pelos, digámoslo así. De cualquier formas, sí podemos hablar de muwāzana, si bien asistemática, ya que la coincidencia de los dos poetas en un tópico tradicional o la inspiración del más tardío en su predecesor no sólo son observadas, sino que a menudo son acompañadas de un lacónico juicio en que ISB declara cuál de los dos versos es mejor -ʿablag- (cfr. p.ej. op.cit. I 77). En algunas ocasiones nuestro sabio nos razona sus preferencias, si bien la explicitación de los criterios valorativos suele saber a poco o resultar algo desconcertante. Veamos un par de ejemplos. Según ISB (op.cit. I 96), ʿAbū l-ʿAlā se inspiró directamente en ʿAbū l-Ṭayyib para componer el verso que sigue, que citamos precedido de su modelo:

رقت مفاربه فهن كأنما يبيدين من عشق الرقاب نحولا

Tan finas son las hojas de sus espadas que se las juzga  
por amor de los cuellos enflaquecidas

فان عشقت موارمك الهوادي فما عدت بمن تهوى اتعالا

---

y 380, donde, respectivamente, se comparan versos de MUTANABBĪ y MA<sup>c</sup>ARRĪ con otros poetas ʿarab.

Si por los cuellos suspiran tus espadas,  
queden tranquilas, que el amor se consumará

Este último, el de MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ, es para ISB el más acabado porque en el primero no llega a mencionarse que efectivamente alcancen las espadas a los enemigos, con lo cual a todas luces está aplicando nuestro sabio el principio de que cuanto mayor sea el contenido o más completa la idea expresada en un verso, mejor. Un parecido criterio cuantitativo para valorar la poesía lo pone en juego al comparar los dos ejemplares siguientes, de los mismos poetas y de nuevo sobre espadas, siendo ahora el de MUTANABBĪ, que citamos primero, el que sale vencedor, ya que, dice nuestro sabio (op.cit. I 101), el de MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ presenta menos imágenes:

تحب الماء خط في لهب النار ر ادق الخطوط في الاحراز

Y crees ver, en la lengua de fuego, agua  
trazada con las más finas letras de los amuletos

مقيم النصل في طرفي نقيش يكون تباين منه اشتكالا  
تبين فوقه ضحاح ماء وتبصر فيه للنار اشتعالا

Se debate la hoja entre dos extremos opuestos,  
contradicción que en ella es armonía,  
Pues en ella se distingue un charco de agua  
y se aprecia en ella del fuego el arder

La unidad de estas comparaciones es el verso solo o una corta secuencia donde se desarrolla una sola idea. Estamos, pues, ante lo que sabemos (vid. II 2.2.) que es corriente en la práctica -no en la teoría- crítica árabe: para la valoración no cuenta el poema ni el efecto del verso en el mismo. Pero hay algo más, que es lo que aquí no importa. En las muwāzanāt de ISB tampoco cuenta por sí mismo el poeta, sino, siempre, la ejecución formal de una idea conven-

cional o que acabará por serlo, como lo demuestra el hecho de que a veces se comparen dos versos de un mismo poeta (cfr. op.cit. I 79).

#### Biografía del poeta

Tanto la noción de autor como las características de la muwāzana en ISB apuntan a que en nuestro sabio la figura del poeta personalizado está muy diluida. Su individualidad se confunde en las filas de buenos usuarios del árabe puro o de buenos artesanos del oficio poético. Esto, desde luego, no es una sorpresa. En la literatura de las CAILT en general la personalidad individualizada de emisores de lengua o de ideas sobre la misma, en sus diversos aspectos, se debe no a un interés por esa personalidad sino a razones prácticas semejantes a las que podían mover a los muhdatūn en la constatación de la fiabilidad de los garantes.

Esta cuestión del individuo frente a su colectividad en la civilización árabe islámica ha sido tratada en las fuentes secundarias, sobre todo -como cabía esperar-, por autores de determinadas corrientes sociologistas. Pero, hasta donde sabemos, sin que se haya llegado a soluciones realmente satisfactorias. KHALIS (1966 5) aborda brevemente el problema refiriéndose a los poetas gā'lfes; según él, la estructura tribal no les hace perder su individualidad, pues comparten una parcela del poder colectivo, más importante cuanto más se haya destacado cada uno en el servicio a la tribu. FILSHTINSKY (1984 68), por su parte, se interesa en las imágenes individuales de los poetas que presentan la literatura biográfica; su opinión es que se trata de deformaciones poco fiables impuestas por el género poético convencional que practicara el poeta en cuestión, esto es, se diría que para él las biografías aplican el talis oratio qualis vita, sin más.

En el caso de ISB y MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ ni siquiera tenemos esto último. Nuestro sabio, sencillamente, se desinteresa de la vida y el carácter del poeta. Es muy raro que recurra a ese material para apoyar su comentario: sólo en una ocasión (S Siqt II 837) relaciona el pesimismo de un poema con la avanzada edad de ʿAbū l-ʿAlāʾ. Así que la biografía del poeta no es componente del ṣarḥ, fuera, claro está, de las breves indicaciones sobre las circunstancias en que fueron compuestos los poemas, que aparecen al comienzo de éstos, para aclarar quién es el personaje alabado o de qué hecho bélico se habla etc. Ésta es norma extensible a los ṣurūḥ poéticos; véase p.ej. el Fasr de IBN ḠINNĪ, donde no encontramos sino lo mínimamente imprescindible para entender el objeto de cada poema, o donde, como mucho, encontramos indicaciones sobre cuál de los dos poemas fue compuesto por MUTANABBĪ en edad juvenil. Aparte el comentario propiamente dicho, ISB no se interesa ni por la vida de MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ ni por sus ideas, si es que no se trata de las expuestas en sus textos poéticos comentados. Sólo unas pocas excepciones a esto hemos encontrado. En ʿIntisār (138b) nos explica ISB que la costumbre de MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ de no comer carne se debía a su convicción de que sacrificar animales era una forma de injusticia. En suma, se puede afirmar que lo que encontramos en ISB no es una imagen del individuo MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ sino, cuando se da el caso, del poeta que expresa unas ideas determinadas en sus textos, que a veces requieren discusión o censura por parte del comentarista. Otros datos biográficos de MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ recogidos por ISB aparecerán, por sus especiales características, más adelante, al final de la presente sección.

#### MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ visto por ISB

Con la restricción que acabamos de hacer, y a pesar de la misma,

lo cierto es que ISB en su ṣarḥ de Ṣiqṭu l-zand ofrece caracterizaciones generales de MA<sup>c</sup>ARRI como poeta, que, aunque escasas, son muy apreciables y de agradecer, ya que suponen una contravención de los usos de la crítica árabe de comentarios, casi siempre sólo interesada expresamente por cuestiones parciales. Compárese el Ṣ Siqṭ de nuestro sabio con los de TIBRIZĪ y HWĀRIZMĪ, donde no se encontrará casi nada de esto.

