

sus puntos principales la discusión: DĀWUD AL-ZĀHIRĪ, el fundador de la escuela jurídico-teológica de IBN HAZM, pasa por ser el primero que prohibió el uso del término referido al Qur'ān. La razón que lo movía, a él y a otros después, a ello era que por zā'id se entiende un elemento del que se puede prescindir sin que ello afecte al sentido total de la oración; zā'id, en la teoría gramatical más simple, es lo que no tiene significado alguno. Y, naturalmente, es inadmisibles que de la palabra de Dios pueda eliminarse nada. La mayoría de los nahwiyyūn, como era de esperar, estaban en contra de este modo de ver las cosas. Los argumentos que daban a favor del empleo del término incluso para el Qur'ān comenzaban, lógicamente, por la afirmación de la identidad de la lengua que Dios habló y el kalāmu l-'arab, en el que se observan usos con elementos zā'ida. A ello añadían otros que en la lengua no hay en realidad nada sobrante e inútil, como sugiere el término de marras, sino que en ella todo tiene un sentido, hasta lo zā'id, aunque se trate de unas funciones específicas fuera de la pura denotación. ZARKAŠĪ, de todas maneras, recomienda prudentemente que se evite decir que una palabra del Qur'ān es zā'ida, por si acaso. De hecho, muchos sabios de las CAILT utilizaron con frecuencia el término en el ḥi'rābu l-Qur'ān. FARRĀ', entre los nahwiyyūn de la primera época, decía p.ej. que kāna en Qur'ān: XI Hūd 16 es zā'ida (cfr. TABARĪ: Tafsīr III 148); y el ortodoxo SUYŪTĪ en los últimos momentos de las CAILT, lo emplea en su Tafsīr (73).

El servicio de la religión a las CAILT

No es descabellado que al indudable avance teórico que supone descubrir que los elementos inicialmente registrados como zā'ida cumplen también una función, contribuyera justamente la incomodidad

que el mu^cribu l-Qur^ʿān debía experimentar al decir que una palabra emitida por Dios era prescindible. Los sabios de las CAILT no estudiaron una lengua cualquiera, sino nada menos que la que Dios habló. Y eso hacía que todo lo que decían tuviera consecuencias ulteriores a las teorías de la palabra. Una conclusión lingüística podía ser una herejía.

Una lectura detenida del ʿI^cḡāz de BĀQILLĀNĪ o el Burhān de ZARKĀSĪ da una significativa idea sobre cómo las polémicas contra herejes o ateos contribuyeron en notable medida al avance en la concepción del lenguaje. El dogma del ʿi^cḡāzu l-Qur^ʿān, las aparentes contradicciones o errores del texto coránico etc. impulsaron a profundizaciones en el estudio del funcionamiento de la lengua. Únase a esto la necesidad que el sabio tiene de mostrar que sus afirmaciones en lingüística no son impiedades. BELGUEDJ (1973 170) apunta que tras las discusiones teóricas de los gramáticos, ya desde el s. II/VIII, se escondieran cuestiones religiosas:

(...)car à travers le caractère correct ou incorrect, admissible ou inadmissible de telle construction arabe, c'était la signification de tel ou tel passage du Livre révélé qui risquait d'être engagée.

Y VERSTEEGH (1981 418) propone al mu^ctazilī QUTRUB como iniciador de un género literario de las CAILT -en el que podemos incluir algunas obras de ISB, sobre todo, ʿIhtilāf y parcialmente Masāʿil- cuya finalidad sería, utilizando las armas de la lingüística, refutar a los herejes o no musulmanes que trataban de descubrir incoherencias en el texto coránico.

El caso más evidente de lo beneficiosas que resultaron para las CAILT algunas cuestiones teológicas, lo constituye el dogma de la inimitabilidad del Qur^ʿān. Varias veces se ha afirmado que algunos sectores de aquéllas se originaron justamente en el ʿi^cḡāz: BLACHÈRE

(1966 71) lo ha dicho respecto a la retórica, y GRUNEBaum (1941 51) y KHALAFALLAH (1957), de la crítica literaria. Sobre la génesis religiosa, no necesariamente a partir del ḥiǧāz, de la crítica poética se ha escrito recientemente un trabajo (HASANAYN: 1985), donde se intenta demostrar que el naqd se habría nutrido inicialmente de modelos y motivos extraídos de ideas, textos y hechos religiosos islámicos. Pero el tema se trata superficialmente, se esquivan cuestiones importantes (como poesía/moral) y las conclusiones son endeables.

En conclusión

Hablando de la identificación entre lengua coránica y kalāmu l-ʿarab, ALMAGOR (1979 314) escribía*:

This correspondence serves the grammarian, the lexicographer and the anthologist of poetry by lending an aura of distinction to their otherwise worldly occupations, as it also serves the exegete by vindicating philological taṣīr.

Pero el hecho -lo hemos visto en los puntos anteriores- es que de ese supuesto fundamental y sus consecuencias prácticas se deriva para los sabios de las CAILT, no sólo un "aura of distinction", sino una justificación irrefutable a su labor. Y, además de ello, acabamos de ver que la religión fue uno de los principales motores de las ciencias de la palabra. Sin embargo, y por esto mismo, la asunción de que Dios habló igual que lo hacían los ʿarab le planteaba al sabio musulmán una serie de cuestiones de muy difícil resolución. Si efectiva-

*En ese trabajo pueden hallarse referencias a la cuestión de la identidad en sabios musulmanes de los que no hemos hablado nosotros: ʾABŪ ʿUBAYDA e IBN QUTAYBA.

mente hay tal identidad, ¿el kalamu l-‘arab tiene que ser perfecto?
¿Y cómo, entonces, puede decirse que el estilo del Qur’ān es inimitable?
¿Cómo puede alterarse en el tiempo esa lengua? ¿Qué sentido tienen
fenómenos observados en el lenguaje, como el mağāz, la homonimia,
la sinonimia etc., que parecen prueba de la irracionalidad del kalāmu
l-‘arab?

La respuesta de ISB al reto es irregular. Las dos primeras cuestiones
las elude sistemáticamente. No las otras dos. Acepta la diacronía
y los hechos enumerados en la última pregunta, y trata de explicarlo
todo en función del lenguaje, no de la teología*.

*Para diacronía, vid., antes, 1.6., y VI 2., donde hablaremos de los cambios de significado. El mağāz lo tratamos en IV 2., y la homonimia, la sinonimia y la posible irracionalidad de la lengua en VI 1..

3. CIENCIAS PARA EL EMISOR

En la sección anterior hemos tratado de explicar en qué consistía la función superior del ʿadab para ISB. El hilo conductor de ésta será la función inferior, es decir, el adiestramiento del futuro kātib o šāʿir, funcionario o poeta, en la composición de textos escritos.

3.1. Norma, pureza y autoridad

3.1.1. Prescripción y descripción en la lingüística árabe

La cuestión del normativismo o no de la gramática árabe es, con la posible influencia griega en ésta (vid. III 2.2.), una de las más tratadas en las fuentes secundarias. FLEISCH la ha suscitado varias veces (1961 17; 1964 26-7; 1971 209; 1984 72) con una misma conclusión: la gramática árabe es normativa, ya desde SĪBĀWAYHI. Los "árabes", según él, no sólo no hicieron gramática histórica, sino tampoco descriptiva, pues lo único que les interesaba era proporcionar unas reglas claras del buen uso de la lengua. En 1.6.1. ya vimos cómo FLEISCH lamenta o denuncia la falta de perspectiva diacrónica en el nahw. Ahora, lo que principalmente está echando de menos es que los sabios musulmanes no hubieran abordado "la description des différents p. lers ou dialectes en usage chez les Arabes" (1964 27). Una y otra carencia serían causa y efecto de que los nahwiyyūn presentaran los hechos "sur un même plan, statique, rigide" (p. 26). No tiene sentido que reiteremos lo dicho en 1.6. y 7. Observemos, sin embargo, que a nuestro modo de ver FLEISCH confunde abstracción con normatividad, además de dejarse llevar otra vez por sus propios intereses

como arabista*. Otros historiadores de la lingüística árabe están más o menos de acuerdo con él, excepto una cosa: casi todos quieren salvar a SĪBĀWAYHI de la acusación de normativismo. En efecto, ʿAbū Bišr para CARTER (1972-79) es un gramático descriptivo que admite todos los modelos de discurso; pero esto vale sólo para él y HALĪL, pues los gramáticos posteriores -no especifica quiénes- se habrían acercado al lenguaje para prescribir (1981: 352-3). BAALBAKI (1979: 22) también cree necesario distinguir, a este respecto, entre la actitud de SĪBĀWAYHI, dotado, dice, de una especial "linguistic sensibility", y la de los gramáticos posteriores, demasiado preocupados, según él, por la lógica. Y asimismo TALMON (1982: 23-4, 30) apoya la singularidad del Kitāb como gramática de la lengua viva. El tratamiento de la cuestión en las fuentes secundarias nos parece insatisfactorio por muchas razones. Fundamentalmente, porque ninguno de los autores citados define lo que para ellos es normativo, prescriptivo o descriptivo. Por otra parte, hacer de todos los sabios posteriores a SĪBĀWAYHI un atadido con la etiqueta "prescriptivo" es, como poco, arriesgado. Recientemente, ANGHELESCU (1985) ha tratado de resolver el problema. Para ello, resume las opiniones de algunos historiadores modernos de la lingüística árabe**, como lo hemos hecho aquí, y ataca

*Se diría que sólo está dispuesto a considerar descriptivo aquello que describe lo que a él, como gramático histórico y dialectólogo, le gustaría encontrar ya descrito.

**Los autores que repasa (pp. 1-3) son FLEISCH, CARTER, M. MUBĀRAK y M. I. HASAN. Nosotros no hemos tenido acceso a los trabajos de éstos dos últimos, pero, por lo que dice ANGHELESCU, piensan de manera semejante a lo que hemos visto: Aunque inicialmente, con SĪBĀWAYHI, la tendencia dominante fue la descriptiva, hubo luego una involución

la idea de que la gramática árabe sea normativa; pero, o no hemos entendido el artículo o sus conclusiones son demasiado embrolladas, por lo que la cuestión -al menos para nosotros- sigue sin solución aplicable a toda la tradición del nahw árabe*.

Aquí vamos a limitarnos a ISB, aunque con la esperanza de que lo que digamos sirva para estudiar otras posturas entre los sabios de las CAILT. En realidad, parte de nuestra respuesta está ya anunciada. En la sección 1. vimos que nahwiyyūn y luḡawiiyyūn delimitaban con precisión un corpus del que abstraían lo que ellos mismos llamaban kalāmu l-‘arab, término que designa tanto a la lengua que se quiere describir como a la misma descripción. Se podría discutir el método de recogida del corpus, si éste es idóneo para el objeto lingüístico delimitado, si la teoría de base y los resultados obtenidos son válidos. Pero es indudable que si hay un objeto, un método para estudiarlo y unos resultados como "las partes de la oración son tres: nombre, verbo y partícula", o "el esquema FA‘ĀL es de intensidad" o "al-tayh es la muerte", hay una descripción. Otra cosa, muy distinta, es que, a causa de la situación de diglosia y de que la lengua objeto sea la del Qur‘ān y la del Imperio, el kalāmu l-‘arab funcionara en los estados islámicos durante siglos como un modelo lingüístico incuestionable; las razones de ello son políticas y religiosas, y la voluntad de los sabios de las CAILT, en cuanto tales, no lo determinó así. Otra cosa, también muy distinta, es que algunos gramáticos fueran incapaces de mantenerse siempre fieles al método de descripción.

progresiva, unida o debida al paulatino incremento del normativismo y la influencia griega.

*Si es que tiene sentido buscar una solución generalizada. Nosotros no lo creemos.

Antes que FLEISCH, FÜCK (1950 2) ya había hablado de gramática normativa* para caracterizar la labor de los nahwiyyūn, y de ello extraía dos consecuencias: la primera (p. 40), que "ne purent échapper à l'arbitraire et à la pédanterie" (?); la segunda (p. 52), menos sorprendente, nos interesa más:

Comme toute science normative, la grammaire arabe n'échappa pas toujours au danger de faire violence à la langue vivante par l'établissement de ses règles.

Quizá sea ahí donde se halla el normativismo que casi todas las fuentes primarias les achacan a los gramáticos árabes: en que las reglas elaboradas se interpongan entre el descriptor y el objeto real. Así, TALMON, en el trabajo a que hemos aludido antes (1982 24), destaca que SĪBWAYHI no se desvió del uso real en favor del qiyās, la analogía. Pero, insistimos, si eso ha ocurrido, si el modelo teórico no se ha ajustado a veces al uso lingüístico, estamos ante un desajuste metodológico, no ante una intención prescriptiva. Como se sabe, esta cuestión fue debatida en la metagramática, bajo el rótulo ta'arudu l-samā'i wa-l-qiyās, desacuerdo entre el uso y la analogía. IBN ĠINNĪ, uno de los gramáticos posteriores a SĪBWAYHI y justamente uno de los más influidos por la lógica, trató el tema en su Hasā'is, dando una solución clara (I 117):

Si están en desacuerdo, hay que atenerse a lo que se usa realmente.

En la sección anterior hemos visto que la gramática y otros sectores de las CAILT se ponían al servicio de la filología. Para ISB ésa era su principal función declarada. Si bien es cierto que, al hablar

*Y de visión estática de la lengua. FÜCK, igual que FLEISCH, ataca a los lingüistas musulmanes desde la gramática histórica.

así, tiene en mente razones extralingüísticas; también lo es que, de hecho, el nahw le sirvió a él y a otros muchos sabios para interpretar textos. Éstos, Qur^ʿān, Sunna, poesía, etc., son realizaciones de kalāmu l-ʿarab ya inalterables; son objetos, de los que hay que dar cuenta. A la hermenéutica le dedicó ISB la mayor parte de las páginas de su obra, y otro tanto hicieron muchos sabios. ¿Cómo se entiende entonces que uno de los principales medios usados en la descripción de objetos inalterables, creado y desarrollado en parte sustancialmente grande para eso, no se conciba como instrumento de descripción? Se dirá quizá que los gramáticos, además de hacer filología dictaban cuál debía ser el uso correcto de la lengua. Eso es verdad. Pero ya hemos dicho que el modelo no lo impone, en la cultura islámica, la misma gramática. En lo que queda de este capítulo vamos a ver efectivamente que ISB da instrucciones al usuario del kalāmu l-ʿarab -la función secundaria de las CAILT. Pero no es él quien ha decidido que el kātib y el ṣāʿir debe emplear esa lengua.

Sea cual sea el origen de la gramática árabe, pocas dudas caben de que muchos gramáticos, como tales, lo único que pretenden hacer es describir un estado de lengua determinado. En todas las sociedades el resultado de la investigación de los gramáticos, las gramáticas o los libros de gramática, para entenderse mejor, acaban convirtiéndose en modelos de imitación de autoridad innegable, siempre que el objeto sea una lengua de cultura e independientemente de lo válidos que sean el método y la teoría aplicados. ¿Qué esperábamos encontrar en la gramática árabe, nacida y crecida en una cultura tradicionalista y sacralizada, y con un objeto singular: el kalāmu l-ʿarab, la lengua que Dios habló, la lengua de los conquistadores y la lengua de la Edad de Oro, conservada en el bien cultural más apreciado, la poesía ḡāhilī?

La gramática árabe, considerada en su conjunto y en sí misma, no es normativa. Algunos gramáticos han podido dedicarse sólo a enseñar a hablar y escribir bien. Todos, seguramente, han formado parte de la correa de transmisión de valores culturales y sociales dominantes. Pero eso no afecta a la gramática, el nahw, considerada como disciplina lingüística. Ateniéndonos a la obra de ISB, pero dejando la puerta abierta a otros lingüistas o, mejor, a otras corrientes de la práctica de las CAILT, proponemos que se deje de lado la discusión referida a la gramática o a la lingüística árabes, y se hable de función descriptiva o función prescriptiva. Las CAILT son las mismas, pero el sabio puede pensar bien en el emisor, bien en el receptor, que, en el caso de ISB, son el escritor y el lector. Estas dos funciones distintas de las ciencias lingüísticas se reflejan en la metodología por el uso distinto en cada caso que se hace de las realidades efectivas admitidas: si las ciencias lingüísticas se dirigen al receptor, son testimonios, y si se dirigen al emisor, modelos (vid. 1.3.3.); en este último caso, hay menos restricciones y el corpus es por ello más amplio. Pero de esto nos ocuparemos en 3.1.3.

Incorrecciones del hablante

Hemos dicho que los lingüistas en ocasiones se dedican explícitamente a recomendar el buen uso. Estamos pensando, claro está, en los tratados de lahn*, que aparecen muy pronto en las CAILT**, a las que entonces

*Algo dijimos sobre ellos en 1.6.2.. Acerca de la literatura de lahn vid. DÍAZ GARCÍA: 1973 48-56; ANWAR: 1981, y CABANELAS RODRÍGUEZ: 1981 37-8.

**KISĀ'Ī puede ser el primer sabio que escribió un tratado de lahnu l- 'amma (cfr. ANCHELESCU: 1935 5).

se les da expresamente una función correctora, familiar en nuestra tradición lingüística desde siempre. Tanto que en algunas alegorías de la Alta Edad Media Latina a la gramática se la presenta como una dama pertrechada de instrumentos quirúrgicos para extirpar los errores del habla*. En la tradición árabe islámica corregir al que habla mal se ha concebido como un deber religioso. IBN ĠINNĪ, en su Hasā'is (III 246) recoge un ḥadīṭ, según el cual el Profeta, después de oír a un hombre cometiendo lahn, dijo:

Guiad a vuestro hermano, que se ha extraviado**.

Es el deber del taqwim, que ISB (ʿIqtidāb I 77) subdivide en dos: taqwīmu l-lisān y taqwīmu l-yad, enmendar la lengua y la mano, respectivamente, poniendo el acento -como era de esperar, pues su ḡaradun ʿadnā se dirige al kātib- en lo segundo, en las alteraciones ortográficas (fasādu l-ḥigāʿ), que son el lahn de la lengua escrita. ISB no escribió ningún tratado de lahn, aunque obras como Mutallat y Farq cumplan en alguna medida el mismo objetivo, si bien utilizando el procedimiento inverso: no se señala lo incorrecto, sino lo correcto***. Lo que sí hay en casi todas sus obras son casos aislados de lahn, descritos incidentalmente y, casi siempre, sin indicación geográfica alguna, o sea, los enuncia como "incorrección del vulgo" sin especificar

*Cfr. CURTIUS: 1948 66. La imagen proviene de la primera mitad del s. V; se halla en el De Nuptiis Philologiae Et Mercurii, de MARCIANO CAPELA.

**IBN ĠINNĪ destaca el hecho de que MUHAMMAD equipare lahn con ḡaiāl, extravió de la senda recta. (El pasaje lo cita MEHIRI: 1973 378.)

***En VI 3.2. estudiaremos esas dos obras, presentadas aparentemente como manuales de bon usage, pero con una mayor trascendencia en la teoría del lenguaje, según nuestra opinión.

al lughu o ‘amma de qué estado islámico se refiere. La indeterminación se debe a que el objeto de ISB es el kalāmu l-‘arab, junto con realizaciones de mestizos -como él mismo p.ej.- que se esfuerzan por atenerse al árabe puro; los hechos de lahn por consiguiente los trata marginalmente. No debe pensarse, por otro lado, que cuando señala una incorrección está hablando de usos propios de al-Ándalus. Más adelante (VII 1.2.) veremos que ISB olvidaba casi todo lo referente a "esta Península" cuando escribía; y en su documentación del lahn se atiene a lo que los lingüistas anteriores, sobre todo orientales, hubieran descrito en sus libros, pensando, tal vez ellos sí, en un vulgo determinado. Veamos, de todas formas, algunos ejemplos de usos incorrectos en su obra. El lahn puede ser: 1º, morfológico, como kabbār 'alcaparra', por kabar (Mutallat II 120); 2º, sintáctico, como šiltu l-šay’a 'me lo llevé' por šiltu bi-l-šay’i o šašaltu l-šay’a (Masā’il 53b); 3º, léxico, como gamīla 'recipiente para aceite' por dabba (Mutallat II 15).

No es entonces señalando lo que no se debe decir o escribir como ISB cumple con la finalidad educativa de adiestrar a kuttāb y šū‘arā’ para el uso correcto del kalāmu l-‘arab en sus textos. El procedimiento didáctico que emplea es el de proponer modelos. Las realizaciones esgrimidas con este fin, ya lo hemos dicho, no son testimonios sino autoridades, y, mostrándolas, se orienta al emisor para que no caiga en el lahn. Usando los términos de NEBRIJA (Gramática 211), el garadu l-‘adnā opera contra el vicio -que es fasād en ISB-, pero no denunciando barbarismos o solecismos, sino invitando a la perfecta dicción, enseñando la lexis y la phrasis en la descripción, primero, y en el uso de los mejores hablantes, además*.

*Cfr. FERNÁNDEZ RAMÍREZ (1957: 18): "El estudio de una lengua

Pero, antes de seguir, conviene hacer algunas precisiones sobre las distintas formas en que la lengua yerra. Sin abandonar a NEBRIJA, hay casos de transgresión de la norma que "por alguna razón se pueden excusar"*; son los metaplasmos y schemas, que parcialmente coinciden, en las CAILT, con las nociones de darūra, licencia poética, y magāz, sentidos impropios. La primera la vimos ya, como transgresión del kalām lícita para el poeta; la segunda, que estudiaremos después, la concibe ISB como desviación del uso propio o natural, justificada por unas determinadas razones que podríamos resumir en el enunciado, mubālaġa**.

Por otra parte, los sabios de las CAILT distinguen entre lahn, barbarismo y solecismo***, y ġalat, equivocación, lapsus. Como se sabe, el lapsus lingüístico es tenido en cuenta por los gramáticos musulmanes al aislar, entre los apositivos concordados, o tawābiġ, una clase especial de badal, el badalu l-ġalat o permutativo por

vernácula tiende más que nada a cultivar la capacidad expresiva del hombre, a enriquecer sus posibilidades. Esta enseñanza está, por consiguiente, más dentro de los procedimientos de adquisición de las técnicas artísticas. Utiliza el ejemplo y la sugestión." Con las salvedades que se quiera, esto, sobre todo lo último, que hemos subrayado nosotros, lo hubiera firmado ISB.

*Cfr. COSERIU (1978: 87): "Se advierte como "incorrecto" todo aquello que, siendo ajeno al sistema o contrario a la norma, no tiene justificación funcional." (El subrayado, nuestro).

**Para darūra: 1.5.1.. Más detalles del magāz y la mubālaġa, en IV 2. y 3..

***De los tres casos de lahn de que dimos antes ejemplos en ISB, el 1º y el 3º serían barbarismos, y el segundo, solecismo.

error*. Aparte de eso, ISB desarrolla (ʿIslāh Ğ 129-30) una sencilla teoría del error lingüístico. De ġalat hay, afirma, dos tipos: El primero ocurre simplemente cuando el hablante dice sin querer otra cosa que lo que deseaba decir, o también cuando el hablante es tonto. El segundo es el buscado y pretendido por el hablante con la finalidad encarceladora (li-l-mubālaġa) de que acabamos de hablar; p.ej., en la frase Hindun kawkabun bal qadrun bal šams 'Hind es una estrella, qué digo, una luna, qué digo, un sol', el emisor se corrige a sí mismo consiguiendo una comparación ascendente -como quiere la preceptiva árabe tradicional.

Una norma lingüística

No hay en las CAILT, como se presentan en ISB, ningún término ni tampoco noción elaborada que corresponda a las nuestras de norma lingüística. La aceptabilidad de una realización depende de que se ajuste a la lengua de los árabes puros o a la de los autores (vid. 3.1.3.). Lo demás, ni se tiene en cuenta. La noción de fasāḥa, que en ISB vimos aplicada en 1.3.1., cuando hablamos de la enumeración del corpus, viene a coincidir con la de pureza. La balāġa es un ideal retórico que incluso puede cumplirse en realizaciones corruptas: de lo que se trata es de hacer llegar eficientemente el mensaje al receptor. Algo parecido puede decirse del bayān y la mubālaġa, como veremos (IV 3.). Lo que sí hay en ISB, como en otros lingüistas, son indicaciones ocasionales de cuál es la "mejor, la más preferible" de dos variantes isofuncionales de la expresión (vid. p.ej. ʿIslāh Ğ 373), esto es, las luġāt de que ya hemos tratado (1.7.), u otras en que parece más bien estar presente la frecuencia de uso de una alternativa. Pero todo ello de modo asistemático.

*Vid. p.ej. SĪBĀWAYHI: Kitāb I 439-41; ZĀĠĠĀĠĪ: Ġumal 35.

Si podemos hablar de norma, pues, ésta coincide con el modelo cuya imitación se propone el aprendiz de escritor por los procedimientos que hemos visto en el punto anterior. Pero téngase en cuenta que, aparte de la vaguedad que ello supone, tal norma, más que lingüística, o al mismo tiempo en todo caso, es norma estilística.

¿ISB contra los puristas?

La notoriedad que ISB alcanzó hace tiempo entre los arabistas occidentales se la debe en parte a FÜCK, quien lo presentó (1950 78 y 114) como crítico del purismo lingüístico. Esta opinión la han repetido más tarde ʾABŪ ĠANĀH (1977 89) y ʿAZZĀWĪ (1978 78, 338 y 401). Los tres se basaban, para esto, en ʾIqtidāb, donde ISB ataca a IBN QUTAYBA por haber seguido a ʾASMAʿĪ a la hora de rechazar ciertos usos lingüísticos, y las conclusiones de todos ellos eran semejantes. Según FÜCK (p. 78), lo que ISB denuncia es "le purisme extrême d'AsmaʿĪ". ʾABŪ ĠANĀH llega más lejos, al ver ahí un enfrentamiento con los lingüistas "que estrechan los horizontes de la lengua no admitiendo usos apoyados por el qiyās y el samāʿ y atestiguados en árabes puros". ʿAZZĀWĪ, por su parte, sostiene que ISB, como IBN HIŠĀM AL-LAHMĪ, se caracterizó por respetar las variedades dialectales de las tribus árabes, al contrario que otros sabios.

A nuestro modo de ver, estas conclusiones, sobre todo las de los dos últimos investigadores, son erróneas. En primer lugar, el rechazo de usos atestiguados en árabes puros y, encima, en consonancia con el qiyās, iría radicalmente en contra de todo el método y la práctica de los nahwiyyūn y luġawiyyūn; la idea no merece mayor atención. En cuanto al modo en que se valoran las luġāt procedentes de variedades dialectales, dijimos bastante en 1.7. y allí remitimos; de lo que

no cabe duda es de que ISB -otro tanto habría que pensar de IBN HIŠĀM AL-LAHMĪ- no se singularizó por una mayor benevolencia que otros en admitir usos tribuales en el corpus del kalāmu l-‘arab, siempre que estuvieran atestiguados en tribus que no se hubieran expuesto a mestizaje cultural, como sabemos*. Creemos que en la actitud de ISB no hay que ver un antipurismo sino una manifestación más de su rigor metodológico. FÜCK y los demás se basaban en afirmaciones como la siguiente (‘Iqtidāb II 222):

‘ASMA‘Ī rechazó muchos usos, todos ellos correctos. Y no tiene sentido alguno catalogarlos como lahnu l-‘amma por el solo hecho de que ‘ASMA‘Ī los rechazara**.

En otro lugar (op.cit. II 183), le reprocha a IBN QUTAYBA que, siguiendo a ‘ASMA‘Ī, incluya en lahn la primera de dos luġāt atestiguadas, a saber, wa‘aztu ‘ilā/wa‘aztu ‘ilā 'recomendar, prescribir'.

Lo que dice ISB es que ‘ASMA‘Ī no conocía la primera y de su ignorancia no se debe sacar la conclusión de que sea un uso incorrecto. Ahí está, creemos, toda la cuestión. No se trata de mayor o menor purismo, sino de falta de erudición. Y será precisamente por hacer un uso indebido de las fuentes léxicas, por atenerse sólo a una de ellas, por lo que ISB atacará a IBN QUTAYBA. Cuando éste, apoyándose sólo en ‘ASMA‘Ī, habla de lahn, ISB, que maneja -orgullosamente- mucha más documentación, hará ver que tales usos rechazados son admitidos por otros luġawiyūn. Así ocurre en un tercer lugar (op.cit. II 5-6), donde a la opinión de ‘ASMA‘Ī, transmitida por IBN QUTAYBA, le opone las de otros ilustres sabios: IBN AL-‘ARĀBĪ, ŠAYBĀNĪ, YŪNUS y ‘ABŪ ZAYD. La conclusión de ISB es que, si varios lexicógrafos admiten

*Y recuérdese que ISB rechazaba, como impuro el dialecto yemení.

**Vid. también ‘Iqtidāb II 74.

un determinado uso y otros no, a lo más que se puede llegar es a dar como muhtār, preferible, o ʿafṣah, más puro, los que vengan respaldados por un sabio de mayor autoridad -ʿASMAʿĪ, para IBN QUTAYBA-, pero señalando siempre el desacuerdo y sin rechazar nunca lo que otras fuentes recogen.

ʿASMAʿĪ, efectivamente, pasa por haber mantenido posturas 'extremistas' respecto de distintos nechos de lengua o hablantes del árabe. Pero IBN QUTAYBA -cuyas contradicciones en ʿA K exasperaban a ISB- no siempre se atuvo a sus opiniones. Así, ISB aclara (op.cit. II 54) que, en un punto determinado de léxico, se inclina por la opinión de ŠAYBĀNĪ, en contra de la de ʿASMAʿĪ. Además, no son sólo las opiniones de éste las que ISB rechaza: En otro lugar (op.cit. II 79) es a ʿABŪ ʿUBAYDA a quien ha seguido IBN QUTAYBA, y ambos se equivocan, según nuestro sabio; o a otros, como el caso siguiente (op.cit. II 269):

Todo lo que IBN QUTAYBA dice en este capítulo* lo tomó del Kitābu l-Maʿānī de IBN AL-SIKKĪT, donde éste erró en más de una ocasión**.

No se trata, pues, de rechazar el purismo, ni de atacar a ʿASMAʿĪ, sino de aplicar bien la metodología. Primero, distinguiendo bien entre luġa y lahn, igual que hay que hacerlo entre luġa y darūra (vid. 1.5.1. y 1.7.). Segundo -y es ahora lo más importante-, consultando exhaustivamente las fuentes fiables. Un último ejemplo (op.cit. II 185) aún: IBN QUTAYBA le reprochó a ʿABŪ TAMMĀM el haber usado

*"Bābu duḥūli baʿḍi l-ṣifāti makāna baʿḍ" (ʿA K 534 ss.), donde, por cierto, sifa es el término para preposición.

**Otro "error" de IBN AL-SIKKĪT reproducido por IBN QUTAYBA, en ʿIqtidāb III 39.

en un poema una palabra que él no aceptaba como árabe pura. El poeta, para defenderse no se acogió al antipurismo, sino a su propia erudición: la palabra estaba refrendada por la autoridad de 'ABŪ L-'ASWAD. Naturalmente, ISB se pone de parte de 'ABŪ TAMMĀM.

Hace poco hemos aludido a la importancia que para ISB tiene señalar que una afirmación ha sido objeto de disensión entre los lingüistas anteriores. La disensión entre los sabios, el hilāf, forma parte, como veremos (III 2.3.2.), de la metodología del lingüista. Sobre todo, en hechos de léxico y fundamentalmente tratándose de sabios posteriores al s. IV/X. En toda la obra de ISB se observa el cuidado que pone en recoger todas las opiniones diversas sobre un mismo hecho. La razón es clara: Un andalusí del s. V-VI/XI-XII no puede recurrir a la encuesta para documentarse en un uso polémico; lo único que le queda entonces es consultar los resultados de la investigación de los sabios anteriores, que, ellos sí, podían ir directamente al encuentro de los árabes puros, además de gozar de un prestigio mayor cuanto más antiguos fueran. Esto, en 'ilmu l-luġa, donde lo único que cuenta es que los hechos descritos estén documentados, es decir, la riwāya. En las disciplinas de dirāya, como el nahw, por el contrario, el sabio tiene más capacidad de acción, por tardío que sea, pues se trata de aplicar la teoría a las realizaciones documentadas*. Por eso son totalmente inmotivados los ataques de MUTLAQ (1967 371) a IBN SĪDAH, quien, en Muḥassas recoge informaciones contradictorias de luġāwiyyūn orientales y anteriores, sin decidirse -reprocha MUTLAQ-

*Con el léxico, el sabio tardío o alejado de la bādiya, puede, no obstante, hacer algo: reordenar las palabras. Ya lo veremos en VI 3.1..

entre ellas. ¿Qué otra cosa podía hacer en Denia y después de la muerte oficial del último beduino puro?*

3.1.2. Las CAILT al servicio del funcionario

Por fin podemos ya tratar de ver cómo cumple ISB con al-ğaradu l-ʿadnâ, la función prescriptiva de la lingüística, en la práctica. Si antes dijimos que normalmente utiliza para el adiestramiento del kâtib la misma descripción del árabe puro y la aducción de modelos, textos de autores autorizados, que abundan muchísimo en su obra, no faltan, sin embargo, algunas instrucciones precisas dirigidas al aprendiz de funcionario. He aquí una, a propósito del empleo de la primera persona del plural en la correspondencia oficial (ʿIqtidâb I 126-7):

El kâtib no debe escribir refiriéndose a sí mismo "hemos hecho esto o lo otro", a no ser que se dirija a alguien de igual o inferior rango que el suyo. De ningún modo puede escribirle eso a quien tenga mayor calidad o dignidad que las suyas, ante quien, por el contrario, ha de rebajarse y mostrarse humilde. Un general o un reputado sabio pueden, por el contrario, decir de sí mismos "decimos tal" o "hacemos cual". Esto, porque empezando por el general, éste espera siempre acatamiento y aceptación de todos sus pareceres. Así que es como si hablara en nombre propio y de todos sus subordinados que pensarán, por serlo, lo mismo que él. Y lo mismo se puede aplicar al sabio. Añádase a ello que un hombre grande e ilustre vale tanto, él solo, como un nutrido grupo de personas y tiene más categoría que éste por su ciencia, su virtud o su opinión.

Otro de sus libros (Masâʿil 30a) recoge la respuesta de ISB a una consulta muy propia de un funcionario de cancillería. Se trata de si -como alguien le había dicho al celoso consultante- es incorrecto

*Sobre esto último, el llamado zamanu l-ʿistiḥād, y la

gramaticalmente emplear de fórmula jaculatoria para encabezar un escrito expresiones como Bismi llāhi l-rahmāni l-rahīm wa-sallā llāhu ʿalā Muḥammad, 'En nombre de Dios, clemente y misericordioso, y Dios bendiga a Muḥammad' cuya primera parte es una oración declarativa y la segunda, desiderativa*; siendo así que van en coordinación y el nahw enseña que sólo se coordinan elementos equivalentes. La respuesta de ISB es que tales expresiones son perfectamente aceptables. Y como prueba irrefutable, y tranquilizadora, de ello esgrime que otras semejantes las han usado SĪBWAYHI en el Kitāb, MUBARRID en Kāmil y FĀRISĪ en Al-ʿĪdāh. Esto parece entrar en abierta contradicción con lo que nos ocupó al principio de este capítulo: los informantes deben ser árabes puros. Y esos tres no lo eran. SĪBWAYHI era de origen persa, y qué vamos a decir de FĀRISĪ; éste, además, murió bien entrado el s. IV/X, y tanto él como MUBARRID crecieron bien 'urbanizados'. Y, a pesar de todo, ISB hace de esos libros, que de por sí son tres de los más sobresalientes tratados de lingüística árabe, modelos de lengua y estilo certificados por la autoridad de sus autores, "destacadísimos sabios". Poco después (31a), hablando aún del mismo tema, pero ya no de fórmulas de encabezamiento, documenta la coordinación de habar y duʿāʾ, en un libro que no es un tratado de las CAILT: las Maqāmat de HAMADĀNĪ, quien tampoco es un ʿarabī.

A esto nos referíamos antes cuando decíamos que las dos funciones de la lingüística determinaban una diferencia metodológica. Para

encuesta, recuérdese lo dicho en 1.2. y 1.3.2., especialmente.

*Esos encabezamientos eran, como se sabe, obligatorios. El que citamos es usual aún hoy. Declarativa y desiderativa traducen respectivamente habar y duʿāʾ. Las modalidades

el ḡaradu l-ʿadnā, las ciencias del emisor. los ṣawāhid aumentan considerablemente y dejan de ser testimonios para convertirse en modelos. Los emisores de estas realizaciones no tienen que ser necesariamente árabes puros; a cambio de esto, adquieren el rango de auctores. Esta heterodoxia metodológica no es exclusiva de ISB, ZAGĠĠĀCĪ, mucho antes que él, se refiere en Ḡumal (143) a los ʿulamā como buenos hablantes, dando a entender que deben ser imitados, y enseguida vamos a ver a un contemporáneo de nuestro sabio utilizando a un poeta moderno como ṣāhid. Pero dice mucho de su capacidad para sobreponerse a la rutina de la tradición, pues tampoco fueron muchos los que se atrevieron a ello. Vamos a detenernos, entonces, en este hecho, interesante por sí mismo, ya que nos ayudará a entender la contribución de ISB a la función menor de las CAILT, y también porque nos dará pie a atar algunos cabos que dejamos sueltos en la sección 1..

3.1.3. La pureza de algunos hablantes mestizos*

El primer pasaje de ḤAFĠĠĪ cuya traducción incluimos en 1.2. explicaba la razón de que los lingüistas musulmanes no hubieran recurrido, en sus estudios, a la lengua de los hablantes tardíos. Acabamos de ver que ISB no cumple con ese principio al proponer como modelos textos de auctores no ʿarab. Lo hemos justificado diciendo que ello respondía a la función prescriptiva de las ciencias de la palabra. Sin embargo, tanto él como otros sabios de las CAILT han incluido realizaciones de hablantes mestizos en la descripción del kalāmu l-ʿarab.

por el maʿnān de la oración las veremos en IV 2.2. y sobre todo en VI 4..

*Para lo que sigue, téngase en cuenta lo que dijimos en 1.3.3. y 1.5.2. especialmente.

Teóricamente al menos, esta posibilidad la apoyaba, un siglo antes que ISB, IBN FĀRIS, quien, (RIDWĀN: 1971 193), partiendo de que ni siquiera los poetas ḡāhilfēs se vieron libres de la comisión del lahn, pensaba que las obras de los mejores de su tiempo podrían servir perfectamente de huḡḡa, es decir, de texto sancionado para formar parte del corpus. Lo que no sabemos es si él llegó realmente a usar como ṣawāhid versos de poetas tardíos. Otros sí que lo hicieron. El caso más sonado lo proporcionan ʔABŪ TAMMĀM como hablante de árabe puro, aunque mestizo*, y ZAMAḤSARĪ como sabio que se atrevió a documentar un hecho lingüístico en la obra de un poeta muḡdat. Del polémico hecho se hacía eco BAĠDĀDĪ en su Ḥizāna (I 6-7): los poetas muḡdatūn no son nunca válidos para el ʔistiṣhād; sin embargo, ZAMAḤSARĪ, y luego ʔASTARĀBĀDĪ, siguiendo su ejemplo, usó como testimonio un verso de ʔABŪ TAMMĀM**. SUYŪṬĪ (Muzhir I 58) señala un precedente, con el mismo poeta, en el ʔIdāh de FĀRISĪ***. El verso en cuestión lo cita ZAMAḤSARĪ en su comentario coránico (Kaṣṣāf I 87), lo cual acentúa la audacia del hecho, dejando, además, bien claro a qué autor se debe****, pero, eso sí, justificando el procedimiento insólito:

Pues, aunque se trate de un poeta tardío, cuyas realizacio-

*Murió en el s. III/IX, creció en Damasco y Emesa, y era seguramente de origen griego (cfr. FĀḤŪRĪ: 19?? 480).

**Recoge también BAĠDĀDĪ la conocida noticia de que SĪBĀWAY-HI esgrimía como ṣawāhid versos de BASSĀR porque temía la lengua mordaz de éste. Pero, casi con seguridad, no es cierta.

***Vid. todo esto en ʔASĀD: 1981 311. También ʕUMAR (1982 45) alude a ello.

****"Wa-ḡāʔa fī ṣiʕri Ḥabīb b. ʔAws", dice.

nes no suelen considerarse base de argumentación para la lengua, fue tan sabio en ésta que lo que compuso tiene el mismo valor que la poesía que transmitió. O ¿no es cierto que los sabios han esgrimido como pruebas versos de la Hamasa bastándoles la confianza que en él tenían como transmisor*.

Para apreciar en su magnitud esta heterodoxia metodológica, hay que deslindar el uso de un šāhid como verdadero testimonio para la descripción de la lengua objeto, que es lo que ahí hace ZAMAḤSĀRĪ, de las citas frecuentes de autores tardíos que aparecen en obras de las CAILT, pero con otras finalidades o presupuestos. En primer lugar, no es extraño que en los comentarios de poetas tardíos, en la parte de explicación gramatical incluso, el šāriḥ cite versos de otros poetas muhdatūn. Es lo que hace p.ej. HWĀRIZMĪ, quien, para documentar cierto hecho gramatical en MAḤARRĪ, añade (Š Siqt I 388) a las citas esperables -Qurʿān, ṬARĀFA- la de un verso de BUḤTURĪ. Las obras escolares de análisis morfosintáctico, en segundo, incluyen prácticas del mismo sobre textos de autores mestizos y tardíos. El mismo IBN HISĀM AL-ʿANṢĀRĪ, en Muḡnī, no tiene aprensión alguna en proponer para sus ejercicios versos de IBN AL-MUʿTAZZ, MUTANABBĪ y MAḤARRĪ. Por otro lado, y como es lógico, las obras que no describen los planos léxico y gramatical del árabe también incluyen šawāhid tardíos**. Y decimos que es lógico porque las restricciones que conocemos afectan sólo al nivel de la expresión propiamente dicho y tal como se entiende en la teoría de las CAILT. Veamos lo que esto significa.

*Se refiere, claro está, a la labor de ʿABŪ TAMMĀM como antólogo de poesía árabe pura.