Estas valoraciones generales se dividen en dos tipos: las relativas a su maestría como poeta y las que lo presentan como gran conocedor de la lengua árabe. En II 3.3., sobre todo, vimos ya algunos juicios de orden estético. Y, dentro de éstos, también nos es familiar la que probablemente es la primera característica de MA<sup>c</sup>ARRĪ como artesano de la poesía según nuestro sabio. Se trata de una de las virtudes derivadas de la teoría del plagio: que se tome un ma<sup>c</sup>nān tradicional o de otro poeta y se le añada lo que más le convenga hasta completarlo, capacidad que ISB otorga expresamente a MA<sup>c</sup>ARRĪ, haciéndola extensiva a la generalidad de su obra (Ṣ Siqṭ I 128-9). En cuanto a la calificación de 'Abū l-<sup>c</sup>Alā' como doctus poeta, sobre todo en lo que atañe al kalāmu l-<sup>c</sup>arab, ISB declara (op.cit. IV 1595) que "se cuenta entre quienes no pueden ser objeto de reproche en conocimiento de luḡa". De esta generalización da ISB pruebas concretas: MA<sup>c</sup>ARRĪ es un maestro en el conocimiento de la lengua, dice (op.cit. I 428), como lo demuestra el hecho de que use un signo determinado, el cuantificador RUBBA en su valor menos conocido\*. Por otro lado, la ~~pericia~~ del hablante por arte incluye no sólo el conocimiento de la lengua objeto sino

---

\*El valor usual de RUBBA, li-l-taktīr, es el que ocurre continuamente en la poesía árabe; el más raro, li-l-taqlīl, aparece en el tercer verso de la casida XIV de Ṣiqṭu l-zand.

la memorización de cuantos más datos se pueda sobre las ciencias del lenguaje. Así, al discutir en Iqtidāb (II 337) si uno de los nombres del sol es Buh o Yuh, trae ISB a colación un verso de Sigtu l-zand\*:

ويوشع رد يوحا بعفر يوم      وانت متى سفرت رددت يوحا

Y si Yūša<sup>c</sup> hizo, un día, que volviera el sol,  
tú hiciste al sol volver cuando partiste

Y, a continuación, cuenta que, estando el poeta en Bagdad, se le echó en cara, como error que hubiese empleado Yūh en vez de Būh, y se le dio como argumento lo que IBN AL-SIKKĪT había escrito al respecto en su Kitābu l-ʿAlfāz. A ello respondió MA<sup>c</sup>ARRĪ que los ejemplares del citado libro donde habían leído eso estaban alterados por los copistas. Sus detractores fueron a buscar entonces ejemplares antiguos del libro y comprobaron que el poeta tenía razón.

#### MA<sup>c</sup>ARRĪ y al-Ándalus

Hace bastante tiempo que MAYNŪNĪ (1925 294-8) se ocupó en recoger datos sobre la relación de MA<sup>c</sup>ARRĪ con el occidente islámico y especialmente con al-Ándalus. Posteriormente, el tema ha sido tratado muchas veces, desde distintos puntos de vista, en fuentes secundarias, a las que remitimos para la consulta de los detalles de esa relación, algunos de ellos bien conocidos, como su duro juicio sobre IBN HĀNĪ<sup>2</sup>, la posibilidad de que se carteara con IBN HAZM, su prestigio en la Península o el grupo de transmisores de su obra, en lo que nos vamos a detener un poco inmediatamente (vid. MUTLAQ: 1967 301-2; MAKKĪ: 1968 23; ʿABD AL-MAGĪD: 1970 24-7; MA<sup>c</sup>ṬĀNĪ: 1986 52).

La transmisión de la obra de MA<sup>c</sup>ARRĪ en al-Ándalus fue llevada a cabo por una serie de discípulos directos o indirectos suyos, andalu-

---

\*El personaje mencionado, Yūša<sup>c</sup>, es un sobrino de Moisés.

síes o inmigrados a al-Ándalus. A tres de estos transmisores los cita expresamente ISB en sus libros: IBN HAZM AL-ṬULAYṬULĪ (Š Siqt III 1286), ʾABŪ L-FADL AL-BAĠDĀDĪ (op.cit. 1290) y, desde luego, a IBN AL-ARABI, su rival y responsable de que nuestro sabio escribiera ʾIntisār, quien había estudiado con TIBRĪZĪ (CHALMETA: 1938 208). Muy probablemente ISB conocía información referente a MAʿARRĪ procedente de otros. Así, en Š Luzūm (II 305) da muestras de haber tenido acceso a los comentarios orales de las Luzūmiyyāt. Y no hay que olvidar que su hermano ʿALI B. AL-SĪD estudió Siqtu l-zand con ʿABD AL-DĀʾIM B. MARZŪQ AL-QAYRAWĀNĪ\*.

En cuanto a la veneración que por ʾAbū l-ʿAlāʾ se sentía en círculos cercanos a ISB baste como síntoma el curioso hecho de que ʿĀSIM B. ʾAYYŪB, el maestro de éste, recogiera cuidadosamente (Šarh I 132) las palabras que el poeta solía emplear para saludar a cierta persona por las mañanas\*\*.

#### Por qué comentó ISB a MAʿARRĪ

Lo que acabamos de ver y la auctoritas que, sin reparos, le concede ISB a ʾAbū l-ʿAlāʾ son indudablemente razones de peso para que escribiera su voluminoso comentario a Siqtu l-zand y parte de las Luzūmiyyāt. Pero aún pueden apuntarse algunos otros posibles móviles.

##### a) Afán de notoriedad:

Nadie había comentado en época de ISB -tampoco después- las Luzūmiyyāt y los šurūh existentes de Siqtu l-zand eran muy mejorables, como

\*Entre los difusores de MAʿARRĪ en al-Ándalus hay que recordar también a otros dos inmigrados: IBN AL-SĪNDĪD AL-ʿIRĀQĪ y ʿUTMĀN AL-SAFĀQUSĪ.

\*\*Según esta noticia, al "Kayfa ʾasbaht?", respondía "Bi-hayr, ʾaslahā llāhu bālak".

lo demuestra el suyo en relación con el de TIBRIZĪ (Š Siqt). El mismo ʿAbū Muhammad se muestra, en la introducción de su obra (Š Siqt I 15), convencido de haber superado el que compuso el propio poeta (Dawʿu Siqtī l-zand), lo cual le reconoció la posteridad cfr. p.ej. ʿAbū l-Fidāʾ IBN KATĪR: Bidāya XII 198). Por otro lado, es muy escaso, hasta el s. V/XI, el interés que los autores de tratados de poética o retórica habían mostrado por la poesía de MAʿARRĪ. De modo que el estudio de ésta le proporcionaba a ISB una excelente oportunidad de realizar un trabajo casi novedoso, algo que, como él mismo declara en ʿIhtilāf, se contaba entre sus deseos. La obra de ʿAbū l-ʿAlāʾ, además, no sólo era casi virgen como objeto de las CAILT, sino que exigía de quien la abordara una erudición tan amplia como la del propio poeta. De hecho, las alusiones o temas eruditos en los dos divanes son múltiples y a veces muy complejos. Si el comentarista sale airoso de la prueba, ha dejado constancia, como lo hace ISB, de su dominio de las mismas CAILT, de la historia de los ʿarab, de las profundidades de la religión y de la filosofía. En esto último, en especial, MAʿARRĪ es una buena veta que ISB no desaprovecha. Efectivamente, no pierde ocasión favorable (cfr. p.ej. Š Siqt III 79) para afrontar cuestiones filosóficas mostrando su preparación y concluyendo con juicios categóricos.

b) Lo árabe.