**Vid. p.ej. TAʿĀLIBĪ: Sirr 323-4, con versos de IBN AL-MUʿTAZZ y MUTANABBĪ para hechos de retórica.

Testimonios de la idea

En su monografía sobre IBN ĠINNĪ, MEHIRI (1973 34 y 130-1) afirmaba, como ya dijimos, que aquél no se contentó con reproducir los versos testimonio usados por lingüistas anteriores y añadió otros, de poetas muwalladūn, convencido de su valor para describir la lengua árabe. Esto -que MEHIRI utiliza para presentar a IBN ĠINNĪ como cuasi-revolucionario en la metodología de las CAILT, en una apología singularizadora peligrosa- es muy inexacto, casi falso. Primero, porque IBN ĠINNĪ no fue ni mucho menos el único que citó a poetas modernos. Segundo, porque cuando lo hizo mostró muy poca audacia. Tercero, porque sus šawāhid tardíos no sirven a la descripción de la lengua, sino que documentan ideas. El pasaje, de Hasā'is (I 24), en que se basa MEHIRI es, por cierto, bastante claro. Está ahí IBN ĠINNĪ explicando el sentido que tiene decir figuradamente que los animales o los objetos hablan. Para ello, cita algunos versos de poetas antiguos y el siguiente de MUTANABBĪ:

فلو قدر السنان على لسان
لقال لك كما اقول

Si el hierro de la lanza tuviera lengua
él mismo te diría lo que yo te digo

Luego, como si tuviera que disculparse -lo que es raro, pues, como decimos, no está argumentando sobre el lafz, la expresión-, se previene contra la objeción de algún escandalizado por el testimonio de un poeta tardío: Tratándose de ideas, dice, los muwalladūn son tan válidos como los qudamā'; ya MUBARRID usó con este fin en su Kitābu l-ʾIštiqāq versos de ʾALŪ TAMMĀM*. IBN RASĪQ (ʿUmda II 236)

*El editor de Hasā'is recoge en nota un pasaje de otra

y SUYŪTĪ (Muzhir I 59) le atribuyen precisamente a IBN ĠINNĪ el haber deferido que los mestizos entren en la documentación de las ideas, maʿānin, del mismo modo que sólo los árabes puros proporcionan testimonios para la expresión, ʿalfāz. Y, más tarde, el granadino ʿABŪ ĠAʿFAR B. NĀLIK establecía como diferencia entre las ciencias retóricas (maʿānin, bayān, badīʿ) y las lingüísticas (nahw, ṣarf, luġa) el hecho de que en éstas sólo lo dicho por los árabes puros valiera como testimonio, mientras que en las primeras se admite también a los hablantes tardíos "porque las ideas son cosa de la razón" (BAGDĀDĪ: Hizāna I 5) y eso borra la distinción entre puros y mestizos*.

Veamos, para acabar, dos ejemplos de ṣāhidun fī l-maʿnā, testimonio de una idea, ambos empleados por ISB**. El primero es un verso anónimo, seguramente de un árabe puro:

وانت لو زقت الكشي بالجاباد
لما تركت الضب يعدو بالواد

Si hubieras catado la asadura del lagarto
No lo dejarías que corriera por esos valles

El texto lo aduce ISB para poner en su punto la realidad de una acusación antiárabe (ʿIqtidāb III 169):

Quien compuso este verso era un beduino que había recibido reproches por su costumbre de comer carne de lagarto (...), y prueba que no todos los árabes la comían, como aseguran los ṣuʿūbīes.

obra de IBN ĠINNĪ, Al-Muhtasibu fī ʿilali sawāddi l-qirāʾāt, donde del mismo modo, advierte que no hay que extrañarse de que se incluya en la documentación a un muḥdat, ni siquiera para explicar la palabra de Dios, siempre que se argumente sobre ideas.

*El plano del maʿnān lo estudiaremos en IV 1. y VI.

**Otros ejemplos, en ʿAbyāt Ġ 19, e ʿIqtidāb III 229.

El segundo testimonia los distintos sentidos que pueden dársele a la vida y a la muerte. Quizá porque no está claro si esto es cosa de las "ideas" o del léxico, ISB parece disculparse por recurrir a un poeta tardío (ḌIhtilāf 132):

En cuanto a los sentidos de expectación y temor (de la vida y la muerte, respectivamente) sólo recuerdo un ṣāhid, el verso de MUTANABBĪ que dice:

تركتني اليوم في غفلة اموت مرارا واحيا مرارا

(Me has desatendido hoy:

muero a veces y a veces vivo)

Testimonios, citas y modelos tardíos en ISB

Pero volvamos a los testimonios de la palabra. Pues en la obra de ISB aparecen también ṣawāhid tardíos en nahw y luḡa, incluso -y es lo importante- cuando se trata de describir sólo, y no necesariamente prescribir. Así, cuando se trata de demostrar -en contra de SĪBWAYHI- que es gramatical el uso de darabtunī 'me golpeé' o ḍarānī 'me veo' y no sólo darabtu nafsī y ḍarā nafsī, da (ḌIqtidāb III 16) como ṣawāhid un verso de QAYS B. ḌARĪḤ y otro de 'ANTARA, árabes puros, pero concluye:

Y esto lo empleó ḌAbū l-Ṭayyib AL-MUTANABBĪ en el verso:

يرى حده غامضات القلوب اذا كنت في هبوة لا اراني

(El filo de mi espada veía sus ocultos corazones

mientras ni a mí mismo, en la polvareda, me veía yo)

En este caso el verso, más que verdadero testimonio, es una cita que se añade a los anteriores, que sí lo son. Tratando también de nahw, en otro lugar (ḌIhtilāf 95; Ṣ Luzūm I 218), concretamente de ḌIN condicional utilizada con el sentido de ḌIDĀ, es decir, para lo que va a ocurrir seguro, da como ṣawāhid una aleya coránica, un

ḥajfī y un verso antiguo. Como si con esto no bastara, añade otro, de ʿABŪ TAMMĀM. Hay más casos semejantes. En luḡa, léxico, p.ej., para demostrar que ḡilda significa piel, aduce (Masāʿil 60a) dos ṣawāhid de poetas antiguos, ʿIMRUʿ AL-QAYS y LABĪD, y otros dos de modernos: IBN AL-MUʿTAZZ y ʿABŪ TAMMĀM*.

El propio ISB ofrece una justificación de esta ampliación del corpus del kalāmu l-ʿarab. Se trata de contradecir a KISĀʿĪ, IBN AL-NAHHĀS y ZUBAYDĪ, según los cuales ḡāl 'familia', 'partidarios' sólo entra en sintagma de rección nominal seguido de un nombre expreso. Para documentar el uso de ḡāl + pronombre cita ISB (ʿIqtidāb I 38) versos de cinco poetas antiguos y uno de MUTANABBĪ:

والله يسعد كل يوم جدّه
 ويزيد من اعدائه في آله

Dios hace brillar cada día más su estrella
 y torna en fieles partidarios a sus enemigos

Tras de lo cual, se explica (p. 39):

Aunque ʿAbū l-Ṭayyib (AL-MUTANABBĪ) no se cuente entre quienes ofrecen argumentos en lengua, este verso suyo constituye testimonio por otro motivo. Es así que sus poemas han reclamado atención de los críticos, y que gramáticos y lexicólogos contemporáneos suyos, como IBN ḤĀLAWAYHI e IBN ḠINNĪ, los han estudiado. Pues bien, ninguno de éstos le reprochó el empleo de ḡāl como regente de un pronombre. Lo mismo vale para cuantos tratadistas y poetas se han ocupado de su obra: ninguno de ellos, ni AL-ṢĀHIB B. ʿABBĀD ni ḤĀTIMĪ ni IBN WAKĪʿ etc., han objetado nada, que yo sepa, contra ese verso. Y esto prueba, ya que nada dijeron, que tal regla** no tenía para ellos validez alguna.

* Otro ejemplo en la misma obra, también para luḡa: Masāʿil 18a, con ḡŪ L-RUMMA y ʿABŪ TAMMĀM esta vez.

**Entiéndase la regla que impide la presencia de ḡāl

Del mismo modo, en otro de sus libros (Masā'il 48a y b) recoge gran cantidad de textos que testimonian el uso de RUBBA con el sentido de '¡qué poco!'. Uno de ellos es una frase de MUBARRID; los demás son versos, antiguos y modernos -IBN AL-RŪMĪ y los inevitables 'ABŪ TAMMĀM y MUTANABBĪ*. La justificación es la misma: son, es verdad, poetas muhdatūn, pero nadie los ha atacado por usar el cuantificador li-l-taqlīl**.

De MUBARRID no dice nada; pero es fácil ver que su presencia como hablante sancionado se debe a su sabiduría en materia de kalāmu l-'arab, lo cual le impediría cometer una incorrección. De manera que no sólo en la proposición de modelos, sino en la descripción de la lengua admite ISB las realizaciones de no 'arab. Pero con una severa restricción, que sería la misma para ZAMAḤSARĪ, como hemos visto: tiene que tratarse de hablantes que, aunque no por naturaleza (tab'), hablen un árabe tan puro como el de los 'arab. Esos poetas o sabios que han sabido rehacerse de la corrupción son los auctores.

El 'auctor'

GARCÍA GÓMEZ (1934 17) hablaba hace tiempo de la "enorme autoridad filológica" de que gozaba la poesía ḡāhilī cuando se fundaron las escuelas de gramática. Poco después, ASÍN PALACIOS (1940 49) designaba los ṣawāhid poéticos del ḡumal de ZAGĠĠĪ con la expresión "los versos citados como autoridades". Pero la poesía arcaica, el Qur'ān y los

seguido de pronombre en un sintagma de rección nominal.

*A MUTANABBĪ lo usa ISB con frecuencia también para documentar topónimos (vid. p.ej. Ṣ Siqt I 202).

**Del cuantificador RUBBA volveremos a hablar, con más detalle, en IV 2.2..

demás textos que, por la pureza que se les reconoce constituyen el corpus del kalāmu l-‘arab, sólo secundaria y ulteriormente funcionan y pueden ser calificados de "autoridades". Lo que son técnicamente es base de la argumentación en nahw y luġa. Una vez hecha la descripción y gracias a la función prescriptiva que ésta puede cumplir actúan como modelos. Los šawāhid, como tales, son eso: testimonios, no textos con autoridad. Este término es mejor, en nuestra opinión, reservarlo para los autores que, sin ser árabes puros, lo parecen. ‘IMRU’ AL-QAYS, vistas así las cosas, no es auctor, ‘ABŪ TAMMĀM sí. No sabemos si cuando FÜCK decía (1950 151) que IBN ĠINNĪ tenía a MUTANABBĪ como autoridad en morfología y sintaxis estaba aplicando esta necesaria distinción; sea o no así, su afirmación sí es válida. La presencia en la teoría de las CAILT de la noción de auctor ha sido insistentemente ignorada. SUYŪTĪ (Muzhir I 187) interpreta fasīh, esto es, lingüísticamente puro y loable, como "aquello que abunda en la lengua de los ‘arab". Y un observador tan fino como DOHAS (1981 209) escribía con la misma inexactitud:

Ces Arabes étant, bien sur, ces de l'époque ancienne seuls détenteurs de la langue arabe, locuteurs par excellence et les seuls dont l'usage linguistique soit recevable, selon toute la tradition des grammairiens arabes*.

En las páginas anteriores hemos visto suficientemente que el círculo de los fusahā, de los detentadores del árabe puro, se amplió en algunos sabios, ISB entre ellos. Y el hecho de que para la noción de auctor no haya, que sepamos, un término en las CAILT no cambia las cosas. Hay, por otro lado, que distinguir entre dos formas de autoridad: la de los grandes escritores modernos que renuevan el esplendor del árabe puro y la de los sabios de las CAILT que velan

*El subrayado, nuestro.

por que no se degenera. La primera se la concede IBN AL-QAṬṬĀ^v (Š Muškil 259) a MUTANABBĪ:

Y este verso prueba cuánto sabía MUTANABBĪ y hasta dónde llegaba su pureza y su dominio de la lengua de los árabes. Si no hubiera ninguno más, éste le bastaría.

La segunda se la adjudica IBN HIṢĀM AL-ʿANSĀRĪ (Masāʿil 139), a IBN SĪDAH*. De todas formas, ambas suelen ir unidas en un mismo individuo, sobre todo si se trata de literatos, cuyo conocimiento teórico de las CAILT era considerable como queda dicho en el pasaje de IBN AL-QAṬṬĀ^v sobre ʿAbū l-Ṭayyib y vamos a ver en ISB sobre MAʿARRĪ.

Pequeñas rebeliones contra los criterios de selección del corpus parecen haber sido frecuentes en la historia de las CAILT. Tenemos p.ej. constancia (SUYŪṬĪ: Buḡya II 115) de que IBN HIṢĀM AL-MAʿĀFIRĪ, el autor de la Sīra, consideraba al imam ŠĀFIʿĪ huḡḡatun fī l-luḡa; y DĀYA (1968 44) y MAKKĪ (1968 69) se han hecho eco de la opinión de IBN HAZM según la cual los poetas andalusíes contemporáneos de ǦARĪR, en concreto ǦAʿWANA B. AL-ŠIMMA, deberían contar entre los autores considerados base de argumentación.

Por la época en que vivió ISB, en al-Ándalus, y según el Barnāmaǧ de IBN ʿABĪ L-RABĪ^v (cfr. ARIÉ: 1982 361), la Hamāsa de ʿABŪ TAMMĀM y los divanes de MUTANABBĪ y MAʿARRĪ eran libros de texto fundamentales en la enseñanza de las letras. Hemos visto que estos tres autores, el primero como poeta, no sólo como transmisor, son fuente lingüística para ISB. Refiriéndose al tercero (Š Siqṭ III 1222), nos da éste una nueva justificación del hecho que explica por qué los autores lo son:

*A quien presenta como uno de los "ʿaʿimmatu l-luḡati l-muʿtamadu ʿalayhim".

Aquí 'Abū l-'Alā' sigue los pasos de los árabes auténticos.

La admisión de esos y otros auctores, HAMADĀNĪ, MUBARRID, etc., en la nómina de los hablantes puros, dada porque doblan a éstos en sus realizaciones, se debe en parte a las necesidades de ofrecer modelos normativos, en al-ġaradu l-'adnā de las CAILT que nos ocupa, aunque tampoco se los rechace para los fines interpretativos o filológicos, la descripción del kalāmu l-'arab y el ġaradu l-'a'lā. El hecho remite, además, a un cierto optimismo, muy propio de ISB, en la visión del paso del tiempo.

La auctoritas en la metodología del nahw y luġa es un componente notable, pues supone una ampliación del samā' levemente heterodoxa, que caracteriza a ISB y a la corriente que representa. Pero tampoco hay que exagerar. La defensa de la auctoritas de unos pocos mestizos a cuyos textos se les da tímidamente valor de hugga supone un paso audaz; sobre todo, si se tiene en mente el tradicionalismo rutinario y esterilizador que muestran muchísimos sabios -mejor, funcionarios- de las CAILT. Pero no hay que ver ahí, insistimos, una revolución en la metodología lingüística. En realidad ISB admite la auctoritas de esos escritores porque han mostrado su buen uso de la lengua de acuerdo al kalāmu l-'arab. La audacia de ISB consiste en llevar a la práctica una idea que ya está en casi todos los críticos poéticos a partir del s. IV/X: la lengua de los muhdatūn no es rechazable meramente porque lo sean. Un solo ejemplo basta. QAZZĀZ comienza su Darūra (24-35) defendiendo a 'ABŪ NUWĀS, 'ABŪ TAMMĀM y MUTANABBĪ de ataques gramaticales a determinados versos suyos. Pero su defensa se basa en demostrar que los usos que a esos muhdatūn se les reprochan ya se hallan en al-šū'arā'u l-'arab.

3.2. Crítica, preceptiva y retórica

Para entender cabalmente el segundo aspecto de las CAILT en ISB, el que se dirige al emisor o escritor, hemos de ahondar en la noción de modelo estilístico, con lo que nos referimos tanto al auctor como al texto autorizado. Esto lo tratan los sectores de las CAILT comúnmente llamados retórica, poética y crítica. Para su estudio contamos, primero, con la obra de ISB, lo primordial aquí; segundo, las fuentes primarias árabes, casi tan abundantes y complejas como las que abordan las demás ciencias de la palabra; y, tercero, los resultados de la investigación moderna expuestos en las fuentes secundarias. El objetivo de este trabajo no es indagar en las supuestas -no necesariamente irreales- poética, crítica y retórica árabes en cuanto tales, sino sólo aquellos puntos de éstas que de algún modo toca ISB o pueden ayudarnos a entender mejor su obra o las CAILT en su conjunto. Esto significa que tenemos que depender en buena medida, ahora más que en otros lugares de nuestra investigación, de la historiografía moderna, cuyas conclusiones de hecho predeterminan nuestra visión, la de todos. La necesidad de considerar la actividad de esos sectores de las CAILT nos ha hecho apreciar lo que nosotros entendemos como serias deficiencias en tales estudios modernos, dominados muchos de ellos por ciertas carencias en rigor y método. Del uso de los términos p.ej., sería mejor no hablar; "filología", "retórica", "crítica", "poética", etc. alcanzan ahí una multivalencia e indeterminación tales que los inutilizan. En éstas, más que en las otras CAILT, con la salvedad quizá de la llamada lexicografía, el historiador moderno parece casi siempre empeñado en no querer ponerse en la piel del otro. Y en éstas, mucho más que en las otras CAILT, y, naturalmente, con excepciones, la

ausencia total de reflexión teórica previa, la rutina y la instrumentalización del estudio para fines ajenos a lo que se presumía como objetivo, esto es, el conocimiento de lo que dijeron o pensaron los sabios musulmanes al respecto; todo eso tiene las consecuencias que cabía esperar. Como síntoma, observemos que es en la historiografía de las ciencias del estilo y la poesía donde con más libertad circulan mitos como el de creer que algo puede conocerse interrogando su nombre o el de que es imprescindible -y aun el mejor medio- saber cómo empezó algo para enterarse de qué es. De esta situación se tienen que resentir las páginas que siguen, de algunos de cuyos defectos, por eso mismo, no nos consideramos responsables.

3.2.1. Crítica

Sobre la crítica literaria árabe hay varias exposiciones generales de diversos alcance, extensión y profundidad; entre otras, las de GAUDEFROY-DEMOMBINES: 1947, TRABULSI: 1955, 'ABBÁS: 1971, SALLŪM: 1971 y DAYF: 1974. Después de casi medio siglo es inevitable seguir teniendo muy presente el magistral trabajo de GRUNEBaum (1941) sobre la crítica en el s. X c., un prodigio de concisión, muy en consonancia con las definiciones árabes tradicionales de elocuencia: pocas palabras para muchas ideas, y que en realidad es muy válido para otros siglos. Hay además un buen número de trabajos particulares, de algunos de los cuales se hallarán referencias más abajo. De todas formas, queremos insistir en que, en lo que queda de este capítulo y en la primera sección del siguiente, nosotros vamos a referirnos nada más que a los puntos de la crítica, la teoría literaria y la historia literaria*

*Para esta triple división -provisionalmente aplicable a los sectores pertinentes de las CAILT, con tal que

árabes que nos interesan. No hemos buscado, pues, exhaustividad ni representatividad en los asuntos tratados y las fuentes consultadas, a no ser que la obra de ISB lo exigiera para puntos determinados. Y una última advertencia: En capítulos posteriores (III, IV y VI) trataremos temas normalmente asignados a esa nebulosa disciplina llamada poética o crítica o estilística, pero los situaremos en lugares distintos, a saber, las teorías del lenguaje y la significación y el análisis del plano del contenido. Las razones que para ello tenemos se hallarán allí. Ahora vamos a hablar de la crítica, la preceptiva y la retórica con la intención señalada; y entendiendo por la primera, la apreciación valorativa del texto, por la segunda, la búsqueda y denuncia de los 'uyūb o defectos del discurso, y por la tercera, el análisis de las técnicas expresivas. Todo ello, como es natural en las CAILT que ISB practicó. Pero quedaba aún otra observación. En la sección anterior hemos visto que la mayoría de los autores de ISB eran poetas. No extrañe entonces que hablemos ahora del texto poético como objeto de estudio para los sabios musulmanes. Vamos ya, rápidamente, a ello.

Orígenes del 'naqd'. Sus aspectos filológicos

Según KILPATRICK (1981 142), la primera vez que se hace verdadera crítica poética entre los árabes es a finales del s. II/VIII-IX o principios del III/IX, en concreto en las Tabaqātu l-šū'ara' de IBN SALLĀM AL-ĠUMĀHĪ. De todos modos, restringe su afirmación al incluir (p. 151) esta obra en la corriente crítica aún sustancialmente marcada

se asuma estar aplicando nuestra división en tanto no se proponga un auténtico disciplinario árabe islámico de la materia que, para la corriente representada por ISB, no existe, vid. p.ej. TACCA: 1968.

por la influencia de los que ella llama "philologists". Al hablar del filologismo inicial del naqd se refiere seguramente al uso de los versos como šawāhid en la metodología del nahw y el 'ilmu l-luġa. En realidad, decir que la crítica árabe fue, "issue de la philologie" (TRABULSI: 1955 245) es un lugar común en la historiografía que no pasa de eso, pues, o bien hace alusión a un hecho banal y bien conocido, o bien significa muy poco dado el uso indiscriminado del término filología. El naqd es, efectivamente, filológico en el sentido que se le da en el presente trabajo a la incómoda palabra. 'IṢBAHĀNĪ ('AġĀNĪ III 144) habla de naqd como crítica textual. Si por filología nos empeñamos en seguir entendiendo gramática y lexicología, las relaciones entre todas estas disciplinas a través del manejo de versos han quedado lo bastante reflejadas en las páginas anteriores como para que digamos más aquí. Como, por otro lado, las nociones de origen, influencia y crítica son tan generosas en las fuentes secundarias como las de filología, no es raro que nos encontremos en ellas opiniones diversas y raramente justificadas. ḤASANAYN (1985 13) fecha mucho antes que KILPATRICK el origen del naqd, que, a lo que parece, entiende como apreciación valorativa estética de la poesía; para él, ya se practicaba en la época ġāhilī.

Del papel que la religión desempeñó en el origen de la crítica árabe algo dijimos en 2.3.3.. Que lo religioso determinara cualquier actividad intelectual en una sociedad sacralizada no es, desde luego, sorprendente. Otros factores se han propuesto para explicar la génesis del naqd. Aquí, como para otros sectores de las CAILT, han abundado intentos de precisar la cuota helénica que hay que colocarles a los sabios musulmanes en el debe. Pero de la inevitable 'cuestión griega' hablaremos después (III 2.2.). A SALLŪM (1971 11-2) hay, cuando menos,

que reconocerle el haber animado este gris panorama al sostener que, aparte la influencia de otras ciencias de la palabra, la crítica valorativa estética se generó, entre los árabes, en los círculos de bebedores.

Lo asistemático del 'naqd'

El diletantismo visceral de la crítica valorativa árabe es, en otros términos, otra idea trillada en la historiografía moderna. TRABULSI (1955 5) lo llama impresionismo, y, según él, domina hasta el s. III/X; DAYF (1974 31) califica las primeras corrientes de la crítica de detallistas y espontáneas, de crítica no razonada*. Todos tenemos en mente a este respecto actitudes semejantes a la que refleja -y es uno de tantísimos ejemplos- 'ISBAHĀNĪ en 'AġĀNĪ (I 114): El califa omeya WALĪD b. 'Abd al-Malik les pregunta a sus contertulios "cuál es el mejor verso de amor que han hecho los árabes". Claro está que esta actitud varió. Un contemporáneo de ISB, IBN RAŠĪQ ('Umda I 117) tiene una conciencia suficiente del hecho crítico como para mantener el profesionalismo del nāqid cuando afirma que se puede apreciar la poesía sin ser poeta. Muy poco después (p. 119), sin embargo, reconoce haber oído hablar de lo inefable -diríamos ahora- que es la belleza de la poesía: "no hay modo, le dijo cierto experto, de calificar la bondad de un poema".

ISB hace crítica en sus comentarios poéticos, pero nunca objetivó por escrito lo que él entendía por naqd y dijo casi nada acerca de la poesía. Hay šurūh de divanes exentos por completo de valoraciones estéticas, como los de su casi paisano y contemporáneo ŠANTAMARĪ, quien se limitó a explicaciones y análisis gramaticales para escolares.

*Su expresión es: "naqdun ġayru mu'allal".

La gradación del nivel y el interés estético de los šurūh poéticos es continua e imprecisa. Por limitarnos a los andalusíes de aproximadamente el s. V/XI, digamos que el comentario de ISB a MA^cARRĪ (Š Siqt, Š Luzūm) está muy por encima del decepcionante de IBN SĪDAH a KUTANABBĪ (Š Muškil). En éste hay sólo paráfrasis, y nahw y luga en niveles superficiales; apenas le interesa el naqd. ^cĀSIM B. ^ʔAYYŪB, a pesar de tener por objeto a los grandes poetas preislámicos (Š Sitta), lo que sin duda cercenaba la libertad del šāriḥ, ofrece mucho más, y se situaría unos escalones más arriba que IBN SĪDAH, pero aún por debajo de ISB en nuestra ideal y algo simplificadora graduación.

Una norma poética

Hasta el s. IV/X, según GRUNEBaum (1941 42), y con BĀQILLĀNĪ, casi no hay obras predominantemente estéticas en la literatura que las CAILT dedican a la poesía. La valoración apreciativa del texto poético no es la finalidad de ninguna de las obras de ISB, pero sí hay críticas, afirmativas y negativas, de la calidad de versos sueltos de acuerdo con unos presupuestos estéticos repartidas ocasional e irregularmente en varios de sus libros, no sólo en S Šiqt y Š Luzūm. Pero observemos, no por última vez, que las apreciaciones valorativas de ISB han de situarse no sólo en la perspectiva pasiva del lector y su 'placer' ante el texto, sino además -sin eliminar lo primero- en la función menor de las CAILT: el adiestramiento del aprendiz de poeta. Los críticos valorativos musulmanes adoptan ante el texto poético una actitud semejante a la del nahwī o luḡawī ante la desviación del lenguaje respecto de la norma ideal. Los primeros denuncian casos de ʿayb, defecto, vitium; los segundos, casos de lahn (vid. 3.1.2.). La diferencia -para nosotros, sobre todo- es que la norma lingüística transgredida en el lahn, el kalāmu l-ʿarab como sabemos,

es una sola y ha sido descrita por los mismos gramáticos y sabios del léxico, con muy aceptable sistematicidad; mientras que de las normas poéticas -en plural: una es la que mantiene la preceptiva convencional, las otras varían según las corrientes- tenemos sólo retazos, al menos en el caso de ISB, que seguramente no es único en esto. La norma poética que él, u otros sabios, defiende ha de hallarse por inducción, a partir de los ‘uyūb señalados y el ideal estilístico expresado. Pero esto no es nada fácil. Primero, porque hay que discernirlo de lo que pertenece a la preceptiva tradicional; segundo, porque ISB no da muchas pistas; tercero, porque él como todos se contenta en demasiadas ocasiones con afirmaciones raquíticas para nosotros, como la que le suscita el siguiente verso de DŪ L-RUMMA:

فلما راين الليل والشمسية حياة الذى يقضى حشاشه نازع

Entonces vieron que llegaba la noche, cuando la vida que le queda al sol es el aliento del agonizante.

Lo único que del mismo dice ISB (‘Ihtilāf 123) es que la comparación del sol con un moribundo es extraordinaria, badī‘.

En las páginas siguientes trataremos de esbozar el patrón estético que ISB maneja, deslindándolo en lo posible de la teoría convencional, con la que convive amigablemente, fundiéndose a veces con ella. Lo que digamos, claro está, será válido sólo para ISB y la corriente que represente, pues la norma poética, no sometida a los condicionantes ideológicos y políticos que querían inmutable y eterno el kalāmu l-‘arab, cambió de unos sabios a otros, en tanto que la lingüística permaneció en cierto modo invariable el tiempo que las CAILT existieron.

3.2.2. Preceptiva

El preceptivismo del naqd es lo que TRABULSI (1955 246) llama

"dogmatisme" y es, para él, una de las cuatro características fundamentales de la crítica literaria árabe*. Este rasgo de los sectores de las ciencias de la palabra dedicados al estilo y la poesía no es exclusivo de la cultura árabe islámica. También las poéticas de nuestra tradición se concibieron como material de ayuda al aprendiz de poeta. Esto lo explica muy bien RUSSELL (1981 2-3), que da como ejemplos las de ARISTÓTELES y HORACIO y lo atribuye a la influencia de la retórica en la poética. El único motivo, según él, razonable, pues el público que tenía intenciones de convertirse en orador sí constituía un amplio mercado educacional; mientras que eran pocas las personas que deseaban llegar a ser poetas, y menos las que, sin este deseo, apreciaban como meros espectadores la poesía. Y concluye:

It is therefore natural to suppose that the prescriptive emphasis which we find in works on poetry is due to the example of rhetorical teaching.

Es interesante comprobar que en dos culturas, la grecorromana y la árabe islámica, se llega a resultados muy semejantes partiendo de situaciones distintas. Pues en la última el preceptivismo de los tratados de poesía, surūh etc. se genera en las necesidades exigidas por un amplio mercado de aprendices de poeta. La enseñanza de la oratoria islámica, confinada casi ésta a la hutba religiosa, no debió de influir en la funcionalidad instructiva que hallamos en ISB y otros muchos sabios de las CAILT cuando hablan de poesía. Está claro por otro lado, que tal actitud debemos enmarcarla nosotros aquí en al-ġaradu l-'adnà del que seguimos ocupándonos.

*Las otras tres que señala (pp. 241-7) son: nacionalismo, es decir, su carácter netamente árabe, su conservadurismo y su filologismo.

Instrucciones al poeta

Aunque no sea tal vez necesario, no queremos dejar de señalar algunos ejemplos de esta crítica preceptiva en obras de sabios inmediatamente anteriores o contemporáneos de ISB. Sinā'atayn, el tratado de las dos artes, la poesía y la prosa, aparece desde el principio como obra fundamentalmente pensada para enseñar a escribir bien. 'ASKARĪ no se dirige en ella al receptor-lector, sino al emisor-escriptor; aunque éste no sea sólo el poeta, pues, como señala SAMMŪD (1985 80), los tratadistas del estilo construyeron una teoría general del texto, que raramente establecía distinciones significativas según los géneros que se estudiaran. Así, Sinā'atayn incluye (pp. 20 ss.) consejos al orador, y unas breves instrucciones de ars dictandi, rasā'il, (160 ss.); e igualmente en la parte más larga del libro, el tratado de las figuras, badī' (272-450), adopta la postura y el tono de maestro de aprendices para poetas sobre todo, recomendando y advirtiéndolo. QAZZĀZ, en Darūra, actúa igualmente como si escribiera para un futuro poeta. E incluso el Sirr de HAFĀĠĪ se concibe en parte como manual del literato en formación; especialmente el capítulo (pp. 280-2) "de lo que el escritor debe saber"*.

Ya observaba CURTIUS (1948 415) -y volvemos a nuestra tradición cultural- que ni HORACIO ni QUINTILIANO habían logrado influir decisivamente en el estilo de sus contemporáneos. Y en la misma línea, RUSSEL (1981 7) observa:

It is reasonable to believe that sensitive readers in antiquity, had they chosen to make their responses articulate, would have seemed wiser and more sophisticated

*"Faṣlun fīmā yaḥtāḡu mu'allifu l-kalāmi 'ilā ma'rifatih".

than their teachers and theorists.

La misma sensación, fácilmente confirmable en la realidad de los tratados y manuales frente a la literatura de hecho escrita, se tiene al leer poéticas, críticas y comentarios árabes. Incluso si GRUNEBAUM no hubiera mostrado repetidas veces su irritación ante ciertas necias observaciones de los preceptistas, empeñados en no reconocer la belleza de una imagen no convencional; sería difícil no ver que, con bastante frecuencia, los sabios de las CAILT les dan la espalda a los poetas, y en consecuencia, suponer que pocos les harían caso. Pero la cuestión es más compleja que esto. Y otra inteligente observación de RUSSELL (1981 15) nos ayuda a seguir:

Critical theory, as often, did not have much power over critical practice.

También para los sectores pertinentes de las CAILT y las prácticas literarias de las que se ocupan es necesario distinguir entre la preceptiva convencional, la crítica efectiva y, luego, la práctica de la composición poética; tres actividades que no siempre coinciden en presupuestos estéticos. Vamos a ver enseguida que ISB, aunque a veces, como si se viera obligado a ello, repite lo que desde la preceptiva convencional era esperable que dijera, nos deja en la duda de que participe en ello. En general, sus juicios más decididos los hace desde la corriente crítica que representa, distante en ocasiones de las opiniones tradicionales y bastante más cercana al gusto de poetas -y, hay que entender, de público- de que tenemos constancia dominaba en su tiempo.

Incorrecciones del poeta

La actividad normativa de los críticos poéticos musulmanes, sirviera

o no para algo, se ejercía más por el procedimiento recriminatorio que por el ponderativo. La prescripción, igual que en los tratados de lahn, es entonces negativa: se señalan los ‘uyub, los vitia. Las obras en que se ponían al descubierto las faltas del poeta contra las normas lingüística, estilística o poética, o todas juntas, aparecen pronto y son muy abundantes en la literatura de las CAILT*. Como es lógico, muchos especímenes de esta crítica persecutoria respondían menos al deseo de reglar la labor de los poetas que al de darle salida al rencor que por uno de éstos se sintiera. El hecho debía de tenerlo en mente QAZZĀZ cuando escribió (Darūra 55):

Muchos son los defectos que podrá imputarles a los poetas quien los busque.

GRUNEBAUM (1941 51-2) resumió y esquematizó en varios grupos los ‘uyūb que los críticos señalaban. Enumera objeciones lingüísticas, estilísticas, atentas a la historia literaria, psicológicas y relativas al contenido. Esta clasificación es muy clara y orientativa, pero quizá está algo alejada de los planteamientos de base que aplicaban los nugqād. Aquí y siempre que se hable de casi todos los sectores de las CAILT conviene preguntarse si la dicotomía fundamental lafz/ma‘-nān, que tantas veces recordamos en estas páginas, tuvo vigencia y trascendencia. En realidad, tratándose de los ‘uyūb, la pregunta es ociosa, pues está claro que sí la tuvo. IBN QUTAYBA iniciaba su Ši‘r (2), uno de los primeros tratados de poesía de las CAILT, declarando que se disponía, entre otras cosas, a recoger las críticas negativas que se les hacían a los poetas, distinguiendo las que afectaban a

*Según HASANAYN (1985 16) uno de los más antiguos libros de este género es el que compuso IBN ‘ABĪ ‘ISHĀQ AL-ḤADRAMĪ reuniendo los ‘uyūb gramaticales de FARAZDAQ.

los ḥalfāz de las que afectaban a los maʿānin. Y con eso, IBN QUTAYBA explicita un supuesto que la mayoría de los sabios de los siglos posteriores llevó a la práctica con entusiasmo. En consecuencia, vamos a ver algunos de esos ʿuyūb, contra la expresión primero, al final contra el contenido, y, entre ambos, los cometidos contra la zona intermedia de la denominación, el léxico.

Faltas contra el 'lafz'

Dice ṢAMMŪD (1935-80) que algunos teóricos de la poesía, al captar que la esencia de ésta es la mentira, se dieron cuenta de que "la crítica poética no era cosa de los gramáticos y estudiosos del significado". ISB, ya lo veremos después (VI 6.1.), llegó a hablar de tahyīl, fantasía, la noción que manejan aquellos críticos para quienes lo esencial de la poesía no es que tenga un código más permisivo que el kalām (cfr. 1.5.1.); pero al mismo tiempo mantiene esta última teoría, la más tradicional*. Es precisamente característico de ISB nāqid que aplique teorías contrapuestas; su desconcertante eclecticismo no puede deberse a que cambiara de postura a lo largo de su vida, ya que aparece en el interior de un mismo libro. Quizá más bien se trate de que se comporta como un erudito ante los datos y también ante las teorías; añádase a ello su afán sincretista del que ya hemos considerado algunas manifestaciones. Nuestro sabio, pues, practicó la forma menos elaborada de la crítica, la persecución del ʿayb estrictamente lingüístico, o sea, las transgresiones de la morfología y la sintaxis, junto con las del léxico que veremos rápidamente un

*Sobre tahyīl como ficción o engaño propios de la poesía, vid. también, en IV 2. 5., la opinión de ʿABD AL-QĀHIR, que lo opone a la figuración del mağāz.

poco más abajo.

Una falta contra el ʔiʿrāb la encuentra (Masāʔil 53b) en un verso anónimo, donde se comete el lahn sintáctico que pusimos como ejemplo en 3.1.1., es decir, šiltu l-šayʔa en lugar de šiltu bihi o ʔašaltuhu.
Helo aquí:

إذا اثاروا القنى في جنح مظلمة نالوا النجوم على ارماحهم عذبا

Cuando en la negra noche agitan sus lanzas

se llevan, por banderolas, a las estrellas prendidas

/de las moharras

Probablemente puede clasificarse como ʿayb contra la morfología el que, según ISB (Š Siqt III 1297), comete MA^ʿARRĪ en el segundo verso de la secuencia que recogemos más abajo. Se trata de que ʔAbū l-ʿAlāʔ debería haber usado, para 'aguas', el esquema de plural FIʿĀL en lugar de ʔAFʿĀL, pues éste es plural "para poco":

ولقيت ربك فاسترد لك الهدى ما نالت الايام بالانلاف
وسقك امواه الحياة مخددا وكماك شرح شبابك الاقواف

Y al encontrarte con tu Señor, la Senda te ha devuelto

lo que los días se obstinaron en derrochar

Te ha ahitado de aguas de inmortalidad

y te ha vestido con la túnica rayada de tu juventud

En este grupo han de incluirse también, según la práctica de algunos sabios, las darūrāt, cuya comisión les está vedada a los poetas modernos (cfr. ʿASKARĪ: Sināʿatayn 156). ISB se limita a señalarlas en MA^ʿARRĪ, y todo hace creer que no las considera ʿuyūb. También cabe aquí el ripio (hašw), éste sí, un vitium detestado por ISB; pero mejor lo veremos cuando hablemos del ideal de brevitas (en 3.3.2.).

Faltas contra la 'luġa'

Los defectos por mala utilización del léxico apenas necesitan

explicación. Digamos sólo que ISB fue un sobresaliente lugawī y cuando los señala lo demuestra. Un ejemplo sencillo lo proporciona otro verso de MA^cARRĪ:

وهل فيكم من باطل يظهر الندى رياء به او جاهل يتحلم

¿Hay entre vosotros algún mago que haga surgir el rocío por mera ilusión o algún ignorante que pase por discreto?

El problema está, según ISB (Š Luzūm I 213), en que tahallam no significa aparentar discreción, que es en realidad el significado de tahālam, sino esforzarse en serlo*.

Faltas contra el 'ma^cnān'

Este grupo incluye todos los defectos contra la realidad -objetiva o convencional- o las buenas maneras. Algunos ejemplos lo aclararán. ^cASKARĪ les dedica espacio exclusivo en su Sinā^catayn (75 ss.) a los vitia del contenido que más se repiten en las fuentes primarias, del estilo de decir que el avestruz tiene varias hembras, o conseguir una sátira cuando la intención es alabar. Luego, en otros lugares de la misma obra, pondrá ocasionalmente de manifiesto faltas de este género género, como en el siguiente, de ^cABŪ L-^cIYĀL:

ذكرت اخي فعاودني صداع الراس والوصب

Me acordé de mi hermano y me tornó
la jaqueca a la cabeza y el malestar

Aquí, además del pleonismo al-ra^s, "ya que la jaqueca no se tiene en la pierna ni en ningún otro miembro", ^cASKARĪ (p. 113) descubre una transgresión de las convenciones:

Ello es que, cuando se describe a alguien que recuerda a un ser amado perdido, lo que se dice es que le duele o le quema el corazón, y no que tiene jaqueca.

*Vid. otro caso, con MUTANABBĪ de acusado, en Iqtidāb
II 13.

A los ‘uyūb del ma‘nān les consagra QAZZĀZ buena parte de su Darūra (36-46 y 49-55), agrupándolos en dos tipos que podríamos llamar incongruencias e inconveniencias. Al primero pertenece un ‘ayb, que QAZZĀZ expone (p. 45) como quedando él fuera de la incriminación, en un verso del gran ʾABŪ NUWĀS sobre un león:

كانما عينه اذا نظرت بارزة الجفن عين مخنوق

Tanto se le desencajan, cuando mira,
los ojos que se le diría asfixiado

QAZZĀZ observa fríamente:

Se ha atacado a ʾABŪ NUWĀS por este verso (...) argumentando que describió al animal con ojos saltones, cuando a los leones se les pinta en poesía con los ojos hundidos.

En la categoría de ‘uyubun fī l-ma‘nā incluyen también algunos críticos hechos relacionados con las circunstancias exteriores del poema, como el reflejar desvergonzadamente en éste que se ha compuesto para conseguir la recompensa del personaje alabado*.

*Cfr. IBN RAŠĪQ: ‘Umda I 80-4, donde se traza el primer capítulo de la historia del cobro por madīh. Antiguamente, dice, los poetas no obtenían compensaciones económicas por sus casidas; ʾIMRUʾ AL-QAYS p.ej. no lo hizo. El primero que aceptó retribución fue NĀBIGĀ, quien, al servicio de NUʿMĀN, hizo una gran fortuna por este medio. También ZUHAYR se lucró de sus poemas, pero poco. ʾAʿŠĀ, en cambio, sí que hizo de la poesía comercio. Suele creerse que él fue el primero que solicitó pago; pero NĀBIGĀ era más viejo que él y hay constancia de que se lucró y empleó todas las malas artes que eso conlleva, como sobornar al hāgīb y demás argucias. Pero, en general, los poetas antiguos no solicitaban retribución. Recibir, añade, pago de los reyes, por este concepto, no se tenía a mal; lo que se consideraba vergonzoso era cobrar de personas con rango inferior al real.

La más recalcitrante crítica preceptiva la practicó ISB en ocasiones. Así, en el verso anónimo que hace muy poco hemos citado al hablar de los ‘uyūb en la expresión, halla ISB nueva materia de crítica (Masāʿil 53b):

Y en cuanto a su desatino en lo que respecta al símil, consiste en que lo usual no es comparar con las estrellas las banderolas, sino los hierros de lanza; mientras que los estandartes y oriflamas se comparan con las aves.