Aunque en lo que nos vemos obligados a llamar -a falta de palabra mejor- el "arabismo" de ISB entraremos con más detalle en VII 1.3., hay que avanzar aquí, como posible motivo de su predilección por MAʿARRĪ, el hecho de que los textos poéticos de éste rezumen de eso mismo. No es ello un rasgo exclusivo, desde luego, de ʿAbū l-ʿAlāʾ, pero sí lo suficientemente fuerte como para que a nuestro sabio le

atrayera la obra de un muhdat donde siguen vivos los ideales beduinos de la Ġāhiliyya\*.

c) El optimismo ate el paso del tiempo.

En conjunción con lo anterior, y en un contraste que a ISB debía de satisfacerle, MA<sup>Ā</sup>ARRI es el poeta más cercano, en el tiempo, a nuestro sabio que realizó una contribución original a la poesía árabe. Poner de manifiesto esa capacidad de decir cosas que nadie ha dicho o de perfeccionar las ya expresadas equivale a defender a los poetas modernos, y en general a quienes vivieron en tiempos atrasados. Ello está en consonancia con la idea que conocemos en ISB, según la cual el sabio puede mejorar lo dicho por los 'imames' e incluso reparar en cosas que a ellos se les habían escapado. Al destacar la labor de MA<sup>Ā</sup>ARRI en la tradición de la poesía es difícil no ver que 'Abū Muhammad esté identificando con ella su propia labor en las CAILT, donde se considera, según hemos visto (III 3.2.2.-3.), un innovador o mejorador con la tradición asumida. Y, además, muestra en la práctica un aspecto claro de su optimismo, al que también hemos tenido ocasión de referirnos con anterioridad.

d) Las ideas sobre la forma.

Una cuarta causa, más específica, podría sumarse a las anteriores. Se trata -y volvemos a estar ante algo ya tocado en este trabajo (vid. IV 1.3.)- de la predilección que, excepcionalmente entre sus colegas, muestra ISB por el ma<sup>Ā</sup>nān sobre el lafz a la hora de estudiar el texto poético. MA<sup>Ā</sup>ARRI es, seguramente, uno de los mejores poetas que podía escoger para apoyar su visión de la literatura.

---

\*Es de observar, por otra parte, que ISB no deje traslucir de ningún modo cuáles eran sus reacciones ante los frecuentes pasajes de Siqtu l-zand que describen combates entre los musulmanes y los rūm, en que los primeros vencen y los segundos son infamados.

### Salvar al poeta

Tal vez también pudiera incluirse entre los motivos que llevaron a ISB a comentar los dos divanes mencionados lo que, sea así o no, creemos que constituye uno de los objetivos de su šarh. Nos referimos a la actuación manipuladora sobre el texto, o, mejor, su comprensión, que no tenemos más remedio que señalar entre los procedimientos del ISB comentarista de poesía. Tales actuaciones, no muy numerosas, se deben siempre al deseo de presentar un texto lo más aceptable posible desde un punto de vista religioso. En 6.2. vimos que ISB denunciaba casos claros de desviación de la ortodoxia o que extendía la paráfrasis amplificando el contenido moralizante -o supuestamente tal- de algún verso. Lo que no vimos entonces fue lo que cuesta no calificar de deformación interesada del corpus del comentario, como esperamos que se compruebe enseguida. Aquí, como en otros aspectos de su obra, contamos con menos datos de los que quisiéramos. Dado esto y, sobre todo, lo resbaladizo de la cuestión que vamos a tocar, preferimos reproducir en traducción las palabras de ISB y limitar al mínimo nuestras intervenciones. En estas circunstancias, las conclusiones que saquemos han de ser provisionales y quedar pendientes de comprobación, que sólo podrá llegar de investigaciones sobre fenómenos semejantes en otros comentaristas o críticos de las CAILT, lo que, hasta donde sabemos, no se ha hecho. Vaya, pues, lo que sigue al menos como una llamada de atención acerca del posible papel de lector metiatizante desempeñado por los šurrāh, más o menos subrepticamente y al lado de su labor filológica, estética, preceptiva etc.

Comencemos por un caso en el que se unen la paráfrasis excesiva y la manipulación a que nos referimos. Lo suscita el siguiente verso, igual que todos los que vamos a ver, de Siqtu l-zand:

دعا رجب جيش الغرام فاقبلت رجال تدور الهم بعد رجال

Llamó Raḡab al ejército de las penas y llegaron,  
buscándonos las cuitas, grupos tras grupos de caballos

ISE lo explicá así (Š Siqt III 1196):

El poeta quiere decir que deseaba volver a su patria antes de raḡab, ya que éste es un mes sagrado (mu<sup>ʿ</sup>azzam) durante el cual se intenta contentar a Dios con acciones virtuosas; así que, encontrándose en tierra extraña, la entrada de raḡab supuso que aumentarían sus cuitas y se redoblaría su aflicción. MA<sup>ʿ</sup>ARRĪ era una persona muy religiosa, ayunaba mucho y daba mucho en limosna. De noche se le oía proferir un murmullo incomprensible, y nadie llamaba a su puertahasta el amanecer, de modo que cuando oía tocar en ella, sabía que el sol había salido y sólo entonces interrumpía su murmullo y permitía que entraran a verlo. No tenía por costumbre comer carne ni embriagarse ni copular. Era hombre continente y honrado, aunque solía diferir de opiniones sustentadas por los ortodoxos (ʿahlu l-sunna).

Los innecesarios detalles sobre la piedad del poeta dejan una impresión de extrañeza que aumenta si se compara lo que precede con el comentario de HWĀRIZMĪ\* (Š Siqt III 1197):

Durante la Ġāhiliyya, cuando entraba el mes de raḡab las gentes iniciaban una tregua en todas sus luchas. Por eso lo llamaban "el mes sordo de Dios"', ya que a lo largo del mismo no se oía voz alguna de socorro ni entorchocar de armas ni fragores de combate. El poeta dice: Cuando apareció la luna de raḡab recordándome el rostro de mi amada, se conjuraron en mi contra los ejércitos del dolor; lo cual es extraño, pues todos los demás ejércitos han dejado de luchar con la llegada del "mes sordo de Dios".