Y, para corroborarlo, recoge otro verso en el que sí se sigue la convención:

ويوم ترى الريات فيه كأنها حوائم طير مستدير وواقع

El día en que los jirones semejaron
aves que, volando en círculos se precipitaban

Pero no siempre es la preceptiva convencional la que lo lleva a denunciar faltas en el contenido. El caso que vamos a ver enseguida es mucho más interesante, pues muy probablemente responde a los presupuestos estéticos que ISB defendió; aunque su crítica remite, en último extremo, al ideal de equilibrio (vid. 3.2.2.), presente en la preceptiva tradicional. El ‘ayb, el haber dejado coja la idea, se halla en el último verso de la siguiente secuencia de Sigtu l-zand:

كم بات حولك من ريم وجازية يستجديانك حسن الدلّ والهور
فما وهبت الذي يعرفن من خلق لكن سمحت بما ينكرن من درر
وما تركت بذات الضال عاطلة من الظباء ولا عار من البقر
قلدت كل مهابة عقد غانية وفزت بالشخر في الارام والعفر

Cuántas gacelas blancas y antílopes te rodeaban
pidiéndote que les dieras tu garbo y el negro de tus ojos
Tú no les concediste lo que ellas por naturaleza poseen;
regalásteles, en cambio, las perlas, que desconocían
Y en todo Dāt al-Dāl no dejaste sin joyas
a gacela alguna, desnuda a ningún antílope

Un collar de la virtud le colgaste a cada antílope

Y cómo te lo agradecieron las gacelas, blancas y rojas

La cuestión la explica ISB (§ Siqt I 127-8) de este modo:

Si le hubiera ocurrido (a MA^{ARRĪ}) mencionar en este último verso el agradecimiento de los antílopes junto con el de las gacelas, la idea se habría completado; y es que de singularizarlo en las gacelas resulta un defecto en el arreglo*.

Los defectos del contenido incluyen también la presencia en los textos poéticos de ideas inmorales o impías. Pero la crítica moral y la relación entre poesía pagana e islam merecen, tratándose de ISB, una atención especial, que les dedicaremos más adelante (VI 6.2.).

¿Acepta ISB la preceptiva convencional?

En 3.1.1. vimos cómo IBN SĪDAH, ISB o cualquier lingüista alejado en el tiempo o en el espacio de los hablantes de la lengua pura no podían, en lexicografía, sino transmitir lo que habían dicho sus predecesores, éstos sí con acceso directo a la información lingüística. Esa actitud neutra, de mera transmisión, o, mejor, de aplicación, sin más, de lo ya establecido en la teoría del estilo en este caso se repite en la crítica de virtutes et vitia de la poesía. Con bastante frecuencia, ISB no pasa de señalar en el texto de que se trate -la poesía de MA^{ARRĪ}, casi siempre- las faltas que la crítica preceptiva tradicional señalaría, pero sin comprometerse personalmente, como

*Con "arreglo" tratamos de traducir el término san^a, que designa, en la teoría poética de las CAILT, la composición o elaboración de todos los elementos -palabras, sonidos, ideas- en la unidad poética que se acepte, generalmente, y en la práctica, el verso.

si esa norma poética transgredida fuera algo independiente de los presupuestos estéticos asumidos en la corriente que él representa. Así ocurre siempre que encuentra un caso de darūra en algún verso analizado. Esto ocurre p.ej. en cierto verso anónimo:

نغى الذم عن اثوابه مثل ما نغى اذى درنا عن جلده الماء غاسل

Alejó de sus vestidos la censura, del mismo modo que el agua

/aleja

la enfermedad de la piel de quien se lava la mugre.

ISB se limita a observar (§ Luzūm II 435) que gāsili está en genitivo por la rección de ʿadā, y que la mediación entre los dos elementos del sintagma de rección nominal (farq) es una licencia poética. Y con la misma fría objetividad, de la que tal vez no es aventurado concluir que, para él, el empleo de las darūrāt por los poetas modernos no es una falta, pone de manifiesto las cometidas por MA^{ʿARRĪ}. Un solo caso bastará como ejemplo. Se trata de un verso de Siqtu l-zand, donde el poeta utiliza la coincidencia del nombre del personaje alabado, cierto ʿalawī, con el del Profeta:

لو لا انقطاع الوحي بعد محمد قلنا محمد من ابيه بديل

Si no hubiera cesado con Muḥammad la inspiración
creeríamos que Muḥammad es de su antepasado relevo

ISB (§ Siqt II 873-4) comenta que Muḥammadu en lugar de Muḥammadun es, según ʿAHFAŠ y los cufíes una licencia que los poetas pueden permitirse*.

A veces, cuando señala un ʿayb recuerda explícitamente que se

*Añade que los basoríes no le permiten al poeta "manʿu mā yanṣarifu l-ṣarf". Vid. también p.ej. § Siqt I 125, 131, 139, 266.

atiene a la preceptiva usual, cuyos juicios aplica en su análisis de MA^cARRĪ. Antes recogimos, entre las faltas contra el ma^cnān, el descaro en la petición de pago por un panegírico. Muy en relación con esto, la casida III de Siqtu l-zand suscita uno de estos comentarios de ISB, quien dice (Š Siqt I 180) que, "según la opinión de los críticos", el poema puede ser objeto de censura, ya que 'Abū l-'Alā' no declara e el mismo el nombre del personaje alabado, lo cual podría dar lugar a que el panegírico se le ofreciera a más de un notable.

En la casida siguiente hallamos un nuevo ejemplo, cuyo comentario implica dos versos, el decimotercero y el decimonoveno:

انت شمس الضحى فمناك يفيد
الصبح ما فيه من ضياء ونور

Eres el sol de la mañana
y con tu luz se alumbra el claro mediodía

ان يكن عيدهم بغير هلال
فاللهم المضيء وجه الامير

Si a la fiesta le falta la luna,
luna brillante es, oh príncipe, tu rostro

Pues bien, al llegar al comentario del segundo y partiendo de la teoría del lapsus que, tomándola de otra de sus obras, expusimos en 3.1.1., ISB (Š Siqt I 232) señala que, también "según la opinión de los críticos", MA^cARRĪ incurre aquí en un 'ayb, pues, al comparar al alabado primero con el sol y luego con la luna "lo ha hecho descender notoriamente del rango que acababa de concederle". La preceptiva tradicional había insistido en esta idea. 'ASKARĪ (Sinā'atayn 230) decía que no está bien decir p.ej. "es como el sol; no, como la luna; no, como una estrella". E ISB, en este caso, parece asumir plenamente que la gradación de imágenes debe ser ascendente; pero él, y esto es importante, lo justifica funcionalmente (Islāh Ğ 130-1): la ascenden-

te tiene un efecto laudatorio y la descendente, denigratorio, y no pierde de vista la efectiva práctica de los poetas, pues señala que la comparación de abajo a arriba es muy usual entre los muḥdatūm. En otro momento (Š Siqt I 220), parte de la preceptiva tradicional y del ideal de equilibrio, pero matiza su crítica, esforzándose por hallar una justificación para algo que aparentemente es una falta. Se trata, otra vez, de un verso de MA^cARRĪ:

وسلك رمحه في كل باغ كما سلك المضياق الاقعوان

Su lanza atraviesa a todo insolente
como una víbora pasa por la estrechura

El problema es, dice ISB, que, para que la comparación fuera perfecta el poeta debería haber dicho hayya o ʿaswad o ʿarqam, serpientes todas ellas más largas que la llamada ʿufʿuwān, puesto que se habla de una lanza. Sin embargo, añade, la imagen no es rechazable porque lo que se compara no es el tamaño, sino el movimiento.

Visto todo esto, podemos concluir, con reservas importantes, pues ISB nada dice al respecto y los ejemplos que proporciona son poco decisivos, lo siguiente: 1º, ISB, ante todo, y como erudito, demuestra siempre conocer la preceptiva convencional, bien repitiendo lo ya dicho sobre un determinado ʿayb en un determinado verso, bien aplicando analógicamente la estética tradicional a los textos vírgenes para esta clase de crítica -ciertos versos de MA^cARRĪ, como hemos visto. 2º; cuando lo hace, suele exponer la censura objetivamente, dando tal vez a entender su desacuerdo, al menos emocional*. 3º; los ʿuyūb contra el lafz y la luḡa, excepto los casos de darūra, registrados

*Vid. otro caso, sobre un verso de ḤALĪL, en Š Kāmil V 39.

en la preceptiva como tales parece asumirlos por completo. 4º; no así los del ma'nān.

Estos últimos son los que plantean más problemas. En general, puede decirse que, en contra de corrientes amplias en el naqd, bien dispuestas a disculpar inmoralidades o impiedades en la poesía, él, como veremos más adelante (VI 6.2.) no quiere consentírselas a los poetas muḥdatūn, que ya conocían el Mensaje. Por lo que respecta a lo que la preceptiva rechaza por anticonvencional, ISB se muestra mucho más indulgente. Y, en todo caso, reflexiona sobre el texto en cuestión para ver si el ʿayb encuentra en éste una justificación funcional.

Por otro lado, dos rasgos muy extendidos en la poesía árabe, la artificialidad manierista y la dificultad de comprensión derivada de ella, atacados siempre por la teoría crítica convencional encontrarán en ISB, el admirador de MA'ARRĪ, un característico defensor. Así lo veremos en las últimas páginas de este capítulo.

3.2.3. Retórica

Si entendemos retórica como estudio de los medios a través de los cuales se trata de conseguir un efecto determinado en el receptor, aquella está sin duda presente en varios sectores de las CAILT, la poética y la crítica entre ellos. En las fuentes primarias se hallan numerosos análisis y recomendaciones dirigidos al adiestramiento del aprendiz del poeta en la manipulación de los elementos del texto. Así, IBN QUTAYBA (Ši'r 13) explica que el nasīb, la introducción erótica de la casida, cumple la función de captar la atención de los oyentes -pues el amor, dice, le interesa a todo el mundo- para la parte fundamental del poema: la alabanza (madīḥ), el vituperio (hiǧā) o el autoditirambo (mufāḥara); y sólo cuando se ha conseguido,

o se cree poder hacerlo, se pasa a ésta. Por su lado, 'ASKARĪ (Sinā'atayn 434-7) asegura que las dos partes más importantes del poema son el principio y el final: al-'ibtidā' y al-maqta'. Pues éste, el maqta', es lo que deja más huella en la audiencia; mientras que el 'ibtidā' ha de cuidarse en extremo porque si el emisor consigue atraerse la atención desde el principio, es esperable que la mantenga para el resto del poema. Y es interesante ver cómo aplica esta teoría al análisis retórico del Libro de Dios. Según él, las misteriosas letras, de sentido ignorado, que encabezan algunas azoras (fawātiḥu l-suwar) del Qur'ān sirven para invitar a escuchar el resto, por su carácter extraordinario, badī'.

Análisis del estilo

Y es justamente este término, badī', el que designa al tratado de las figuras o recursos*, el medio más antiguo y usual con que cuenta el sabio de las CAILT para analizar el estilo, más allá de su mera impresión espontánea. Su polisemia -la de la palabra la-dī'-, que como sabemos no es exclusiva suya en el glosario de términos de las CAILT, y la robusta supervivencia entre nuestros contemporáneos arabistas del método de SAN ISIDORO para conocer las cosas, han hecho que la determinación exacta del significado de badī' se convierta en tema obligado en la historiografía de la poética árabe. Por un lado, es evidente que badī' o 'ilmu l-badī' terminaron rotulando durante siglos a la "science des tropes et de figures" (TRABULSI: 1955 79) o "science des ornements du style" (SKARŽIŃSKA-BOCHEŃSKA: 1973 6). Pero también lo es que, además y seguramente antes, designa un estilo poético determinado, según parece el de los muhdatūn; y es aquí, en este sentido, donde falta consenso en la historiografía.

*Llamados también mahāsīn: ornatos.

SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA (1973 7) lo entiende como "expression extraordinarie" -traducción que adoptamos aquí; BONEBAKKER (1981 566), como "new style"; BADAWI (1978 43) lo identifica, acertadamente, creemos, con manierismo y lo define como

(...) the highly rhetorical and ornate style in Arabic poetry (and literature in general).

Con esto último, si se nos permite decirlo, nos daríamos por satisfechos; pero vamos a ver enseguida que la discusión ha seguido en las fuentes secundarias, más allá del exacto significado del término, y eso nos obliga a hacer alguna observación. En primer lugar, digamos que badī' difícilmente puede traducirse por "nuevo", como hace BONEBAKKER, pues, aparte lo que significara la primera vez que se usó -que es tal vez lo único que a él y a otros les preocupa- y la acepción primitiva que den los diccionarios consultados, ya BĀQILLĀNĪ (بإيغز I 51) p.ej. aplica "badī'" al estilo del Qur'ān. Pero, como decimos, la cuestión del significado original de la palabra está en relación con las investigaciones sobre el origen histórico del badī', como estilo y como tratado de los recursos del mismo; aunque las fuentes secundarias no distinguen a veces entre estos dos aspectos, lo que se complica más todavía por el hecho de que en algunas de ellas badī' se utilice como retórica en general. Dada esta confusión, vamos a limitarnos a resumir lo más interesante que conocemos sobre el tema y a reflejar con celeridad los puntos discutidos.

El badī' como disciplina del estilo se ha asociado siempre con el Kitābu l-Badī' de IBN AL-MU'TAZZ, quien pasa para muchos por ser el iniciador de la misma. Así lo cree, entre otros, DAYF (1974 106). Y BADAWI (1978 44), que traza una breve historia de los tratados árabes de figuras, y BONEBAKKER (1970 93) subrayan la influencia

del sabio y poeta mencionado en los demás estudiosos del estilo. En contra de esta opinión, SKARŻYŃSKA-BOCHENSKA, en un trabajo que ha tenido menos lectores de los que merece, mantiene que el verdadero padre del badī', aunque asistemático y disperso en su tratamiento, fue ĠĀHIZ (1973 5):

Les anciens et nouveaux chercheurs arabes et européens commencent traditionnellement l'histoire de la rhétorique arabe par Ibn al-Mu'tazz (mort en 908), près d'un demi-siècle plus tard qu'al-Ġāhiz, ne reconnaissant pas ou même niant l'influence de ce dernier sur Kitāb al-badī' qui contient les ornements du style couramment employés.

Aunque no estemos de acuerdo con la idea que se formula ahí a medias, pues creemos que la determinación de quién fuera el primero en hablar de badī' nada tiene que ver con los inicios de la retórica como arte de la persuasión, es cierto que en el trabajo demuestra convincentemente que en ĠĀHIZ, aquí y allá, están ya definidas algunas figuras y procedimientos que se incorporaron para siempre al catálogo árabe*; que otros han sido aislados, incluido al-madhabu l-kalāmī, del que nos ocupamos más abajo; que ya expresa los ideales que respecto al badī' repetirá la preceptiva convencional: no se debe usar en exceso etc., y que el término badī' ya lo emplea ĠĀHIZ en el sentido técnico (cfr. op.cit. 6 y 45-6). BONEBAKKER (1981 573-4) y AJAMI (1984 13), aun sin citar para nada a la investigadora polaca, no admiten la última afirmación que de ésta hemos recogido. Según ellos, en ĠĀHIZ sólo hay ejemplos de algunas figuras, pero no estudio del badī' en su sentido técnico. BONEBAKKER, sin embargo, señalaba en un trabajo anterior (1970 93) que IBN AL-MU'TAZZ, en su Kitābu l-

*Son, según dice la investigadora, los siguientes: isti'āra, tašbīh, mağāz, ʿifrāt, ʿiqtiṣād.

Badīʿ, seguía una tradición iniciada al menos un siglo antes de que éste muriera.

Más interés que todo esto tiene la hipótesis desarrollada por STETKEVYCH (1981) para explicar el origen de ese estilo y el correspondiente tratado que nos ocupan. Badīʿ, según ella, significó primero novedoso y sirvió para designar el nuevo estilo poético, introducido por BASSĀR y MUSLIM B. AL-WALĪD. La poesía del badīʿ surgió en Basora, en los círculos muʿtazilíes o, más ampliamente, heterodoxos; y se caracteriza no por la profusión de recursos retóricos —como se desprende de las fuentes primarias—, sino por la incorporación de la lógica y la dialéctica, y "the free metaphorical manipulation of traditional genre and motival elements to express contemporary social and cultural ideas" (p. 10). Para apoyar esto, recuerda que ʿABŪ TAMMĀM, el más radical representante de la poesía del badīʿ, estuvo muy unido al muʿtazilismo, ya convertido en doctrina oficial; y sus tropos, dice, recuerdan mucho a la dialéctica teológica de su tiempo. Por eso, cuando el muʿtazilismo fue de nuevo una herejía, las fuentes primarias fueron incapaces de interpretar y valorar el badīʿ convenientemente. Así, en el Kitābu l-Badīʿ, que es justamente una reacción contra el muʿtazilismo, se intenta demostrar que el badīʿ no es cosa sino de artificios retóricos y que se halla ya en el Qurʾān* y la antigua poesía pagana, con lo cual IBN AL-MUʿTAZZ elimina su fundamental característica: su novedad. Para él —y para otros muchos después,

*GRUNEBAUM (1971 1045) y otros han apuntado que el objetivo de IBN AL-MUʿTAZZ era justificar la poesía moderna demostrando que sus tendencias estilísticas tienen precedentes claros en el Qurʾān.

añadimos nosotros- la única diferencia es la proliferación de los recursos estilísticos y el mal gusto de los muhdatūn. Todo esto trata de confirmarlo STETKEVYCH con el estudio de una de las pocas figuras que IBN AL-MU‘TAZZ aísla, luego repetida en las enumeraciones posteriores, y a la que ya hemos aludido, la llamada al-madhabu l-kalāmī, donde, según ella, se encuentra la clave del problema. No se trata en realidad de una figura, dice, sino de un procedimiento intelectual, y concluye (p. 29):

Ibn al-Mu‘tazz failed to see that al-madhab al-kalāmī was not a rhetorical device at all, nor was badī‘ poetry the result of a mere proliferation of the rhetorical devices of the Ancients. Rather, al-madhab al-kalāmī is precisely that mode of thought, abstract, dialectical, metaphorical, that, as the analyses of the rhetorical figures, demonstrate, distinguishes ‘Abbāsīd culture from Jāhilīyah tribal society; and which, in the realm of literature, created the new badī‘ style distinct from poetry of the Ancients*.

Por lo que respecta a ISB, lo primero que llama la atención en su obra es la escasa reflexión teórica que ésta refleja sobre el tratado del badī‘ y, en general, los sectores de las CAILT ocupados del estilo y la poesía. al contrario de lo que ocurre con el nahw y las disciplinas más estrictamente lingüísticas, ISB no parece haberse interesado por presentar una ciencia metodológicamente racionalizada y bien delimitada. Es cierto que nunca intentó exponer de modo sistemático los fundamentos de las ciencias de la palabra, pero en los sectores

*Cfr. las traducciones del término en cuestión propuestas por BONEBAKKER (1970 93, y 1981 591): "proceeding by logical argument", "the style of dialectic". En las fuentes primarias al-madhabu l-kalāmī puede verse p.ej. en ‘ASKARĪ: Sinā‘atayn 426 ss., con ejemplos asimilables a nuestra paradoja.

de la retórica, la crítica, etc., ni siquiera ofrece indicios prácticos de que, en su razonamiento implícito, estuviera aclarada la división disciplinar ni tampoco, centrándonos más, a quién le corresponde el estudio de las figuras o recursos del estilo. Sólo hay una insatisfactoria afirmación al respecto (ʿIqtidāb III 13), según la cual ISB atribuye la identificación y enumeración de lo que él vagamente llama mahāsīnu l-šīʿri wa-badīʿuh* a "los estudiosos de los motivos literarios y la crítica"***.

Esta carencia de rigor en el método -extraña en ISB- puede deberse a que su incursión en el estudio de la poesía, aparte los šawāhid, se limita a su comentario de MA^cARRĪ, que ISB no concibió primordialmente como análisis estilístico. De hecho, según GRUNEBAUM (1941 56), la retórica fue muy poco aprovechada por los críticos orientales del s. X, quienes, evidentemente, eran el modelo de los andalusíes del XI. Por otro lado, el establecimiento definitivo de la retórica árabe, el ʿilmu l-balāġa, con sus tres divisiones mantenidas hasta hoy en los tratados tradicionales***, es posterior a ISB. Todo esto concuerda con lo dicho por CHALMETA (1968 185), según el cual la retórica y otras disciplinas no de las CAILT estaban en al-Ándalus, aún en el s. VI-VII/XIII, "confinées à des petits cercles de spécialistes". Precisamente al final de ese siglo sabemos que LABLĪ escribió una monografía**** sobre una de las figuras del catálogo árabe, el

*Aproximadamente "ornatos y recursos extraordinarios de la poesía".

**Su expresión es "ʿaṣḥābu l-maʿānī wa-l-naqd".

***A saber: al-maʿānī, al-bayān y al-badīʿ.

****El título de la obra era Rafʿu l-talbīsi ʿan haqīqati l-taġnīs.

taġnīs (cfr. MAJED: 1969 110), del que hablamos después. Pero, sobre todo en la época de ISB, no parece que existiera entre los andalusíes gran interés por el estudio del estilo y sus recursos. Así lo indica su mismo šarh de la poesía de MA^ʿARRĪ; siendo ésta un excelente objeto de análisis retóricos, como lo demuestra ĤWĀRIZMĪ en su Š Siqt, ISB no pasa de identificar de vez en cuando alguna figura.

Recursos del estilo en el 'lafz'

Los intereses retóricos de ISB hay que reducirlos casi sólo a la detección y estudio práctico de figuras o recursos -como queramos llamarlos, pues ISB no da instrucción o indicio alguno al respecto- en un texto concreto, casi siempre la poesía de MA^ʿARRĪ, como decimos. Que tomara el verso como unidad de análisis no le permitía hacer consideraciones más amplias en extensión como las que vimos antes en IBN QUTAYBA y ʿASKARĪ. Sus opciones sobre los rasgos generales del estilo poético las dejamos para la última parte de este capítulo porque no hay manera de desgajarlas del modelo concreto que propone el aprendiz de poeta, lo cual, recordémoslo, es el principal asunto que estamos considerando aquí. Por otra parte, su tratamiento del maġāz, lenguaje figurado, que, como tal, aparece en las obras o secciones de retórica de otros sabios de las CAILT, excede con mucho en ISB de las preocupaciones estilísticas hasta comprometer su teoría del lenguaje; así que lo estudiaremos por sí solo y por extenso (IV 2.). Los dos grandes tratados y enumeraciones de figuras y tropos más cercanos en el tiempo a ISB se hallan en el Šināʿatayn (272-450) de ʿASKARĪ y la ʿUmda (I 265-365 y II 3-100) de IBN RAŠĪQ. Sus exposiciones, sobre todo la del primero, son, metodológicamente bastante defectuosas. Hay una mezcla de criterios desconcertante, algunos

conceptos no están bien delimitados, se hacen diferenciaciones inútiles etc. Ello se debe, probablemente, a que, con Ṣinā'atayn, estamos todavía ante los primeros tanteos para ordenar los datos, que provienen sin duda de varios autores o corrientes; de ahí que la relación entre los términos y los correspondientes recursos aislados no sea siempre biunívoca. Es, en este sentido, significativo que 'ASKARĪ, cuando ya ha terminado de explicar los funūn o recursos que había anunciado al principio de su exposición, añade otros diez que, según dice él mismo (Ṣinā'atayn 448), se le han ocurrido entonces sobre la marcha. La improvisación, pues, es en parte responsable de esas irregularidades*.

En el pasaje de 'Iqtidāb (III 13) a que nos hemos referido hace poco, ISB da una corta lista, que él no pretende desde luego exhaustiva, de mahāsinu l-ṣi'ri wa-badī'uh. Aunque él no lo indica, creemos perfectamente lícito y necesario aplicar aquí una vez más la división teórica básica entre hechos de expresión y de contenido. De los cinco recursos que cita, tres lo son del lafz y dos del ma'nān. 'USĀMA, paralelamente, dice (Badī' 28) que hay tres mahāsinu l-ṣi'r y otros tres mahāsinu l-ma'āni** , aunque no aplica a rajatabla la dicotomía lafz/ma'nān. Pero veamos ya cuáles son los que cita ISB. Entre los de la expresión, taghnīs, tasdīr y tarsī'; entre los del contenido, tibāq e 'istitnā'. En toda su obra no tratará, con ejemplos y alguna explicación, más que el primero y los dos últimos. Nos quedamos ahora con los del lafz.

*Falta, que sepamos, un estudio sobre cómo preparaban y escribían sus tratados los sabios de las CAILT.

**Respectivamente, tatbīq, taghnīs y muqābala e 'isti-
'āra, taṣbīh y matal.

El tasdīr, que ʿASKARĪ llama, todavía sin término sintético, raddu l-ʿaḡāzi ʿalā l-sudūr, abarcaría nuestras epífora, epanadiplosis y redición*. En el tarsīc se unirían la coacervatio y la asonancia**. De estos dos no se ocupa, ya lo hemos dicho, ISB. Muy distinta es la suerte del tagnīs, uno de los procedimientos retóricos más estudiados en las fuentes primarias y secundarias***, casi hasta convertirse en uno de los emblemas del estilo poético del badīc. Como es lógico, ISB se ve obligado a prestarle atención especial por el uso reiterado que de la figura hace MAʿARRĪ. El tagnīs o ḡinās cubre diversas formas de paronomasia y las figuras llamadas derivación y calambur en nuestra tradición retórica. Veamos un ejemplo de ʿAbū l-ʿAlā que ISB (Š Siqṭ II 15) señala, con tagnīs en šīʿr-šāʿar:

فالحسن يظهر في شئين رونقه
بيت من الشعرا و بيت من الشعر

En dos cosas aparece el esplendor de esa belleza:

en un verso de poesía y en una caa de pelo****.

De las variedades de tagnīs -de las que ʿUSĀMA (Badīc 12-34) señala ocho*****- la que más le interesa a nuestro sabio es la llamada tagnīsu

*Vid. ʿASKARĪ: Šināʿatayn 400 ss., IBN RAŠĪQ: ʿUmda II 3 ss. (donde se emplea también "tasdīr").

**Vid. Šināʿatayn 390 ss.

***Además de las referencias que damos en el texto de este trabajo, sobre el tagnīs en general pueden verse: Šināʿatayn 330 ss.; ʿUmda I 321 ss.; BĀQILLĀNĪ: ʿIcḡāz I 120; HAFĀĠĪ: Sirr 185 ss.; BADAWI: 1978 45-9 esp.; STETKEVYCH: 1981 pas.

****La "casa de pelo", claro está, es la tienda del beduino.

*****Son: 1ª, tagnīsun muḡāyar: paronomasia-derivación, con diferencia de categorías gramatical; 2ª, tagnīsun mumātal: paronomasia-derivación, con identidad de categoría

l-tarkīb, equivalente a nuestro calambur, por la que MA^cARRĪ sintió especial atracción. Su poesía es de ello prueba suficiente, pero también contamos con el testimonio de un discípulo directo suyo, HAFĀĠĪ, que en su Sirr (190-1) reproduce la definición del mismo 'Abū l-'Alā', añadiendo un verso de éste como ilustración; y, tras de decir que no sabe de ningún otro poeta que la haya cultivado, se declara contrario -y esto es importante- a su empleo, pues en su opinión ni es hermosa ni tiene nada que ver con los usos de la fasāḥa y la balāġa, esto es, la pureza lingüística y la elocuencia. ISB (§ Siqt IV 1578-9), tras identificar un tagnīsu l-tarkīb en el verso que enseguida citaremos, afirma que tan barroca figura cumple la función de "adivinanza, para confundir ('ilgāzun wa-'ihām) al receptor" (!). Pero de ningún modo ataca a MA^cARRĪ por su empleo ni aquí ni nunca; más bien parece divertirse y causarle admiración sus rebuscados manierismos. Y conviene retener esta actitud, contraria a la de HAFĀĠĪ, y sin duda a la de otros muchos defensores del estilo natural y claro* para lo que digamos al final de este capítulo. Naturalmente, la traducción de un calambur es casi imposible. He aquí, de todas formas, el caso aludido, con

gramatical; 3ª, tagnīsu l-tashīf: paronomasia gráfica, por puntos diacríticos; 4ª, tagnīsu l-tahrīf: paronomasia-derivación, por otros signos gráficos auxiliares; 5ª, tagnīsu l-tasrīf: paronomasia con diferencia en consonantes; 6ª, tagnīsu l-tarġīf: paronomasia en contacto; 7ª, tagnīsu l-'aks, o tagnīsu l-qalb según otros: paronomasia, gráfica o acústica, con metátesis, y 8ª, tagnīsu l-tarkīb.

*Vid. p.ej. la dura crítica que del tagnīs efectista hace IBN RASĪQ en Umda (I 339), para quien, se diría, la decadencia literaria árabe deriva o encuentra un síntoma significativo en la aparición del manierismo.

una versión: -del ma'nàn-, donde el tagnīsu l-tarkīb consiste en la yuxtaposición de "maqā lītan", dos palabras, a "maqālītā", una sola:

الفت خوص المطايا ان منكرا الفالغزال مقاليتا مقاليتا

Frecuentaste a las bestias de hundidos ojos. Reprochable es /que trate la gacela de bruñido cuello a las camellas sin cría

Recursos del estilo en el 'ma'nàn'

Unos pocos tropos y figuras del contenido identifica ISB, ofreciendo a veces alguna reflexión sobre el caso tratado. Vamos a verlos rápidamente, con los versos que suscitan el comentario de nuestro sabio. Empezaremos por las dos figuras que, de su corta enumeración, nos quedaban por ver.

1. Tibāq, antítesis*. Lo descubre ISB (Š Siqt III 1207) en un verso de MA'ARRĪ:

ومن دونها يوم من الشمس عاظم
وليل باطراف الاسنة حال

De (°Awāsim) me separan días sin el adorno del sol
y noches ornadas por los hierros de las lanzas

2. ʔIstitnāʔ, excepción irónica**. Un verso árabe puro citado en ʔA K (22) da pie a ISB (ʔIqtidāb III 13) a hacer comentario retórico y filológico. El verso, de una mufāhara sin duda, es:

ولا عيب فينا غير عرق لمعشر
كرام وانا لا نخط على النمل

Sólo dos defectos tenemos: descender de sangre noble
y no hacernos rayas en las pústulas

*ASKARĪ: Sinā'atayn 316 ss.; BĀQILLĀNĪ: ʔI'gāz I 117;
IBN RAŠĪQ: ʔUmda II 5 ss..

**Sinā'atayn 424 ss.; ʔUmda II 50 ss.. Vid también el ʔistitnāʔ como variedad del magāz lógico, en IV 2.2..

Del recurso ofrece ISB un esquema que recuerda a los que vimos en 1.3.3., al hablar de los šawāhid y ejemplos en nahw y luġa*; el ʿistitnāʿ, dice, es del tipo mā fī fulānin ʿaybun ʿillā l-sahāʿ 'el único defecto de fulano es su liberalidad', siendo el sahāʿ, como se sabe, virtud apreciadísima entre los árabes auténticos. Y a continuación explica el misterioso segundo hemistiquio, lo de las rayas, que alude a una costumbre mágico-terapéutica de los māġūs, zoroastras. El verso, pues, expresa orgullo árabe e islámico al mismo tiempo.

3. Kināya, eufemismo**. Dos versos distintos, ambos ġāhilfes, suscitarán el mismo comentario de ISB (ʿAbyāt Ğ 190 e ʿIqtidāb III 397-8), más pendiente, eso sí, de la historia literaria o cultural que de la retórica:

الا يا نخلة من ذات عمرو عليك ورحمة الله السلام

Oh palmera de Dāt ʿIrq

yo te saludo

فيا سرحة الركبان ظلك بارد وماؤك عذب لم يحل لوارد

*Una prueba de que los distintos sectores de las CAILT comparten una misma metodología, incluso en lo más banal.
 **Sināʿatayn 381 ss. En realidad, la kināya, alusión en general, designa varios tropos no siempre eufemísticos. A este respecto, vid., en el mismo ISB, ʿAbyāt Ğ 23, donde aparecen perífrasis convencionales usadas fuera de la poesía y no motivadas en tabúes. ʿUSĀMA (Badīʿ 99), por el contrario, sí especializa el término para eufemismo. Según él, la kināya es "la alusión a todo lo feo" e ʿišāra, "la alusión a todo lo hermoso". Recuérdese, por otro lado, que del eufemismo como causa reconocida -por ISB y otros sabios de las CAILT- del cambio del

Oh frondoso árbol del caminante, fresca es tu sombra,
pero no le son al sediento lícitas tus aguas

La palmera y el árbol son, según ISB, kināya de la mujer. Esto se debe, dice, a que el califa ʿUMAR prohibió el erotismo en la poesía, lo que obligó a los poetas a ocultar la mención de la mujer en las plantas u otros objetos.

4. Tawriya, dilogía. Señala una ISB (Š Sigt IV 1540) en el siguiente verso de MAʿARRĪ, intraducible, desde luego, donde el poeta celebra una espada:

طريقة موت قيد العير وسطها لينعم فيها بين مرعى ومشرع

La tawriya está en "al-ʿayr", que significa arista de la espada y onagro*.

5. La mubālaġa** no es exactamente una figura o un tropo, sino un grupo de recursos, o, más bien, la función que muchos de éstos cumplen y que podríamos llamar de encarecimiento. No coincide siempre, por tanto y como suele creerse, con nuestra hipérbole. Así, en el verso que sigue, de MAʿARRĪ, donde ISB (Š Sigt I 78) señala una mubālaġa habría que hablar, mejor, de prosopopeya. Pues, como muy sensatamente observa ʿAbū Muḥammad, "los relámpagos no se cansan":

سرى برق المعرة بعد وهن فبات برامة يصف الكلالا

lenguaje, en semántica histórica, por así decirlo, hablamos antes en 1.6.2..

*Añádase el uso de la tawriya por MAʿARRĪ a lo dicho sobre su manierismo y afectación cuando hablamos del tagnīsu l-tarkīb.

**Sināʿatayn 378 ss.; ʿUmda II 55-6. La mubālaġa como una de las dos funciones del lenguaje, la que justifica el maġāz, la estudiaremos en IV 3..

Un relámpago procedente de Ma^carra llegó, avanzada la noche,
y Rāma se detuvo haciéndose lenguas de su cansancio

6. Tašbīh, imagen. Prueba suficiente del escaso interés de ISB por el tratado de los tropos y figuras desde un punto de vista retórico, es que utilice ese término, tašbīh, indistintamente para metáforas o comparaciones, o que no utilice ningún término en absoluto*. Por eso, tratándose de él, preferimos hablar de imágenes, que le atraen más desde la perspectiva del estudioso de los cambios del significado, interesado sobre todo e el tertius comparationis. Vamos a comprobarlo en imágenes que encuentra en la poesía de MA^cARRĪ, aunque, como ocurre con la primera que vamos a ver, pueden ser convencionales; el verso es:

وعنت في سماء بني عدي نجوم ما يغيبها عنان

Y en el cielo de los Banū ^cAdī parecieron
unas estrellas que las nubes no podían ocultar

La metáfora estudiada, una especie de kennigar, pero más sencilla y menos automática, es la de las estrellas, que representan a un ejército. Los árabes puros, dice ISB (§ Siqt I 196), identifican unas y otro por cuatro motivos:

El primero, la multiplicidad del número; el segundo, la similitud del brillo de las espadas con el de los astros; el tercero, la caída en el aire de las estrellas, y el cuarto, lo lejos que están de quien las quiere alcanzar.

Una imagen inquietante también, aunque no tan tumultuosa, se halla en este hemistiquio de ²Abū l-^cAlā³:

*No tendría mucho sentido dar referencias sobre la ḥisti^cāra y el tašbīh. Recordemos sólo el genial e imprescindible tratado sobre el tema de ^cABD AL-QĀHIR: ḥAsrār.

وذي ظمأ وليس به حياة

Y un no por sin vida menos sediento

De las lanzas se dice que tienen sed, explica ISB (Š Siqt I 106), porque en el asta no debe quedar nada de humedad, al fabricarlas, y "porque están faltas de sangre vertida".

El tercer verso, muy hermoso, incluye dos de estas imágenes:

واغدو ولو ان الصباح صوارم واسري ولو ان الظلام حجاب

Y salgo con la luz aunque la mañana sea espadas

y no me detiene la noche aunque la oscuridad sea ejér-
/citos

Según ISB (Š Siqt II 525), la luminosidad es común a la mañana y a las espadas, como su falta lo es a la noche y a los ejércitos en campaña, por el color de las armas y el polvo de la violencia. Pero MA^cARRĪ tenía por fuerza que proporcionarle tropos más alambicados, muy apreciables por eso mismo al gusto de ISB y excelentes objetos de análisis para un buen sabio del significado como él. A la modalidad que encuentra en el verso que sigue la llama (Š Siqt IV 1512) ṣiqhāmu l-tašbīhi ʿalā l-tašbīh, inserción de una imagen en otra. El poeta está describiendo a un grupo de camellas tan sedientas que, al llegar a la aguada, beben y beben hasta que ven -con sus ojos- el fondo de la misma:

تبين قرارات المياه نواكزا قوارير في همتها لم تلقع

Descubren el fondo de las consumidas aguas

los cuencos destapados de sus cabezas

Donde MA^cARRĪ echa mano de una imagen tradicional, cuencos por ojos, que utiliza para sugerir una nueva identificación, la de los "cuencos" de las camellas con la charca, en un hipnótico vértigo

de visiones y reflejos*.

3.3. Dotes, artificio y perfección

3.3.1. Natura y arte

En las páginas anteriores han quedado al descubierto algunos rasgos del estilo de MA^cARRĪ y hemos apuntado ya que, estéticamente, ISB está muy cerca de él. De hecho, los comentarios de nuestro sabio a Siqtu l-zand y parte de las Luzūmiyyāt están llenos de frases admirativas para 'Abū l-'Alā' (vid. p.ej. Š Siqt II 539). Avanzando un poco más, podemos afirmar con toda seguridad que para ISB la poesía de MA^cARRĪ constituye un modelo estilístico. Acabamos de ver que, para otros, por el contrario, dista de serlo. Las fuentes primarias no le prestan a 'Abū l-'Alā' tanta atención como a otros muhdatūn, principalmente MUTANABBĪ y 'ABŪ TAMMĀM; pero es seguro que su característico modo de hacer poético despertó críticas duras y admiraciones entusiastas. A la actitud de ḤAFĀĠĪ hacia su maestro podemos oponer la de otro discípulo directo suyo, IBN FŪRRAĠĀ, quien no duda del altísimo rango que ocupa MA^cARRĪ en la poesía árabe (Tagannī 234).

En su breve pero enjundiosa introducción a su šarḥ (Š Siqt I 15), ISB caracteriza toda la poesía de MA^cARRĪ diciendo que supo combinar las dotes naturales (matbū^c) con el artificio (masnū^c). Esta afirmación no es un elogio retórico y convencional, sino una verdadera declaración de principios en materia de poesía y aprendizaje. Vamos a verlo en

*Un caso semejante, mucho más complicado, puede hallarse en Š Siqt II 841, a propósito de los versos 4-6 de la casida XXXVI de Siqtu l-zand. ISB habla ahora de tasmiyatu l-mušabbahi bi-smi mā šubbiha bih. Pero su interpretación, que no coincide con la de los otros dos comentaristas, ḤWĀRIZMĪ y TIBRĪZĪ, nos parece rebuscada.

las páginas que quedan de este capítulo*.

Consideración histórica de la polémica

En una de las primeras páginas de su tratado de poesía, IBN QUTAYBA (Šifr 15) afirma que hay dos tipos de poeta, el mutakallif y el matbūc, términos que GAUDEFROY-DEMOMBYNES (1947) traduce respectivamente como "poète d'étude" y "poète de génie". Estamos, pues, ante los dos conceptos que acabamos de ver aplicados por ISB a MA^cARRĪ, muy usuales, como se sabe, en los sectores de las CAILT interesados por la poesía. Ahora bien, en muchos sabios musulmanes sería difícil imaginar que se utilizaran juntos como hace ISB, para valorar positivamente a un poeta. De hecho, en amplias corrientes de la historia literaria y la poética árabes lo artificial se contrapone a lo natural o espontáneo**, dándose con frecuencia lo primero como vicio inevitable de los mestizos y lo segundo como virtud de los árabes puros; tal es la idea de tabc y ta'alluf que sostiene p.ej. IBN TABĀTABĀ en su ‘Iyār (Nusūs 130). El tema llamó pronto la atención de los investigadores modernos. GRUNEBAUM (1941-55) no podía dejar de recogerlo entre los puntos estudiados por los críticos del s. IV/X. Y, desde hace poco, contamos con una buena monografía, la de AJAMI (1984), donde

*El presupuesto fundamental que mantenemos aquí, esto es, que ISB es un admirador de MA^cARRĪ, su estilo y la actitud que éste representa en materia de dotes naturales y posibilidad de cultivo de éstas -una cuestión que trasciende de la poética-, lo corroboraremos en VI 6.3..

**Obsérvese que BLACHÈRE (1952-66 369-73) habla de "poésie spontanée" en un sentido distinto al que le damos aquí. Él se refiere a las creaciones improvisadas y fruto del momento, anónimas, efímeras y olvidadas por la antologías.

se traza la historia de los dos conceptos y la actitud de los sabios ante los mismos, esto es, lo que él llama (p. IX) "the dialectic of natural versus artificial poetry". Vamos a ver, pues, sus principales conclusiones.

La más antigua alusión que AJAMI encuentra (p. 1) a la contraposición entre lo natural y lo artificial es bastante remota; se halla en Fuhūlātu l-šū'arā' de 'ASMA'Ī, quien -y era de esperar- se declara partidario del tab'. Esta actitud coincide con la de todos los sabios del s. III/IX (p. 16), y casi todos los del IV/X. Sólo HATTĀBĪ, entre estos últimos, pone lo artificial, entendido como refinado y original, por encima (p. 38). Más adelante, IBN RAŠĪQ piensa que tab' y san' son igualmente importantes (p. 46), aunque establece una distinción -que en ISB no se da- entre masnū', artificial, y mutakallif, afectado (p. 47). HAFĀĠĪ niega que artificial y natural sean correlatos de moderno y antiguo (p. 49). Y, finalmente, 'ABD AL-QĀHIR, en Dalā'il, ataca y supera la dicotomía por medio de la noción de san'ca o maestría, que, unida a la aptitud, tab', dará como resultado el ideal de šī'run matbū'un masnū' (p. 51). Personalmente creemos que AJAMI, en plena corriente de admiración por 'ABD AL-QĀHIR, no quiere ver que los dos conceptos no se dan como contrapuestos sino complementarios, es decir, que la dicotomía está también superada en HATTĀBĪ, IBN RAŠĪQ y HAFĀĠĪ; y además en ISB, de quien él no habla, y cuya postura coincide, como vemos, con la de 'ABD AL-QĀHIR. Lo que sí caracteriza a ISB frente a los demás, si nos atenemos a las conclusiones de AJAMI (p. X), es que no ataque el takalluf como tal, no distinguiendo entre una forma aceptable o encomiable de artificialidad y otra rechazable por su exceso de afectación. La postura de nuestro sabio, concluyendo y anticipando algo de lo que veremos enseguida, en la polémica es

la de apreciar un estilo en el que se unan las dotes impresas en el carácter del poeta y la elaboración consciente del texto por la instrumentalización de los recursos y el estudio de la tradición. Antes de seguir adelante, queremos recordar que aquí, como en otros muchos temas de estudio de las CAILT donde hay posiciones contrapuestas, éstas se singularizan en nombres propios que las representan por antonomasia. En este caso, como se sabe, los poetas tradicionalmente citados en la polémica son BUHTURĪ, el natural, y ʿABŪ TAMMĀM, el artificial. Esta contraposición de los dos estilos unidos a los dos grandes poetas se halla p.ej. en BĀQILLĀNĪ (ʿIḡāz I 147)*.

Una polémica universal

La espontaneidad, real o fingida, frente a la falta de la misma parece ser un criterio usado siempre y en todo lugar para caracterizar o valorar -mejor cuanto más espontáneo- textos literarios. No nos resulta, pues, extraño a ninguno. También en nuestra tradición cultural se diría que ha surgido de modo natural. Pero tal vez no sea inútil ilustrarlo y recordar los términos griegos y latinos para el tabʿ y el takalluf o sanʿ.

CURTIUS (1948) resume las ideas al respecto de un gramático del s. IV, un tal MARIO VICTORINO, para el cual tanto la música como la poesía derivan de disposiciones que la Natura Farena concedió al hombre, pero que, con el paso del tiempo y gracias al estudio, se convirtieron en un arte susceptible de ser enseñado. Esta última tesis, la posibilidad del adiestramiento, recordémoslo, es la que justifica la función menor de las ciencias de la palabra en ISB.

*Y, desde luego, en el célebre parangón entre ambos poetas de ʿĀMIDĪ, Al-Muwāzanatu bayna šīʿri ʿAbī Tammām wa-l-Buhturī (cfr. AJAMI: 1984 27).

Por otra parte, la postura de éste y 'ABD AL-QĀHIR en la defensa de una poesía al mismo tiempo matbū^c y masnū^c, postura como hemos visto no mantenida por todas las corrientes de las CAILT, coincide con la de buen número de especialistas griegos y romanos. Según RUSSELL (1981 73-5), PLATÓN y DEMÓCRITO creían que la sola téxné de nada vale, y que la perfección requiere además el concurso de la phýsis. HORACIO, igualmente, sostuvo que ars e ingenium son elementos complementarios, presentes ambos en la buena poesía (RUSSELL: 1979 10 y 1981 80). Más cerca de nosotros, manejando los mismos conceptos, pero para defender la postura que fue la tradicional entre los sabios musulmanes, FEIJOOO escribió una epístola cuyo título lo dice todo: La elocuencia es naturaleza y no arte. Y esta alternativa entre los dos polos, natural-directo y artificial-complejo, se mantiene viva y válida entre los arabistas occidentales como antítesis valorativa en estudios serios, reducible, ni más ni menos, que al par mejor/peor. Así, p.ej., WINTER, en un trabajo sobre las elegías de MUTANABBĪ (1979), entre otras cosas trata de demostrar -sin mencionar los términos árabes- que el proverbial takalluf del poeta, presente en sus poemas "official or public", se convierte en tab^c cuando llora a sus seres amados en las "personal elegies". Y sólo la naturalidad conseguiría emocionar realmente al lector, según parece (p. 335):

The poet who has often been accused of writing unnatural and complicated poetry, laments his friend in sad words, moving in their simplicity.

Natura y arte fuera de la poesía

Si CICERÓN (De Amicitia 10) emplea los términos natura y studium como conceptos contrapuestos tratando de algo sin relación con la

literatura*, también en la cultura árabe islámica el par de nociones han funcionado fuera del análisis de ésta. En 1.2.2. vimos que, según HAFĀĠĪ, los árabes antes de mezclarse con los extranjeros hablaban el kalāmu l-‘arab por su natural. Y QIFTĪ (‘Inbāh IV 2) recoge en la biografía de FARRĀ’ una anécdota donde aparecen las nociones que nos ocupan aplicadas también a la capacidad, bien espontánea bien fruto del adiestramiento, para hablar la lengua árabe pura. El asunto es que FARRĀ’, el gran ‘imam’ cufí, cometió lahn ante HARŪN AL-RAŠĪD. Éste dio muestras de su sorpresa, y el sabio lingüista le respondió:

Príncipe de los Creyentes, del natural de los beduinos es que respeten el ‘i‘rāb, y de los sedentarios que incurran en lahn. Yo no lo cometo si hablo de memoria, pero sí cuando me dejo llevar por mi condición.

ISB, ahora como filósofo aficionado, maneja también las dos nociones contrapuestas en dos esferas ajenas a las CAILT. Al exponer su teoría del conocimiento (Hadā’iq 76 texto árabe, 117 trd.) distingue entre el innato y el adquirido, con dos términos equivalentes al tab‘ y el takalluf de la poética: hilqa e ‘iktisāb. Paralelamente, al aludir a ciertas cuestiones de ética en Š Luzūm (I 254), en las que no se extiende, habla de matbū‘ y muktasab. Se trata de saber si el hombre es malo o bueno por naturaleza:

Tres opiniones hay al respecto. Unos piensan que en el hombre el bien es innato y el mal adquirido. Otros, lo contrario: el hombre está predispuesto al mal, pero adquiere el bien. Un tercer grupo afirma que hay hombres buenos por naturaleza y otros malos por naturaleza**.

*Está hablando de la sabiduría de cierto personaje.

**E ISB rehúye continuar añadiendo que la cuestión exige que se tengar en cuenta "los designios divinos" (al-qadā‘u

En conexión con el par tab^c-hilqa/san^c-takalluf-iktisāb, está otra alternativa (contrapuesta o complementaria, según se mire) importante para nosotros porque resume los modos en que los sabios musulmanes, de las CAILT o no, cobijen el ejercicio de la ciencia, el acceso al objeto. Nos referimos a la dicotomía riwāya/dirāya, que designa el saber por tradición o transmisión y el que lo es por recurso a los dotes y el ejercicio mentales, respectivamente, y que convendrá retener, pues la utilizaremos con frecuencia en lo sucesivo. Del mismo modo que ISB aprueba la conjunción de lo matbū^c y lo masnū^c en la poesía de MA^cARRĪ, muchos biógrafos apreciarán que un sabio destaque por su riwāya y también por su dirāya*. Estos dos términos, siendo el segundo a veces sustituido por ra^y designan también, como se sabe, las dos modalidades -no místicas- de tafsīr (cfr. DENFFER 1983 126). Más ampliamente, hablando de todas las formas de conocimiento se usan también ‘aql y naql, razonamiento y tradición (cfr. WEISS 1984 92).

La imprecisión de los términos árabes

Por lo que hemos dicho en páginas anteriores, está claro que las nociones expresadas por los términos takalluf y san^c, especialmente, pero también, de rechazo, la designada por tab^c, han servido para expresar distintas posturas estéticas que emplean la misma palabra unas veces positiva y otras negativamente, y, además, son denotativamente bastante confusas. Esta imprecisión la encontramos en buen número de términos de las CAILT -ya hemos visto algunos casos-, y es mucho

wa-l-qadar). Sobre sus equilibrios en razón y fe diremos algo en VII 3.3..

*Vid. p.ej. SUYŪTĪ (Buḡya I 500), quien dice de ʾĀMIDĪ

más grave en otros distintos a los que ahora nos ocupan. Como siempre, se debe no tanto a la misma polisemia de palabras adaptadas a usos técnicos, como a que cada polémica o punto de la teoría tiene su historia, y corrientes estéticas o de pensamiento distintas e incluso contradictorias utilizan los mismos términos cada una desde su perspectiva y hacia sus resultados. Recuérdese, para empezar, que antes (1.5.3.) hemos visto el término masnū^c empleado para textos falsos esgrimidos sin derecho en la argumentación lingüística. No es éste el sentido que tiene ahora la palabra en šī^crun masnū^c. Pero está relacionado con este otro, si se tiene en cuenta que, como ya sabemos, los árabes puros hablaban correctamente por su natural en tanto que en los šawāhidu masnū^c el falsificador debe esforzarse y utilizar sus conocimientos académicos para que la impostura pase inadvertida, pues -lo ha dicho hace poco FARRĀ³- el mestizo tiende espontáneamente a desviarse de la lengua pura.

Pero al volver a la estilística las cosas se complican. Y es que como se sabe, entre los prototipos de poeta mutakallif se hallan NĀBIGĀ y ZUHAYR, dos de los cuatro grandes ḡāhilīes. IBN RAŠĪQ transmite una afirmación de ʾASMA^cĪ sobre estos dos poetas árabes puros, quienes, según éste, eran "esclavos de la poesía". El autor de Umda I 133) interpreta que lo que ʾASMA^cĪ quiere decir es que ambos se esforzaban de manera consciente y artificial (yatakallafān) por conseguir resultados perfectos. Y en multitud de fuentes primarias se recuerda que ZUHAYR y otros ḡāhilīes tardaban hasta un año en componer un poema. Así, ḠĀHIZ (Bayān II 6-13) opone, por un lado, a los autores de las hawliyyāt 'anuales', casidas llamadas de ese modo precisamente

que era "ḡayyidu l-riwāyati wa-l-dirāya". A este propósito, la traducción de riwāya en correlación con tab^c por "recitation", tal como aparece en AJAMI: 1984, es inaceptable.

por el tiempo que gastaban los poetas en repensarlas y repulirlas, a, por otro, los matbū^cūn. Y HAFĀĠĪ (Sirr 275) habla expresamente de takalluf cuando se refiere a ZUHAYR, por ese mismo motivo. El takalluf así entendido, por tanto, no parece que haya sido totalmente reprobado por nadie. Sería impensable una descalificación de los divanes enteros de ZUHAYR y NĀBIGĀ por estas razones. Hay que buscar, pues, por otro lado.

ĠĀHIẒ (Bayān II 13) caracteriza al matbū^c como aquél a quien las ideas se le ocurren fácilmente, sin esfuerzo, y, para expresarlas, halla enseguida montones de palabras adecuadas. E IBN RAŠĪQ (‘Umda I 134) dice que a un poeta matbū^c sus dotes lo eximen del aprendizaje de la métrica. En este sentido el tab^c es una facilidad natural, cuya falta no implica que los resultados no puedan ser encomiables, como lo son de hecho los poemas de los dos poetas antes citados. El problema parece derivar más bien del término contrapuesto. Las hawliyyāt son resultado de takalluf, entendido como perfeccionismo. Sin embargo, el término tiene otro sentido en ‘ASKARĪ (Sinā‘atayn 50):

Takalluf es buscar algo con dificultad porque no se conocen los medios para acceder a ello fácilmente. Así, si las ideas que se quieren expresar se buscan y reúnen con esfuerzo y fatiga, y, tras de ello, se van escogiendo las palabras respectivas, se habla entonces de estilo mutakallif.

Aquí, pues, más que afectación o artificiosidad el término designa una incapacidad expresiva que probablemente sería usual entre los cultivadores aficionados, por exigencias administrativas, de la poesía. El takalluf de ‘ASKARĪ coincide seguramente con la traducción que de la dichosa palabra ofrece SKARŽIŃSKA-BOCHEŃSKA (1973 42): "manque

de naturel", pero aclara poco las cosas, pues estamos tratando del estilo de poetas-modelo, presumiblemente dotados todos para la poesía. Para los casos en que la artificiosidad sea reprobada -y ya sabemos que no siempre lo fue- ʔUSĀMA, en su manualito (Badī^c 163-4), nos ofrece una explicación de lo que, al menos en ciertos círculos académicos, se critica peyorativamente tildándolo de takalluf*. Según él, el estilo excesivamente afectado -así es quizá mejor traducirlo ahora- es aquél en el que abundan las figuras del badī^c**, utilizadas a caso hecho. En ʔABŪ TAMMĀM son tantas que su poesía es por muchos rechazada. Por el contrario, si no hay demasiadas, se piensa que el poeta es matbū^c y, por tanto, se le alaba. Con las figuras, dice, pasa como con las manchas en la piel del caballo: unas pocas se aprecian muchas son defecto. El virtuosismo, pues, es bueno en poesía, si no hay exceso. Y concluye recordando que in medio virtus***. IBN RASĪQ (Umda I 130) ofrece, creemos, la solución en la misma línea que ʔUSĀMA, pero con mayor satisfacción e introduciendo la noción de san^a o tasnī^c: Tanto BUHTURĪ como ʔABŪ TAMMĀM persiguen el tasnī^c, esto es, la perfección o la maestría, de un modo artificial. Pero el resultado es mejor en el primero, afirma.

De manera que, en nuestra opinión, de lo que se trata no es de caracterizar al poeta en su persona o en sus dotes, sino de valorar el efecto que produce el texto. Esto lo demuestra el hecho de que

*ʔUSĀMA habla exactamente de al-takallufu wa-l-taʿassuf y lo incluye en la sección de ʿuyūbu l-šīʿr.

**Nombra el tatbīq y el tagnīs.

***Su expresión es: "ḥayru l-ʔumūri ʔawsaṭuhā wa-i-ḥasanatu bayna l-šayʔayn wa-l-fadīlatu bayna l-radīlatayn.

IBN RAŠĪQ aprecie por encima de todos estos poetas muḥdatūn a IBN AL-MU‘TAZZ porque, según él, en éste el tasnī‘ sólo es perceptible para los expertos. A este respecto es sumamente significativa la paradoja expuesta por ‘ASKARĪ (Sinā‘atayn 147) a propósito de los dos muḥdatūn que simbolizan la espontaneidad y la artificialidad. según explica, BUHTURĪ, después de componer un poema lo revisaba y eliminaba lo que no le satisfacía. ‘ABŪ TAMMĀM, por el contrario, se contentaba con "sus primeras ocurrencias" y eso es lo que le valió tantas censuras. Es ciertamente curioso que el "espontáneo" BUHTURĪ controlara sus textos mucho más que el "afectado" ‘ABŪ TAMMĀM. Pero, claro, lo importante es el efecto del poema, no la personalidad del poeta*.

ISB, insistimos, nada tiene en contra de los manierismos más alambicados y manifiestos, del juego justificado en sí mismo con las palabras y las alusiones intelectualizadas. Pero en su tiempo hay también quienes, como IBN RAŠĪQ, atacan el takalluf. Ahora bien, para ellos, éste no es la artificiosidad a la hora de componer o el manejo consciente de los recursos, sino el hecho de que esa elaboración virtuosista no se oculte. Lo que se ataca no es la falta de espontaneidad, sino la apariencia de falta de espontaneidad. Naturalmente, esto debe ser válido para las corrientes reflexivas y menos escolares de los sectores pertinentes de las CAILT. Las simplificaciones tradicionalistas no nos interesan demasiado, pues ISB no era un simplificador preceptivo.

Ataques a la artificiosidad

Pero, con las matizaciones que se crea oportuno hacer sobre el

*He aquí una nueva manifestación del componente retórico de la poética árabe.

sentido exacto del takalluf, de lo que no cabe duda es que ha sido una y otra vez atacado por los sabios de las CAILT. Manifiestamente contrarios al estilo artificial fueron -siguiendo lo que AJAMI (1984) dice de ellos- ʾASMAʿĪ, IBN SALLĀM AL-ĠUMAHĪ, ĠĀHIZ, IBN QUTAYBA; MUBARRID, IBN AL-MUʿTAZZ, QUDĀMA, ʾISHĀQ B. WAHB, ʾĀMIDĪ, ʿALĪ AL-ĠURĠĀNĪ, ʿASKARĪ, MARZŪQĪ e IBN RASĪQ. Un superficial repaso de las fuentes primarias lo confirmaría enseguida*. En realidad, para apreciar la carga negativa de la noción como criterio valorativo del estilo basta con recordar que BĀQILLĀNĪ (ʾIʿgāz I 53), para contraponer el estilo inimitable del Qurʾān con el de la poesía, afirma que alguno de los rasgos de ésta, incluido el takalluf, no se hallan en aquél. La actitud de ISB, pues, dista mucho de ser corriente, aunque no sea exclusiva suya**. Sólo de otro sabio de las CAILT, anterior al nuestro o casi contemporáneo, sabemos que apreciara explícitamente la asociación matbūʿ-masnūʿ en el poeta. Se trata de ʿABD AL-QĀHIR (vid. Dalāʾil 229 p.ej.). Dato este muy importante a la hora de situar a ISB en las corrientes estéticas teóricas. Es cierto que, para presentar a ʾAbū Muḥammad como defensor del takalluf, no tenemos la evidencia más directa: una declaración suya expresa. Y también que la base con que contamos es su juicio sobre un poeta a quien no califica de mutakallif. Pero es que el poeta es justamente MAʿARRĪ. Casi ninguno de los sabios que acabamos de citar, dijo nada de éste. Pero contamos

*Vid. p.ej. MUBARRID: Kāmil 21; ʿASKARĪ: Ṣināʿatayn 177.

**Estamos hablando, desde luego, de teóricos y críticos. Entre los poetas de los siglos IV/X en adelante es evidente que el takalluf es práctica usual. Y, por eso, hay que suponer que el público, si podemos hablar así, lo aceptaba de grado.

con las críticas de ḤAFĀĠĪ que resumimos antes (3.2.3.), y con testimonios de críticos posteriores, como IBN AL-ḤATĪR, para el cual MAḤARRĪ es prototipo de poeta mutakallif (cfr. AJAMI: 1984 69). La obra de ḤAbū l-ḤAlā lo confirma, además, plenamente.

Las dotes, requisito del gran poeta

Donde sí hay unanimidad, y no es extraño, es en la valoración positiva del tabḥ. Decir que un poeta está "naturalmente dotado" es sin duda uno de los mayores elogios que un crítico árabe puede hacer y que no se derrocha. El comentario de IBN SĪDAH a MUTANABBĪ (Š Muškil 27) comienza* con el siguiente duḥā:

Alabado sea Dios, que le enseñó la poesía sólo a quienes quiso de entre sus siervos.

Un encabezamiento como ése lo hubieran merecido en al-Ándalus muy pocos poetas, además de ḤAbū l-Ḥayyib. Del mismo modo, IBN ĠINNĪ, el amigo y admirador de MUTANABBĪ, dedica en parte su Fasr a demostrar que éste es un poeta matbūḥ. Para IBN ĠINNĪ, el tabḥ es algo sumamente apreciable, que MUTANABBĪ posee (Fasr II 324), en contra de la opinión de algunos críticos. Y, efectivamente, WAḤĪD, en su ḤIslāh** , además de criticar duramente tanto a IBN ĠINNĪ como a MUTANABBĪ, niega (op.cit. II 303) que éste sea un poeta matbūḥ, por una razón inesperada: "empleaba palabras raras", pero, como pronto veremos (3.3.3.), relacionada con uno de los ideales de la preceptiva que se ha asociado frecuentemente al tabḥ la claridad. Y, desde luego, por último, cuando ISB habla de tabḥ en MAḤARRĪ está manifestando su admiración por éste.

Pero no bastan

Entre los griegos la madre de las Musas era la Memoria (cfr. CURTIUS:

*Puede que la frase no sea de IBN SĪDAH, sino de algún copista. Pero eso no cambiaría nuestro argumento.

**Obra editada en los márgenes de Fasr.

1984 565). En nuestra tradición sólo la acción de la mitología romántica -en este asunto, como en otros, todavía efectiva- ha podido cerrarnos los ojos ante el hecho de que incluso la mágica inspiración pueda asentarse en las prosaicas bases del conocimiento adquirido, de la erudición. Como las CAILT, al menos la corriente de éstas que ISB representa y las más cercanas a él, estaban libres de la influencia de un romanticismo, los sabios musulmanes de los siglos IV-VI/X-XII, por más veneración que sintieran hacia la poesía, no tuvieron reparo en reconocer que la calidad de los resultados obtenidos estaba determinada por la cantidad de saber que el poeta acumulara en campos nada poéticos y, sobre todo, igual que los griegos, por los datos acopiados en su memoria, o sea, la riwāya.

La conciencia de que el poeta necesita algo más que dotes ha dado lugar, durante siglos, incluso hasta ahora, a discusiones en la poética y la crítica árabes*. En esto los sabios de las CAILT no hicieron más que registrar la realidad objetiva del oficio de poeta. FILSHTINSKY (1984 67) lo ha expresado muy bien:

The medieval Arab poet was very much like an artisan belonging to a respective guild.

Las fuentes primarias, tratados de retórica y poética, proporcionan claras evidencias de ello. Así, en Al-Burhānu fī wuḡūhi l-bayān, ʾISHĀQ B. WAHB** enumera las disciplinas que el poeta "necesita" dominar: métrica, gramática, genealogía e historia de los arab y otros pueblos; a esto añade la precisión de haber memorizado obras de poetas anteriores. Y concluye tajantemente que sin todo esto es mejor no intentar componer poesía (Nusūs 73). ʾISHĀQ está probablemente

*Sobre esto, vid. BAKKĀR: 1985.

**Recuérdese, el autor de Naqdu l-natr, la obra que fue erróneamente atribuida a QUDĀMA.

ahí pensando en el kātib que, secundariamente, se ve obligado a ejercer de poeta. Pero no faltan afirmaciones semejantes referidas a los poetas profesionales, por así decir. Hace tiempo, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, en su introducción a Ši'ir de IBN QUTAYBA escribía lo siguiente (1947 XXVI):

Ibn Qotaiba, suivant l'opinion sage et moyenne qui estime chez un poète à la fois la spontanéité de l'inspiration* et le soin patient de son préparation, pense que celui-ci a un métier à apprendre**.

Y en el célebre rango de calidades de poetas que IBN RAŠĪQ recoge en Umda (I 114-5) la erudición es determinante:

Hay cuatro clases de poetas: El hindīd, que a su propia maestría une lo que ha memorizado de otros (...); el muflīq, que sólo posee la maestría sin el caudal aprendido del anterior; el šā'ir, simplemente, que ocupa el escalón inmediatamente superior a lo censurable, y el šu'rūr, que es como si no fuera nada.

Vayamos a al-Ándalus. IBN HAZM mantenía que las dotes naturales, tab' son requisito de la elocuencia, pero además afirmaba que un vasto conocimiento debe complementarlas. Esto, según AJAMI (1984 45-6)***, quien añade que la concepción hazmiana de la cuestión natura/arte en poesía es única, lo cual es absolutamente inexacto, como

*Hablar de "inspiration" en las CAILT es algo expuesto. Sería mejor decir dotes naturales o aptitud individual.

**El subrayado, nuestro.

***Se basa en un pasaje de Al-Taqrību li-haddi l-mantiq wa-l-madhalu 'ilayh (ed. 'I. 'ABBĀS, p. 150), que traduce así: "(...) tab' is useless unless it is supplemented by an extensive knowledge of various disciplines".

estamos viendo. No es quizá necesario insistir en que ISB coincide con todos los sabios aquí citados y que en MA^cARRĪ aprecia las dotes, el artificio y la ciencia*. Nada dice expresamente sobre la exigencia de memorización por el poeta de otras obras, a este respecto, pero -tratando de otro asunto- justifica de manera general la posibilidad del adiestramiento (Š Siqt III 1185):

La costumbre es casi una segunda naturaleza.

Recuérdese, por último, que la finalidad inferior, al-ğaradu -padnâ, de las CAILT para ISB consiste en adquirir la capacidad de componer textos en prosa y versos (vid. 2.3.1.). El estudio del paṣab, que ha incluido siempre memorización de modelos, proporcionará los conocimientos que el poeta debe combinar con sus dotes naturales.

3.3.2. El estilo perfecto

En una delaración -bastante retórica en su exposición objetivo- de principios estilísticos, reúne ^cASKARĪ (Sinâ^catayn 61) los rasgos, metodológicamente heterogéneos, que se suelen repetir en las fuentes primarias para describir el ideal de kalām sostenido por la preceptiva convencional, y que, como es lógico, casi nadie aplicó en la práctica, sobre todo poética, de su tiempo y después. El lenguaje artístico** debe, según esto, reunir fluidez (salāsa), sencillez (suhūla) y claridad (nasā^ca); a la hora de componer, deben escogerse con cuidado las

*Sobre MA^cARRĪ como doctus poeta y, en general, la poesía árabe como registro de conocimientos, vid. VI 6..

**La noción de lenguaje artístico existe en las CAILT. Es a lo que ^cASKARĪ (Sinâ^catayn 167) llama al-kalāmu l-manzūm, e incluye la oratoria, el género epistolar y la poesía. Obsérvese, no obstante, que el mismo ^cASKARĪ (p. 186) utiliza manzūm sólo para poesía, oponiéndola a la prosa.

se manifestó en un intento por delimitar estas nociones. Así, 'ĀMIDĪ dice en su Muwāzana (Nusūs 99) que la elocuencia consiste en dar cuenta de la idea pretendida con palabras conocidas y sencillas, y ni más ni menos que las necesarias. El paso siguiente es determinar la diferencia entre fasāha y balāga. Se hará con ayuda de la dicotomía lafz/ma'nān. 'ASKARĪ pone mucho énfasis (Sinā'atayn 14) en afirmar que la fasāha es cosa de la expresión y la balāga del contenido. Algo levemente distinto piensa HAFĀĠĪ (Sirr 49-50). Sólo se habla de fasāha, según él, cuando se trata de palabras: la balāga, por su parte, atañe a las palabras junto con las ideas; una palabra sola no puede ser balāga, pues; todo lo balāg es fasāh, pero no al contrario. La definición de balāga que hallamos en Sinā'atayn (16), y esto habrá que retenerlo para cuando hablemos de bayān y mubālağa (IV 3.), añade un nuevo elemento a los vistos ya. Según 'ASKARĪ, elocuencia es persuadir o emocionar con palabras hermosas. Y es ese "hacer llegar la idea al corazón del oyente", como él lo dice, el nuevo requisito que hay que unir a la eficiencia y la claridad.

'Brevitas'

Dejando a un lado "el corazón del oyente", la idea general de elocuencia parece consistir en que se diga lo que se quiere decir de la manera más precisa en el kalāmu l-'arab -se use éste por natura o por arte. Lo cual equivale a la fórmula balāga = fahm + 'ihtisār + fasāha. Este último sumando nos interesa menos, pues la pureza se da por supuesta en las realizaciones que estudian las CAILT. El fahm, la comprensibilidad o inteligencia, será mejor dejarlo para más adelante (IV 3.); no plantea, por otro lado, graves problemas. El que nos queda, el 'ihtisār coincide -si lo consideramos desde

palabras para dar cuenta eficientemente (ʿisāba) de las ideas pretendidas, esquivando además toda malsonancia. El texto ha de estar dividido en partes equilibradas y semejantes, y presentar una total coherencia interna. La poesía debe carecer de licencias y atenerse al principio que la quiere tan sencilla como la prosa. Entre esta irreal estilística del bayān y el lenguaje de pretensiones artísticas de los siglos IV-VI/X-XII, muy poco atento a la eficiencia denotativa, hay toda una serie de propuestas teóricas graduadas de manera continua entre los dos polos, que tratan de precisar en qué consiste el estilo perfecto sin saber librarse siempre de los ciegos deseos de la preceptiva. Vamos a ver algunas con la intención de situar el ideal estilístico de ISB.

'Kalāmun fasīhun balīg'

Usualmente, como se sabe, la calidad de una realización lingüística o texto literario se reconoce hablando de su fasāḥa y su balāḡa. Estos términos venimos traduciéndolos como pureza y elocuencia, respectivamente; el segundo, y su discriminación del primero ha planteado algunos problemas a los sabios de las CAILT. ʿASKARĪ (Ṣināʿatayn 43-58) e IBN RASĪQ (ʿUmda I 242-5) recogen una serie de antiguas definiciones -no formales, sino más bien máximas ingeniosas*- de lo que es balāḡa, del estilo de "la elocuencia es muchas ideas con pocas palabras", "que una palabra revele otras", "mucho ciencia en términos sencillos", "hacer accesible el saber remoto con la expresión más simple" etc. Todas ellas se resumen en eficacia** y claridad. El deseo de rigor formal que invadió las CAILT a partir del s. IV/X

*Aproximaciones", habría dicho ISB.

**Lo que implica la economía.

la perspectiva que hemos adoptado aquí: la apreciación valorativa del texto escrito*— con nuestro viejo ideal de la brevitas. En este sentido, ʔihtisār compite con otro término, el ʔigāz. La importancia de la brevitas en el ideal estilístico de los sabios de las CAILT, incluido ahora más que nunca ISB, es tanta que, como ha señalado GELDER (1981 80):

Often balāgha is almost identified with ījāz.

Para comprobarlo basta recordar que, según ZAMAḤSARĪ (Kaṣṣāf I 102), y otros muchos sin duda, el ʔigāz es uno de los ornatos estilísticos del Qurʔān**. O que, para saber cuál de dos poetas que han expresado la misma idea lo ha hecho mejor, el criterio decisivo es la brevitas (HAFĀĠĪ: Sirr 208).

A pesar de ello, las CAILT cuentan también con un concepto no necesariamente disvaloratorio contrario al ʔihtisār: el ʔitnāb o prolijidad (cfr. MUBARRID Kāmil). Esto vuelve a ponernos frente a un hecho que vimos al hablar de los ʔuyūb de la preceptiva. Algunos críticos la aplican mecánicamente sin preguntarse si la aparente transgresión de la norma estilística no tiene una razón que la justifique. Vamos a ver esto en casos particulares de vitia contra la brevitas.

Según GRUNEBAUM (1941 53), los críticos del s. IV/X suelen considerar un defecto el uso pleonástico de palabras dentro de un verso. El caso extremo de pleonismo en poesía, de ziyāda estilística***, lo constituye el haṣw rípic generalmente, aunque el término también

*Pues en el sentido de economía la estudiaremos en IV.

**En Sināʔatayn (43) ʔASKARĪ recoge una serie de ejemplos coránicos caracterizados por su brevedad, no laconismo claro está, pues encierran gran cantidad de maʔānin.

***Recuérdese lo que dijimos en 2.3.3. a propósito del término zāʔid en el análisis de pasajes coránicos.

se ha usado para perífrasis (cfr. 'ASKARĪ: Sinā'atayn 54-5). El ripio es casi universalmente reprobado en las CAILT; pero también es fácil encontrar actitudes más benévolas, como la de IBN ĠINNĪ, quien después de señalar un hašw en cierto verso de MUTANABBĪ, añade (Fasr II 297): "pero es bonito". ISB se limita ('Iqtidāb II^r 112), adoptando la actitud de mero erudito, a señalar un ripio, hašw o 'isti'āna "según los críticos", dice, en un verso de 'IMRU' AL-QAYS en el que se describe a una yegua:

لها ذنب مثل ذيل العروس تسد به فرجها من دبر

Tiene una cola como la del vestido de una novia
con la que se tapa, por detrás, el hueco de las patas.

No sabemos si es el nombre del poeta lo que le impide atacarlo, pues todo hace pensar que ISB debía considerar el hašw un grave defecto*. La exigencia de 'ihtisār lleva a algunos sabios, como HAFĀĠĪ (Sirr 92 ss.), a reprobar toda forma de repetición. El comentario de IBN ĠINNĪ a MUTANABBĪ nos proporciona un buen ejemplo de lo que decíamos antes. IBN ĠINNĪ (Fasr II 34) observa que un determinado verso "refuerza lo dicho en el anterior". Su feroz refutador, WAĤĪD apostilla:

La repetición de ideas ya expresadas nada tiene de hermosa,
es siempre molesta.

Equilibrio

En su 'Iyāru l-šī'r (Nusūs 52) IBN ṬABĀTABĀ establece un principio estético, aplicable no sólo a la poesía, muy extendido entre los sabios de las CAILT, aunque no suelen expresarlo:

El fundamento de todo lo que se aprecia como hermoso es el equilibrio ('i'tidāl); del mismo modo que la falta

*Algo más sobre hašw, en Š Siqt (III 1113).

de éste (ʿiqtirāb) es causa de que se repruebe algo por feo.

El equilibrio debe darse entre los dos polos considerados en el análisis estilístico: lafz y maʿnān. Y la proporción en la distribución de las palabras en el verso parece ser uno de los más importantes ideales de perfección para ISB. El siguiente verso de MAʿARRĪ, en el que éste "ha puesto las palabras exactamente donde tenían que estar", le hace exclamar entusiasmado (Š Siqt II 528) que ahí hay una prueba de la maestría de ʿAbū l-ʿAlāʾ:

فيا عجا كم يدعي الغل ناص ووا أسفا كم يظهر النقص فاضل

¡Qué maravilla: cuánto mediocre aparenta mérito;

y qué dolor: cuánto hombre de mérito muestra mediocridad!

Pero hay otra forma de proporción, la que hemos llamado equilibrio emocional, cuya transgresión es frecuentemente denunciada por lo críticos con el nombre de gulū, exageración excesiva. A este ideal lo llama ĠĀHIZ (SKARZYŃSKA-BOCHEŃSKA: 1973 24-5) ʿiqtisād y a su transgresión, ʿifrāt.

Modelos religiosos de elocuencia y belleza

Del mismo modo que hay poetas auctores (vid. 3.1.3.) lingüísticos y estilísticos, muchos sabios de las CAILT mantienen la auctoritas, en faṣāḥa v balāġa, de los textos sagrados. Lo que debe tenerse siempre en cuenta es que del Qurʾān y las realizaciones atribuidas a MUHAMMAD como modelos estilísticos no se pueden apenas sacar conclusiones sobre los presupuestos estilísticos del sabio que los presente como tales; pues unas y otro han sido esgrimidas como argumento determinante por defensores de distintas y hasta contrapuestas tendencias. Vamos, de todas formas, a prestarles poca atención porque como veremos ISB

no concibió los dos cuerpos textuales religiosos como plasmaciones de su ideal estilístico. Y, en concreto, no da muestra alguna de pensar que el Profeta fuera modelo lingüístico irrecusable, tal como otros sabios lo han creído.

QĀLĪ (ʿAmālī I 10) transcribe la siguiente escena. MUHAMMAD está conversando con unos compañeros. Su admiración por lo que oyen les hace exclamar: "¡No sabemos de nadie que hable con más propiedad!" Él responde: "¿Cómo no, si el Qurʿān fue revelado por mi lengua, una lengua árabe clara?". La fasāḥa del Profeta* se ha asociado, sin embargo, más que con su papel religioso, con su pertenencia a una tribu determinada. HAFĀĠĪ (Sirr 49) y SUYŪṬĪ (Muzhir I 209) transmiten, así, con leves variaciones, esta afirmación del propio MUHAMMAD:

Yo soy el más puro hablante del árabe** porque soy de Qurayš.

Tradicionalmente, la fasāḥa de Qurayš se atribuye a que los miembros de esta tribu, por su papel de anfitriones en actos sociales panarábicos tuvieron oportunidad de escuchar todos los demás dialectos y seleccionar lo mejor de ellos para constituir de ese modo la perfecta coine poética, de la que se sirvió Dios (cfr. SUYŪṬĪ: Muzhir I 221). Y no sólo en lengua se les concedía a los quraysíes prevalencia. Según ʿISBAHĀNĪ (ʿAḡānī I 74), los ʿarab reconocían la superioridad de Qurayš en todo, menos en poesía; pero con la aparición de ʿUMAR B. ʿABĪ RABĪʿA ya no hubo, para algunos, excepciones. Al Profeta se le atribuyen realizaciones lingüísticas perfectas y absolutamente incomparables

*Sobre la perfección lingüística del Profeta, vid. KOPF: 1956 46-7, y CORRIENTE 1976 73.

**En árabe: "ʿanā ʿafṣaḥu l-ʿarab" o "ʿanā ʿafsaḥu man nataqa bi-l-dād".

(cfr. IBN RASĪQ: Umda II 8); es decir, se habla de muġiz para alguno de sus dichos, el mismo término que se emplea para el dogma de la inimitabilidad del Qur^{ān}. Y, como era de esperar, el Profeta encarna el ideal de la brevitas (ASKARĪ: Sinā^{atayn} 181 ss.) y jamás incurrió en takalluf (Umda I 254). Es curioso que incluso se le presente como modelo de kātib, maestro en el arte epistolar (Sinā^{atayn} 161-2).

Hace poco (3.2.3.) hemos visto cómo en una recomendación retórica al poeta sobre el ibtidā se ponían como modelos los enigmáticos encabezamientos de algunas azoras. El Qur^{ān} es modelo, también, de la concisión, igāz, y al mismo tiempo, de la prolijidad itnāb (ASKARĪ: Sinā^{atayn} 179 ss. y 198). SIGISTĀNĪ mantenía que todas las bellezas de la lengua árabe pueden hallarse en el Qur^{ān} (GRUNEBAUM: 1941 52); y tal idea es uno de los hilos conductores de muchos tratados de retórica y poética, como casi todos los que se citan en estas páginas. No es, pues, extraño que el Libro de Dios haya sido utilizado como texto modélico en el aprendizaje de la fasāha y la balāga. Así lo afirma BĀQILLĀNĪ en Iġāz (I 24).

Cuando p.ej. IBN ĠINNĪ dice en Hasā^{is} (II 452) que el Libro de Dios constituye el discurso más puro*, es difícil discernir si lo que tiene en mente es su calidad como texto artístico o su irrecusabilidad como testimonio para describir el kalāmu l-^{arab}. En 1.4.1. vimos suficientemente que en ISB el Qur^{ān} es la primera fuente de šawāhid y que como tal ostenta un rango superior a todas las demás. Más adelante cuando tengamos más elementos de juicio**, aventuraremos que para

*"Huwa ^{afṣaḥu} l-kalām."

**En III 1.3.2., después de que hayamos hablado de la teoría del plagio.

ISB el dogma del ʿiḡāz no significa que el Qurʿān sea estilísticamente inalcanzable. Eso no está en contradicción con el hecho de que, como ya sabemos, el testimonio del Libro de Dios anule otros, contrarios; y, además, sirva para concederle mayor pureza a una de entre varias luḡāt*. Así ocurre cuando, después de constatar que lisān, lengua, es tratada en el kalāmu l-ʿarab indistintamente como femenina y masculina, ISB decide que (ʿIslāh Ğ 315) lo más correcto, ʿafṣah, es lo segundo, atendiendo a Qurʿān: XXX Al-Rūm 22:

واختلاف السنتكم واللوانكم

Y vuestras diferencias en lenguas** y colores.

3.3.3. Ataque y defensa de lo difícil

Muy poco es lo que nos dice la actitud de ISB frente a los textos sagrados de su ideal estilístico. Hay entonces que seguir indagando en las demás recomendaciones generales de la preceptiva para poner a ISB en su lugar dentro de la tradición de las CAILT. Esto, teniendo siempre en cuenta, de fondo, que es la poesía de MAʿARRĪ el modelo poético que acepta y propone casi en su totalidad. Tratándose de ʿAbū l-ʿAlāʿ, conviene desgajar un criterio que es contemplado en los tratados junto con otro -el takalluf y el bayān- y en cuya aplicación ISB se aleja de las convenciones más extendidas. Nos referimos a la comprensibilidad del texto.

Ataque

En su breve declaración de principios estilísticos, ĞĀHIZ (Bayān I 83) unía al ideal de la brevitas el de la perspicuitas. La concisión

*Para luḡāt vid., antes, 1.7.1..

**Su argumento lo apoya en que los nombres del esquema FIʿĀL sólo si son masculinos tienen plural en ʿAFʿILATUN.

no debe implicar nunca, en la preceptiva árabe convencional, la falta de claridad. El contenido, dice ĠĀHIZ, debe estar manifiesto en la expresión*. Otro ilustrísimo sabio, MUBARRID (Kāmil 217), decía que no hay nada peor que una imagen poética que requiera exégesis. Y es evidente que si ISB no opone nada a las enrevesadas y muy eruditas metáforas de MA'ARRĪ no es sólo porque le dan pie a demostrar que su inteligencia y conocimientos están a la altura de los del poeta. La historiografía moderna ha constatado la defensa de lo fácil que emprendieron los críticos musulmanes. GRUNEBaum (1941 53) ha dicho que los del s. IV/X veían con malos ojos el ta'qīd, que él traduce por "obscure language". GARCÍA GÓMEZ (1950 152) tocó el tema al analizar las opiniones de IBN HĀNĪ' sobre la oscuridad de MUTANABBĪ, pero sin llegar a ninguna conclusión. Y BONEBAKKER (1970 101), tan sucintamente como GRUNEBaum, observa que la sencillez fue apoyada por los críticos del s. III/IX, de lo que acabamos de ver dos señalados ejemplos. La cuestión nos importa lo bastante como para detenernos y pasar revista a las opiniones de varios sabios, como siempre más o menos cercanos en el tiempo a ISB. En Sinā'atayn se insiste en que todo texto debe comprenderse sin que se piense mucho en él ni haya que recurrir a comentario. Por eso mismo, 'ASKARĪ (op.cit. 9) le reprocha a MUFADDAL el haber incluido en su famosa antología sólo poemas en que se hace uso extensivo del ġarīb, el vocabulario raro, pues cuando éste abunda "echa a perder todo lo que se dice"**.A

*Cfr. SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA (1973 10-1), que resume las opiniones de ĠĀHIZ contra del takalluf.

**No considera aquí 'ASKARĪ el hecho de que los filólogos se afanaron en registrar textos árabes puros en que se pudiera documentar el ġarīb con el fin de servir a la interpretación del Ḥadīth.

toda realización que requiere šarh para ser entendida le da el nombre de muqassir (p. 42) y, centrándose en la poesía -y reflejando de alguna manera que el gusto real no coincidía con sus recomendaciones-, se burla de "los ignorantes" que aprecian justamente lo que no entienden. Su ideal al respecto lo expone (p. 67) transmitiendo las palabras de un poeta a quien preguntó si usaba garīb en sus composiciones. La respuesta fue que no, claro. Lo contrario -dijo este singular cultivador de lo fácil- significaría incapacidad expresiva y exceso de afectación; "así que, como poseo dotes naturales y buen dominio de la lengua, compongo poemas que pueden entender grandes y chicos y no necesitan comentario". Pero tampoco hay que llevar las cosas muy lejos en cuanto a simplicidad, piensa ʿASKARĪ. El punto está (p. 70) en utilizar un léxico que el común de las gentes pueda comprender, pero no use en sus conversaciones. No hace mucha falta repetir que todos estos deseos de transparencia no responden ni mucho menos al estilo que por esta época comenzaba a hacerse usual en prosa y poesía. A pesar de ello, los críticos y teóricos musulmanes demostraron una especial y ciega contumacia al atacar lo difícil por el mero hecho de que lo fuera. Sin dejar el s. IV, WAḤĪD, en sus apostillas al Fasr de IBN ǦINNĪ (II 81, 105, 143), se ensaña con MUTANABBĪ, a quien acusa de oscurecer adrede sus poemas para mostrar su erudición en luġa, incurriendo por ello en lo que para él es un gravísimo vicio.