---

\*TIBRĪZĪ pasa por alto este verso en su comentario.

\*\*"Šahru llāhi l-<sup>ʿ</sup>aṣamm".

Más puntos de interés y duda contiene la explicación que ISB da a una secuencia de tres versos en la que MA<sup>c</sup>ARRĪ alaba el carácter de un beduino aventurero:

ابن الغزو مكتلهلا ويدرا      وعور ان يسود ولا يسادا  
 جهول بالمناسك ليس يدري      اغيا بات يفعل ام رشاد  
 طموح السيف لا يخشى الها      ولا يرجو القيامة والمعادا

Maduro ya, cual luna llena, la algara es su vida  
 y se ha habituado a ser señor y no vasallo  
 Desconocedor de aras de sacrificio, ignora  
 si son torcidas sus obras o rectas  
 Indómita es su espada y no teme a dios alguno,  
 ni resurrección o vida eterna espera

Los primeros problemas vienen planteados por el sentido que haya que darle a una palabra del segundo verso, manāsik, que es el lugar donde se sacrifican animales y, por extensión, santuarios, además del sentido que nuestro sabio quiere adjudicarle (Š Siqt II 590):

Aquí manāsik significa animales que se sacrifican (dabā'ih). Dice el poeta: Es señor, como tal ha crecido y, por tanto, está habituado a que lo sirvan, y, así, nada sabe de sacrificar camellos y trincharlos; pues la ignorancia en esta materia es para los árabes puros título de honor y lo contrario, motivo de escarnio.

Mientras que HWĀRIZMĪ nada dice al respecto, TIBRĪZI (Š Siqt II 590) da una interpretación distinta, pero que tampoco nos ayuda en mucho, ya que no se ocupa -¿la esquivá?- de la palabra polémica:

Lo describe como un beduino puro que no ha tenido contacto ninguno con sedentarios.

La posibilidad de que estemos ante una tergiversación del texto se hace más plausible si pasamos al último verso, donde ISB se las arregla para pulir en cierta medida el contenido por medio de un

análisis sintáctico. A pesar de ello, la impiedad de la idea es tan patente que tiene que acabar reconociéndolo, aunque al final trate de reproducir el juicio moral a otro poético, a partir de la teoría del plagio:

El pronombre implícito del verbo en "no teme a dios alguno" se refiere a la espada y no al personaje alabado. Dice el poeta: Que no se dejen engañar los necios por la manse-dumbre (hilm) y el temor de Dios del personaje (taqwân), pues su espada no teme a Dios; y si se ve obligado a luchar contra ellos, desenvainará su espada y Dios no hará nada para salvarlos. Ésta es una idea muy común en la poesía moderna y antigua, lo único es que MA<sup>c</sup>ARRĪ la expresa en una forma (lafz) abominable, y tan evidentemente reprobable que quien la conoce no puede menos que censurarla y darle otro sentido que no es el suyo. Para la misma idea (ma<sup>c</sup>nân) otros poetas han utilizado palabras que no vomita la boca espontáneamente ni los oídos, asqueados, execran.

Y, para demostrarlo, cita varios versos de otros poetas, entre los que encomia el siguiente de MUTANABBĪ:

ولا عفة في سيفي وسنانه      ولكنها في الكف والفرج والفم

No busques continencia en su espada ni en su lanza,  
mas en sus manos, su sexo y su boca

Como antes, la comparación con las explicaciones de los otros dos comentaristas no hacen más que agravar nuestras sospechas; especialmente la de H<sup>w</sup>ĀRIZMĪ (Š Sigt II 593-4), quien no tiene reparos en felicitar al poeta por presentar a su mamdūh como persona que actúa movido por su propia nobleza de carácter y no por temor al castigo divino.

Los otros ejemplos con que contamos, todos sobre fragmentos de un mismo poema, parecen confirmar lo que decimos. El primero de estos versos dice, a propósito del destino final del hombre:

جهلنا فلم نعلم على الحرص ما الذي يراد بنا والعلم لله ذي المن

Ignorábamos, por más que quisiéramos, no sabíamos qué sería de nosotros, pues el conocer a Dios pertenece, /dador de gracias

E ISB, después de prosificarlo, sin más, añade (Š Siqt II 916):

Con esto no quiere decir que no esté seguro de la resurrección, sino que tiene la convicción de que es Dios quien decide sobre la muerte y la salvación, sobre lo cual han meditado las personas más piadosas sin duda: nunca de su resurrección.

Poco más adelante, MA<sup>c</sup>ARRI avanza en sus consideraciones sobre la muerte:

وخوف الردى آوى الى الكهف اهله  
وما استعذبتة نفس موسى وادم  
وكلفنوحا وابنه عمل السفين  
وقد وعدا من بعده جنتي عدن

Miedo a la muerte llevó a los de la caverna a buscar /en ella refugio

Y a Noé y a su hijo impuso la construcción del arca  
Tampoco las almas de Moisés y Adán la deseaban  
a quienes los dos jardines del Edén habíaseles prometido

ISB (op.cit. II 923) observa que la idea de que los profetas sientan disgusto ante la muerte está en contradicción con un pasaje coránico (LXII Al-Gumu'a 6):

قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله  
من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين

Di: Oh conversos al judaísmo, si os pretendéis fieles a Dios entre los hombres, desead la muerte, si es que sois sinceros.

Y, en base a ello, interpreta el sentimiento de los personajes mencionados por MA<sup>C</sup>ARRĪ del siguiente modo:

Su odio a la muerte no es por apego a este mundo, sino que se debe a dos razones. Primero, por los padecimientos, dolores, angustias y aflicciones que en aquélla han de encontrar. Segundo, porque de su permanencia en este mundo se seguiría un bien para el mismo, impidiendo su presencia daños y enfrentamientos. Así que, si quieren que se les prolongue la vida es para poder multiplicar sus obras y servir de guía a los desviados y a los perdidos (...).

Muy poco más abajo, el poeta vuelve a insistir en un verso -con el que acabamos nuestro repaso- construido sobre una frase tradicional\* en la que se presenta a los miembros de la tribu de Ġuhayna como dadores de certidumbre sobre cualquier asunto del que se les pregunte:

طلبت يقينا من جهينة عنهم      ولن تخبريني يا جهين سوى ظن

Si sobre los muertos preguntárale a los mismos Ġuhaynīes conjeturas me darían, que no certidumbres

Y he aquí lo que, al respecto, escribe <sup>2</sup>Abū Muḥammad (op.cit. II 927):

Muchos ven en esto dudas, por parte del poeta, acerca de la resurrección (ha<sup>c</sup>t) y el Último Día (al-qiyāma). pero en mi opinión se equivocan. Lo que quiere decir es que no existe nadie que sepa a qué estado pasan los muertos y adónde llegan tras de la muerte. Sin embargo, el parecer más probable es que quienes mueren de buena manera hallan la felicidad y quienes lo hacen de mala manera hallan la desgracia, sin que una cosa u otra pueda asegurárseles a lo primeros ni a los segundos.

En especial esta última intervención de nuestro sabio nos sirve para extraer una norma general que aplica como comentarista o crítico

---

\*"Inda Ġuhaynata l-ḥabaru l-yaqīn".

de poesía cuando el texto puede plantear alguna duda en torno a la religiosidad o la ortodoxia del autor: Entre los objetivos de quien acerca el texto a los lectores se encuentra el de presentar al poeta tan piadoso como sea posible. Se trata de salvar al poeta de cualquier sospecha de desviación, indagando en el sentido real de sus palabras, que puede ser distinto del aparente, llegando tal vez a manipular la interpretación del texto; y sólo cuando esto se hace imposible, se tratade desligar el pasaje problemático, que lógicamente se condena sin ambages, de la auténtica personalidad del poeta. A éste la crítica debe presentarlo como personaje religioso y ortodoxo, aprovechando todo lo que pueda apoyar esa imagen. Y quede claro que con todo esto no entramos en si ciertamente MA<sup>C</sup>ARRĪ o los demás poetas que han suscitado dudas mantenían o no creencias rectas. Hablamos sólo de una de las finalidades de los sectores de las CAILT dedicados a la poesía.

Hace casi sesenta años, BLACHÈRE (1929 127) se sorprendía del interés y la admiración que MUTANABBĪ había despertado en el occidente islámico,

surtout si l'on songe à l'abîme qui sépare l'indifferentisme religieux d'al-Moutanabbī de la piété des musulmans cultivés en Espagne et en Berbérie.

El gran arabista francés no encontraba otra razón para justificarlo que la romántica biografía del poeta y la calidad de su obra. Una justificación totalmente satisfactoria a este hecho o a otros semejantes, planteados por otros grandes poetas musulmanes o por todos los paganos, no se puede encontrar. Estamos ante una manifestación más de la paradoja de que hablábamos antes. Pero aun reconociendo esto, es un hecho que los críticos y comentaristas musulmanes quisieron en ocasiones aminorar la contradicción por los medios que estamos

viendo. El deseo de ISB por salvar la imagen de MA<sup>c</sup>ARRĪ no es exclusivo de ambos como comentarista y comentado. Hay suficientes indicios de ello. Quizá la actuación más antigua en este sentido sea la que llevó a los primeros musulmanes a intentar la rehabilitación, como dice FILSHTINSKY (1934 66), de los poetas ġāhilīes por medio de la creación de datos legendarios sobre la biografía de algunos de ellos. El ejemplo con que ilustra la idea es la conocida llamada al monoteísmo que se atribuye a ZUHAYR, comparando el hecho, muy acertadamente con las profecías que los sabios medievales europeos encontraron en VIRGILIO.

Con intereses completamente distintos a los nuestros, ASÍN PALACIOS (1935) investigó uno de los capítulos de Masā'il, donde ISB analiza un par de versos de otro poeta, el andalusí WAQQAŠĪ, pero capaces de suscitar las mismas dudas acerca de su religiosidad que algunos de los que acabamos de ver en 'Abū l-'Alā'. La solución de ASÍN PALACIOS (op.cit. 370, 1940 50) es que ISB está con ello resolviendo el problema de la armonía entre la razón y la fe. Desde nuestra perspectiva, y sin discutir esto, el texto de ISB nos parece un nuevo intento por salvar al poeta, a pesar de lo que haga creer su poesía, tal como hemos visto con MA<sup>c</sup>ARRĪ, llegando ahora incluso nuestro sabio a declarar el método que utilizará para ese fin. Refiriéndose a los dos versos en cuestión, dice, efectivamente:

¡Por vida mía que la poesía esa es bien oscura y anfibológico el sentido de lo que en ella quiso decir su autor! Cabe, sin embargo, tomarla en buen sentido e interpretarla de modo bien distinto\*.

---

\*La traducción, de ASÍN PALACIOS (1935 384).

Es decir, de modo que no se infiera de ella la impiedad de WAQQĀSĪ. Estas últimas palabras de ISB nos parecen ya suficiente prueba de lo que decimos. Ya ASÍN PALACIOS, de todas formas, notó que nuestro sabio "esfuérazate en interpretar benévolamente el aparente sentido escéptico del dístico" (1935 369).

Hemos dicho que actuaciones semejantes las comparte ISB con otros muchos de sus colegas. Así p.ej., MUHALHIL, en su monografía sobre ʿABŪ NUWĀS (Sariqātu ʿAbī Nuwās: Nuṣūṣ 271), hablando de los ʿuyūb de la poesía de éste se pregunta porqué tuvo que incluir en la misma "impiedades (kufriyyāt), si no las creía". Y HWĀRIZMĪ, ante las sospechas suscitadas por MAʿARRĪ, no deja de reaccionar, aunque emplee un procedimiento diferente al de ISB: señalando los versos que prueban la fe profunda del poeta (Ṣ Siqṭ III 979, 1000).

---

\*Curiosamente, ʿABŪ NUWĀS y otros poetas siguen despertando preocupaciones similares en fuentes secundarias. Como "musulman sans doute sincère" lo presenta MONTEIL (1979 36).

## 7. NIVELES DE ESTUDIO (NOTAS)

Todo hace creer que la doble dicotomía lafz/ma'nān e ʔifrād/tarkīb, en tanto que criterio para determinar la división disciplinar de las ciencias del lenguaje, a la que nos hemos atenido en estos dos últimos capítulos, tuvo en ISB realidad sólo como solución metodológica -de acceso- y didáctica -para la exposición-, pero que resulta una simplificación excesiva si se la pretende imagen fiel de la concepción teórica que nuestro sabio mantenía acerca de la estructuración en planos del lenguaje. Es casi imposible aceptar que nuestro sabio no advirtió de algún modo las imperfecciones de adecuación, que ya quedaron reveladas, en parte, en el mismo momento en que trazamos el esquema disciplinar (V 1.), de las materias de estudio al objeto estudiado. En efecto, el excesivo estatismo del cuadro que hemos ido desarrollando no satisfacía interferencias entre los planos, sobre todo los del lafz y el ma'nān, que han ido asimismo apareciendo en páginas anteriores. Así p.ej., superando las divisiones tradicionales hemos visto que nuestro sabio trataba cuestiones de ma'nān en el sector del lafz, como todo lo referente a los ʔusūlu l-kalām (V 3. 3.2.); o hemos comprobado, para el ʔiṣṭiqāq, graves interferencias entre los dos planos mencionados, que hacían difícil su situación en uno o en otro (vid. V 3.2. y, en este capítulo, 2.); del mismo modo que en la teoría de la frase, cuya división en dos sectores estuvo muy clara desde el punto de vista disciplinar y fue efectivamente observada por los sabios musulmanes, hemos encontrado que cada uno de dichos sectores basaba algunos de sus resultados en los del

otro, llegando incluso a ser unificados en un marco general que los englobaba, en un nivel teórico. Muchos más ejemplos podrían darse. BOHAS (1985: 47), así, ha observado que el ‘ilmu l-tasrīf tuvo siempre en cuenta qué elementos fónicos son los portadores de significado, p.ej. al explicar los fenómenos del ḥadf\*; ello, a pesar de que claramente estamos ante una de las disciplinas del lafz.