Ya en el s. V/XI, ʿAbū l-Ṭayyib recibe la misma reprimenda, y por las mismas razones, de IBN RAŠĪQ (ʿUmda II 265-6), quien lo ataca a él y a ʿABŪ TANMĀM, los dos modernos aficionados al léxico wahšī, esto es, a las palabras inusuales que sólo conocen el sabio de las CAILT y el beduino. Igual que hacía WAḤĪD, acusa (I 259-60) de incapacidad expresiva, ʿayy, a los poetas, como FARAZDAQ y de nuevo MUTANABBĪ,

que perturban innecesariamente el orden sintáctico natural. Su ideal lo expresa reproduciendo dos máximas ajenas: "la peor poesía es la que suscita la pregunta: ¿y qué quiere decir?" (I 201); "la mejor es la que la plebe comprende y, al mismo tiempo, satisface a los ilustres" (I 123). Idéntica línea sigue ḤAFĀĠĪ en su Sirr (61, 212), aunque lo exponga con razones de especialista en la teoría del lenguaje y valiéndose de sus gráficas comparaciones. Según él, requisito fundamental de la fasāḥa y la balāġa es que el contenido sea claro y evidente, que no requiera reflexión por parte del oyente; dado que la función de la lengua, en todas sus formas, es expresar unas ideas concretas, si falta la claridad, el discurso es semejante a una espada que se fabricara roma. Defender el empleo del wahšī, dice, equivale a sostener que un mudo es más elocuente que quien puede hablar. ḤAFĀĠĪ, además, se caracteriza por hacerse eco de posturas contrarias. No tienen razón quienes afirman que la claridad es exigible a los textos en prosa, pero no a la poesía, pues, dice, unos y otra deben cumplir con el bayān*. Y se irrita con los que consideran a MA⁶ARRĪ modelo estilístico por su inveterado recurso a palabras que casi nadie conoce. Pero, eso sí, y es de agradecer, reconoce que esta manera de escribir está muy extendida en su época. Por otra parte, ḤAFĀĠĪ no podía menos de contribuir al tratado de lo claro y lo oscuro con un rasgo de cientifismo académico. Su teoría de cómo se produce lo abstruso, el ġāmid. Hay, dice, seis causas de ello que -y no es un hecho banal- distribuye simétricamente en tres parejas, atendiendo respectivamente a las palabras aisladas, a las palabras en composición (ta³līfu l-²alfāz)** y al contenido: 1ª, el uso del ġarīb o wahšī; 2ª, el uso

*Es sorprendente que ḤAFĀĠĪ se manifieste tan mal entendedor de la poesía, de la que sólo parece importarle su función denotativa. II 179.

**En V 1. veremos cómo de esta división en aislado y

de homónimos, muštarak; 3ª, la concisión excesiva; 4ª, alteraciones sintácticas; 5ª, que la idea sea en sí misma muy sutil; 6ª, que, para seguirla, sean necesarios conocimientos previos*.

La crítica de lo difícil continúa entre los sabios posteriores a ISB. ʾUSĀMA (Badīʿ 295-7) repite las mismas opiniones: El poeta debe evitar a toda costa la complejidad, ta qid, tanto en la expresión como en el contenido, pues la mejor poesía es aquella cuyas ideas llegan al corazón de quien la oye al mismo tiempo que las palabras alcanzan su oído. Y todo esto parece haber sido también usual en al-Ándalus. Según MAʿTĀNĪ** (1986 53), IBN ŠUHAYD defendió esta postura relacionándola con la execración del takalluf.

Defensa

Frente a esa avalancha de detractores del ʾiškāl o gāmīd o taʿqīd en poesía, los principales mantenedores de un estilo que, por su elaboración artificiosa, ofrece obstáculos a la comprensibilidad, son los propios poetas. En realidad, la mejor defensa de lo difícil

compuesto deriva ISB -tan cerca de ḤAFĀĠĪ en puntos de método- al disciplinario de la gramática.

*ḤAFĀĠĪ da como ejemplos de la 3ª las máximas de HIPÓCRATES y de la 4ª, la poesía de MUTANABBĪ y los textos de ARISTÓTELES. Respecto de la 6ª, es bueno recordar el uso que muchos poetas, MAʿARRĪ entre ellos, hacían del nahw y el ʿarud para construir metáforas realmente difíciles. Por otro lado, hay que observar que esta exposición de las causas que producen la obscuritas parece expansión de la que IBN RAŠĪQ (ʿUmda II 266-7) recoge atribuyéndola a RUMMANĪ, uno de los grandes iniciadores del movimiento logicista y cientifista del s. IV en las CAILT. ʾAbū l-Ḥasan señala sólo tres: 1ª, uso de hipérbatos o anástrofes, 2ª, de perífrasis; 3ª, de homónimos.

**Quien, lamentablemente, no facilita ninguna referencia.

es que se practique y, por tanto, el público lector lo guste. No vamos aquí a aclarar hasta qué punto llegaron a ser manieristas las obras literarias árabes en los siglos que nos ocupan. Sobre ciertos caprichosos artificios, como la elisión de una letra determinada o de todas las que llevan puntos diacríticos, etc.*, ha hablado recientemente ABU-KHADRA (1986).

Las críticas de ʿABŪ TAMMĀM por parte de ʿĀMIDĪ se deben justamente a la profusión de recursos del badīʿ -taḡnīs, tibāq, ʿistiʿāra-, que hacen algunos pasajes de su poesía incomprensible (AJAMI: 1984 29). Y respecto del otro poeta que hemos visto tan atacado en el punto anterior, MUTANABBĪ, ya señaló BLACHÈRE (1929 129) que su inmediato triunfo en el occidente islámico se debió a su manierismo, que respondía a lo que los lectores -quizá sería mejor decir oyentes- deseaban. FILSHTINKY (1984 69) llega aún más lejos, dándole a la complejidad formal el rango de principal característica de toda la poesía de esta época. Un examen de los grandes y medianos poetas de los ss. IV/X-VI/XII, corroboraría sin duda sus palabras:

As the evaluation of the poet's skill depended on his ability to use the images and artistic details which had been selected in the course of time, he naturally strove to demonstrate his mastership by an utmost concentration. From the 9th century on the poets loaded their verses with exquisite puns, complicated metaphors and improbable hyperboles, all of them taken from tradition.

Pero no hay que buscar mucho para encontrar entre los sabios de las CAILT cercanos a ISB uno al menos que defienda lo difícil. En efecto, el gran ʿABD AL-QĀHIR, en ʿAsrār (132), se declara partidario de las imágenes cuyo alcance no se hace accesible de primeras. Y

*Cfr., sobre artificios manieristas en la tradición latina (juegos lipogramáticos y pangramáticos), CURTIUS: 1948 389.

esto lo justifica, como siempre, indagando en la reacción psicológica del sāmi^c, el oyente de la poesía. El ta^cqīd, según él, produce más placer porque es propio de la naturaleza humana disfrutar más del objeto de deseo cuanto más cueste alcanzarlo. Lo que sí es, desde su punto de vista, censurable es el ta^cqīd cuando no ofrece ningún motivo de satisfacción al final. Y esto, dice, ocurre a veces con la poesía de ʿABŪ TAMMĀM.

El ideal estilístico de ISB

Muchas de las páginas anteriores tenían como objetivo determinar y situar el ideal estético que ISB habría defendido si le hubiera parecido bien hacerlo. Como no se lo pareció, contamos sólo con un escaso número de afirmaciones teóricas y aplicaciones críticas, de las que, a pesar de su raquitismo y dispersión, creemos poder concluir que, a este propósito, estuvo mucho más cerca de lo que efectivamente se hacía y apreciaba que la mayoría de sus colegas. Que aún después del s. III/IX los críticos y teóricos de la poesía sigan atacando en ésta la complejidad formal sólo puede entenderse como pervivencia de una tradición convencional, de una especie de tópico preceptivo. Y en este sentido ISB constituye un sobresaliente caso -casi singular- de admisión, en los criterios de valoración estilística, del gusto que parece ser el universalmente practicado y apreciado. La afición de MA^cARRĪ por el taḡnīsu l-tarkīb (vid. 3.2.3.) es resaltada tanto por HAFĀĠĪ (Sirr 217) como por ISB (Š Luzūm II 439); pero la valoración del hecho por cada uno de ellos es opuesta: negativa en el primero, positiva en el segundo*. Otra de las características formales de la poesía de MA^cARRĪ que ISB señala es bien significativa a este

*Ni HAFĀĠĪ ni ISB explicitan en las páginas referidas sus opiniones. Las deducimos en uno y otro, sin titubeos, de su postura general ante lo difícil.

propósito. Se trata de lo que él llama ḥilgāz, que consiste en despistar al lector u oyente por medio de una a modo de adivinanza conseguida bien por el uso de dilogías, que según dice el mismo ISB (Š Sigt IV 1723) "confunden", bien por el empleo de un lenguaje harto alusivo (II 840). Nada objeta nuestro sabio a tales juegos, que, repitámoslo, son muy propios del que muy probablemente esa su poeta favorito.

En un repaso rápido de los puntos anteriores, ISB como preceptista mantiene las actitudes siguientes: Aprecia muchísimo la erudición lingüística, léxica sobre todo, del poeta, y, consecuentemente, las desviaciones del kalām al-ʿarab las trata de gravísimos vicios. Es bastante transigente con el recurso a las licencias poéticas. Valora por igual las dotes naturales que el oficio aprendido por adiestramiento y erudición. Casi como consecuencia de esto, no le irrita el empleo frecuente de los más artificiosos recursos del badīʿ ni, por tanto, le molesta que los manierismos interfieran en la inmediata comprensión del contenido.

Donde si coincide ISB plenamente con la preceptiva tradicional es en la defensa del ideal de la brevitas. Pero esto, no de un modo mecánico, sino en razón de su muy característica concepción de la poesía. Una de las críticas más duras que le hace a MA^cARRĪ (Š Sigt III 976) se debe a que éste ha incurrido en pleonasma por la agrupación de dos sinónimos, denotativamente idénticos, en el verso que sigue:

وَدَفِينِ عَنِّي بِقَايَا دَفِينِ فِي طَوَالِ الْأَزْمَانِ وَالْأَبَادِ

Cuántos cadáveres ha amontonado sobre despojos de otros
/muertos

El continuo paso de los tiempos y las épocas

Para ISB la mejor poesía es, sin duda, la que mayor información proporciona. La poesía debe ser ciencia y el poeta un sabio; más

adelante (VI) lo veremos con mayor detalle. De ahí que no pueda soportar que los ḥalfāz ganen en número a los maʿānin. Aquí sí que ISB está de acuerdo con una de las máximas tradicionales de la balāgha, que ya hemos visto en más de una ocasión: muchas ideas con pocas palabras. De esta manera de concebir la poesía se desprende lógicamente, además, que la complejidad conceptual del texto aportada por imágenes alambicadas* o por la inclusión de datos de las ciencias stricto sensu -en MAʿARRĪ: las CAILT, la filosofía, la astronomía etc.- no constituye para ISB vitium, sino todo lo contrario.

Dos aclaraciones antes de terminar. La primera, sobre una omisión; la segunda para atar un cabo que venimos arrastrando hace muchas páginas. En conexión estrecha con el concepto de tabʿ y con la apreciación crítica de la poesía o los poetas está uno de los temas más debatidos en los tratados de poética, la teoría de la originalidad y el plagio. No la hemos tocado aquí -aunque llegaremos a ella enseguida (III 1.2.)- porque nos parece más un problema de tradición y novedad que de ideal estilístico. Y nos interesa estudiar aparte cómo se concibe en las CAILT la acción del tiempo sobre el saber -¿hay progreso o degeneración?- y cómo la concibe el propio ISB, situado él precisamente en un punto cronológico crítico. Pero, claro, lo que entonces y a lo largo de todo este trabajo digamos acerca de la poesía, debe yuxtaponerse a lo dicho en los puntos anteriores, especialmente si lo que interesa es saber qué pensaron algunos sabios musulmanes de la poesía.

Por último, tenemos pendiente una puntualización respecto al auctor que en su momento (3.1.3.) no pudimos hacer, pues nos faltaba considerar

*Cfr. p.ej. Ṣ Siqt (I 103) el comentario de los versos 65-8 de la primera casida.

los conceptos de matbū^c y masnū^c (3.3.1.). Ello es que la diferencia teórica -en las CAILT, versión ISB, como siempre- entre un poeta de los arab, de los que proporcionan šawāhid para la descripción y un auctor o medio de sugestión prescriptiva, está en que el primero, digamos 'IMRU' AL-QAYS, habla árabe puro por naturaleza, mientras que el segundo, MA^cARRI es el mejor ejemplo, lo hace por arte.

III LA TRADICIÓN

"ما ترك الاول للاخر شيئا"

1. LA HERENCIA DE LOS POETAS

1.1. Los primeros poetas y los demás

1.1.1. Tradicionalismo

Entender a un sabio musulmán en su individualidad es imposible si no se conoce la tradición de su ciencia y no se entiende la concepción del paso del tiempo en la cultura árabe islámica. Esto, sobre todo lo primero, vale desde luego para cualquier cultura. Proviengan de donde provengan, parece comúnmente aceptado que situar a un científico, filósofo o poeta en un marco amplio de la historia de su actividad es un paso previo y obligado si se quiere ofrecer una imagen mínimamente fiel de lo que fue su pensamiento o su arte. Lo que estamos diciendo sería una banalidad gratuita si estuviéramos hablando en general. Se haga de una u otra forma, es evidente que un estudio de historia de la cultura debe tener algo de histórico. Si nos detenemos en estas consideraciones es porque nunca está de más poner énfasis en el papel del pasado cuando tratamos de la historia de las ideas islámicas. No porque en otras civilizaciones la tradición tenga menos influencia en cualquier acto, sino porque esa influencia y el modo de ver a los antecesores varía de una a otra civilización muy considerablemente. Así que, si no reflexionamos un poco sobre el tradicionalismo en las CAULT y en la civilización a que pertenecen, corremos el riesgo de ver las cosas desde nuestra concepción de la historia de las ideas, esto es, de aplicar nociones como el progreso, la contribución del científico, la posibilidad de ruptura o revolución etc. Y el riesgo es muy grave, más tratándose de lo árabe islámico, donde lo ya hecho

está siempre tiránicamente presente. El sabio y el poeta musulmanes, en efecto, no pierden nunca una peculiar hiperconsciencia de la tradición que determina toda su actividad. Están, por decirlo de un modo gráfico, presos de un pasado irrecusable y, en su disciplina o en su poesía, lo que hacen es responder a ese pasado por mimesis total o con reacciones muy limitadas, en muchas ocasiones derivadas precisamente del primitivismo. Y, por más que lo pensemos, no se nos ocurre ninguna razón objetiva para excluir de todo este razonamiento a los andalusíes.

En las CAILT, concretando más, el peso del pasado es realmente efectivo. Resulta difícil imaginar tradición científica más pendiente de todo lo que haya ocurrido antes que las ciencias de la palabra -y también otras ciencias islámicas-, donde el hecho de que todos los sabios anteriores hayan coincidido en una opinión o, por el contrario, que haya habido disensión aunque sólo a causa de uno de ellos, tiene importantes consecuencias metodológicas. Nos referimos, claro está, a los conceptos de ḥilmā y ḥilāf, que estudiaremos más adelante, con algún detalle, en este mismo capítulo (2.3.2.). En realidad, ya hemos tenido ocasión, cuando hablamos de la corrupción del lenguaje (II 1.2.2.), de asomarnos a la concepción islámica -o tal vez de una de las concepciones, aunque ampliamente extendida y sin duda influyente- del paso del tiempo. Recordemos que, aparte el factor racial que se daba como causa del hecho, éste consistía en que la lengua árabe se había ido progresivamente degenerando respecto al estado ideal primitivo. Ese modelo antievolutivo funciona en otras áreas de la representación de la realidad, no sólo de la lengua, y es lo que llamaremos aquí mito de los orígenes o veneración de lo antiguo. Y, como bien se sabe, se refleja en dos imágenes -paralelas

en teoría, en la práctica entremezcladas casi siempre- centrales en los dos grandes componentes de la cultura que nos interesa: en lo árabe, la Edad de Oro del beduinismo preislámico, y, en lo islámico, la Comunidad unida de los primeros creyentes que conocieron a MUHAMMAD. Y no es necesario mostrar todas las manifestaciones de ambos mitos en las elaboraciones culturales árabes islámicas. En este trabajo se han visto algunas y se seguirán viendo otras. Por poner un sólo ejemplo, en seguida citaremos versos de MA^cARRĪ, donde aún se presentan como ideales los valores éticos de la Ġāhiliyya. No insistiremos más siempre que vayan apareciendo ahí o en otras ocasiones.

Gran parte del capítulo anterior versaba sobre el mito de los orígenes entendido desde lo árabe, lo racial. En cuanto a lo mismo desde lo religioso, vamos a limitarnos a hacer ahora unas breves observaciones. En el islam, y es de suponer que en todo sistema teocrático, la idea de progreso no existe, no puede existir; la ciencia* y la sociedad no progresan. Ésta se corrompe, y la autoridad humana tiene como misión reactualizar la pureza del estado primitivo, el más cercano a la voluntad divina (exactamente lo mismo que hacen los lingüistas en su función normativa). En ciencia, el hombre va detrás de un conocimiento o, mejor, de una verdad que existe antes y fuera de él**, pero que nunca alcanzará en su totalidad***. Por tanto, los sabios más ilustres podrán completar, revisar, corregir, pero nunca contribuir a progresos estrictamente hablando y, mucho

*Para nuestros efectos, hay que avanzar que ciencia incluye a la poesía (vid. VI 6.1.).

**Talabu l-^cilm, recuérdese.

***De esa verdad ajena, objetiva y previa deriva, como veremos (IV 1.2.-3.) la noción de ma^cnān en la teoría del lenguaje de las CAILT.

menos, realizar revoluciones científicas. Aunque en sí mismas las palabras no demuestran nada, es significativo que en la historia islámica de la teología se designen ortodoxia y heterodoxia con dos términos que valen igual para tradición e innovación: sunna y bid'a. Todo esto parece entrar en contradicción con ciertas actitudes contrarias al exceso de confianza en la tradición acumulada mantenidas por algunos teólogos musulmanes. El caso más célebre lo constituye quizá el ataque de IBN HAZM al taqlid, la adhesión exenta de crítica a opiniones vertidas por sabios anteriores autorizados, uno de los puntos centrales de su sistema teológico, estudiado como tal por ASÍN PALACIOS (1927-32 pas.) y ARNALDEZ (1956 17). Es una engañosa paradoja. Atacando el taqlid no se ataca, sino todo lo contrario, el tradicionalismo, pues el taqlid significa justamente que se den por buenas posibles alteraciones de la verdad primitiva. IBN HAZM no está, pues, sino aplicando con rigor el mito de los orígenes. Éste, por otro lado, igual que otros muchos, se resume y sanciona en una tajante afirmación atribuida a MUHAMMAD*:

La mejor época es la mía, luego la que la sigue y luego la que sigue a ésta.

El factor tiempo en las CAILT y la situación de ISB en la historia de éstas -objetivos principales de este capítulo- vamos a estudiarlo partiendo del efecto del pasado en la poesía, no tanto el real como el que reflejan los mismos sabios de las CAILT. Pues en éstas, la imagen que se tiene del poeta y la poesía coincide con las del sabio y la ciencia en lo que respecta al manejo del legado, la contribución

*Este hadit lo cita HASANAYN (1985 17) ilustrando actitudes 'antigüistas' en la querelle des anciens et des modernes, de la que hablaremos enseguida (1.1.2.).

individual etc. Y porque también objetivamente hay paralelismos en los dos sectores, siendo en nuestra opinión el de la poesía el más aleccionador en un primer acercamiento. Por otra parte, los dos temas centrales de la 'poética histórica' en las CAILT: antiguos/modernos y plagio/originalidad interesaron mucho a ISB. De todas formas hay que advertir que no pretendemos agotar el estudio de estas cuestiones -por cierto, muy bien tratadas en la historiografía moderna-, sino, como siempre, entender a ISB y su obra.

El tradicionalismo, objetivo, de la poesía árabe ha sido asunto muy atendido en las fuentes secundarias. GARCÍA GÓMEZ (1940 37-8) ha dicho que "la poesía árabe subsiste idéntica desde sus primeros tiempos hasta nuestros días". Aunque sea una exageración, incluso para el momento en que fue escrito, la frase representa gráficamente la situación y bastante de cierto hay en ella. La aparente igualdad de la poesía árabe es más pretendida que real y, en nuestra opinión, remite a esa hiperconsciencia del pasado de que antes hablamos. El mismo investigador, poco después (op.cit. 43) y como conclusión de su trabajo, viene a juzgar al poeta árabe como un caso de desviación del modelo de artista impuesto por el Romanticismo, es decir, el individuo que expresa sus auténticos sentimientos, que muestra su alma única en carne viva:

(...)la poesía árabe, aun cuando haya muchos poetas sinceros a pesar de todo, está fundamentalmente corroída por la insinceridad, y el convencionalismo se agrava en ella por la vigencia inderogable de unos tópicos o recetas demasiado rígidos e incapaces de adaptación a las necesidades psicológicas e históricas de cada poeta.

Mejor punto de partida que la pregunta "¿eran o no sinceros?" nos parecen, para entender ese carácter de oficio artesanal de la

poesía árabe, las siguientes palabras de FILSHTINSKY (1984 65):

The tendency of being normative and traditional is to a great extent characteristic of every medieval art which, like folklore, was an art of recognition and which was appraised according to generally accepted aesthetic patterns and norms. This in many cases led to the development of a classical canon, that is the creation of a conventional and enduring system of principles, rules and means of expression.

HASANAYN (1985) se ha ocupado también del asunto. Según él (p. 13), el poeta árabe tiene el deber de no apartarse de los modelos instituidos desde antiguo. Está claro que es así. Lo que no creemos tan exacto es su explicación de por qué se imita a los poetas primitivos. A ello contribuyó, dice (p. 17), la actitud de los críticos, que ponían a los poetas antiguos sobre los modernos. Para nosotros, una cosa no es causa de la otra, sino que ambas son manifestaciones de una misma representación que las engloba, el mito de los orígenes o como queramos llamarlo.

A este respecto, es interesante recordar que la desviación del canon establecido por los primeros poetas, es incluida, bajo el término muhāla, por ʿUSĀMA (Badīʿ 165-72), entre los vitia preceptivos, los ʿuyūbu l-šīʿr*. Entre los ejemplos que da de tales contravenciones están los dos versos siguientes, el primero de NUṢAYB y el segundo de IBN QAYS AL-RUQAYYĀT:

طرتك مائدة القلوب وليس لنا
وقت الزيارة فارجمي بسلام

A tu puerta llamó la cautivadora de corazones:

"No son éstas horas de visitas; vete pues en paz"

*Recuérdese lo que dijimos en II 3.2.2. a propósito de las infracciones poéticas en el contenido.

يعتدل التاج فوق مفرقه على جبين كانه ذهب

La corona descansa en su cabeza,
sobre una frente que parece oro

En ambos hay muhālafā; los dos poetas "se han salido del camino de los antiguos, no han seguido sus huellas", tal como dice ʿUSĀMA. En el primer caso porque "no es lo acostumbrado decirle a la amada que se vaya por donde ha venido cuando visita a su amante", en el segundo, porque los árabes auténticos alaban la severidad (ḡahāmatu l-sūra) y no el lujo.

1.1.2. La 'querelle'

Al principio del capítulo anterior (II 1.2.2.) tradujimos dos largos pasajes del Sirr de ḤAFĀĠĪ en que éste explicaba la noción de corrupción lingüística en el contexto de sus opiniones acerca de un tema recurrente en fuentes primarias y secundarias: la polémica sobre los méritos respectivos de los poetas antiguos y los modernos.

La primacía de los primeros

Los planteamientos de ḤAFĀĠĪ, en resumen, son los siguientes (pp. 270-5): Algunos ruwāt y luḡawīyyūn creían que toda la poesía de los ʿarab era mejor que toda la de los modernos. Varias razones se han esgrimido para mantener la superioridad de los antiguos. Ciertos "ignorantes", dice, pretenden que sólo se debe a que los antiguos son antiguos, esto es, a su pertenencia a las primeras generaciones o tabaqāt. Otros arguyen que los antiguos ya expresaron casi todas las ideas (maʿānin) en la mayoría de las expresiones (ʿalfāz) posibles; es lo que se llama el mérito del sabq, el haber llegado antes, que obliga a los demás a imitarlos o "quedarse cortos". Un tercer grupo

de 'antigüistas' relaciona la polémica con la dicotomía naturalidad/artificialidad que hemos visto hace poco (II 3.3.1.), y, como ya sabemos, asigna la alabada naturalidad a los antiguos. A continuación, HAFĀĠĪ critica todas estas opiniones burlescamente. Según él, sabios como ḤAṢMA'Ī e IBN AL-ḤARĀBĪ, a la hora de criticar un verso tenían que saber quién era el autor para poder dar su parecer. Por último, se refiere HAFĀĠĪ al bando contrario, que mantiene la "opinión correcta" para él: el tiempo no tiene relevancia en la calidad de los ma'ānin y los ḥalfāz.

De manera que HAFĀĠĪ se sitúa entre quienes explícitamente se resisten a concederles a los qudamā' una superioridad por definición. Pero luego veremos que, igual que otros sabios, también defendió en la práctica las tesis contrarias. Ello, a pesar de que, al plantear la cuestión teóricamente, se coloque en la línea de ĠĀHĪZ, MUBARRID, BUḤTURĪ y MA'ARRĪ, a quienes cita, demuestre que hubo antiguos "artificiales" y repita un lugar común en las CAILT: los antiguos fueron modernos en su momento.

BONEBAKKER (1981 577) decía que no sabía de nadie, fuera de IBN QUTAYBA, que hablara de sabios hostiles a la poesía moderna. Bien, acabamos de ver otros casos y veremos más un poco más abajo. Es cierto que en ésta al igual que en otras polémicas de las CAILT, como la del magāz (vid. IV 2.), tenemos la impresión primera de que en realidad sólo hubo un bando y que los contrarios son litigantes ficticios. De este hecho pueden sacarse varias interesantes consecuencias y se puede explicar por distintas razones. Vamos a quedarnos en unas pocas. Ya hemos dicho antes que la disensión de un solo sabio de prestigio exige que el tema vuelva una y otra vez a ser debatido; esto, en primer lugar y hablando en general. Por otra parte, y limitán-

donos a la querelle, ocurre que las dos posturas contrapuestas no sean tales o bien convivan en un mismo sabio. Así, veremos a ḤAFĀĠĪ defendiendo a los antiguos sin más razón que su antigüedad. Este último y todos los demás críticos que no le quieren conceder relevancia al paso del tiempo están en realidad también bajo el efecto del mito de los orígenes. Los únicos sabios 'antigüistas' que cita en el pasaje antes resumido son dos de los primeros sabios de las CAILT. He aquí una nueva e instructiva paradoja. ḤAFĀĠĪ tiene que insistir en que todos los modernos no están por debajo de todos los antiguos precisamente porque esto es lo que pensaban dos señalados 'imames' de las CAILT. Es decir, es de nuevo la autoridad que otorga la antigüedad la que está en el fondo.

Entre los 'antigüistas' declarados se cita siempre a ʿASMAʿĪ. Hay tantas relaciones de su actitud que debió ser ciertamente ésa. Según ʿISBAHĀNĪ (ʿAgānī III 143 y 150), decía que su poeta favorito habría sido BAṢṢĀR, de no ser porque éste nació algo tarde. También a ʿGARĪR, FARAZDAQ y ʿAḤṬAL les bajaba el rango por razones temporales (TRABULSI: 1955 61). IBN RAṢĪQ (ʿUmda I 90-1) une a los nombres de ʿASMAʿĪ e IBN AL-ʿARĀBĪ el de otro sabio, de mayor autoridad por ser anterior, como defensor de los antiguos: ʿABŪ ʿAMR, quien en una ocasión habría dicho que todo lo bueno de los poetas de su tiempo era imitado de sus predecesores, y todo lo malo, de ellos mismos*.

Declaraciones partidarias de los antiguos tan palmarias como éstas no se encuentran, que sepamos, en autores posteriores, más dados a las posturas sensatas que hemos visto en ḤAFĀĠĪ. Sin embargo, la primacía de los primeros parece haber sido inamovible en las mentes

*Sobre la postura de ʿASMAʿĪ e IBN AL-ʿARĀBĪ al respecto vid. también AJAMI: 1984 2.

de los sabios musulmanes y aflora más o menos descubierta en obras de crítica y poética durante los ss. IV-VI/X-XII. Ocurre sobre todo en el tratado de los ‘uyūb, donde casi todos los sabios coinciden en su benevolencia con los antiguos. Para HAFĀĠĪ (Sirr 63), el empleo de palabras raras, del léxico wahšī, no es reprobable en beduinos, y por tanto en ġāhilīes, mientras que sí lo es en sedentarios. IBN RASĪQ (‘Umda II 267) se muestra dispuesto a disculparles la ‘ihāla o falta de plausibilidad, una de las incorrecciones poéticas en el ma‘nān, sólo a los antiguos. Y lo mismo pasa con los defectos métricos (QAZZĀZ: Darūra 56) y sobre todo con la darūra que es verdadero vitium sólo si es cometida por los modernos (IBN RASĪQ: ‘Umda II 269; ‘USĀMA: Badī‘ 298). La idea de que los fallos que se les puedan hallar a los ġāhilīes no sirven para disculpar a los demás se encuentra por doquier*. Y, en general, una mala disposición hacia los muhdatūn entre muchos sabios de las CAILT es fácilmente apreciable aquí y allá. Un ‘antigüismo’ mal disimulado se halla en ‘ASKARĪ (Sina atayn 124), cuando, después de sugerir lo que ‘ABŪ NUWĀS tendría que haber dicho en un determinado verso que a él no le gustaba, afirma que, con su propia corrección, el verso ya sería semejante a los de los poetas antiguos. Y lo mismo en ‘ABŪ RIYĀS, para el cual ‘ABŪ NUWĀS y ‘ABŪ TAMMĀM lo que hicieron fue “corromper la poesía” (QIFTĪ: ‘Inbāh IV 119).

Reacción y conciliación

La reacción contra el desprecio de los modernos podemos fecharla en el s. III/IX; más concretamente con IBN QUTAYBA, según IBN RASĪQ (‘Umda I 91), o un poco antes, con ĠĀHĪZ, a quien ya citaba HAFĀĠĪ en el texto al principio resumido**. Sea como sea, el hecho es que

*P.ej. en ‘ASKARĪ: Sinā‘atayn 171.

**También SALLŪM (1971 16-7) apoya la idea de que fue ĠĀHĪZ el primero que se alzó contra la primacía de los antiguos.

sobre todo a partir del s. IV/X, abundan en las fuentes primarias razonamientos más o menos afortunados en defensa de los modernos. Pero esta defensa se hace siempre con reparos. De lo que se trata es de luchar por conseguir el reconocimiento de los poetas tardíos -lo que de paso les sirve a los sabios de la época para defenderse a sí mismos, pues también ellos son modernos en su disciplina-, pero sin dudar nunca de la valía irrecusable de los primeros. Así, 'ALĪ AL-ĠURĠĀNĪ insistía en que para él, si la poesía era buena, no había distinciones temporales (AJAMI: 1984 32), pero reconocía que los modernos tenían que esforzarse por aprender y memorizar el legado de sus antepasados (IBN RAŠĪQ: 'Umda I 122). IBN ĠINNĪ (Fasr II 42), para defender a MUTANABBĪ de un defecto que se le había imputado, a saber, que algunos de sus versos eran ambiguos y podían interpretarse en sentido contrario al pretendido por el poeta, se vale del hecho de que el mismo NĀBIĠA, "a pesar de su pureza y antigüedad" incurrió en resbalones semejantes.

Más allá de estas defensas con reparos, no es difícil hallar posturas auténticamente conciliadoras. Como la del antes nombrado HAFĀĠĪ (Sirr 120), para quien todos los poetas son iguales si hay que reprobarles algo, y una metáfora mala es tan inaceptable en MUTANABBĪ como en cualquiera de los antiguos. IBN RAŠĪQ reconoce ('Umda I 198-200) que éstos tienen el mérito del sabq, pero, en compensación, los modernos tienen el de la maestría (ḡiḡāda) y la llamada ziyāda, adición, de la que nos ocuparemos poco después, cuando hablemos de la teoría del plagio (1.2.). El verdadero acierto de IBN RAŠĪQ en el tema consiste en haber apuntado brevemente (p. 93) que lo que es bueno para un tiempo no lo es para otro.

El último paso, poner a los modernos por encima, aunque en pocas ocasiones, se dio también de manera más velada, exceptuados los casos en que la comparación afectaba a un punto determinado, de lo cual, lógicamente, no podía derivarse la primacía global de los modernos. Así, ḤAFĀĪ (Sirr 259), en sus consideraciones retóricas sobre la poesía, opina que los muḥdatūn son maestros en la transición (tahallus) de una parte a otra del poema; mientras que los qudamā cortan bruscamente, lo que le parece reprochable.

Olvidándonos momentáneamente de las opiniones, convencionales a veces, de los sabios de las CAILT, conviene tener presente algo que no necesita demostración, y es que el gusto efectivo del, digamos, público de la época defendía posturas modernistas. Si se nos permite seguir abusando de anacronismos, es indudable que la poesía de MUTANABBĪ se consumía con notable éxito. De manera que, dejando a un lado consideraciones psicológicas, la actitud de MA^ʿARRĪ -aclamado en al-Ándalus p.ej., en círculos cultos de la época de Taifas- no es descabellada: él estaba convencido de que su obra era mejor que la de los antiguos (GRUNEBaum: 1944 250). Y, muy en conexión con esto, por tratarse de ése y no otro poeta, se puede afirmar que ISB adoptó, en obras si no en razones, una postura equilibradamente 'modernista', en este sentido. Su admiración por MUTANABBĪ y MA^ʿARRĪ, sus šawāhid tardíos, sus autores modernos como modelo para el kātib (vid. II 3.1.3.) no dejan duda. Pero, igual que cuando tratamos sus ideas respecto a la pugna entre lo natural y lo artificial (II 3.3.1.), y entre lo fácil y lo difícil (II 3.3.3.), no debemos dejarnos llevar del entusiasmo y pensar que su actitud es revolucionaria. Como entonces, su mérito consiste en estar más cerca de la poesía practicada en su tiempo que de la preceptiva tradicional. Y, por otro lado, su

admiración por algunos modernos -que indirectamente le sirve, a él también, para defenderse a sí mismo en tanto que sabio ya muy alejado temporalmente de los iniciadores de las CAILT- se basa en que aquéllos no tienen nada que envidiarles a los antiguos, entre otras razones por su erudición en el legado poético de sus antepasados.

¿Qué hay detrás del primitivismo?

Para explicar de dónde procede la hipervaloración de los poetas antiguos, tanto algunos sabios musulmanes como bastantes historiadores modernos coinciden en recurrir a la cómoda y gastada inculpción de los gramáticos. IBN RASĪQ (Umda I. 91) y, varios siglos después, HASANAYN (1985: 16) achacan las posturas 'antiguistas' de 'ABŪ 'AMR y los demás a la necesidad que nahwiyyūn y luḡawiyūn tenían de šawāhid para sus disciplinas. BONEBAKKER (1970: 86-92), por su parte, opina que los que él llama filólogos se desdoblaban en críticos y lingüistas; desde la primera actitud, afirma, podían apreciar la poesía moderna, desde la segunda no. Si bien es cierto que los sabios de las CAILT se muestran con frecuencia excesivamente influidos por convenciones teóricas poco realistas y por su deformación profesional, no creemos que esta explicación sea totalmente satisfactoria. En principio, ya resulta sospechosa la insistencia de las fuentes primarias y sobre todo secundarias -como ya hemos apuntado antes (vid. I 2.)- en echarles a los gramáticos la culpa de muy heterogéneos hechos, criticables desde algún punto de vista.

TRABULSI (1955: 61, 68-73, 243-4) recurre también a la explicación 'filológica', pero aporta dos causas más, en nuestra opinión más aceptables: primero, el sentimiento racial que haría rechazable la poesía de los muwalladūn, de origen extranjero muchos de ellos y todos

practicantes de un arte poético no totalmente puro; y, segundo, el factor religioso, consistente en la coincidencia asumida por las CAILT entre la lengua del Qur^{ān} y la de los poetas árabes puros (vid. II 2.3.3.).

A nuestro parecer, la preeminencia concedida a los poetas antiguos, y con ella la valoración del tab^c se engloban -igual que antes vimos respecto al carácter de modelo de los poetas gāhilíes- en el persistente y eficaz mito de los orígenes, del que derivan otras muchas creencias y elaboraciones teóricas en las CAILT y, más ampliamente en la cultura árabe islámica. Hacer responsables de ello a los gramáticos es concederles más influencia de la que tuvieron. Ellos no dictaron las concepciones ideológicas de su sociedad, sino que las expresaron. Lo que hemos llamado 'antigüismo', que correspondería a ta^cassubun li-l-qudamā² en árabe, se encuentra en sectores muy alejados de las preocupaciones metodológicas de nahwiyyūn y luḡawiyūn. No hay que esforzarse mucho para encontrarlo. Como simple ejemplo, recordemos que ṢBAHĀNĪ (ʿAgānī I 252) habla de la existencia de la misma postura -los antiguos eran mejores- entre los degustadores del canto, actividad muy remota de los problemas de los ṣawāhid.

1.1.3. El mito de los orígenes

Cuando queremos saber el porqué de algo* -en este caso el porqué del 'antigüismo'- observado en las CAILT, hemos de distinguir entre, primero, lo que los sabios dicen que es la causa del hecho en cuestión; segundo, la efectiva causa ideológica, y, por último, la efectiva

*Y al preguntar eso, simplemente ¿por qué?, estamos reproduciendo uno de los más característicos hábitos intelectuales de los sabios de las CAILT y probablemente uno de los rasgos identificativos de la actitud árabe islámica ante el saber.

causa objetiva. Estas tres causas pueden coincidir o, como ocurre aquí, ser distintas. La causa pretendida es, para la hipervaloración de lo antiguo, la influencia de ciertos sectores de las ciencias de la palabra, y la hemos desechado por ficticia. La causa real puede estar en lo que TRABULSI apuntaba, es decir, la instrumentalización de la poesía al servicio de valores raciales que tal vez tengan que ver con la conservación del poder político etc. FILSHTINSKY (1984 6), de nuevo, lo ha explicado muy bien:

Preservation of ancient poetical traditions, of which the Arab conquerors were especially proud, was an additional means to enabling the ruling élite to reinforce their claims to ideological domination in the cultural-aesthetical sphere. Among this milieu the culture of pagan Arabia was regarded their legitimate and artistically consummate legacy. It was taken for granted that even an imperfect imitation of ancient patterns was morally and aesthetically superior to any venture in the field of original creativity.

La causa ideológica es esa veneración por lo antiguo de que venimos hablando. Estas páginas quieren ser un trabajo analítico de historia de la cultura. De donde se sigue que las primeras causas -respecto a éste u otros hechos- en nuestra división nos interesan menos; su lugar sería un estudio descriptivo. Las causas reales, por razones obvias, tampoco pueden ocuparnos demasiado. Vamos, pues, a hablar de las que ahora nos corresponden, las ideológicas, es decir, el mito de los orígenes.

La idea de que si hubo perfección fue en tiempos relativamente remotos -que, desde luego, parece uno de esos mitos universales- se manifiesta en distintas ciencias árabes islámicas. En la teoría de las CAULT, evidentemente en el objeto de la descripción, el kalāmu l-‘arab (vid. II 1.), y se puede rastrear con facilidad en el ḥiṣṭiqāq,

las etimologías, como método lingüístico y medio cognoscitivo privilegiado*. En poesía lo estamos viendo aquí mismo. En derecho, piénsese en los esfuerzos de IBN HAZM por reconstruir las normas jurídicas tal como eran en los primeros tiempos del islam**. Y seguro que podrían multiplicarse los ejemplos.

Aparte razones religiosas o políticas, la veneración por lo antiguo está detrás de "the wish to present 'Alī Ibn Abī Tālib as the first among his contemporaries in any field", por decirlo con las palabras de ABU-KHADRA (1986 78-9), quien señala que a 'ALĪ se le atribuye la ocurrencia de componer un discurso donde se esquivaba sistemáticamente la ʿalif. 'ALĪ fue el iniciador del nahw y el que estableció que las partes de la oración son tres***. También el que instituyó el principio de crítica poética según el cual la comparación entre dos poetas, la muwāzana, sólo puede realizarse si ambos son de la misma generación, tabaqa (GRUNEBRUN: 1941 51). Otros 'imames', menos polígrafos, pero alabados al extremo de 'ALĪ, reúnen todos los méritos de los cultivadores de su disciplina. Así ocurre con 'IMRU' AL-QAYS, para la poesía, en la visión de IBN RAŠĪQ (ʿUmda I 94); y con HALĪL, según HAFĀGĪ (Sirr 273), el más inteligente sabio de las CAILT-las ʿulūmu l-ʿarab, como él dice.

*Para ʿištīqāq, vid. VI 2.. Pero basta recordar a SAN ISIDORO.

**Cfr. ARNALDEZ (1971 818): "Insensible aux exigences issues des transformations historiques, Ibn Ḥazm s'applique à reconstituer un droit dépouillé de tout ce qu'il juge adjonction des juristes postérieurs au Prophète et aux Compagnons."

***Lo cual es para SUYŪTĪ (ʿAšbāh II 3) prueba irrefutable de que, en efecto los tres ʿaqsāmu l-kalām son tres, ni más ni menos (vid. V 3.3.2.).