Y los sabios de las CAILT, en general, han dado muestras de ser conscientes de esta clase de problemas. Para uno de ellos, las implicaciones mutuas de lafz y ma‘nān en el tarkīb, RAMMUNY (1985: 366-7) mantiene que fue directamente abordado y resuelto por ‘ABD AL-QĀHIR:

But according to al-Jurjānī, there is a real and intimate connection between the syntactic and semantic structures of an Arabic utterance and, therefore, the two should be inseparable in linguistic analysis.

Pero, tal vez menos explícitamente, todos los sabios de las CAILT, desde que éstas aparecen han estado rozando como mínimo estos problemas. No otra cosa creemos que significa su esfuerzo siempre mantenido por descubrir simetrías entre los planos de estudio, tratando de equipararlos en el método. De ellos hemos visto ya algún indicio. En II 1.3.3. hablamos de cómo se usan en las ciencias de la palabra unos determinados esquemas-ejemplos. Y ya podemos entender en qué sentido son equivalentes los esquemas morfológicos del estilo FA‘UL; los sintácticos como daraba Zaydun ‘Amran, y las fórmulas que se utilizan en el recuento de ma‘ānin poéticos, como 'noche/día = vencedor/vencido', aunque éstas no lleguen a formalizarse de este modo. Es evidente que el Kitābu l-‘Ayn de ḤALĪL, si tenemos razón en nuestra visión del mismo, supone ya una solución práctica para enlazar los dos planos del lafz y el ma‘nān en el nivel del ṣifrād. El uso de

\*El caso concreto al que se refiere es el de la elisión wāw y no de la yā en yazīnu.

una misma o semejante metodología en todas las ciencias del lenguaje; el hecho de que el empleo de unos mismos términos en más de un plano de análisis implique también una equiparación en el funcionamiento estructural de cada uno de ellos; los intentos de resolver en estudios parciales como los que acabamos de mencionar las interferencias entre unos y otros planos; todo ello, aparte de demostrar -o así lo creemos- una vez más la validez del estudio integrado de las CAILT que aquí defendemos, indica que los colegas de ISB, y él con ellos, estuvieron comprometidos en una lucha por resolver, en el nivel más profundo de la teoría, el problema planteado por los planos del lenguaje. El reconocimiento de los mismos llevó en el método al establecimiento de un esquema disciplinar que, aunque tuviera variaciones con sabios determinados y a lo largo de los siglos, se aceptó como satisfactorio y se colocó en la base de los fundamentos asumidos. En la teoría, sin embargo, parece más adecuado hablar de tentativas, una y otra vez retomadas, que no acabaron, que sepamos, en una solución total y aceptada por la mayoría de los sabios.

Al enfrentarnos con problemas de esta clase entramos en uno de los aspectos más movedizos de las CAILT y menos estudiados en la historiografía moderna. No hay que decir que la obra de ISB no constituye precisamente uno de los mejores caminos para acercarse a ello, a causa -como siempre- de sus silencios en casi todo lo que no sea soluciones prácticas a problemas de detalle. No obstante, vamos a ver que nuestro sabio se adentró en el problema y que asumió una de las teorías aplicables parcialmente a su resolución. Antes de verlo, quizá sea bueno traer aquí algunos casos de las simetrías entre planos a que hemos aludido, lo que situará en su lugar a la propuesta de ISB.

La armonía buscada entre los cortes ʿifrād y tarkīb aparece en un hecho que DAYF (1968: 54) observó ya, aunque sin extraer de ello consecuencias: la similitud de panteamientos entre el procedimiento de ḤALĪL en el Kitābu l-ʿAyn, donde se trata de verificar cuáles son las casillas realizadas del conjunto de esquemas morfológicos potenciales, por un lado, y, por otro, el conjunto también potencial de oraciones que el qiyās establece frente a sus realizaciones y sus casillas vacías. Descendiendo a análisis más concretos, esa simetría de tratamiento se halla en un hecho tan sencillo como que, según IBN FĀRIS (SUYŪTĪ: Muzhir I 476-81), el fenómeno llamado ḡalb o metátesis recíproca ocurra paralelamente en la palabra y en la oración; así p.ej. en bittīh 'melón', que alterna con tibbīh '(id.)', como en ʿadhaltu l-hātima fī ʿisbaʿī '(lit.) me metí el anillo en el dedo'. O, asimismo en la equiparación, en cada uno de los niveles, de la marca de determinación ʿAL- y de los relativos de la serie de ʿALLADĪ que ISB (ʿIslāh 75) desarrolla para explicar éstos. Partiendo del esquema marartu bi-l-raḡuli lladī daraba ʿAmran 'pasé junto al individuo que golpeó a ʿAmr', analiza nuestro sabio daraba ʿAmran como calificación de l-raḡuli, y razona lo siguiente: Si se tiene en cuenta que las frases (ḡumal) son indeterminadas en origen, como lo prueba el hecho de que sirven como calificativos (sifāt) de nombres indeterminados -p.ej., añadimos nosotros, en marartu bi-raḡulin daraba ʿAmran 'pasé junto a un individuo que había golpeado a ʿAmr', cuando hay que calificar por ese procedimiento a un nombre determinado y ya que no podemos anteponerle el artículo a una frase, lo que, entonces, utilizamos es el relativo.

En cuanto a las simetrías entre los planos del lafz y el maʿnān, baste comparar la presentación que conocemos (IV 2.) de los hechos

del mağāz por parte de ISB con la explicación que SĪBWAYHI da en el Kitāb (I 24) a diversos hechos de tasrīf, como el hāḍf de lam yaku en lugar de lam yakun p.ej.\*. Las dos categorías de hechos se describen como consecuencia de idénticos procesos: hay unas formas originales (ʔasl), a las que les acaecen unos determinados accidentes (ʕārid), lo cual tiene como resultado la aparición de formas no originales, como el mağāz o el hāḍf.

#### La teoría del 'tasrīf'

Y es en esta armonización de los planos del lafz y el maʕnā donde hay que situar una interesante teoría expuesta, a medias, por ISB en ʔIqtidāb (I 81-2), tratando del tasrīf en el sentido usual de este término que es el que hemos venido considerando aquí, es decir el que, con ṣarf, sirve para darle nombre a la disciplina que estamos llamando morfología. Nuestro sabio, sin embargo, lo extiende, sin entrar en aclaraciones de ningún tipo, a una teoría superior, que engloba tanto al lafz como al maʕnā. Tras de hacer la apología convencional del tasrīf, entendido como suele hacerse, y de lamentar lo mal conocido que es entre los mismos lingüistas, pasa a describirlo del siguiente modo, entrando ya directamente en el sentido teórico del término:

Se divide en tres partes: flexión del significante (tasrīfu lafz) solo, flexión del significado (tasrīfu maʕnā) solo, y flexión del significante y el significado a la vez.