No es exageración calificar de obsesiva la costumbre de los sabios de las CAILT de aclarar quién fue el primero que hizo o dijo algo que se considera importante, donde vemos una manifestación más de la concepción de la historia como actos originales que son continuados por los sucesores o herederos. Por todas partes se repite que HALĪL fue el iniciador del ‘arūd e IBN AL-MU‘TAZZ, del badf‘*; que ‘ABŪ ‘UBAYDA fue el primero que compuso un libro sobre el vocabulario infrecuente, ġarīb, del Hadīt** . O se afirma (SUYŪTĪ: Buġya II 321) que el primer comentario lingüístico del Qur‘ān se debe a un tal ‘ABŪ MŪSÀ HĀRŪN B. MŪSÀ., un judío convertido por cierto. Esta insistente exigencia de la investigación*** se extiende a la historia poética de las CAILT, y da pie a ISB a mostrar su erudición****. Así, nos dice (Š Luzūm I 43) que el primero que lloró en una casida los restos del campamento abandonado fue un poeta llamado IBN HĪDĀM, IBN HĀDĀM o IBN HUMĀM, pues hay distintas opiniones al respecto. La cuestión tiene que ver con la teoría del plagio, la imitación y la originalidad y, por consiguiente, volveremos a ella poco después*****.

1.2. La teoría del plagio

1.2.1. Historia literaria en las CAILT

Acabamos de aludir a sectores de las CAILT ocupados central o marginalmente por consideraciones históricas de los textos poéticos

*Vid. p.ej. IBN RASĪQ: ‘Umda I 135 y 265, respectivamente.

**Vid. p.ej. SUYŪTĪ: Buġya II 294.

***De la que los investigadores modernos parecen haberse contagiado... Vid. p.ej. VERSTEEGH: 1981 41: QUTRUB fue el primero que escribió un Kitābu l-‘Addād.

****Vid. lo mismo en, p.ej., ‘ASKARĪ: Šinā‘atayn 44.

*****1.2.3.. Sobre otros motivos poéticos y los primeros que los utilizaron en la obra de ISB, vid. también ‘Iqtidāb: III 126; Š Siqt I 117, 145, 417, II 546, y los ejemplos que demos entonces.

o los autores de éstos. El más importante es el que se conoce como teoría del plagio, estudiada y aplicada por los sabios musulmanes en tratados de poesía, monografías críticas y comentarios. De hecho, la cuestión de la dependencia de un poeta respecto de la tradición, el tratado de los sariqāt, plagios o robos, o 'ahd, reutilización o imitación -en el que se incluyen o implican otros muchos puntos: antiguos/modernos, tradicionalismo, posibilidad de innovación, originalidad etc.-, constituye un punto central en la concepción que la cultura árabe islámica tiene de la, digamos provisionalmente, creación literaria, y un tema sobresaliente en las obras de las CAILT sobre poesía, no sólo por su riqueza o por haber sido tratado muchas veces, sino también porque en él toman forma algunas concepciones de alcance general, de modo muy complejo. GRUNEBaum, en un arduo y condensado artículo (1944) se las arregló para proporcionar una buena introducción a la teoría del plagio, al que remitimos para los detalles. Aunque se refiere a los críticos del s. IV/X, sus conclusiones respecto a la imitación desde la perspectiva valorativa pueden ampliarse a siglos posteriores y son las siguientes: La falta de originalidad se tiene como defecto, pero no necesariamente; se alaba la introducción de nuevos motivos poéticos -es decir, ma'ānin-, pero no se reprocha que se repitan los antiguos, que, enriquecidos con nuevos matices son tan apreciados como los nuevos. Lo fundamental de la teoría del plagio está, también, en el estudio que del tema hace GAUDEFROY-DEMOMBYNES (1947 XXXVII ss.) a partir de IBN QUTAYBA. La cuestión de la originalidad es tratada por BONEBAKKER (1970 106-9), referida a los críticos del s. III/IX; y SALLŪM (1971, 15 y 24-5) y AJAMI (1984 17) ofrecen datos históricos sobre la literatura de sariqāt, que surge e el s. IV/X para estudiar monográficamente el plagio en 'ABŪ

TAMMĀM y BUHTURĪ. El completo estudio de TRABULSI (1955 192-209) sobre los distintos aspectos del asunto sigue siendo muy útil y recomendable*.

La investigación sobre precedentes de las ideas expresadas en versos sueltos parece haber comenzado muy pronto en las CAĪLT. IBN NĀQIYA (Gumān 136) transmite una noticia de ʾASMAʿĪ en que éste cuenta cómo HALAF AL-ʾAḤMAR le hizo ver que ʾAḤTAL aprovechó cierta idea de ARISTÓTELES y que ĠARĪR hizo lo mismo con una aleya del Qurʾān. De observaciones asistemáticas como ésta pudieron haber surgido dos tipos de investigación asociados a la teoría del plagio, a la que proporcionan base documental y con la que comparten los mismos fundamentos teóricos, y muy del gusto de nuestro erudito ISB. Nos referimos, primero, a las genealogías de maʿānin, que consisten en buscarle a un verso el precedente y a éste el suyo, y así hasta llegar al más antiguo donde se expresa la misma idea; y, segundo, al tratado de los maʿānī l-šīʿr, recopilaciones de tópicos poéticos expuestas diacrónicamente. De lo primero veremos poco después (1.3.1.) ejemplos tomados de ISB sobre MAʿARRĪ. En cuanto a las colecciones de tópicos, las primeras obras a ellas dedicadas surgen en el s. III/IX (cfr. GRUNEBAUM: 1944 236-7); pero ocupan parcialmente la atención de los sabios en tratados más generales, como ʾAmālī, de QĀLĪ, algunos de cuyos capítulos se ordenan por maʿānin (cfr. TRABULSI: 1955 56). Aquí nos ocuparemos de ellos más adelante (VI 5.), cuando recojamos

*Para el estudio de la imitación en la poética grecolatina, esto es, la teoría de la mimesis, que comprende el estudio de 1º, la imitación por la literatura de objetos exteriores, 2º, el uso mimético del lenguaje (simbolismo fónico), y 3º, la imitación y plagio de literatos anteriores, vid. RUSSELL: 1981 99-100.

algunos de los detectados por ISB, muy interesado, como decimos, por el tema, al igual que todos los luġawiyūn, quienes, en principio al menos, fueron los que se ocuparon de ello y de la teoría del plagio. Así, ya IBN AL-SIKKĪT escribió dos tratados de Ma'ānī l-šī'r y una obra llamada Sariqātu l-šū'arā' wa-mā ttafaqū 'alayh.

Además de la teoría e investigaciones prácticas sobre el plagio y la querelle, la historia literaria en las CAILT se ejerce en la literatura de tabaqāt y biografías, y también en los repasos diacrónicos de los usos de las figuras y tropos. La relación entre los tratados del badī' y la polémica antiguos/modernos ha sido estudiada por BADAWI (1978, 44-5) y BONEBAKKER (1981 563 y 577). En nuestra opinión, con el reiterado empeño de los sabios de las CAILT por mostrar que los antiguos ya utilizaban esos recursos y la presentación escalonada pero continua de ejemplos de uso de una figura por poetas de sucesivas épocas, lo que se pretende es: 1º, demostrar que todo está dicho, frente a cualquier posibilidad de innovación; 2º, conciliar las dos poesías, y, 3º, negar, por tanto, la idea de progreso ofreciendo a cambio la imagen de una tradición sin cortes. Los cambios, igual que en la teoría de la lengua (vid. II 1.2. y 1.6.), son alteraciones, corrupciones. En el fondo, está siempre la convicción de que, por su tab', los antiguos usaban mejor el badī', aunque, en compensación, los modernos ven sancionado el uso del nuevo estilo por la autoridad de los primitivos. En fin, no se hace otra cosa que reafirmar el mito de los orígenes, el peso de la tradición. Y lo mismo, o parecido, habría que decir de la crítica basada en la teoría del plagio. Que sepamos, las fuentes secundarias no han destacado convenientemente el sentido de la búsqueda de precedentes de los ma'ānin. No sólo se trata de saber si un poeta es o no original y hasta qué punto,

o dar una respuesta a la querelle; los críticos musulmanes, al escarbar en los "robos" o "reutilizaciones" de un poeta lo valoran cualitativamente, pero, sobre todo, lo introducen en la tradición, lo reducen a la norma poética de los ‘arab, de manera que el poeta muḥdat no es sino un continuador de aquéllas. En cuanto a las colecciones de motivos poéticos y la teoría en que se basan, está muy clara la imagen que reflejan. Los ma‘ānī l-šī‘r se parecen mucho a la tópica retórica de nuestra tradición y coinciden con la visión ahistorizante de CURTIUS (1948): continuidad, a través de los siglos, de los topoi, sin cortes o consideraciones históricas.

Tal vez sería necesario que ahora entráramos a debatir si esta manera de ver la historia literaria en las CAILT es aceptable, esto es, si es adecuada al objeto que trata de describir. No podemos ni estamos en condiciones de extendernos en ello; nos llevaría demasiado lejos. Sólo deseamos dejar constancia de un hecho que nos ayudará a entender lo que sigue, y que de ninguna manera estamos tratando de descalificar. Hemos empleado los conceptos y el tono de planteamientos contrarios justamente para resaltar la diferencia del punto de vista de los sabios musulmanes, que, como mínimo, no es descabellado.

1.2.2. Crítica y preceptiva del plagio*

En sus ‘Aḥbāru ‘Abī Tammām, ṢŪLĪ enunciaba uno de los objetivos que los críticos se esforzaron casi siempre por satisfacer a la hora de valorar la obra de un poeta (Nusūs 70):

Conocer los plagios y motivos que unos poetas toman de otros, señalando quién lo hace bien y quién mal.

*Está claro que a la palabra plagio le damos un sentido muy amplio, el de imitación o dependencia de modelos pretéritos.

La busca del precedente

Aparte otros intereses, la detección de precedentes claros de una idea es un deber del nāqid ya por el simple hecho de que el plagio descarado, sin paliativos, esto es, la seriqa en algunos autores, es evidentemente materia incriminatoria, y como tal hay que denunciarla. El término más exacto en las CAILT para este plagio -en el sentido legal de la palabra entre nosotros- es seguramente 'intihāl, apropiarse de un verso ajeno sin más (cfr. 'ISBAHĀNĪ 'Agānī I 326). Pero esto nos interesa poco; no hay duda de que estaba muy mal visto y, por otro lado, como señala GRUNEBaum (1944 235), no era hecho frecuente. En los comentarios poéticos se practica con esfuerzo e insistencia la búsqueda del precedente por otras razones además de las generales vistas en el punto anterior. IBN ĠINNĪ e IBN SĪDAH p.ej., en sus šurūh de MUTANABBĪ, señalan distintas formas de dependencia de la tradición en versos sueltos*; y luego veremos que ISB lo hace se diría que sistemáticamente en su comentario de MA'ARRĪ. En esto hay que ver una satisfacción de investigadores eruditos, desde luego. 'ASKARĪ (Sinā'atayn 112) se jacta de haber por fin resuelto de dónde había tomado IBN AL-RŪMĪ la idea de un verso que pasaba por ser un hallazgo del poeta. El verso en cuestión es:

ولو يستطع لتقتيره
سفر من منخر واحد

Tan tacaño es que, si pudiera,
por una sola ventana de la nariz respiraría

La fuente de la broma estaría, dice 'ASKARĪ, en cierta anécdota de un hombre que, después de enterrar uno de sus ojos explicó: "Era

*Vid. respectivamente, Fasr II 25, 44, 62, 65, 99, 119, 142, 174, 214 y 277; Š Muškil 92, 108.

un desperdicio mirar con los dos a un tiempo". Pero, además del triunfo erudito, y más importante, está el hecho de que la imitación o reutilización de una idea ajena puede, en ciertas circunstancias, ser contada entre los ʿuyūb poéticos. ʾĀMIDĪ, en su Muwāzana (Nusūs 334), afirmaba que entre los defectos en que incurren los poetas, más si son tardíos, no debe incluirse el plagio, del que ninguno está libre. La cuestión está en saber si el imitator consigue un resultado peor que su modelo; si, como dice MARZUBĀNĪ en Al-Muwaššah (Nusūs 360) "el ladrón se ha quedado corto respecto de los logros del poeta robado". Tal es el verdadero ʿayb. El sentido de ese "quedarse corto", la clave del problema, lo iremos viendo en páginas siguientes, especialmente con ejemplos de ISB.

Casualidades e ideas comunes

La misma benevolencia ante el plagio que acabamos de ver en ʾĀMIDĪ la desplegaron siempre los sabios de las CAILT que, partiendo de la universalidad de la imitación, establecieron una serie de distinciones teóricas, reflejadas en el torrente esperable de términos, que matizarían la clasificación y valoración de las coincidencias observadas entre versos de distintos poetas. En su Badīʿ (204 ss.) ʾUSĀMA ofrece una lista, breve pero indicativa, de estos tecnicismos; así, el plagio disfrazado se llama naql; hadw es el plagio en la expresión (que interesó a los sabios mucho menos que el del contenido); taqsīr, ya lo sabemos, es quedarse corto respecto al modelo, mientras que si de éste se eliminan las ambigüedades, se habla de kaṣf; a la cita de las palabras de un poeta anterior enmascaradas en el verso propio se la llama tadmīn*. Pero el más interesante de estos términos es el tawārud, que ʾUSĀMA (p. 217) define así:

*No confundir con el tadmīn entendido como encabalgamiento

Consiste en que un poeta componga un verso, y luego otro poeta distinto lo componga exactamente igual sin haber oído al primero. Y eso es algo que ocurre mucho entre los poetas árabe .

Queremos llamar ya la atención sobre la manera en que expresa ʔUSĀMA la posibilidad de esas casualidades, pues no es gratuita. Obsérvese que habla de un solo y mismo verso que componen dos poetas distintos. Nosotros, en lugar de eso habríamos dicho que dos autores crean dos versos iguales. Ahí queríamos llegar: con muy raras excepciones, no se habla en las CAILT de creación. Esto es importante y debe tenerse siempre en cuenta cuando hablemos de las concepciones literarias de estos sabios: Los resultados de la actividad poética no son entidades nuevas que el genio creador del literato hace surgir de la no existencia, sino entidades preexistentes que el poeta hábil descubre o actualiza. Volveremos sobre ello. Ahora quedémonos en las casualidades. En efecto, en las CAILT parece haberse dado como posible el hecho de que dos poetas llegaran cada uno por su lado a un idéntico verso, tanto en su expresión como en su contenido. IBN NĀQIYA (Ġumān 141) admite que pueda ocurrir; y, sin ir más lejos, ʿĀSIM B. ʔAYYŪB (Šarḥ I 538), el maestro de ISB, recoge dos opiniones favorables al respecto, la de ʔABŪ ʿAMR y la de MUTANABBĪ, que la expresa con una ajustada metáfora:

La poesía es un hipódromo y los poetas, jinetes; no es raro, pues, que un casco pise la huella de otro.

de la idea de que hablamos en el capítulo II. Sobre los dos sentidos del término -como encabalgamiento, vicio y como cita, virtud- vid. ʿASKARĪ: Sināʿatayn 42.

La cuestión de las casualidades posibles en las CAILT* no es un descubrimiento nuestro, ni mucho menos. Lo que no sabemos es que nadie la haya relacionado hasta ahora con la concepción islámica de la creación literaria; es decir de que no hay creación, sino descubrimiento. Si una cosa ya existe cabe que más de un buscador la encuentre, pero es más difícil que dos creadores traigan a la existencia lo mismo de la nada. Recordemos una vez más que la poesía es una ciencia.

Pero hay otra distinción que, a efectos teóricos y críticos importó mucho más a los sabios de las CAILT, y a los inmediatamente anteriores a ISB en especial. ʿĀMIDĪ le dedicó al asunto una monografía, Fargu mā bayna l-hāssi wa-l-muštāraki min maʿānī l-šīʿr (SUYŪTĪ: Buġya I 501), cuyo título es claro: se trata de determinar qué ideas pueden considerarse propiedad privada de un poeta y cuáles son patrimonio común, pues lógicamente, y como dice el mismo ʿĀMIDĪ en Muwāzana (Nusūs 335), sólo se puede hablar de plagio si se trata de las primeras.

Si contemporáneo ʿALĪ AL-ĠURĠĀNĪ, en Wasāta (Nusūs 324-33), ofrecía unas sustanciosas observaciones dedicadas al aprendiz de crítico, a quien se le recomienda prudencia y se le advierte de que, antes de hablar de plagio en un poeta, hay que estar versado en estas distinciones teóricas, que explica del siguiente modo: En primer lugar, hay que tener en cuenta que existen comparaciones, como la de una persona hermosa con el sol o la luna, la del generoso con la lluvia o el mar, la del necio con una piedra o un asno, la del valiente y audaz con la espada o el fuego, la del enamorado con un loco etc.,

*Sobre coincidencias totales y casuales en lafz y maʿnān, vid. también ʿASKARĪ: Šināʿatayn 235.

que son comunes a todas las mentes, de manera que, tratándose de ellas, no puede hablarse de robo ni imitación. Luego hay imágenes o motivos que, aunque en un momento pasado fueran obra de la originalidad de un individuo, están ya tan extendidos que también quedan fuera del plagio; es, entre otros, el caso de comparar las ruinas del campamento con letras casi borradas o tatuajes, o preguntarles por sus antiguos moradores, o increparse uno mismo por las lágrimas allí vertidas; o bien describir la extraordinaria fuerza del caballo, o comparar el relámpago con un tizón etc. Así que no se puede acusar a nadie de haber utilizado motivos comunes a todos, provengan o no originalmente de la imaginación de un solo poeta. Por otra parte, hay tópicos que no son patrimonio de todos los hombres, sino de un solo pueblo y que tampoco pueden, si alguien los reutiliza, dar pie a que se hable de plagio. Un ejemplo: los árabes comparaban a las jóvenes hermosas con huevos de avestruz, lo que es inaudito para otros pueblos, o, al contrario, decir que las mejillas de alguien parecen rosas o manzanas era algo absolutamente desconocido para los beduinos árabes. A continuación, 'ALĪ AL-GURĠĀNĪ hace algunas recomendaciones al crítico novato: No debe éste dejarse engañar por los poetas hábiles que se las arreglan para disfrazar sus plagios -a lo que volveremos inmediatamente, pero desde el punto de vista del poeta-, ser muy prudente e imparcial, sobre todo con los poetas tardíos, y no hacer ninguna acusación a menos que haya seguridad; si falta ésta, es mejor hablar de coincidencia.

A conclusiones semejantes, pero con intereses más teóricos, llega 'ABD AL-QĀHIR -el otro ĠurġānĪ- en Asrār. Deja, primero (pp. 39-40), fuera del plagio las que llama "ideas generales", comunes al árabe y al extranjero, tales como la metáfora 'león' para un valiente

guerrero. Y, más tarde (241 ss.), abunda en lo mismo distinguiendo entre ideas "racionales", ‘aqlī, y fantásticas, tahyīlī, siendo éstas últimas las únicas que interesa detectar como casos de imitación o plagio. Por otra parte (pp. 307 ss.), dice que una coincidencia entre dos poetas puede darse bien en el propósito general, bien en el modo de aludir a ese propósito. Ejemplos respectivos son: de lo primero, encomiar la generosidad del personaje alabado en la parte panegírica de la casida; de lo segundo, el modo en que se prueba esa generosidad, como decir que es el mar etc. Pues bien, la coincidencia en el propósito general no entra nunca en el capítulo del plagio. En cuanto al modo de aludir a éste, si es algo conocido de todos, intemporal o universal, nada tiene que ver con el plagio; ahora bien, si es fruto del esfuerzo individual, ‘iğtihād, del poeta, entonces sí cabe hablar del primero en dar con una idea y sus imitadores y de idea privada o individual. Y esto lo ilustra con unas imágenes equivalentes a las de MUTANABBĪ, vistas hace poco: el poeta, cuando descubre una idea es como el buceador que encuentra una perla o quien consigue fuego frotando el pedernal.

Lo que acabamos de decir sobre la distinción teórica entre ma‘nān hāss y ma‘nān muštarak, y sobre la extremada prudencia que debe observar el crítico antes de hablar de imitación, podemos decir que lo asume ISB al estudiar la dependencia de la tradición en MA‘ARRĪ. Con una salvedad: ISB no habla nunca de tópicos universales. Ateniéndonos a lo que escribió, sólo distinguía entre idea privada e idea común de los poetas o los ‘arab en general.

Instrucciones al 'imitator'

Es verdaderamente curioso ver que los sabios de las CAILT en una misma obra advierten, como hemos visto, al crítico de las estratagemas

que los poetas avezados pueden poner en juego para enmascarar sus imitaciones, por una parte, y, por otra, se colocan luego del lado del poeta aprendiz al explicarle lo que debe hacer para que nadie advierta sus plagios. Esto, claro, es manifestación de las dos vertientes de los estudios poéticos musulmanes: la crítica y la preceptiva. Las recomendaciones más usuales son que la ~~idea~~ o imagen imitadas se pasen del panegírico a la descripción, o de la parte erótica del poema al panegírico etc.; o bien que se versifique algo dicho en prosa, en un discurso p.ej.*

1.2.3. Originalidad absoluta y relativa

Ya GRUNEBAUM (1944 253) observaba que los árabes coincidieron con los griegos en la relativa poca importancia concedida a la originalidad literaria. Y esto lo asocia con el pesimismo que, según él, tiñe la concepción del paso del tiempo en toda la cultura árabe islámica:

(...) the conviction of the constant and inevitable decline of the human race.

Esto es seguramente cierto como generalización, pero debemos matizarlo con algunas precisiones. Vamos a ver que los sabios de las CAILT apreciaron en mucho la originalidad, siempre que no suponga ruptura con la tradición. Nosotros hubiéramos preferido decir que la crítica árabe acepta de buen grado la imitación o que no rechaza a un poeta por falta de originalidad. Por otro lado, la idea fatalista de la degradación paulatina del hombre no corresponde con el punto de vista de todos los pensadores musulmanes. Como se irá comprobando a lo largo de todo este trabajo, al mismo ISB se le puede atribuir un

*Sobre esto, vid. p.ej. 'ASKARĪ: Sinā'atayn 204 ss.;
IBN ṬABĀTABĀ: 'Iyār (Nusūs 318).

cierto optimismo, y una innegable satisfacción ante algunos de los logros intelectuales de su época. En cuanto a la postura ante el plagio por parte de los iniciadores de nuestra tradición crítica, lo único que podemos hacer es corroborar lo dicho por GRUNEBAUM aduciendo la opinión de un especialista, RUSSELL, que, efectivamente, habla (1979 1) de

a general Greco-Roman acceptance of imitation as an essential element in all literary composition.

Donde parece haber habido ciertas diferencias es en lo que los críticos de ambas civilizaciones han exigido a los poetas para hacer un mérito de sus imitaciones. El brillante investigador británico escribe en otro lugar (1981 112-3):

It is possible to identify at least some of the criteria which ancient critics used to distinguish acceptable imitation from what they called 'theft' or plagiarism (klopē, furtum). These were, first, that the copy should be acknowledged as a copy and be recognisable; secondly, that the writer should stamp his mark on the material, and so make the borrowing 'his own property'; and thirdly, that what was imitated should not be just some particular feature but a sign of a general excellence perceived in the model which could be achieved anew in a fresh setting.

La imitación aceptada

Si RUSSELL está en lo cierto, no son esos criterios exactamente los mismos que se manejan en las CAILT, al menos en ISB y los teóricos y críticos que lo precedieron. Veamos, pues, lo que dicen algunos de éstos. En principio, hay que observar que todos los sabios musulmanes mantuvieron al respecto las mismas opiniones. Así, hay que separar a ISB, 'contenidista' como apreciador de la poesía, de

la concepción de 'ASKARĪ, para quien la reutilización de ma'ānin no puede ser desdoro, ya que éstos son para él (Sinā'atayn 203) patrimonio común de todos los hombres y, por consiguiente, el mérito poético se adquiere por las formas, el lafz*. Frente a esto, en una afirmación en que se condensa, sin teoría, la actitud de muchos sabios de las CAILT ante el plagio, MUBARRID (Kāmil 193) se entusiasmaba con un verso de 'IMRU' L-QAYS, pues, según él, nadie de quienes han tocado el mismo motivo ha acertado a hacerlo con una idea tan satisfactoria ni con lenguaje tan sencillo (suhūla). El verso es:

إذا ما الثريا في السماء تعرضت
تعرضاثناء الوشاح المغفل

Cuando en el cielo las Pléyades se recogen
cual si pliegues fueran de un cinturón de pedrería

Un contemporáneo de MUBARRID, IBN QUTAYBA (Ši'r 12) ilustra prácticamente las dos nociones claves de la teoría del plagio, fadlu l-sabq y fadlu l-ziyāda, los méritos de llegar primero y de añadir algo, que concede respectivamente a 'A'ŠĀ y 'ABŪ NUWĀS por los versos que siguen, siendo el segundo del genio 'ahwazī, que alude a la bebida, igual que su modelo:

وكأس شربت على لذة
وأخرى تداويت منها بها

*Ahí hay que ver una aplicación un tanto simplista de la dicotomía en que varias veces insistimos en el cap. II y estudiaremos en IV 1.2.-3.; esto es, lafz y ma'nān, como los dos polos de todo hecho de lenguaje, aunque, puramente lingüístico sea sólo el primero. También en la lengua no literaria puede decirse, según esta concepción, que la mera expresión es árabe, persa etc., mientras que el significado -que se identifica con los referentes- preexiste al Babel y, por tanto, es humano y no árabe o persa etc.

Cuántas veces he bebido por placer una copa
y luego otra, que de la primera me curara

دع عنك لومي فان اللوم اغراء وداوني بالتي كانت هي! الدا

No me riñas más, que riñéndome me tientas;
cúrame, mejor será, con lo mismo que el mal produjo

Ya en la época de ISB, IBN RAŠĪQ (Umda II 280-4) reducía a tres los resultados de la comparación entre el modelo y la copia: Si el imitator, al-muttabi^c, mejora una idea de un poeta anterior, abreviándola o expandiéndola, si ello es necesario, o haciéndola más comprensible* o expresándola con palabras más adecuadas, entonces tiene más derecho sobre la misma que quien la halló, al-mubtadi^{c***}; si solamente la iguala, nada más podemos atribuirle el mérito de la buena imitación, iqtidā²; si se queda corto, es que no está dotado. Obsérvese, y es lo que más nos importa, que con esto IBN RAŠĪQ -y otros muchos sabios, incluido ISB- pone el fadlu l-ziyāda por encima del fadlu l-sabq. Y recuérdese que la alabanza a un poeta por haber revitalizado o revalorizado una imagen anterior no es extraña en la crítica occidental de este siglo***.

*Sobre los ideales de brevitas y perspicuitas en la preceptiva de las CAILT, recuérdese lo que dijimos antes, en II 3.3.2. y 3.3.3..

**Quizá tratándose de IBN RAŠĪQ sí podría traducirse mubtadi^c como "creador" (vid. un poco más adelante, en el texto). HAFĀĠĪ, por su parte, utiliza (Sirr) dos parejas de sinónimos: mubtadi² y mubtadi^c frente a muhtadī y muttabi^c.

***Cfr. CURTIUS (1948 191 y 340), quien aplaude a DANTE y JORGE MANRIQUE por haberles dado nueva vida a sendos tópicos gastados.

El mérito de lo nunca dicho

La originalidad fue sin duda apreciada, y mucho, por los sabios de las CAILT. Se ha hecho célebre la decisión de ʔAṢMAʕĪ en que puso a BAṢṢĀR por encima de MARWĀN B. ʔABĪ ḤAFṢA precisamente por su originalidad (ʔIṢBAḤĀNĪ: ʔAgānī III 147). Y opiniones semejantes fueron abiertamente mantenidas por otros muchos. ṢŪLĪ, en ʔAḥbār (Nusūs 139), destaca la capacidad innovadora de ʔABŪ TAMMĀM: Según él, los grandes poetas anteriores mostraban destellos de originalidad sólo en uno o dos versos en toda la casida, y ya se les alababa por ello. ʔABŪ TAMMĀM, forzando sus dotes, consigue casi siempre resultar original. Ningún otro poeta, dice, ofrece más ideas desconocidas que él, y, cuando reutiliza un maʕnān expresado antes por otro, le añade algo nuevo, lo adorna y completa haciéndose más acreedor a su propiedad que el poeta imitado. AJAMI (1984 28) subraya cómo para ʔĀMIDĪ nada es más digno de encomio que la poesía compuesta sin modelo. ISB, lo veremos en seguida, estima igualmente en mucho todas las muestras de originalidad absoluta o relativa dadas por MAʕARRĪ.

Fecundación y hallazgo

Originalidad relativa, sí, que cubriría los repetidos casos a lo largo del ṣarḥ de la obra de MAʕARRĪ en que ISB no habla de ideas o imágenes a las que ʔAbū l-ʕAlāʕ ha llegado el primero, sino de ocurrencias nuevas, suscitadas lejanamente por un versos anterior, que en estos casos no sería modelo sino inspirador. ISB habla entonces de tanbīh y, cuando descubre manifestaciones de ello se deshace -dentro de su medida intelectualista- en elogios hacia ʔAbū l-ʕAlāʕ porque, según él, es propio de la maestría de los grandes poetas que una idea ajena les sugiera otra, en este sentido no completa-

mente nueva*. Además de esto -luego lo veremos con ejemplos-, ISB utiliza para la originalidad relativa un término curioso: tawlīd, esto es, fecundación o generación, con que alude a la capacidad de producir ma^cānin no preexistentes a partir de otros existentes. El tawlīd está, pues, a mitad de camino entre la imitación, pues no se trata de moelos mejorados, y el hallazgo propiamente dicho. El término recuerda enseguida otra metáfora basada en la reproducción biológica que se usa con el mismo sentido en la poética griega: LONGINO, hablando de unos versos antiguos que habían inspirado una famosa frase de DEMÓTENES, dice que fueron el spérma de esta (RUSSELL: 1979 13). Y está emparentado con expresiones y concepciones, no por normales menos curiosas, de nuestra teoría literaria. Veáse un sencillo ejemplo de un arabista actual (WINTER: 1979 344):

Al-Mutanabbī used conventions and clichés to produce poetry which was basically original and unique**.

Y llegamos a una cuestión anunciada: en las CAILT no se habla ni se piensa en creación. ‘ABD AL-QĀHIR (Asrār 309), al tratar de los motivos o ideas poéticas que pueden ser motivo de plagio -esto es, las ideas no muštaraka o comunes a todos- dice que son fruto del esfuerzo y la reflexión del poeta, que llega a ellos o los capta. Y los compara con algo que hay tras un velo que el poeta debe rasgar o con una perla que descansa en el fondo del mar etc. No se crea, sino que se encuentra. Original es quien descubre algo que ya estaba ahí -dónde, es el problema que queda por resolver- pero que los demás no han sabido ver o no han podido recoger o mostrar. Así ve la poesía también ISB, que piensa que las cosas existen antes que sus nombres***y,

*Vid. p.ej. § Siqt III 1069.

**El subrayado, nuestro.

***Lo veremos al hablar de la teoría del significado:
IV 1.2..

por ende, las imágenes poéticas antes de su actualización en un verso efectivamente realizado. De este modo se explican fácilmente tanto la teoría del plagio como la preeminencia otorgada a los antiguos que, por serlo, tuvieron más oportunidades de encontrar cosas nuevas; en tanto que a los modernos les quedan pocas para buscar. Pero, claro, si a pesar de eso encuentran algo nuevo, su descubrimiento tiene aún más mérito. Eso parece estar bajo la afirmación de ḤAFĀĠĪ (Sirr 274), quien, para refutar a los más acérrimos admiradores de los antiguos, dice que los modernos han expresado ideas descubiertas por ellos mismos y que a aquéllos ni se les vinieron a las mentes.

Pero hay que hacer una salvedad. IBN RAŚĪQ (‘Umda I 265) habla expresamente de ḥalq, creación, aludiendo al ‘ihtirā‘, la originalidad absoluta en contenido. No sabemos de dónde ha tomado IBN RAŚĪQ el término, pero está claro que entra en contradicción con el resto de su teoría del plagio. Pues, en la misma página, explica que el ‘ihtirā‘ se produce cuando al poeta le es accesible el camino hacia un ma‘nān, lo cual implica hallazgo o descubrimiento. Aunque no es éste el lugar ni el momento para desentrañar esta incongruencia, podemos apuntar como primer intento de explicación el hecho conocido de que en los manuales de las CAILT, como ‘Umda, no es raro que los sabios pongan unas junto a otras teorías distintas sin tratar a veces de conciliarlas o incluso sin advertir de su diversidad. La incógnita de cuál sea la fuente de ese ḥalq, colado como de rondón, en IBN RAŚĪQ queda no obstante por despejar. Sea como sea, no debe importarnos mucho para lo que aquí nos interesa, pues ISB, como vamos viendo, parece haber mantenido siempre una concepción de la actividad literaria única, y coherente con su teoría del signo y con su idea del saber. En las páginas siguientes vamos a ver cómo la aplica al estudio de

la imitación en MA^cARRĪ, lo único que factualmente nos ha dejado, pues, como casi siempre ocurre, no se entretuvo en exponer la teoría de que derivaba su práctica.

1.3. Originalidad y dependencia en MA^cARRĪ

Si los comentarios de ISB a Siqtu l-zand y las Luzūmiyyāt se hubieran perdido y hubiéramos de guiarnos sólo por sus otras obras conservadas, pensaríamos que nuestro sabio apenas reflexionó sobre el plagio o que sus ideas al respecto fueron bastante triviales. En realidad, en este tema ISB muestra mucha menos preocupación por cuestiones de método y terminología que en otros sectores de las CAILT; por algún motivo que desconocemos no pudo o no quiso esforzarse por darle a la teoría de base un rigor formal semejante al que consiguió para el estudio de p.ej. la teoría del signo o el disciplinario de la gramática. A pesar de ello, y a tenor de lo que encontramos en su šarh de MA^cARRĪ, es evidente que la imitación y la originalidad fueron para él puntos cuya elucidación era imprescindible para valorar la obra de un poeta.

Fuera de la aplicación práctica de ideas semejantes -aunque menos elaboradas- a las que acabamos de ver y que pone en juego al comentar a 'Abū l-'Alā', ISB se limita a constatar la imitación entre poetas ('Abyāt 71) y a señalar el hecho de que un solo poeta puede emplear el mismo verso en dos casidas distintas (op.cit. 72). Por otro lado, acusa sin ambages a MUTANABBĪ de haber perpetrado auténticos plagios; su empleo de los términos sariqa y especialmente 'intihāl no deja lugar a dudas (op. cit. 73 e 'Iqtidāb II 298).

En cuanto a MA^cARRĪ, cuyos versos estudia sistemáticamente desde este punto de vista, lo que más se echa de menos es el uso de tecnicis-

mos precisos e inequívocos. No habla nunca, en su caso, de sariqa ni ʔintihāl -lo que quizá debe ya interpretarse como un elogio tácito a ʔAbū l-ʿAlāʔ. Cuando detecta un precedente para un verso determinado lo que hace es decir que el poeta sirio lo "tomó de", maʔhūd min, otro anterior; o bien emplea varios sinónimos indiferenciados: šabīh, mitl, nahw o nazīr, semejante. Sin ningún indicio explícito podemos casi asegurar que con maʔhūd se refiere a la imitación loable, es decir, la reutilización de una idea con una nueva expresión y, frecuentemente, mejoras notables; frente a ello, cuando detecta semejanzas que puedan deberse a casualidad, prefiere, en caso de no estar seguro, adoptar la actitud prudente que antes vimos recomendada a los críticos, y se limita a señalar el parecido*, sin que nunca explique si cree que realmente puede darse una coincidencia inintencionada o a qué se deben esos parecidos ni ninguna otra aclaración del estilo. Emplea, por otra parte, la noción de fecundación (tawlīd) que ya conocemos, y que para él es la forma más excelsa de imitación; y, cuando, cree encontrar una idea original en absoluto hace gala de la misma prudencia y suele decir "no recuerdo haber visto esto en ningún otro poeta" o algo parecido.

1.3.1. Fuertes poéticas

Lo que vamos a hacer en éste y los puntos siguientes es exponer el estudio del plagio en MAʿARRĪ que ISB proporciona en Š Siqt y, en menor medida, Š Luzūm, aduciendo los ejemplos más sobresalientes que hemos extraído y reordenado con los criterios que los epígrafes de cada apartado muestran claramente.

*Es decir, la misma diferenciación que sugiere claramente el título de la monografía de IBN AL-SIKKĪT: Kitābu Sariqāti l-šuʿarāʔi wa-mā ttafaqū ʿalayh.

Explotación de tópicos

La obra poética de MA^cARRĪ, ofrece, desde luego un excelente material para el estudio de cómo maneja un poeta la herencia de sus predecesores. 'Abū l-'Alā' no es solamente un continuador que ha aprendido bien las habilidades de éstos, sino que su intelectualismo y academicismo lo llevan a introducir, de modo muy consciente y artificioso, esa misma tradición en el conjunto de referencias culturales con que juega, junto a la filosofía, la historia de los árabes, la astronomía etc. Esto se aprecia en el verso siguiente, basado según señala ISB (Š Siqt III 373) en la combinación de dos tópicos gastados, el zureo de la tórtola es canto, el primero, o es lamento, el segundo:

ابكت تلك الحمامة ام غدا
ت على فرع غصنا المياد

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

Pasando a otro caso, explica ISB (op.cit. III 112) que es un tópico del panegírico afirmar que el personaje alabado es tan generoso que enciende el fuego (con el que los caminantes nocturnos se guían por el desierto) con maderas aromáticas. Y observa que 'Abū l-'Alā' asume la tradición plenamente en el primero de los versos que siguen; mientras que en el segundo -sólo comprensible dentro de ese juego donde la referencia no es la realidad sino la propia poesía- hace como si quisiera contradecirla (tanto vale el alabado que él mismo despide perfumado aroma):

اذا همى القطر شبتها عبيدهم
تحت الغمام للمارين بالقطر

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

دلايت لطيب الموقدين كانما سمر تروح به الحواطب مجمر

Tan buen olor les prestan a las hogueras quienes las prenden
que la madera traída por los leñadores se diría es incien-
/so

La diversión es mucho más alambicada en el caso siguiente. Es
costumbre, dice ISB (op.cit. II 937), que los poetas expresen el amor
que sienten por alguien diciendo que lo llevan en sus entrañas.
Así lo hace MUTANABBĪ en la elegía por la muerte del hijo pequeño
de cierto personaje:

فان تك في قبر فانك في الحشى وان تك طفلا فلامى ليربا لطفل

En la tumba estás, mas en la de mis entrañas;
niño eres, mas no lo es mi dolor

MA^cARRI se opone, por razones obvias, a destinarle a una persona
querida esa parte del cuerpo y se burla del tópico en un verso que,
sin esta explicación de las convenciones* resultaría misteriosamente
grosero:

فليتك في جفني موارى نزاها بتلك السجايا عن حشايا وعن ضبني

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

En los ejemplos anteriores el poeta más satiriza la tradición
que la explota. Con "explotación" aludimos a la buena imitación, al
mérito de añadir algo de que habiábamos más arriba. ISB utiliza también
el término zāda ʿalā y, al igual que todos los teóricos del plagio,
aprecia en mucho esas adiciones. En II 3.2.2., hablando de otra
cosa, transcribimos y traducimos una secuencia de cuatro versos de
MA^cARRĪ donde ocurría esto, a partir de un convención consistente

*En VI 5.veremos el inventario de tópicos poéticos recogido
por ISB. Con abundantes ejemplos de MA^cARRĪ, que completará
lo que aquí decimos.

en comparar las joyas y otros adornos de las mujeres con los adornos naturales -manchas en el pelaje- de gacelas y otros animales silvestres. Recuérdese aquella secuencia y compárese con el verso de ³AWS, aducido por nuestro sabio (Š Siqt I 128-9), donde se expresa ese ma^cnàn sin ziyāda:

يلبسن ريطا وديبا جا واكسية شتى بها اللون لانها نور

Llevan velos y brocados y sedas,
donde el color inverna; pero son gacelas

Quizá el mejor ejemplo de "adición" a un tópico que ISB registra (op.cit. III 1126) lo constituya un verso donde se desarrolla la doble identificación lágrimas = lluvia, ojos = nubes, bastante poco original para el s. IV/X. Veámoslo con dos versos. El primero, de MUTANABEĪ y en el contexto del eterno lamento ante los restos del campamento abandonado, expresa sin más la vieja idea; el segundo, con ziyāda, de MA^cARRĪ y en forma de adivinanza -cuya solución es la pupila:

سقيته عبرات ظننها مطرا سوائلا من جفون ظننها سجا

Lo regué con lágrimas que él creyó lluvia
derramadas de párpados que él creyó nubes

فمن الغمام لو علمت غمامة سوداء هدباها نظير الهيدب

Si supieras que entre las nubes hay una,
negra, cuyas pestañas semejan estratos

Un caso más*, anora con dos adiciones. Se trata del motivo convencional de la longitud desesperante de la noche, expresado por la inmovilidad de los astros en el cielo. La idea es tan vieja que ISB (op.cit. II 625) la puede ilustrar con un verso de ³IMRU³ AL-QAYS:

كان الشريا علقت في مامها بامراس كتان الى صم جندل

*Vid. también Š Siqt III 695 y 839-40: casida XXVII,

No se movían las Piéyades de su sitio, como amarradas
a recias peñas con cuerdas de lino

A partir de ese tópicó, 'Abū l-'Alā' escribe hablando de la luna:

تاخر عن جيش الصباح بضعفه فاثقه جيش الظلام اسارا

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

De los dos hallazgos, el que a ISB le parece más hermoso es el
de la lucha que acaba en la prisión de la luna; el otro deriva de
que, a causa de su luz, el poeta la haya adscrito al ejército de
la mañana y no al de la noche*.

Como una forma especial de ziyāda puede clasificarse otra mejora
de ideas precedentes que no hemos visto registrada en las fuentes
primarias ni secundarias, muy probablemente porque su valoración
positiva se basa en una concepción estética, la de ISB, desviada
de la preceptiva convencional. Vamos a verlo, primero, a través de
la comparación que nuestro sabio establece (op.cit. III 1068-9) entre
dos versos de MA'ARRĪ, muy parecidos, en que se describe el ardor
y la bravura de los caballos en la batalla por medio del furioso
odio que les inspiran los contrincantes de sus jinetes:

يكاد يذيب اللجم نائر حقدها فيمنمها من ذاك برد المناهل

Su turbulento odio derretía casi los bocados del freno;
pero el frío de las aguas que abrebaban lo impedía

وقد نابت بنار الحقد منها شكائمها فما زجت الروالا

versos 12-13 y XXXVI, 5-6, respectivamente.

*Pero ISB se declara insatisfecho: si hubiera, dice,
citado también a las estrellas, el verso sería perfecto.

El fuego de su odio fundía las embocaduras,
que se mezclaban con sus babas

El mejor de ambos es para ISB este último. La razón es que aquí, al hablar ya del hecho consumado de que las embocaduras se fundieran, el efecto conseguido es, tal como él lo dice, yablag, esto es, más expresivo. Esto, sin duda, significa que en la segunda versión la imagen posee más fuerza, por ser más audaz. Y, claro está, tal falta de contención imaginativa por parte del poeta está en contra del ideal de equilibrio emocional que vimos antes (II 3.3.2.). El hecho tiene su importancia; aquí ISB está descubriendo uno de sus criterios de apreciación de la poesía, que podríamos enunciar como: mejor cuanto más lejos se llega.

Esto está mucho más claro en otro caso, que nos devuelve al tema de la imitación de ideas ajenas. Motivo una y otra vez usado en la poesía árabe es la descripción de la cota de mallas, el efecto visual de cuya tachonadura suele evocarles a los poetas la imagen de los ojos de un saltamontes. A partir de ahí, MA^cARRĪ construye una alambicada adivinanza, en la que ISB (§ Sign II 902-3) detecta, claro está, el tópico; pero afirma que ningún poeta anterior "ha llegado a ese extremo".*

غدير وسته الريح وشية مانع فلم يتغير حين دام سكونها
كان الدبى غرقى بها غير اعين اذا رد فيها ناضر 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

*En árabe: "lam yablagū hādā l-mablag". Otro ejemplo de lo mismo, en op.cit.: II 811.

Queremos, además, llamar la atención sobre la dificultad y artificiosidad de esta secuencia, para que se confronte con lo que dijimos (II 3.3.3.) acerca del ideal convencional de la perspicuitas y la defensa del estilo real o aparentemente espontáneo (II 3.3.1.), propios de la preceptiva poética de las CAILT. Ni que decir tiene que ISB no ataca por esos dos versos a su admirado y mutakallif 'Abū l-'Alā'.

Que un mismo ma'nān reaparezca en versos de autores distintos llevó a los críticos musulmanes a establecer comparaciones del género de las que acabamos de ver, pero en absoluto. Se trataba de responder a la pregunta ¿quién ha explotado mejor un motivo tradicional? El encarecimiento de la puntería con la flecha es un tópico trillado que le da a ISB (op.cit. IV 1639) pie para establecer una muwāzana entre MUTANABBĪ y MA'ARRĪ, sus dos poetas favoritos, en la que gana el primero, pues ningún otro poeta, "ni de los antiguos ni de los modernos", ha expresado ese ma'nān mejor que él. 'Abū l-Ṭayyib y 'Abū l-'Alā' escribieron, respectivamente, lo que sigue:

يكاد يعيب الشيء من قبل رمية ويمكنه في سهمه المرسل الرد
وينفذه في العقد وهو مضيق من الشعرة السوداء والليل مسودّ

Da en el blanco antes de disparar
y la flecha regresa por sí sola
Después de atravesar un nudo prieto
en un cabello negro la noche más oscura

ونبالة من بحتر لو تعمدوا بليل اناسي النواظر لم يخطوا

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

El resultado del parangón, la victoria de MUTANABBĪ con los dos francamente hiperbólicos versos citados merece algunos comentarios.

En primer lugar, no es difícil ver aquí un cierto reproche velado de ISB a MA^cARRĪ, una de las escasas disvaloraciones que aparecen en el larguísimo comentario. Pues, como sabemos, es actitud general en los sabios de las CAILT -y todo indica que a ISB se le puede atribuir también- que la imitación se acepta en el caso de que el muttabi^c acierte a mejorar el modelo o, como mínimo, lo iguale. Según esto, MA^cARRĪ, conociendo el precedente de MUTANABBĪ, ha caído en el vicio de quedarse corto (taqsīr); todo esto, claro está, de acuerdo con el gusto de ISB, que tal vez significativamente no dice nada de todo lo que acabamos de conjeturar. De otro lado -y ahora sí andamos sobre seguro-, y abundando en la transgresión del principio de equilibrio, esas exageraciones de 'Abū l-Tayyib que ISB tanto aprecia chocan frontalmente, por insensatas, con los cánones de la poética usuales*. De hecho, BARQŪQĪ (Š Mutanabbī II 97), al llegar al comentario de la secuencia, dice que esa mubālaġa, hipérbole, es un caso de lo que se considera ġulī, término que podemos traducir, algo imprecisamente, como desatino y que suele tener un sentido depreciativo. Por último, no hay que dejar de ver en la afirmación de ISB una manifestación de su optimismo ante el paso del tiempo, una leve rebeldía contra el mito de los orígenes; pues es un muhdat quien mejor ha expresado la idea, y, por lo que sabemos, tales concesiones es más frecuente que se las hagan a 'IMRU' AL-QAYS y sus inmediatos seguidores.

Para terminar, vamos a recoger un ejemplo de fecundación, tawlīd, de imágenes tradicionales. ISB habla explícitamente (Š Siqt II 718-9) de ello cuando encuentra en MA^cARRĪ un "engendro" -permítasenos

*Una vez más repetimos que esto nada tiene que ver con el gusto real de los poetas y sus oyentes.

decirlo así- de dos identificaciones trilladas: palabras = perlas, burbujas = perlas. El verso forma parte de la alabanza al panegírico que un poeta amigo suyo le dirigió a "Abū l-³Alā" y, para entenderlo, hay que tener en cuenta que la dicotomía lafz/ma³ḥān, como entidades separables se aplica también al lenguaje poético*:

كلم كنظم العقد يحسن تحته معناه حسن الماء تحت حبابه

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

El tawlīd de las dos imágenes convergentes, explica ISB, se debe a que "si A se parece a B y B se parece a C, A y C se parecen también". Y añade que "al poeta inteligente le basta el menor indicio"; con ello quiere decir que la tradición puede explotarse de muchas maneras, no sólo por la imitación de lo evidente, y, de paso, declara una vez más su veneración por el poeta, con la mesura que conviene a un sabio convencido de la científicidad de lo que hace**.

Precedentes y coincidencias

Lo que vamos a ver ahora tiene tal vez menos interés; ello, a causa de esa misma concienzuda y responsable actitud de ISB crítico e historiador de la literatura, que le hace medir mucho sus palabras y evitar conclusiones aventuradas. En lugar de eso, a falta de seguridad en que haya habido imitación, ISB, en casos de coincidencia de MA³ARRĪ con un poeta anterior, se limita a reunir y ofrecer los datos que

*Lo veremos más detalladamente en IV 1.3..

**En VI 5., donde ofreceremos el recuento de tópicos poéticos por ISB, con abundantes ejemplos de MA³ARRĪ, seguiremos viendo cómo explotaba éste la tradición.

conoce. De todas formas, está claro que se propuso buscar sistemáticamente todos los precedentes que conocía de los maʿānīn expresados por ʿAbū l-ʿAlā. Y, como nunca cita versos de poetas posteriores a éste, podemos deducir que, con este duro y lacónico trabajo, pretende: 1º, situar a MAʿARRĪ en la tradición de la poesía árabe; 2º, sugerir prudentemente todas las fuentes que el poeta haya podido utilizar; 3º, presentar los hechos para un parangón (muwāzana) del poeta con otros anteriores, singularmente MUTANABBĪ, sin llegar a conclusión alguna casi nunca. La manera en que presenta su investigación obliga a pensar que no creía probable la casualidad de que dos poetas coincidieran totalmente en lafz y maʿnān, lo cual había sido taxativamente negado por algunos teóricos*; sino más bien que los parecidos los auspicia la tradición por la estrechez del repertorio de temas que considera lícitos. Pero a esto no podemos darle más valor que el de una conjetura basada en la impresión que deja la lectura del comentario; pues ISB, una vez más, calla sus ideas al respecto. De lo que no cabe duda es que la busca de precedentes -utilizados conscientemente como modelos o sencillamente asimilados por MAʿARRĪ tras el ejercicio de la riwāya- le ofrece a ISB una magnífica ocasión para dejar constancia de una erudición que, a poco que se mire, hay que reconocer ingente.

Ya hemos avanzado que, para estas coincidencias inexplicadas, ISB emplea varios términos difícilmente diferenciables. Dice (§ Luzūm I 68) p.ej. que un verso de MAʿARRĪ es semejante, nahw, a otro de LABĪD, que citamos primero:

وما المال والاهلون الا وديعة ولا بد يوما ان ترد الودائع

*ʿĀMIDĪ escribió un Kitābun Fī ʿanna l-šāʿirayni la tattafīqu hawātiruhumā (SUYŪTĪ: Buġya I 501).

Riquezas y familia las tenemos en depósito
y no hay depósito que algún día no se reintegre

والبرايا حازوا ديون منايا سوف تقضى ويحسر الفرما ء

A todo ser se le ha prestado una muerte
que satisfará nada más se presente el acreedor

Otro verso de las Luzūmiyyāt pudiera estar inspirado por uno de
MUTANABBĪ -el que citamos en primer lugar- cuya semejanza la expresa
también ISB (op.cit. I 87) con el vago "wa-hwa yenḥū naḥwa qawli
Abī l-Ṭayyib", esto es, se parece, sin más:

اذا ما تأملت الزمان وصرفه تيقنت الموت ضرب من القتل

Piensa en el tiempo, piensa en su acción:
¿no es la muerte una suerte de asesinato?

اذا حان وقتي فالمثقف طاعني بغير معين والمهند طاري

Cuando llegue: mi hora, la lanza me atravesará,
sin que nadie la empuje, y me herirá la espada

A veces emplea la palabra šabīh, parecido, como en el siguiente
caso, donde es difícil creer que MA^cARRĪ, en el segundo de los siguien-
tes versos, no tuviera en mente el precedente anónimo que ISB (Š
Sigt III 1197) no registra como modelo claro:

هذا الهلال لائحاً في المغرب كالنون قد خطت بـمـاء الذهب

Esa media luna que al oeste parece
semeja una nūn con tinta de oro trazada

ولاح هلال مثل نون اجارها بجاري النصار الكاتب ابن هلال

Y apareció una media luna como una nūn generosamente
adornada de oro fundido por el copista Ibn Hilāl*

*IBN HILĀL es un famoso copista que vivió en Bagdad en
el s. IV/X.

El mismo término -šabīh- usa ISB (op.cit. JII 1210) para expresar la relación de semejanza entre dos versos, de ʿIMRŪ AL-QAYS y MAʿARRĪ respectivamente, donde es más aceptable que haya sólo coincidencia o una inspiración no inmediata:

اذا قلت هذا ما حب قد رضيته وقرت به العينان بدلت آخرا

Si veo que un compañero me satisface
y me alegra, dejo sin más al anterior

اذا ما جبال من خليل تصرمت عقلت لخل غيره بجبال

Si de mi amigo me desato
con la misma cuerda a otro me prendo

Igual imprecisión se deriva de otros términos, como mitl (vid. § Sigt III 1208-9), también con el sentido de semejante, y persiste cuando ISB opta por decir simplemente que el maʿnān de MAʿARRĪ ya se halla en un verso de un poeta anterior*. Tampoco aquí está claro qué quiere sugerir nuestro sabio. En los dos ejemplos siguientes de esto, los precedentes -citados primero- son de MUTANABBĪ. La semejanza es menor en el primer caso, donde ISB (op.cit. I 71) emplea esa poco comprometedor expresión:

كفرندي فرند سيفي الجراز لذة العين عدّة للبراز

Mío es el relumbre de mi sable tajador:
delicia para la vista y máquina de muerte

افاد المرهفات ضياء عزم فمار على جواهرها مقالا

A los afilados sables les presta la luz su firmeza,
pues no es otro el brillo de sus aceros

Por el contrario, en el siguiente caso, que ISB (op.cit. 542) clasifica del mismo modo, no habría sorprendido que hubiera hablado de imitación:

*En árabe: "Wa-hādā l-maʿnā mawgūd fī...".

كان الفجر حب مستزار يراعي من دجته رقيبا

No es el alba sino un esperado amante
que en las tinieblas adivina la celada del espía

كان دجاء الهجر والصبح موعد بوصل وضوء الفجر حب مما ظل

Abandono son las sombras de la noche; la mañana, promesa
de un encuentro; la luz del alba, un amante que tarda

Visto todo esto, resulta ciertamente difícil saber por qué para casos como los anteriores ISB se vale de afirmaciones tan neutras. Especialmente porque, como vamos a ver ahora, en otros casos sí señala con toda claridad una relación de modelo e imitación, con un término tan inequívoco como ma^hūd min, tomado de, y dado que no explica, ni es fácil inducirlos, los criterios de que se vale para distinguir entre las semejanzas que hemos considerado en este punto y las que veremos inmediatamente. En este estado de cosas, no hay que descartar totalmente que estas irritantes y aparentemente injustificadas diferenciaciones terminológicas no respondan a verdaderas diferencias en la utilización por parte de MA^cARRĪ del legado de sus predecesores, sino no más que a variaciones estilísticas de ISB. La mayor objeción a tal posibilidad provendría de la disciplina que éste se impone siempre ante el uso de términos. Todo en su obra hace creer que cuando emplea palabras distintas es porque ve realidades distintas. De modo que, con serios reparos, hemos de concluir que o bien ^{Abū} Muḥammad tiene una razón, buena para él pero que no descubre o no hemos sabido ver, para hablar de coincidencias o parecidos, por un lado, y de imitaciones, por otro; o bien en esta materia abandona su característico rigor metodológico.

Explotación de hallazgos ajenos

Cuando ISB se decide a explicitar la relación de dependencia vuelve

a establecer una serie de grados, ahora mucho más claros. En primer lugar, está la imitación tal cual, designada casi siempre como hemos dicho, por la expresión "tomado de", o más raramente, hablando de ḍiḥtidā, exactamente eso: imitación. En todo este punto, para abreviar desde ahora, citaremos siempre en primer lugar el modelo y luego la réplica de MA^cARRĪ. Un caso de imitación evidente lo proporciona ISB (Ṣ Luzūm I 97) al detectar un ma^cnān expresado por FARAZDAQ* que repite, casi idéntico, 'Abū l-'Alā' y que constituye un curioso precedente de la máxima de HOBBS:

و كنت كذئب السوء لما رأى دما بحاجة يوماً أحال على الدم

Eres como el lobo fiero que al ver la sangre
de su compañero cae sobre él para bebérsela

يعدو على خله الانسان يظلمه كالذئب يأكل عند الغرة الذيبا

Se ceba el hombre en su amigo y lo maltrata
como el lobo se come, cuando menos se espera, al lobo

La dependencia directa es, aparentemente, menos clara en el siguiente caso que, aunque ISB diga (Ṣ Siqt I 322) que estamos ante una idea tomada de IBN AL-MU^cTAZZ, podría haber figurado entre las coincidencias del punto anterior:

اذا ما مدحناه استعنا بفعل فناخذ معنى مدحه من فعاله

Para alabarlo recurro a sus hazañas,
pues nada como ellas da materia al panegírico

تذود علاك شراد المعاني التي فمن زهير او زياد

Tu grandeza me devuelve, ahuyentándolas, las ideas fugitivas
¿Qué falta me hacen pues Zu' yr ni Nābiḡa?

*En realidad ISB no concreta la atribución del verso.

Como era de esperar, abundan las imitaciones de MUTANABBĪ. He aquí uno de los casos detectados (op.cit. I 186-7):

مل عن شجاعته وزره مسالما وحذار ثم حذار منه محاربا
فالموت تعرف بالمفاتيح طباعه لم تلق خلقا ناق سوتا آبيا

Entérate si es o no es valiente y visítalo en paz;
combatir con él, ni se te pase por las mientes
La naturaleza de la muerte por conjetura se conoce.
Nadie que la haya probado ha vuelto para contarlo

وممتحن لقاءك وهو موت وصل ينبغي عن الموت امتحان

Muchos han probado a medirse contigo, lo que es decir
/a morir.

¿Y acaso enseña algo probar qué sea la muerte?

En un grado menor de dependencia que los ma^ʿānin "tomados de"* están aquellas ideas de MA^ʿARRĪ sugeridas por autores precedentes, esto es, los casos de lo que ISB llama tanbīh: un poeta pone a su sucesor sobre la pista de una nueva idea o imagen. Como ahora no hay imitación mecánica, sino una explotación hábil de precedentes que, en lugar de repetirse, se utilizan para avanzar más hacia lo no captado todavía, ISB alaa a MA^ʿARRĪ cada vez que detecta uno

Nos valemos de la afirmación del editor de Š Luzūm, que remite a ZAMAḤSARĪ: ʿAsās e IBN MANZŪR: Lisān, s.v. Ḥ-W-L.

*Vid., además de los ejemplos citados en el texto, otros casos de ma^ʿhūd en Š Siqt (entre paréntesis indicamos el autor del verso modelo): I 310 (ʿIMRUʿ AL-QAYS), I 409 (ĠARĪR), IV 1308 (DŪ L-RUMMA), IV 1559 (IBN AL-MU^ʿTAZZ), II 725 (ʿABŪ TAMMĀM), III 1010-1 (IBN AL-RŪMĪ), y I 102, II 623, II 897 (MUTANABBĪ, en las tres ocasiones).

de estos ma^cānin sugeridos. Así lo hace (op.cit. III 1097) p.ej.* al examinar cómo de un viejo verso de ^ʿABŪ DU^ʿAYB donde se describe a un toro se aprovecha ^ʿAbū l-^ʿAlā^ʿ para hablar, él, de las sensaciones de un pájaro:

شغف الكلاب الظاريات فؤاده ناذا يرى الصبح المصدق يفرع

Perros de presa hieren su corazón
y, cuando ve la mañana cierta, se asusta

ظن الدجى فظة الاظفار كاسرة والصبح نسرا فما ينفك مزءودا

Creyó que la noche era un águila de aceradas garras abatiéndose
/dose
y que la mañana era un buitre; no dejó, pues, de temblar
/un momento

Iguamente meritoria, y apenas discernible del tanbīh (ISB emplea en algunos casos, como en el verso anterior, a la vez los dos términos) es la dependencia designada como tawlīd, fecundación, como ya sabemos. Así, según ISB (Š Siqt IV 1613-4), de la adivinanza de IBN AL-MU^ʿTAZZ sobre las Pléyades "engendra" ^ʿAbū l-^ʿAlā^ʿ un nuevo ma^cnān:

في الشرق كأس وفي مغاربها قرط وفي وسط السماء قدم

Una copa por oriente, por poniente,
zarcillos, y en su cénit, un pie

قريظة الاخوال المع قرطها فسر الشريا انها اذا قرط

Así reluce de la quraití los zarcillos
que ser eternos zarcillos a las Pléyades regocija

Y, cómo no, no podía faltar un tawlīd sobre MUTANABBĪ, el descubridor según ISB (op.cit. I 69) del ma^cnān en cuestión, que MA^ʿARRĪ transforma en un nuevo "engendro":

*Vid. también Š Siqt II 735, III 1102, IV 1541, IV 1564, donde el tanbīh, excepto en la segunda de esas referencias, parte de MUTANABBĪ.

اعرني طال هذا الليل فانظر امك الصبح يفرق ان يؤا

Mucho se alarga la noche. ¿No serás tú, bravura mía,
quien le impide a la mañana, por miedo, volver?

يبيت مسهدا والليل يدعو بخوء الصبح خالقه ابتها لا

Vela, no duerme; y la noche le pide,
fervorosa, a su creador la luz de la mañana

Una variante en la explotación de ideas descubiertas por poetas anteriores consiste en combinar en un solo verso dos hallazgos de autores distintos. Así, según ISB (op.cit. IV 1560), MA^{ARRĪ} compone (murakkab) su maⁿnān, para describir una espada, de las ideas contenidas en los versos de IBN AL-MU^{TAZZ} y ^{ABŪ} NUWĀS, que citamos en ese orden, precedidos del de ^{ABŪ} l-^{ALĀ}*:

ترى وجوه المنايا في جوانبه يخزن اوجه جنان عفاريت

En sus mesas** ves de las muertes los rostros,
rostros que de demoníacos genios creerías

ولي طارم فيه المنايا كوامن فما ينتضى الالسفك الدماء

Las muertes se esconden en mi espada:
si no es para verter sangre, no la desenvaino

ذاك الوزير الذي ظالت علوته كانه ناظر في السيف بالطول

Tan larga tiene el ministro la cabeza
que parece estar mirándose en una espada enhiesta

1.3.2. Fuentes no poéticas

La preceptiva del plagio contemplaba y recomendaba que el poeta aprovechara como fuentes pasajes de textos en prosa. ISB detecta, no con mucha frecuencia, dependencia en MA^{ARRĪ} de textos no poéticos.

*Vid. otro caso de lo mismo en op.cit. IV 1663.

**Las mesas de la espada, desde luego.

El primero de éstos es el Qur^ʿān*, cuyo papel entre la materia prima usada por ʿAbū l-ʿAlāʿ, en el estudio de ISB, podría habernos proporcionado argumentos para decidir sobre la actitud de éste ante el dogma del ḍiʿgāz, la inimitabilidad del Libro de Dios, o más exactamente -porque no vamos a dudar de la ortodoxia de nuestro sabio-, si para él el ḍiʿgāz significa que el Qur^ʿān presenta una calidad estilística incuperable**. Lo malo es que ISB, que esquivó aparentemente el asunto en toda su obra, no nos proporciona casi nada. Sólo señala (Š Luzūm I 92) que el segundo hemistiquio de cierto verso de MA^ʿARRĪ "parece referirse a lo que dijo el Altísimo" en Qur^ʿān: XXIV Al-Nūr 24. He aquí, traducidos, ambos textos:

يقوم الفتى من قبره ان دعوته وما جر مخطوط له في الوجب

El hombre se levanta de su tumba cuando Tú lo llamas,
con los pecados que cometió escritos en los dedos

يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم بما كانوا يعملون

El día que testifiquen contra ellos sus lenguas, sus
manos y sus pies acerca de lo que hicieron

La conexión entre la teoría del plagio y el aspecto estilístico del ḍiʿgāz apenas requiere explicación. Si en el Qur^ʿān los ma^ʿānin se expresan de modo insuperable, reutilizar o imitar aleyas tiene que llevar, por fuerza, a caer en el defecto que conocemos como "quedarse corto". Sea o no extensible a todos los sabios de las CAILT la idea de que el plagio es aceptable sólo si el modelo se supera o al menos se iguala, es evidente que a los críticos, una vez detectado un precedente coránico, les interese determinar de algún modo si la

*Sobre el Qur^ʿān como fuente de inspiración para la poesía, vid. BAKKĀR : 1985 59.

**Recuérdese lo que al respecto dijimos en II 3.3.2..

la réplica es mejor o no que el modelo, siguiendo ese impulso, seguramente general de establecer parangones que ya conocemos bien. La conexión, en estos términos, aparece nítida en el Sinā'atayn de 'ASKARĪ, quien desde el principio de la obra (p. 7) se muestra convencido de que el Qur'ān es insuperable en su estilo: ningún ser humano es capaz de conseguir sus virtudes artísticas -digámoslo así*. Consecuente con esto, cada vez que en el tratado tenga oportunidad de señalar el precedente coránico de un verso, declara, siempre, muy expresivamente a veces -"¡Y qué es esto comparado con la expresión del Qur'ān!" (op.cit. 251)- que el modelo supera con mucho al pastiche (cfr. pp. 226-7, 251, 266). Al núcleo del problema, tomado descarnadamente, sin los reajustes que la ortodoxia iría haciendo con el paso del tiempo, alude BLACHÈRE (1952-66 355) con palabras muy acertadas, al explicar la prevención inicial del islam hacia la poesía**:

Il faut aussi tenir compte du progrès de la notion d'"inimitabilité" coranique: admirer toute autre oeuvre que le Livre sacré, n'était-ce point revenir au Paganisme?

Pero, como es bien sabido, el dogma fue relativamente pronto revisado por quienes no aceptaban interpretarlo como una incapacidad del hombre para alcanzar tan altos logros 'artísticos'. Así, NAZZĀM ya consideraba que el Qur'ān era literariamente imitable (CASPAR: 1957 146-7). GRUNEBaum (1971 1044-5) ha resumido la crisis de la doctrina del 'i'gāz, reconociendo también el papel del mencionado mu'tazilī: A partir del s. III/IX comienza a aceptarse la idea de que los árabes puros pudieron haber imitado el Qur'ān, aunque no lo hicieron, y se introduce la noción de tahaddin, el reto divino que no encontró respuesta por parte de quienes, a causa de su fasāha, podrían potencialmente, haberlo hecho.

* Cfr. también p.ej. op.cit. 318.

**La cuestión la tocaremos en VI 6.2..

Esto último, que los ‘arab se hubieran mostrado remisos a aceptar el reto es lo que se llama sarf, noción en la que ḤAFĀĠĪ (Sirr 217), en muchos aspectos tan cercano a ISB, cifra el sentido de la inimitabilidad. IBN ḤAZM escribió una Risālatun fī ‘anna l-Qur‘āni laysa min naw‘i balāġati l-nās, lo que hace creer que estaba, en el punto de la excelsitud de la prosa coránica, cercano a la actitud que hemos visto en ‘ASKARĪ y que mantenía también p.ej. BĀQILLĀNĪ (‘I‘ġāz); aunque el cordobés matizara mucho sobre la necesidad del ‘i‘ġāz para probar que el Qur‘ān es el mensaje de Dios (cfr. IBN ḤAZM: Fisal II 222-5, III 247-52; GRUNEBAUM: op.cit.). Sea como sea, el hecho es que la cuestión es debatida en al-Ándalus en la época inmediatamente anterior a ISB. Y éste, sin embargo, nada dice de ello. A falta de argumentos que su estudio del plagio podría habernos ofrecido, lo que podemos hacer es concluir con cierta provisionalidad que para ISB el ‘i‘ġāz no consistía en que el Qur‘ān estuviera estilísticamente por encima de los fusahā‘. Que, como vimos más arriba (II 1.4.1.), el Libro de Dios sea la primera fuente de šawāhid no constituye serio argumento en contra: la irrecusable pureza de la palabra de Dios no tiene que implicar que, ocasionalmente, un árabe puro o un auctor de maestría adquirida* lleguen a producir realizaciones cualitativamente comparables a las que en el Qur‘ān aparecen siempre y sin excepción. A favor tenemos dos argumentos que consideramos fuertes: Primero, el silencio al respecto de ISB en toda su obra, aunque tiene muchas ocasiones para abordar la cuestión; que la esquive sistemáticamente sólo parece lógico si su actitud no coincide el todo con la tradicionalmente ortodoxa, la de ‘ASKARĪ o BĀQILLĀNĪ, pues, de haber sido así, nada más cómodo que repetirla. Y, en segundo lugar, su empeño en

*Para estas nociones, recuérdese lo dicho en II 1.1., 3.1.3. y 3.3.1..

igualar en todos sus aspectos la palabra de Dios con la de los ‘arab. Esto ya lo hemos visto (II 2.3.3.) y lo comprobaremos en detalle cuando estudiemos los problemas del magāz (IV 2.3. y 2.6.). Si todas las características, incluidas las retóricas, del kalāmu l-‘arab coinciden con las del Qur[’]ān, creer en la inimitabilidad estilística intrínseca de éste hubiera supuesto una contradicción de tal alcance que a ISB no se le habría escapado. El único modo de superarla sería, bien introducir -como hizo HAFĀĪ- el matiz del sarf bien admitir sencillamente que, a efectos de apreciación estética, algunos humanos han conseguido logros parangonables a los del Qur[’]ān.

De lo que no cabe duda es de que, a esos mismos efectos, ISB no le concede a MUHAMMAD la inimitabilidad en todo lo que dijo (cfr. II 3.3.2.). Por consiguiente, no tiene motivos para poner a MA[‘]ARRĪ por debajo de aquél cuando el poeta imita algún hadit. Son varios los casos que de esto detecta ISB; vamos a ver uno de ellos (Š Luzūm I 270)*, que presenta la particularidad, familiar para nosotros, de que el ma[‘]nān contenido en un dístico de MA[‘]ARRĪ combina otros dos, ambos en prosa, uno del Profeta y otro de un tal ‘ABŪ L-DARDĀ’, que citamos por este orden:

رويدك لو كشفت ما انا مضمّر من الامر ما سميتني ابدا باسمي
اطهر جسمي ثاتيا ومقيظا وقلبي اولى بالطهارة من جسمي

Si supieras lo que para mí me guardo,
jamás volverías a llamarme por mi nombre
En invierno o con la calor purifico mi cuerpo,
cuando más que mi cuerpo mi corazón lo necesita

لو تكاشفت ما تدافنتم.

*Para los otros casos, vid. Š Siqt III 1004 y 1130.

Si os descubrierais los secretos ni os daríais sepultura.

وجدت الناس اخبر تقله.

¿Los hombres? conocerlos y odiarlos*.

También señala ISB alguna idea de personajes píos de los primeros tiempos del islam, que MA^cARRĪ reutiliza. Así ocurre con una "versificación" (manzūm) evidente a partir de una anécdota que ISB (Š Luzūm I 266) recoge:

A cierto escéptico que no admitía las doctrinas de la resurrección y el premio y el castigo le dijo ^cALĪ: "Si es como tú dices, si no hay resurrección, todos saldremos con bien; pero, si no estás en lo cierto, nosotros nos salvaremos y tú perecerás." Y cuentan que el escéptico abandonó sus perversas ideas.

El resultado son estos dos versos:

قال المنجم والطبيب كلاهما
لا يبعث الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فليست بظامر
او صح قولاي فالخيار عليكما

Vosotros, médico y astrónomo, afirmáis
que no resucitan los muertos. Oíd:
Si estáis en lo cierto, nada pierdo yo;
Si la razón es mía, ¡ay de vosotros!

Por último, de vez en cuando detecta ISB en las Luzūmiyyāt ideas tomadas de refranes (Š Luzūm I 140) o de lo que él llama "frases de los sabios" (op.cit. I 68).

1.3.3. Descubrimientos

Y llegamos, por fin, a los ma^cānin que ISB considera novedades

*Obsérvese que esta máxima del Profeta sería, entre otras muchas, excelente ejemplo del ideal de ṣiḥtiṣār que la preceptiva convencional recomienda (cfr. II 3.3.2.).

incorporadas por MA^cARRĪ al acervo de recursos conceptuales, reutilizables, entonces, a partir de ese momento por los poetas posteriores. Nuestro sabio utiliza para designar esos hallazgos, bien la frase "no recuerdo haber visto esto en ningún otro poeta"; bien los términos, aparentemente, intercambiables, ʔihtirā^c e ʔibtidā^c, esto es, invención, descubrimiento, que otros especialistas -como IBN RAŠĪQ- aplican respectivamente a la originalidad en contenido y expresión. En una ocasión ISB (Š Siqt IV 1735) parece asignar ʔihtirā^c a los ma^cānin e ʔibtida^c a los recursos retóricos, al tašbīh en concreto. Pero en otro lugar (op. cit. III 1132) habla de tašbīhun muhtara^c, con lo cual suprime la diferenciación. Por otro lado, la barrera entre hallazgo y tawliḍ no está siempre clara (cfr. op.cit. I 207). Con una u otra expresión, las innovaciones que ISB detecta en MA^cARRĪ son una veintena, desarrolladas en versos sueltos o secuencias muy breves; un número realmente bajo si consideramos que aproximadamente son mil quinientos los versos comentados. Además, se trata siempre de un originalidad muy limitada, que no rompe con los motivos tradicionales, sino sólo añade un matiz más o menos novedoso, en general por medio de imágenes bastante alambicadas y que exigen, por parte del oyente, un conocimiento previo de las convenciones poéticas árabes que ʔAbū l-ʔAlāʔ respeta en todo momento. Con esto y con lo dicho en páginas anteriores, queda, a nuestro juicio confirmada la concepción que ISB tiene del oficio de poeta: éste es un artesano que triunfará si está dotado, pero que, ante todo, debe dominar a expensas de su memoria una serie finita de técnicas y topoi, adquiribles por el esfuerzo -esto es, sin intervención de Musas o cualquier vía inefable de inspiración-, que algunos de los mejores practicantes amplían

La lengua árabe, desde luego, lo permite.

con el paso del tiempo.

Aunque desde el punto de vista de quien investigue a MA^cARRĪ estos hallazgos -que no creaciones, recordémoslo- puedan tener gran importancia, pues representan su contribución personal a la tradición poética árabe según la fiable erudición de ISB, a nosotros no nos merece la pena citarlos todos. La mayoría de los versos que los incluyen admiten con dificultad ser traducidos extrayéndolos de la casida o los versos circundantes y en algunos casos requerirían šarh. Vamos, pues, a contentarnos con unos pocos a título ilustrativo; casos todos ellos introducidos por ISB (Š Siqt I 98, 178 y 419) con la consabida y prudente expresión "ésta es una de las ideas que él descubrió y a las que nadie antes que él, por lo que yo sé, había llegado", o lo mismo con alguna abreviación*. Son tres los ma^cānin que hemos escogido:

سلي النار دق ورق حتى كان اباه اورثه السلا

El hijo del fuego** es tan fino, tan flaco,
que se diría ha heredado de su padre la tisis

وعيشتي الشباب وليس منها صايا ولا نواصي الهجان
وكالنار الحياة فمن رماد اواخرها واولها دخان

Vida, para mí, es la juventud; no
la infancia ni los flequillos blancos
Como el fuego es la vida: cenizas
al final y al principio humo***

*Los demás descubrimientos pueden hallarse en: Š Siqt I 49, 125, 207, 315 y 419; II 564, 636, 653 y 897; III 1043, 1069, 1131, 1132 y 1225; IV 1417 y 1735.

**El "hijo del fuego" es la espada.

***Aquí el hallazgo, aunque ISB no lo especifica, debe

وعدتني يا بدرها ثمر الضحى والوعد لا يشكر ان لم ينجز

Me prometiste oh luna el sol de la mañana
y las promesas, sólo si se cumplen se agradecen

ser la doble identificación infancia = humo, vejez =
cenizas.

2. EL PASADO DE LAS CAILT

2.1. El lingüista y sus predecesores: el peso de la tradición

En la sección anterior de este capítulo nos han demorado considerablemente dos grandes temas de la poética y la historia literaria árabes medievales. Ello, no tanto porque la querelle y la teoría del plagio se cuentan entre los intereses de ISB y en la base de uno de sus principales trabajos: la valoración de la obra poética de MA^cARRĪ, como porque los consideramos una introducción idónea a la historia de la cultura islámica. O, más precisamente, porque en las conclusiones a que entonces llegamos se condensan a nuestro entender las concepciones de los sabios de las CAILT, y de ISB en particular, acerca de la tradición del saber, de la posibilidad y cualidad de la innovación, de los efectos del tiempo en los avances de una ciencia y de la individualidad del sabio. Todo esto nos parece paso previo imprescindible a cualquier estudio de historia de la lingüística en las sociedades islámicas, más aún si se trata de entender y valorar a un sabio que vivió varios siglos después de que se fundaran las CAILT. Por consiguiente, todo lo que antes dijimos sobre originalidad, hallazgo (y no creación) y veneración por lo antiguo ha de tenerse siempre en cuenta en lo que queda de este capítulo y en los sucesivos, pues el lingüista actúa y se representa su contribución personal a la tradición de su ciencia de manera muy semejante a como lo hace el poeta respecto a la suya.

La lectura de las obras de ISB deja pronto la impresión de que en ellas casi sólo hay repeticiones o reelaboraciones de lo dicho por sabios anteriores, por lo común orientales. En general, se trata

de libros didácticos donde se hace acopio, y a veces balance, de las opiniones vertidas sobre hechos que él o su época consideran relevantes. Casi siempre parece tratarse de la labor de un erudito no creador que, ya elaborada la teoría, se limita a reproducirla; consistiendo la aportación en la considerable cantidad de datos ofrecidos y en el método expositivo, formalmente muy riguroso. Ese agotamiento de la capacidad de innovación personal era, desde luego, previsible en un lingüista del s. V-VI/XI-XII, dado lo que ya sabemos sobre la concepción islámica del saber y sobre las restricciones metodológicas que conocemos del capítulo II. El principal objeto de estudio es la lengua de la Ġāhiliyya o los primeros tiempos del islam; en gramática y ciencia del léxico los šawāhid provienen mayoritariamente del Qurʾān o la poesía arcaica; ya no hay acceso a informantes vivos; y, fuera de lo estrictamente lingüístico, los objetos de estudio son bien los textos religiosos bien la poesía, esta última también marcada por el tradicionalismo y la repetición. En esas condiciones, cuando los datos y temas son inamovibles, la única novedad auténtica que cabe es la revolución teórica, poner en tela de juicio los fundamentos de la ciencia. Y eso no podía hacerse porque la verdad es una. Hubo en la tradición de las CAILT, ya lo veremos (2.3.3.), replanteamientos en método de notable alcance, pero que sólo trastocaban la formalización de la teoría y la descripción, y que trataban de presentarse como mejoras o adiciones, no como cambios radicales. Pero ésta no fue la labor de ISB, sino la de los lingüistas orientales del s. IV-X. Y ya es el momento de recordar que ISB era andalusí, pues es en al-Ándalus, y en otras zonas alejadas de los centros generadores de saber de Oriente Medio, donde la actitud pasiva y repetitiva del sabio se acentúa. Posiblemente, la más importante contribución de

ISB a la historia de las CAILT consistió en un esfuerzo por llevar a sus últimas consecuencias* esas innovaciones de los lingüistas bagdadíes, lo que por otro lado no es poco, especialmente si lo comparamos con lo que hicieron muchos de sus predecesores andalusíes, que, en general -y utilizando los términos de la teoría del plagio-, se quedaron, como imitadores, cortos respecto a sus modelos. Limitándonos a la historia de la lingüística en al-Ándalus, su papel fue el de introductor, crítico y activo, eso sí, de las novedades surgidas en Bagdad. Y en la obra de ISB es realmente característico algo a lo que más adelante (VII 1.2.) volveremos: sus ojos están, por así decirlo, vueltos siempre hacia Oriente. La falta de referencias a al-Ándalus es casi total en sus libros, de modo tal que, si alguno de ellos nos hubiera llegado anónimo, se nos antoja imposible que pudiera adivinarse que se debe a un sabio andalusí. Además, dado que gran parte de su labor se centra en la lexicografía, ‘ilmu l-luġa, la impresión de tradicionalismo repetitivo que deja su obra vista en su conjunto es aún mayor porque en este sector -ya lo hemos apuntado- un sabio tardío lo más que puede hacer es manejar cuanta más documentación recogida por manos ajenas y en lo posible fiables.

La veneración por lo antiguo toma aquí la forma de respeto hacia los maestros. En su notable monografía sobre IBN ĠINNĪ, MEHIRI (1973: 331) observa que éste, a pesar de haber efectuado todo el razonamiento necesario para romper con una de las verdades establecidas en las CAILT, la clasificación tripartita de las partes de la oración (vid. V 3.3.2.), no lo hizo, llevando a pensar que no se atrevió a seguir hasta el final y romper con la tradición. No vamos a entrar ahora

*Igual que MA‘ARRĪ llevaba a sus últimas consecuencias un ma‘nān dado en la tradición poética (cfr. 1.3.1.).

a considerar si, sintácticamente, la observación de MEHIRI es acertada. De lo que no cabe duda es de que esa actitud de falta de valor o excesivo respeto por las opiniones de los 'imames' de las CAILT actuó de modo efectivo en la historia de éstas. En ISB, sin ir más lejos, es eso seguramente lo que explica, junto con motivos religiosos a veces, las contradicciones entre algunas de sus posturas teóricas y su actividad práctica.

Y, al hablar de ese respeto como elemento retardador o inmovilizador, no nos estamos moviendo en terreno de conjeturas; de ello hay pruebas de diversa clase. Así, en la biografía de uno de los más ilustres lingüistas coetáneos y coterráneos de ISB, 'Abū l-Ḥusayn IBN AL-TARĀWA, leemos lo siguiente (SUYŪTĪ: Buġya I 602):

Sostuvo en nahw opiniones propias en las que disenta del grueso de los gramáticos. En conjunto, sobresalió en las ciencias del lenguaje: nahw, luġa y 'adab, salvo esas opiniones en que incurrió*.

Como el biógrafo no se cuestiona la solidez de esas opiniones, hay que entender que el fallo de IBN AL-TARĀWA, que empaña su fama para la posteridad, es precisamente haberse atrevido a disentir. La cara contraria de este modo de ver las cosas nos la proporciona el mismo ISB, recomendando el respeto debido (Masā'il 46a):

Quien componga un libro, si sustenta una opinión en la que contraviene lo que los más destacados cultivadores de la disciplina de que se trate han sostenido, debería poner en tela de juicio su propio parecer; y, en lugar de apresurarse declarándolos a ellos errados, averiguar el verdadero sentido de lo que dijeron.

Con estas palabras, ISB, además de expresar un principio que se aplicó seguramente a sí mismo, está repitiendo algo que sus predecesores

*En árabe: "law lā rtikābuhu li-tilka l-'ārā'".

ya habían dicho. La recomendación, en efecto, parece haber sido un lugar común tradicional entre los sabios de los siglos IV-V/X-XI. IBN ĠIWNĪ (Hasā'is I 190) había escrito que contradecir la opinión de la ġamā'a es por lo común una ligereza, pues los sabios pretéritos fueron numerosos, reflexionaron mucho y Dios, sin duda, los guió hacia la luz en pro del entendimiento del Qur^ʿān y la Sunna. Y QAZZĀZ (Darūra 24), del mismo modo, les avisa a los aprendices de críticos del peligro que supone incriminar a los poetas antiguos de cualquier defecto, pues lo que a ellos les parece defecto bien puede no serlo.