1º. La flexión del significante adopta, a su vez dos

---

\*Los otros hechos presentados en ese capítulo son, según los términos de SĪBWAYHI, al-ʔistignāʔu bi-l-šayʔi ʕani l-šayʔ (que no se emplee wadaʕa sino taraka) y el ʕiwad (que no se emplee zanādīqu sino zanādīqatun).

aneras:

a) La primera consiste en la alternancia (ta<sup>c</sup>āqub) de las vocales (harakāt) o las letras (hurūf) en una misma palabra; p.ej. Zaydun/Zaydan/Zaydin o ḥahūka/ḥahāka/ḥahīka.

b) Y la segunda, en el cambio de esquemas morfológicos con coincidencia de significados, p.ej. raḡulun darūb o darrāb o midrāb o darib o darīb 'hombre golpeador', donde varían los significantes, permaneciendo el significado.

2º. La flexión del significado consiste en que varían los significados manteniéndose el significante; p.ej. hilāl, que en árabe puro se diversifica en (yatasarrāfu alā) veinte acepciones, o qamar, que se diversifica en seis o kawkab, que lo hace en cinco, o naḡm, en seis.

3º. La flexión en el significante y el significado consiste en que, al variar el significante, varíe con él el significado; p.ej. se dice dārib para el agente de la acción de golpear, madrūb para aquél sobre el que recae el golpe, madrab para el nombre de la acción, madrib para el momento o el lugar en que ésta se produce, y midrāb para el instrumento con que se realiza.

Se habrá observado que aquí ISB aplica ma<sup>c</sup>nān sólo al significado referencial, o sea como sinónimo de musammān, sin tener en cuenta su aplicación a las funciones gramaticales. Pero no es esto lo que nos importa. Sino que de sus tres formas de tasrīf, la segunda no entra en absoluto en los intereses del ilmu l-tasrīf como suele practicarse y el propio ISB lo hace. pero, además, que esa segunda forma supone una solución teórica a los problemas de la lexicología; y, en unión con las otras dos, una propuesta para conseguir la armonización de los dos planos, que, así descritos, tienen funcionamientos simétricos.

Lamentablemente, ISB no amplía esta explicación ni vuelve a ella en ninguno de sus libros, así que queda algo incompleta y oscura.

Lo primero que habría que averiguar es qué sentido tiene ahí exactamente el término tasrīf, que hemos interpretado como flexión y diversificación. Esto parece poder hacerse a partir de la utilización del mismo o de su otra cara, tasarruf, en otros textos de las CAILT y materias conexas. En Hasā'is, IBN ĠINNĪ habla varias veces de tasarruf: al referirse (I 32) a la diferenciación que ya conocemos (vid. V 3.3.3.) entre qawl y kalām, y ya que todo kalām es qawl pero no al revés, concluye que el tasarruf de qawl es más amplio que el de kalām. El término, pues, puede entenderse como la versatilidad, la potencialidad o la aplicabilidad de un signo. Lo cual, por cierto coincide con el valor que le daba ISB al término en lexicografía al hablar del tasarruf de una entrada del vocabulario en sus diversas acepciones. Y un valor parecido tiene, aún que Hasā'is (I 15 p.ej.), otras veces, cuando en lugar de aplicarse a un signo, sirve para una raíz y sus derivados, p.ej. K-M-L y kamala, kāmīl, kamīl etc., es decir, la capacidad múltiple de utilización de una unidad abstracta. TABARSĪ (Tafsīr I 62), por su parte, interpreta como tasrif el hecho de que el llamado fi'lun magzūm, al ir precedido de la partícula \*IN, adquiera el significado de futuro; con ello parece querer decir que es esta partícula la que actualiza el sentido potencial de futuro contenido en el verbo. Dejando el estudio del lenguaje, es interesante comprobar cómo BĀQILLANI (ʿIḡāz I 52) habla también de tasarruf para describir la milagrosa capacidad del Qur'ān, cuyo contenido "se diversifica" también en "caras" (wuḡūh): relatos, advertencias, enseñanzas etc.

Volviendo al lenguaje, parece, pues, que el tasrīf remite una vez más al "maravilloso artificio del lenguaje", que permite la referencia infinita con medios limitados. Su valor en la teoría del lenguaje se amplía notablemente si, como acabamos de ver, es no sólo el proceso

que gobierna los cambios en el lafz, sino también los del ma<sup>c</sup>nàn. Del pasaje antes traducido se desprendería claramente que la homonimia se explica por esa potencialidad de las palabras. Así lo confirma el que ISB trate (ʔIhtilāf 122) expresamente de tasarruf al ʔištirāk. Aunque él no llegue a decirlo, es evidente, por tanto, que el magāz o los ʔaddād quedan así explicados de alguna manera. Con ello tenemos que la teoría del tasrīf supone una contribución al problema siempre replanteado que conocemos ya (vid. 1.3.) y que hemos llamado el de la aparente irracionalidad del léxico árabe, con todo lo que ello implica. Si se nos permite, además, el tasrīf del ma<sup>c</sup>nàn, extendiéndolo al tarkīb, podría estar también en la base del estudio de los ma<sup>c</sup>ānin poéticos: un ma<sup>c</sup>nàn hallado por un poeta lleva en sí la posibilidad de ser expresado, como de hecho ocurre, por medio de distintos ʔalfāz. No se trataría sino de una aplicación de la noción de sinonimia, que, entendida en su sencillo valor lexicológico, queda a fortiori al alcance también de la explicación general del tasrīf.

En estas dos últimas consecuencias hemos traspasado seguramente la línea de lo que aquí estamos haciendo. Ya que hemos extraído conclusiones sin una base sólida para ello. ISB no no propo. iona al respecto más que lo que hemos visto. Y, si tenemos que arriesgarnos un poco para valorar esta teoría, es porque en las fuentes primarias que hemos consultado tampoco se ofrece más de la misma. Con una excepción que no nos ayuda a ampliar su contenido, pero sí a asegurar que no proviene de nuestro sabio y aventurar con buenas posibilidades de acierto quién fue el padre de la misma. Ello, gracias a que IBN RAŠIQ en su ʔUmda recogió varias de las agudas opiniones de RUMMĀNĪ sobre el lenguaje, alguna de las cuales ha pasado ya por estas páginas, tomada de la misma fuente. Otra de ellas, justamente, es la que ahora

nos interesa. Pues, según IBN RASĪQ (ʿUmda I 332), RUMMĀNĪ mantenía que hay un tasarruf sólo en el lafz (p.ej. tulūʿ, matlaʿ etc.), sólo en el maʿnān (p.ej. ʿayn y sus distintos sentidos: 'fuente', 'ojo' etc.) y en ambos a la vez (darb, mudāraba, etc.). Es decir, exactamente lo que le acabamos de oír decir a ISB. Por la manera en que IBN RASĪQ lo expone, se diría que la idea fue realmente de RUMMĀNĪ y que no debió de tener mucha difusión ni aceptación. Esto último concuerda con la ausencia de la teoría en ciertas fuentes primarias en las que cabría esperar al menos alguna alusión a ella, como por distintos motivos lo son el Burhān de ZARKAŠĪ, cuando éste habla del tasrīf en general (I 297), o el Mumtiʿ de IBN ʿUSFUR, tan cerca de ISB, geográfica y temporalmente. De modo indirecto, ello se confirma en que, hasta donde sabemos, ni en la versión de ISB ni en la que IBN RASĪQ atribuye a RUMMĀNĪ ni en ninguna otra, hayan encontrado eco a pesar de su interés estas ideas en ninguna de las fuentes secundarias donde se toca con cierta altura de miras el sentido del tasrīf (cfr. sobre todo DROZDÍK: 1969, FLEISCH: 1969; VERSTEEGH: 1977 65; GUILLAUME: 1981). La razón de que la teoría pasara tan desapercibida como parece y también el hecho de que ISB se calle el nombre de quien la ideó puede que tenga alguna relación -nada más podemos decir- con lo que últimamente ha apuntado CARTER (1984 212) sobre el escaso éxito de ʿAbū l-Hasan entre sus colegas y continuadores -situación, por cierto, que la filología y la historiografía actuales siguen prolongando de alguna manera:

(...) al-Rummāni's failure to gain acceptance among the orthodox grammarians was entirely due to his uncompromising muʿtazilite position.

Sea ésta o no la razón y el relacionado su responsable, creemos indudable el valor de la teoría para las del significado y el lenguaje

en general en la CAILT -confróntese p.ej. con lo que dijimos (II 1.6.3.) acerca de la concepción mantenida en éstas que nosotros asimilábamos a la de la economía del lenguaje-, y por tanto la necesidad de que se investigue en su contenido o en las implicaciones de la misma en la obra de RUMMĀNĪ y fuera de ella. Por nuestra parte, dado que ISB la asuma, debemos destacarla como el único retazo de su obra en que nuestro saber toca directa aunque brevemente el problema teórico de la división en planos del lenguaje.

VII UN LINGÜISTA ANDALUSÍ DEL SIGLO V-VI H. / XI-XII C. (NOTAS)

"En el instante en que yo dejo de creer en  
él, 'Averroes' desaparece."

J.L. Borges

## 1. LAS CAILT EN AL-ÁNDALUS

Una vez que hemos inducido, recopilado, ordenado, analizado y situado, buena parte de las ideas de ISB y sus colegas respecto al lenguaje y al texto, nos queda, para tratar de completar nuestro recorrido, ofrecer unas consideraciones sobre el aquí y el ahora de dichas ideas y sobre las circunstancias en que nuestro sabio las expuso y desarrolló sus otras actividades profesionales. Si para todo lo que precede hemos encontrado distintos y múltiples inconvenientes, ahora lo tenemos más difícil. Del individuo ISB se sabe muy poco, tanto de su personalidad y circunstancias privadas como de su vida pública. La historia de la lingüística y filología árabes en al-Ándalus están aún por hacer, y, en concreto, para la época de ISB contamos con escasos estudios. Para la de las CAILT en el conjunto de los estados islámicos también es mucho lo que falta. Así, con muy contadas excepciones\*, se ha investigado mínimamente la relación del lingüista y sus ideas con su contexto ideológico. De modo que a buena parte de lo que sigue habrá que darle un estricto valor provisional y, en algunos casos, considerarlo más bien sugerencias acerca de puntos oscuros, cuya iluminación nos parece necesaria.

Para paliar esa escasez de apoyos en fuentes primarias -¡hay mucho material no editado!- y secundarias, hemos recurrido a las biografías de los sabios contemporáneos de ISB que trabajaron, como él en al-Ándalus, aunque nuevamente hay que quejarse de lo relativamente poco que ello nos proporciona. Con un criterio ciertamente arbitrario, como no podía dejar de serlo, hemos hecho contemporáneos de ISB a

---

\*Uno de los pocos ejemplos es el reciente trabajo de CARTER (1984) sobre RUMMĀNĪ.

a los personajes biografiados fundamentalmente por SUYŪTĪ en la Buġya, que murieron entre 450/1058-9 y 550/1155-6; hemos añadido unos pocos más, que SUYŪTĪ dejó de lado y hemos completado datos a partir de otras fuentes, tanto primarias como secundarias, sin que en conjunto resulten ni muy abundantes ni enormemente significativos. Aquí hay que lamentar que, entre todos esos sabios, unos ciento veinte, que hemos localizado, sólo uno de ellos, IBN SĪDAH, haya sido estudiado con extensión y profundidad\*. Hay que advertir, por último, que hemos incluido en nuestra lista a los andalusíes que en algún momento de su vida emigraron a otros estados islámicos como a los no andalusíes que desarrollaron alguna actividad en la Península, y que bastantes entre todos ellos no han alcanzado renombre por sus actividades lingüísticas, sino en campos ajenos a las CAILT, aunque tuvieran conocimientos de las mismas suficientes para que SUYŪTĪ se acordara de ellos\*\*.

---

\*Sobre IBN SĪDAH, pueden verse, entre otros, los trabajos de ASÍN PALACIOS: 1927-32 I 162, II 25, y 1939; HAYWOOD: 1964; CABANELAS RODRÍGUEZ: 1966; MUTLAQ: 1966 351-82; EPALZA: 1981; WADĠĪRĪ: 1984 55 ss.; HAMZAWĪ: 2986 9-38, 115-36.

\*\*Los sabios que hemos considerado contemporáneos y colegas de ISB son, en primer lugar, los biografiados en la Buġya, donde aparecen con los números siguientes: 5, 21, 67, 70, 125, 156, 190, (196 + 456), 200, 217, 219, 226, 248, 249, 256, 271, 275, 276, 342, 368, 445, 446, 482, 485, 497, 514, 551, 567, 577, 582, 595, 625, 629, 642, 644, 649, 701, 725, 732, 733 (+ 1776), 738, 771, 819, 850, 869, 882, 920, 939, 1005, 1026, 1058, 1063, 1078, 1147, 1159, 1161, 1167, 1172, 1186, 1205, 1209, 1218, 1248, 1267, 1277, 1284, 1292, 1294, 1335, 1351, 1367, 1368, 1386, 1401, 1407, 1410, 1426, 1464, 1470, 1474, 1505, 1567, 1578, 1585, 1611, 1618, 1656, 1657, 1658, 1723, 1726, 1731, 1759, 1761, 1765, 1769, 1862, 1872, 1889, 1941, 2012, 2099, 2100, 2116, 2155, 2178, 2188, 2199,