Un síntoma del tradicionalismo en el saber es la casi total ausencia en la historia de la cultura árabe islámica de figuras aptas de ser aprehendidas como individuos. Esto lo explica SIMON (1981 181) calificando a los filósofos y artistas musulmanes de "intellectual functionaries" y afirmando que la existencia de biografías personales en la fértil literatura de tabaqāt no está en contradicción con eso, pues lo que los diccionarios biográficos presentan son "bloodless stereotypes". Como ya se habrá advertido, nosotros en este trabajo partimos de un supuesto muy semejante a éste. Huimos de la representación de ISB como personaje aislado porque creemos que ésa es la manera de no entenderlo. A la interpretación de SIMON se podría quizá unir la idea de GRUNEBaum (1944) que ya conocemos: el respeto por la tradición se basa en la creencia de que los tiempos van ineludiblemente a peor, en la imparable decadencia de los hombres. Pero, y al considerar la teoría del plagio ya lo apuntamos, ¿no se deberá eso, más bien, a la concepción de la realidad como única y de la ciencia, en singular, como esfuerzo de aproximación paulatina a esa realidad? La teoría del plagio se resumía en que hay un número determinado de ma'ānin por descubrir, y con el paso del tiempo los poetas fueron hallándolos;

de modo que al poeta tardío se le disculpaba la repetición y se le alababa mucho cuando conseguía captar uno nuevo. Creemos que el respeto por los maestros se explica del mismo modo. Igual que la teoría del plagio, descansa en la absoluta convicción de que las cosas existen antes que el conocimiento (y también antes que sus nombres, lo veremos en IV 1.2.), y de que las cosas son como son. No caben entonces distintos enfoques, válidos todos, de un problema científico ni distintas emociones poéticas. Lo único que hay es, pasado un tiempo, bien el error (por ignorancia, heterodoxia o mal gusto), bien la repetición, bien un paso más por el mismo camino. Si esto es así, no hace falta recurrir al fatalismo pesimista. Siglo a siglo, sabios y poetas han ido desvelando datos e ideas, y no es que los tardíos valgan menos, es que quedan menos cosas que decir.

Tengamos o no razón, lo que está claro es que el sabio que respeta a sus predecesores ha de aspirar a conocer todo lo que éstos dijeron. La copiosa erudición de ISB es resultado de la busca de ese ideal, no sólo del deseo de conocer los objetos: poesía, kalāmu l-ʿarab etc. Es decir, todo lingüista de las CAILT debe ser un historiador de la lingüística, aunque no escriba sobre ello. En II 3.1.1. vimos cómo, desde nuestro punto de vista, ciertas críticas de ISB a IBN QUTAYBA no debían interpretarse como una postura antipurista en materia de lengua sino como un ataque a éste por no conocer todo lo que habían dicho los grandes luḡawiyyūn. Al escribir ʿIqtidāb, el libro donde aparecen esas críticas, uno de los principales objetivos que ISB se propuso fue buscar las fuentes que IBN QUTAYBA había empleado y declarar sobre todo el nombre de los autores de las mismas (cfr. p.ej. II 75). La misma labor de historiador cubre gran parte de su comentario a ʿUmāl, ʿIslāh Ǧ, donde ISB se ocupa en exponer las opinio-

nes de gramáticos que ZAGGAGI omitió (p. 227), en remontar algunas de las afirmaciones de éste al sabio a quien en realidad se deben (p. 239) o en señalar cuándo 'Abū l-Qāsim sustenta una opinión propia de una de las dos grandes escuelas (p. 270). Esto responde, desde luego, parcialmente, a una exigencia metodológica en la investigación lingüística, relacionada con las nociones de ṣignāc y hilāf que abordaremos dentro de poco (2.3.2.); pero también al simple interés por conocer y enseñar la historia de la disciplina.

Esto nos lleva a una cuestión inevitable. Si no hay posibilidad de cambiar lo fundamental ni de verdaderas revoluciones o innovaciones, ¿tienen realmente historia las CAILT? Una respuesta satisfactoria y documentada a esta pregunta exigirá ella sola un tratado, cuando la investigación actual esté en condiciones de abordarla. Por ahora esto sigue siendo imposible, aunque sólo fuera porque -recordémoslo- el estudio integrado de las CAILT lo estamos proponiendo nosotros aquí. Las fuentes primarias estudian la lingüística árabe centrándose casi exclusivamente en la gramática. Hay, pues, bastante dicho sobre la historia de ésta y a ello vamos a dedicarnos en lo que queda de esta sección.

Aunque sigue bajo polémica con quién y cuándo comenzó la gramática árabe, nosotros podemos cómodamente señalarle principio en el s. II/VIII, cuando vivieron HALĪL y SĪBWAYHI. No es tan fácil determinar cuándo hay que dar por acabada su historia. Es cierto que aún sigue vigente en muchos de sus aspectos y en distintos ámbitos, pero su supervivencia hace tiempo que dejó de ser activa. La situación actual de la gramática árabe es comparable a la de nuestra gramática tradicional; ninguna de las dos se ha archivado por completo, pero ya no son productivas. La diferencia, a favor de la primera, se debe a

su asociación con la cultura y la visión del mundo religiosas, más poderosas como se sabe en la sociedad islámica por haber alcanzado en ésta el proceso de laicización de la ciencia escalas más bajas que en Occidente. Sin olvidar esto, recordemos que se ha dicho (COWAN: 1983 121) que la gramática árabe alcanzó su cima en el s. VIII/XIV*. Podemos retrasar un poco más la fecha del fin hasta el s. IX-X/XV, cuando SUYŪTĪ recopiló en distintos libros lo que podría llamarse enciclopedia definitiva de las CAILT.

En esos ocho siglos la gramática experimentó un proceso de ampliación y reajustes motivados por la introducción en la cultura árabe islámica de nuevas exigencias metodológicas, por la función social que a las CAILT se le dio en distintas épocas y, lógicamente, por los avances que en el conocimiento del objeto tenían que ir llegando. El signo más evidente del proceso de cambio que siguió la gramática se halla en el vocabulario de tecnicismos. Que unos términos se sustituyan por otros o que aparezcan algunos nuevos es indicio seguro de dinamismo, de historia, pues. Es también evidente que terminologías distintas pueden implicar teorías distintas, aunque es característico en las CAILT, tal vez por esa concepción tradicionalista y antihistórica de los sabios musulmanes, que el término se mantenga ocultando visiones muy diversas. Una trampa ante la que el investigador debe estar siempre alerta.

COWAN (1983 123) advierte del falseamiento que resulta de presentar la terminología gramatical como algo inmutable desde el Kitāb. Comparándolo con uno de sus contemporáneos, ISB nos proporciona un sencillo ejemplo de ello, pues en todos sus libros no hay un término para concordancia, mientras que ZAMAḤSARĪ (Mufaṣṣal 116) utiliza ya uno:

*Es la época del granadino emigrado ʾABŪ ḤAYYĀN.

muwāfaqa. En estadios primitivos de la tradición, por otro lado, se observa el uso de largas perífrasis para designar categorías que después encontrarán una etiqueta propia. Así ocurre p.ej. en el Kitāb (I 34) cuando SĪBĀWAYHI llama a lo que sería más tarde nāʿibu l-fāʿil, sujeto paciente, al-mafʿūlu lladī lam yataʿaddahu fiʿluhu wa-lam yataʿadda ʿilayhi fiʿlu fāʿil. LEVIN (1979 a) ha estudiado el término taʿaddin en el Kitāb, precisamente, para mostrar cómo cambian los términos en la gramática árabe*.

2.2. La génesis de la lingüística árabe. Causas e influencias

Como razón real del origen de la gramática o la lingüística en general las fuentes primarias y secundarias coinciden en dar una de las dos funciones del ʿadab que ya conocemos como tales (II 2.3.1.), siendo lo más frecuente que se haga al objetivo menor (al-ḡaradu l-ʿadnā) de ISB, es decir, el normativo, responsable de la aparición de las ciencias de la palabra. En el curioso aserto que MAʿARRĪ (Malāʾika 23) pone en boca de ḤALĪL y del que nos hemos servido antes varias veces, se da como única razón de la existencia de estos estudios a la degeneración del lenguaje:

Los moradores de la Casa de las Vanidades** necesitan las ciencias del lenguaje porque el árabe original se ha alterado.

*En SĪBĀWAYHI, demuestra LEVIN, taʿaddin no se refiere a la transitividad semántica del verbo, sino al ʿamal ejercido por éste. Por eso la construcción de KĀNA nāqisa la interpreta como "verbo transitivo + objeto."

**Lo que equivale a este mundo terrenal (en árabe: "al-dāru l-ḡarrāra"). Recuérdese que ḤALĪL habla en el Paraíso.

Para ZUBAYDĪ (Lahn 4-5, Tabaqāt 11) también es la lucha contra la corrupción del kalāmu l-ʿarab el móvil que llevó a ʾABŪ L-ʾASWAD y HALĪL a fundar las ciencias de la ʿarabiyya. Ésta, la tesis tradicional para explicar la génesis de la lingüística en la sociedad árabe islámica es mayoritariamente aceptada por los investigadores modernos (FÜCK: 1950 9; HÄGG: 1978 210; ʾABŪ ĠANĀH: 1980 52; OBLER: 345-6; ʿUMAR: 1982 84; VERSTEEGH: 1983 292), quienes repiten argumentos familiares para nosotros (II 1.2.2.): las conquistas favorecieron la entrada en la ʾUmma de no arabófonos y esto favoreció la corrupción; argumentos que han servido igualmente para explicar (MAKKĪ: 1968 255 ss.) la aparición de los estudios gramaticales en al-Ándalus, por las incorrecciones lingüísticas que se cometían en tierras tan apartadas de la Península Arábiga, como si no fuera razón suficiente la pertenencia de al-Ándalus a la comunidad árabe islámica. Sólo excepcionalmente se ha rechazado (BAALBAKI: 1983 9) el relato de la aparición de la gramática como respuesta a los errores sintácticos etc. en que incurrían los nuevos convertidos. Como es fácil adivinar, la tesis tradicional, aunque insista en la corrupción y en la función prescriptiva, lleva también aparejada la idea de que las CALLĪ son instrumentos al servicio de la religión y, por tanto, la función filológica o superior (al-ġaradu l-ʾaʿlā) del ʾadab. De hecho, tanto en fuentes primarias como secundarias se añade a veces que el lahn les impedía a los extranjeros leer correctamente el Qurʾān y su escaso conocimiento de la gramática, interpretarlo. DAYF (1968 11-17), entre otros, opta por la explicación mixta: conservación de la lengua y factor religioso. Y FLEISCH (1964 21-5) destaca este último. Según él, la gramática fue inicialmente una parte del tafsīr, de donde acabó desgajándose; y el nahwī, "le technicien du langage arabe",

un qāri² progresivamente especializado*.

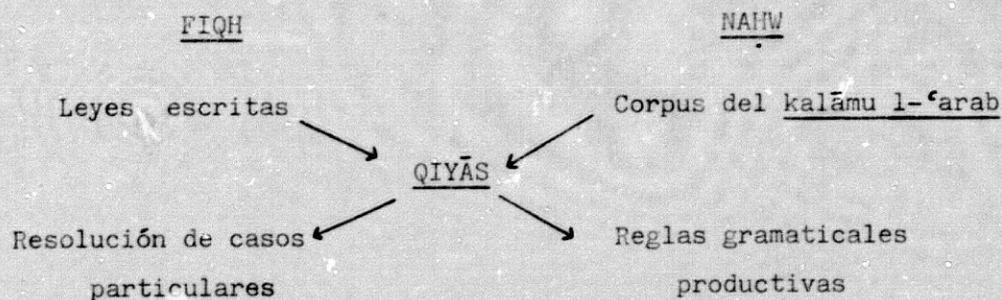
Desde luego, la relación entre las CAILT, incluso los sectores más aparentemente laicos de éstas, y las ciencias estrictamente islámicas es indudable y en ocasiones estrecha. Hemos tenido ocasión de verlo p.ej. al hablar del dogma del ʿiḡāz y de la perfección estilística del Qurʿān (II 2.3.2. y 3.3.2.). Pero los lazos de unión aparecen en casi todos los sectores de las CAILT, como vamos comprobando en todo este trabajo. Únanse a los que ya conocemos los siguientes datos. En cuanto a las ʿulūmu l-Qurʿān, muchas de ellas pueden, por su objeto, método y fundamentos teóricos, considerarse entre las CAILT, así que no vale la pena hablar de ellas. Por otro lado, muchos de los requisitos y técnicas de los muhadditūn, los expertos en Ḥadīṭ, los comparten nahwiyyūn y luḡawiyyūn. Ello es claro en algunos de los procedimientos a que éstos recurren para asegurar la fiabilidad de las informaciones; y, recientemente (WEISS 1984), se ha demostrado la influencia de las disciplinas del Ḥadīṭ sobre la metodología de las ciencias de la palabra en otros aspectos además de ése**. De todas formas, ha sido la relación entre la gramática y el fiqh lo que más ha llamado la atención de los investigadores modernos; primero porque -así queremos creerlo-, al darse las coincidencias en algunos de los más obstrusos puntos de la teoría de base de la gramática, la aclaración de tales relaciones debe arrojar luz sobre ellos; pero, sobre todo, porque las conclusiones a que se llegue en este respecto servirán de argumento decisivo en la gran polémica que ha animado la historiografía moderna de la gramática árabe. Nos referimos, claro,

*DAYF (1968 18) también resalta el hecho de que los primeros nuhāt fueran, al mismo tiempo, qurrā².

**WEISS estudia términos como ḡarīb, mutawātir, la noción de ṭabaqa etc.

a si ésta es deudora o no del pensamiento heleno y hasta qué punto, si la respuesta es afirmativa. De esto hablaremos enseguida; antes, digamos algo sobre la gramática y el fiqh. Por superficialmente que se haga, al tocar este tema es obligatoria la referencia al soberbio trabajo de CARTER (1972) sobre los orígenes de la gramática árabe, donde prueba suficientemente la relación de ésta con el fiqh y las ciencias coránicas. Quizá el paso inmediato en la investigación lo había dado, antes, FLEISCH (1961-7) al comparar al gramático basorí con un juez por el empleo de términos como ḡāʾiz, lícito, y wāḡib, forzoso. La conexión entre derecho y gramática reaparece, clara aquí y allá. Comparten términos y estrategias decisorias: se ha señalado (ʿASʿAD: 1981; ʿUMAR: 1982) la influencia del método ḡanaʿfī en algunas de éstas, vigentes entre ciertos gramáticos. El sonado ataque de IBN ḤAZM e IBN MADĀʾ al naḥw establecido, al que habremos de referirnos más adelante (VII 3.3.), trasciende de lo lingüístico y se convierte en polémica entre escuelas jurídicas o teológicas. En fin, el qiyās, al que también volveremos después (V 2.2.) y dentro de poco, es compartido con el mismo nombre por gramáticos y jurisperitos como medio deductivo hacia los fines respectivos, según el Esquema 1, y entre unos y otros ha habido discusiones paralelas sobre su validez. Y el mismo ISB, en su práctica como lingüista y filólogo, al aplicar

Esquema 1



el principio (vid. II 2.1.2.) de que entre varias posibles elecciones ha de prevalecer la que no exija el recurso al ta'wīl o al taqdīr -dos formas de razonamiento basadas en supuestos no evidentes en la realización o en el texto- está operando con un criterio que en ciertos fuqahā' tiene su gemelo y que consiste en no recurrir al ḥiṣṣān más que cuando las leyes callan.

Todas las razones que hemos visto hasta ahora son probablemente válidas y complementarias como explicaciones de por qué surgen los estudios lingüísticos en la sociedad árabe islámica. De lo que dudamos es de que la cuestión esté bien planteada y, más aún, de que sea capital para la comprensión de las CAILT. Los investigadores modernos no hacen más que tomar el relevo de los sabios musulmanes que gustaban, quizá sólo para justificar la utilidad de su ciencia ante los profanos (vid. II 2.3.1.) o simplemente por emplear un cómodo lugar común en los encabezamientos de sus libros, de explicar las razones del interés por el kalām al-ʿarab. Pero no vemos muy bien el sentido que actualmente pueda tener preguntarse por qué una civilización se interesa por su lengua y por sus textos sagrados, sean religiosos o profanos. Además, puede haber muchos porqués. A las razones que se han apuntado podrían unirse otras difícilmente rechazables. Podríamos pensar p.ej. que las primeras objetivaciones del lenguaje como tema de reflexión se debieron quizá a las diferencias apreciadas entre los dialectos tribuales. Por no alargar más una discusión que no juzgamos muy fructífera, digamos, por último, que de las razones dadas tradicionalmente y repetidas en las fuentes secundarias, la del factor de las nuevas conversiones nos parece un tópico de corto alcance. No creemos que haga falta recurrir a los extranjeros, corruptores o malos entendedores, para explicar la aparición de la lingüística

y la filología. Bastaría, por hablar de uno solo entre otros muchos motivos, con la necesidad de entender a fondo el Qur^ʿān, lo que seguramente les interesaba también a los árabes.

Las influencias extranjeras

Al exponer más arriba la comunidad de método y teoría entre la lingüística árabe y las ciencias religiosas estábamos, sin querer, apoyando una de las posturas encontradas en la gran polémica que abrió en el siglo pasado las puertas del arabismo a la materia en que este trabajo se inscribe. Pues, efectivamente, el tema nunca agotado de la historia de la lingüística árabe ha sido la posibilidad de que los sabios de las CAILT no fueran sino meros epígonos de los fecundos padres del pensamiento occidental. Y, desde luego, lo que hemos dicho antes sería un argumento para minimizar la influencia extranjera.

Como bien se sabe, fue A.MERX quien, en su Historia Artis Grammaticae Apud Syros, de 1889, levantó la liebre del helenismo de la gramática árabe. Ésta, según trataba de demostrar, había tomado del pensamiento griego o, en concreto, de la lógica aristotélica: 1º, las tres partes del discurso; 2º, la noción de declinación y el término ḥi^ʿrāb (hellenismós); 3º, la distinción masculino/femenino; 4º, los tiempos pasado, presente y futuro; 5º, las funciones sintácticas llamadas zarf y hāl, y, 6º, las categorías fā^ʿil, fi^ʿl y maf^ʿūl, esto es, respectivamente, sujeto, acción (= verbo) y objeto (FLEISCH: 1957 24; VERSTEEGH: 1977 8). Ello dio lugar a una polémica, viva aún, que ha sido varias veces resumida (FLEISCH: 1957 19-23; CARTER: 1972 69 ss., TALMON: 1982 13), y en la que, simplificando un poco las cosas, contienden dos posturas: la influencia griega fue decisiva en la génesis de

la lingüística árabe, por un lado, y tal influencia no existió o tuvo un papel secundario en la constitución de ésta, por otro. Recientemente, los más notables defensores de ambas son VERSTEEGH, de la primera, y FLEISCH, TROUPEAU y CARTER, de la segunda.

Que el pensamiento griego haya dejado huella en las primeras manifestaciones de la cultura árabe islámica -antes de los ss. III-IV/IX-X, a partir de los cuales es evidente que así fue- se ha considerado hace tiempo. Ya ʿAMĪN, en Faḡru l-ʿislām (1928 18-28), afirmaba que desde la Ġāhiliyya había habido penetración de elementos culturales griegos. Y la influencia fue claramente reconocida por los sabios musulmanes para la génesis o el desarrollo de muy distintas disciplinas o actividades. Así ocurre con la medicina, la astronomía y la filosofía (cfr. VERSTEEGH: 1980a 334). Influencias de otras culturas, como la persa, han sido también aceptadas desde antiguo, p.ej. en el canto y la música (vid. ʿIṣbahānī: ʿAgānī I 378). Y, modernamente, se ha creído detectar en muy diversos campos dependencia de la cultura occidental. Así, se ha hablado de influencia del derecho romano en cierta escuela jurídica islámica* (MAKKĪ: 1968 64).

Otros sectores de las CAILT, los relativos a la poética y la retórica han sido igualmente estudiados desde este prisma, aunque no tanto como la gramática. GRUNEBAUM (1941 560) desecha la impronta de la retórica griega en la crítica razonada del s. IV/X, dado que el aristotélico QUDĀMA no ejerció influencia en sus sucesores. GAUDEFROY-DEMOMBYNES (1947 X) ve una vaga huella helena en la poética árabe. TRABULSI (1955 74-9), como GRUNEBAUM, señala que la labor de QUDĀMA quedó aislada, y añade que la Poética de ARISTÓTELES resultó incomprensible

*La ʿawzaʿí, que apareció en Siria.

siempre*, mientras que el ‘ilmu l-badī‘, el tratado de las figuras (vid. II 3.2.3.), nació por reacción a la Retórica; el naqd, sin embargo, es según él fundamentalmente árabe. En contra de esto, SALLŪM (1951 22) percibe influencias aristotélicas en lo que él llama "crítica estilística", en obras como Al-Balāġa de MUBARRID o Sinā‘atayn de ‘ASKARĪ. En un muy notable trabajo, ABU DEEB (1971) demuestra cómo la teoría de la ḥasti‘āra en ‘ABD AL-QĀHIR nada tiene que ver con la de la metáfora en ARISTÓTELES*. Volviendo a la lingüística y, antes de retomar la cuestión de la gramática, hay que recordar que cuando el arabismo observó en las ciencias árabes del lenguaje un campo en que éstas habían obtenido resultados muy superiores a los de los griegos, y nos referimos a la fonética, se apresuraron a buscar las influencias por otro sitio; y las encontraron en otra cultura indoeuropea, la hindú. Que los estudios sobre el sonido articulado en las CAILT dependen de los realizados en la India ha sido últimamente defendido por HAYWOOD (1965 37), para quien el alfabeto ordenado fonéticamente por puntos de articulación, de atrás adelante, introducido por ḤALĪL se inspiró en el del sánscrito. VERSTEEGH admitió, primero

*Recuérdense las malas interpretaciones de comedia y tragedia, traducidas al árabe como hiġā‘ y madīh, respectivamente epigrama y panegírico.

**Según él, la clasificación de la metáfora de ARISTÓTELES es externa y se basa en las relaciones lógicas de los dos términos de la metáfora. Mientras que la de ‘ABD AL-QĀHIR (en ‘Asrār) es interna y se basa en la relación de similitud entre los términos, estando, pues, muy cerca -aunque sea más coherente, dice- de las clasificaciones modernas por el rasgo dominante (dominant trait, que equivaldría a al-hāssatu l-ra‘isiyya o ‘ahassu l-sifāt en la terminología de ‘ABD AL-QĀHIR) y se encuadra en

(1977 7), esta posibilidad, pero más tarde (1980a 342) se desdijo, rechazándola por inconsistente al no existir evidencia de contacto entre las culturas hindú y árabe islámica.

Los primeros lingüistas musulmanes y el pensamiento griego

Casi nadie discute que en la época posterior al movimiento de traducción de obras del pensamiento griego en la Dār al-Hikma de Bagdad, es decir, entre los lingüistas del s. IV/X y a partir de ahí, la lógica griega, a través de los filósofos musulmanes, modifica de manera relevante algunos de los fundamentos teóricos y metodológicos de la gramática árabe. Esto lo veremos con algún detenimiento más tarde (2.3.3.). Lo que se debate, entonces, es si hubo inspiración en modelos helénicos por parte de los primeros gramáticos musulmanes. Esto, limitándonos a las últimas décadas, lo han afirmado varios investigadores de manera distinta cada uno. ARNALDEZ (1956 14) se limita a decir que la gramática árabe, en su "cadre", fue de origen griego. DAYF (1968 20-32) no parece decidirse y, si por un lado rechaza la idea del helenismo, arguyendo que lo central en la gramática árabe es la noción de 'amal, extraña a cualquier otra, extranjera; por otro, admite la posibilidad de que algunos de los primeros gramáticos basoríes conocieran lenguas extranjeras e incluso estuvieran versados en lógica aristotélica*. Interesados en ésta habrían estado, según ^ʿABŪ ḠANĀH (1980 52), que no lo demuestra, otros 'imames' como AL-^ʿAHFĀṢ

la teoría psicológica del estilo del genial sabio musulmán: estudio de los procesos mentales en el poeta y el impacto de la expresión literaria en la mente del lector.

*Cita, en concreto, el caso de ḤALĪL, quien, según DAYF, pudo también conocer el alfabeto sánscrito.

AL-ʿAKBAR, aparte del propio HALĪL. Más cerca de nosotros, FISCHER (1985 97) expone una evidencia textual de la inspiración helena en los primeros tiempos, de cuya escasa fuerza probatoria es él mismo consciente. Se trata de una ambigua referencia contenida en el Sirru sināʿati l-ʿiʿrāb de IBN ĠINNĪ, donde éste atribuye cierta opinión propia, según aquél, de la fonética griega a unos "antiguos gramáticos", con lo cual, dice FISCHER, puede estar aludiendo precisamente a los gramáticos griegos.

Frente a esto, en las fuentes secundarias se sostiene también frecuentemente que la influencia griega debe desecharse o tenerse en poco a la hora de explicar la génesis de la gramática árabe. MASSIGNON (1954), aun sin entrar en este asunto, cuando evoca las oposiciones "analogismo ario / anomalismo semita" y "tripartitismo griego / bipartidismo árabe", parecería estar negando la influencia griega en la primera época de la gramática y reconociéndola en la época en que su helenización es evidente, entre otras razones porque los mismos sabios musulmanes lo declaran. FLEISCH ha apoyado en varias ocasiones, fuertemente (1957 24, 1984 76), el carácter autóctono; según él, HALĪL y SĪBWAYHI nada le deben a la filosofía griega, y, entre todas las ciencias islámicas, la gramática es justamente la más árabe. Desde fuera del arabismo, ROBINS (1967 103) sostiene lo mismo basándose en las opiniones de FLEISCH y algunos otros (BLANC y CHEJNE). CARTER, en el capital trabajo que ya hemos citado (1972) llegaba a la conclusión de que los términos y el método del Kitāb provenían del derecho islámico y nada tenían que ver con la gramática griega. Sus argumentos, además de la comparación entre nahw y fiqh, eran: 1º, el contacto con los gramáticos siriacos que habrían, según

las tesis de MERX, actuado de intermediarios, no existió; 2º, los sabios musulmanes nunca han reconocido la influencia en la primera época, mientras que sí son conscientes de la deuda que las tendencias posteriores al s. IV/X tienen hacia la tradición griega, y en otras actividades no lingüísticas -ya lo hemos visto- no tienen reparo en señalar la inspiración en lo extranjero; 3º, el descriptivismo funcional que practicó SĪBĀWAYHI, muy alejado de la lógica. Y BLANC (1975 1275-6) niega por indemostrada, la afirmación (FISCHER: 1962-4) de que los primeros gramáticos musulmanes tuvieron acceso a la Poética y concluye taxativamente: "The language sciences were indigenous and Islamic". AYOUB (1981) demuestra claramente que algunos conceptos centrales en la teoría gramatical grecolatina son absolutamente extraños a la árabe*. Y TROUPEAU (1981 246), tras examinar los términos árabes de la traducción de la Hermenéutica por IBN AL-MUQAFFA^c, concluye:

(...)il n'existe aucun rapport entre la terminologie grammaticale arabe primitive et la terminologie de la logique grecque; et qu'en particulier la division du discours en trois parties, établie par les premiers grammariens arabes, ne doit rien à la logique aristotelicienne.

¿Quién fue el primer gramático árabe?

Como acaba de verse, los investigadores que han participado e la polémica lo han hecho, bien por medio de impresiones generales, bien estudiando puntos parciales que sumar a los argumentos o contrargumentos. Y es en cierta medida para unirse a estos argumentos parciales como se justifica la preocupación de las fuentes secundarias por

*Concretamente, se refieren a los de habar y mubtada², que compara con los de sujeto y predicado.

determinar quiénes fueron los fundadores de la gramática árabe. La polémica que nos ocupa suscita y alimenta, pues, una cuestión que se origina en los propios sabios de las CAILT, y parte de lo que antes llamamos el mito de los orígenes (1.1.3.). Es, desde luego, obvio, que para decidir sobre la influencia extranjera en la génesis de la gramática haya que saber quiénes fueron los primeros gramáticos.

El relato tradicional es bien conocido. Ante el peligro de descomposición de la lengua del Qur'ān, por lo que ya sabemos, y por iniciativa propia o aconsejado por el imam 'ALĪ, 'ABŪ L-'ASWAD al-Du'alī define algunas categorías gramaticales, dando con ello origen al nahw; a él le corresponde, pues, en expresión de ZUBAYDĪ (Tabaqāt 12) el fadlu l-sabq, el mismo que les correspondía a los poetas descubridores de nuevos ma'ānin (1.1.2.). Modernamente, HAYWOOD (1965 11) acepta esta narración, aunque recusa la intervención de 'ALĪ. Pero lo normal es que las fuentes secundarias no se contenten con esto y, además, tampoco acepten como primer capítulo de la lingüística árabe el Kitāb, cuya "precocité" (FLEISCH: 1957 27) hace pensar en trabajos previos. El mismo Kitāb, para empezar, deja bien claro lo mucho que de HALĪL había aprovechado SĪBWAYHI. De éste escribía FLEISCH (1964 25) lo siguiente:

Celui-ci eut le grand mérite de rédiger, ce qui inclut une part personnelle importante; mais son oeuvre dépend du travail de plusieurs générations, particulièrement de la sienne, qui fut animée par la puissante personnalité d'al-Khalīl.

Y esta idea, que el Kitāb es resultado de un largo proceso de estudio ha terminado por hacerse indiscutible (cfr. VERSTEEGH: 1980a 334). El problema está en la cualificación de la gramática pre-halīliana. ¿Se trata de atisbos de meros precursores o de la labor coherente

de especialistas? Lo primero estaría cerca de la idea de CARTER (1972), y lo segundo, de lo que TALMON defiende ardorosamente en su refutación de éste (1982 29):

SĪBĀWAYHI founded his grammatical system on the groundwork of fairly advanced school of Grammar!

Sobre la misma consideración de lo que sería "plus conforme à la nature des choses", es decir, que el nahw no apareció de pronto, BELGUEJ (1973 171) propone como probable la existencia de una escuela anterior a las clásicas de Basora y Cufa, que habría tenido su centro en Medina y cuyos resultados, en gramática, léxico y retórica se habrían recogido dispersos en obras de tafsīr tradicional, especialmente en la de TABARĪ. El último avance, que sepamos, en esta línea de investigación lo ha proporcionado, hace poco TALMON (1985), quien afirma, ahora ya con plena seguridad, que tal escuela existió. Añade que desapareció en la primera época 'abbāsī, identifica a algunos de sus componentes y ofrece una primera caracterización general. De la escuela de Medina, dice, se sabe: que para formar su corpus se nutría del Qur'ān, las qirā'āt, la poesía y de información de encuesta; que su interés era principalmente sintáctico, y que mantuvieron contactos con los gramáticos iraquíes.

Pero, una vez más, hemos de establecer una diferencia esencial entre lo que ocurrió en realidad y lo que se pensó que había ocurrido. Tan importante o más que la existencia de escuelas organizadas antes de que SĪBĀWAYHI y ḤALĪL inauguraran, al menos bibliográficamente, la gramática, la lexicografía y la métrica ('arūd) es el hecho de que los sabios de las CAILT, incluido ISB, adoptaran en la práctica hacia ambos -y no hacia 'ABŪ L-'ASWAD- una peculiar y transcendente actitud de veneración que los convierte, incluso a pesar de lo que

pueda descubrir la investigación histórica factual, en los únicos y auténticos 'imames' de sus ciencias. Esto lo comprobaremos más adelante (3.1.3.).

Las tesis de VERSTEEGH

La investigación sobre la influencia griega en la gramática árabe ha experimentado un avance sustancial en la última década con la aparición de Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking (1977), del holandés C.H.M. VERSTEEGH, una obra clásica ya del arabismo con la que comienza un nuevo -el último por ahora- capítulo en la historia de esta polémica. Las tesis fundamentales ahí expuestas las resumió y perfiló aún más en dos artículos posteriores (1980a, 1980b), que, en realidad, no aportan ninguna novedad esencial. Vamos, pues, a sintetizar lo que en los tres trabajos se contiene de interés para nuestros propósitos. VERSTEEGH parte de que en la gramática árabe hay indudables elementos de procedencia griega, que él mismo enumera (1977 12): la teoría del sonido articulado y el cambio fonético, el término haraka, las definiciones de nombre y verbo (vid. V 3.3.2.) y sus ejemplos paradigmáticos, la teoría de las partes del discurso, la noción de ʔiʔrāb (V 3.3.1.), los tiempos verbales (V 3.3.2.), las teorías sobre el infinitivo, el concepto de transitividad y el sistema de los ʔusūlu l-nahw. En un segundo paso, subraya (1977 10) el hecho de que entre la gramática de la primera época y la que se inicia en el s. IV/X hay una diferencia fundamental, y sostiene que tal diferencia se debe a que la dependencia de tradiciones lingüísticas extranjeras es también distinta en cada una de las dos épocas. Echa, entonces, mano de las teorías de P. THILLET, quien, para explicar la influencia helena en la cultura árabe islámica, había acuñado

los términos voie diffuse y voie érudite, que VERSTEEGH (1977 178, 1980b 7) aplica al campo específico del nahw. Según esto, HALĪL, SĪBWAYHI y los primeros lingüistas tuvieron acceso directo a la práctica viva de la gramática griega, en la que se inspiraron (voie diffuse, influencia directa); mientras que los comúnmente llamados bagdadíes, esto es, RUMMĀNĪ, ZAGĠĠĠ etc., aprovecharon el pensamiento griego contenido en las obras que fueron traducidas al árabe (voie érudite, influencia indirecta).

Así pues, la génesis de la gramática árabe no se explicaría en función de la influencia de la lógica griega, sino por el ejemplo que las escuelas helenísticas de retórica aún activas en Siria, Palestina y Mesopotamia tras la expansión del islam, les proporcionaron a los fundadores de aquella (1977 7, 1980b 11). De lo que no duda VERSTEEGH (1977 11) es de que el Ki'áb de SĪBWAYHI presenta un grado de precisión tal que no pudo sino surgir a partir de elaboraciones ya desarrolladas y extranjeras. Dado que las traducciones de ARISTÓTELES son de fecha posterior, la influencia tuvo que ofrecerla el contacto directo con los gramáticos que por entonces enseñaban en los países helenísticos (1977 117). Los elementos que en esta primera época se introducen, p.ej. la distinción entre nombres propios y comunes y entre los tiempos verbales, o las ideas sobre cambios fonéticos, provienen de la misma gramática griega, no de la lógica, y tienen origen estoico (1977 178). La teoría propuesta por CARTER (1972) no le parece un serio obstáculo, en lo que respecta a la efectiva comunidad teórica y metodológica entre nahw y fiqh. La relación estrecha entre gramática y ciencias religiosas es un hecho cierto, pero no implica que la génesis de aquella estuviera en éstas. Pues, en primer lugar, es apriorístico afirmar que las ciencias legales aparecieron

antes que las del lenguaje y, en segundo, no hay que olvidar que los primeros legisladores del islam pudieron, ellos también, haberse inspirado en la práctica y estudios legislativos helenísticos*. Es decir, aunque el fiqh hubiera precedido a la gramática, a través de él pudieron también haberse introducido elementos helenos. Aquí hay que volver a hablar de las escuelas de retórica, pues ésta formaba parte de la educación del abogado. Son, en suma, esas escuelas helenísticas las que facilitaron el trasvase de elementos grecolatinos al conjunto de la cultura islámica, y, para probar la influencia es irrelevante determinar cual de las ciencias islámicas fue la primera (1980b 12-14).

La situación, como hemos anticipado, cambia en el s. IV/X. VERSTEEGH (1977 117-21) estudia el movimiento de traducciones que surge en Bagdad desde la segunda mitad del s. III/IX, recoge el dato de que los traductores y algunos sabios musulmanes, como FĀRĀBĪ, no sólo se interesaron por la filosofía, sino además por la gramática griega, y concluye que por esta vía entra en la lingüística árabe una nueva serie de elementos helenos, como la noción de predicado o la preocupación por la formalización lógica de la definición de las categorías (1977 179).

Ya hemos dicho antes que la presencia en la lingüística árabe post-siglo IV de intereses filosóficos es un hecho incontrovertible.

*Para apoyar esto, da VERSTEEGH los siguientes argumentos: las escuelas de derecho de Alejandría y la antigua Berytos se mantuvieron hasta el siglo VI c.; el sistema de impuestos bizantino perduró tras la conquista; hubo traducciones de textos legales romanos al siríaco y al árabe.

y teniendo en cuenta cómo aparecen en la civilización islámica la lógica y la filosofía, de ahí se sigue que la obra de los gramáticos bagdadíes, y quienes posteriormente asimilaron y desarrollaron su contribución -como es el caso de ISB- está en alguna medida, e indirectamente, influida por el pensamiento griego. La influencia helena, sin embargo, ha sido rechazada, para uno de los representantes principales de esa tendencia, IBN ĠINNĪ, por FLEISCH (1957 35), que nada dice de los demás lingüistas del s. IV/X. Pero todo parece indicar lo contrario. Por hablar de un solo caso, ANGHELESCU (1981 273) ha hallado claras influencias de la lógica griega en el Kitābu l-Qawli fī 'alfāzi l-šumūli wa-l-'umūmi wa-l-fasl, cuyo título es ya una evidencia, del ispananí y discípulo como IBN ĠINNĪ de 'Abū 'Alī AL-FĀRISĪ, MARZŪQĪ, quien murió en la primera mitad del s. IV/X. Y, por nuestra parte, podemos confirmar que la lógica griega está muy presente en la labor de ISB, uno de los principales receptores e introductores, como iremos viendo, en al-Ándalus de las aportaciones de los bagdadíes.

Las reacciones de los demás investigadores ante las tesis de VERSTEEGH han sido, en general, muy positivas. Un amplio sector de las fuentes secundarias de la última década incorpora sus conclusiones como hechos demostrados. Se han dado incluso casos de aceptación total, entusiasta y sin la más leve crítica de su trabajo de 1977 (cfr. p.ej. KAYE: 1981). En el extremo contrario, FLEISCH (1984 76) rechaza de plano la dependencia en los términos expuestos por VERSTEEGH, sin dar para ello ninguna razón. Antes de expresar nuestra postura ante la investigación sobre las influencias extranjeras -lo que haremos enseguida- no queremos dejar de decir que, a nuestro entender, el trabajo de 1977, sobre todo, depende en exceso, casi exclusivamente

para la gramática árabe, de solamente dos obras, el ʿIdāh de ZAGGĀGĪ y el Hasāʿis de IBN ĠINNĪ. Y que el estudio se resiente a nuestro entender de un defecto que hemos hecho extensivo (I 2.) a toda la historiografía contemporánea: creemos que la consideración de un hecho que afecta a toda la gramática es insatisfactoria si se limita a ésta, es decir, si no excede los límites de lo que es estrictamente nahw. Aunque el título del libro hable de "Arabic linguistic thinking", su contenido deja sistemáticamente de lado las teorías sobre el lenguaje*, como las que veremos después (IV), que afectan a todos los estudios lingüísticos y también, por tanto, al nahw y cuya ausencia resta, así lo creemos, valor a unas conclusiones que se pretenden totalizadas.

De las novedades en teoría y método del s. IV/X hablaremos más abajo (2.3.3.), pero podemos anticipar que no nos apartamos de VERSTEEGH en lo que respecta a la huella que, mediatamente, deja la lógica griega en las preocupaciones de los sabios de las CAILT. En cuanto a la dependencia del pensamiento heleno por parte de los primeros gramáticos musulmanes nada podemos objetarle al investigador holandés en lo que toca a los hechos factuales que esgrime para probar el contacto directo ni opinar sobre las coincidencias puntuales entre la gramática árabe y la griega. Ello exigiría un estudio histórico cultural sobre los primeros siglos del islam y sobre las fuentes griegas que no hemos realizado. Pero, por otra parte, ello no es muy importante para nuestros objetivos. Ya hemos dicho que no tenemos por imprescindible saber cómo comenzó una cosa para entenderla, y, en la práctica, la comprensión de las CAILT tal como se presentan

*Excepción hecha del origen griego del mismo (vid. IV 1.1.3.).

en ISB no exige que respondamos a cuál fue su auténtica génesis.

Si nos estamos deteniendo en la polémica sobre las influencias extranjeras es, primero, porque uno de los objetivos de nuestro trabajo era revisar los intereses y resultados de la investigación moderna sobre las CAILT, criticándolos si lo creemos preciso, y, segundo, porque algunas de las conclusiones del debate nos parecen necesarias para introducir nuestra valoración de ISB, concretamente del ISB que defendió la racionalización y el rigor formal de la lingüística, para él una especialidad del saber claramente diferenciada de otras, como la propia filosofía, y no menos científica y sofisticada que ésta. Por otro lado, conviene tener presente lo que aquí se ha dicho, singularmente el resumen de las tesis de VERSTEEGH, ya que en lo sucesivo volveremos de vez en cuando a recoger alguna de sus conclusiones secundarias no vistas ahora.

Observaciones a la polémica

VERSTEEGH, al mismo tiempo que exponía los resultados de la investigación que acabamos de resumir, y como si se sintiera algo incómodo con sus propias conclusiones, se anticipó varias veces a objeciones del estilo de las que aquí les vamos a hacer a él y a quienes han hecho de la búsqueda de precedentes helenos uno de los principales temas de la historiografía de la lingüística árabe. Así, insiste en que "borrowing grammatical terms does not imply a total dependency" (1977 15), o en que su intención no es la de demostrar "that Arabic linguistic thinking was a copy of Greek grammar" (loc. cit.). En sus posteriores trabajos sobre el asunto su 'arrepentimiento' parece haber crecido, agudizando más la contradicción entre el total de sus tesis y la concepción contraria que quiere incluir también, forzando mucho las cosas (1980a 342):

It should be clearly understood, however, that the dependence of Arabic on Greek grammar for the 'invention' of technical terminology, for basic concepts etc., does not imply that the whole of Arabic grammar is to be regarded as a slavish imitation of the Greek example. On the contrary, Arabic grammarians used the foreign material in order to build up a system of their own.

De su eclecticismo, difícilmente salvable, entre, por un lado, su contribución a la historiografía tradicional y, por otro, su -digámoslo así- postura sentimental, había ya dado pruebas, al escribir en la primera exposición de sus tesis (1977 18):

In our view Arabic grammar is far from being a slavish imitation of Greek grammar. What may be the most startlingly original trait of Arabic grammar is that it applies the theory of a natural balance (mīzān) to language; this results in a conception which views speech as a harmonious structure, in which every constituent part has its rightful place, which it cannot lose without repercussions in the rest of the system, or without being compensated. This conception is not paralleled by any Greek theory.

Pero él mismo debió de percatarse de que este logro, excesivamente vago, no bastaba a borrar la impresión que el total de su estudio dejaba en el lector, esto es, que sus resultados -donde se demostraba que las teorías, categorías y términos fundamentales manejados en todo tiempo por los sabios musulmanes- suponían una clara desvaloración de la gramática árabe. Y por eso escribió más tarde (1980b 11):

It is, perhaps, not superfluous -in view of a frequent misunderstanding- to add that borrowing of cultural material in no way implies the inferiority per se of the recipient towards the donor culture.

Estas palabras traen enseguida a la memoria una advertencia de COSERIU (1978 22), en el curso de su crítica a la visión del cambio

lingüístico expuesta en el CLG:

(...) el señalar los vínculos que Saussure tiene con la tradición no significa disminuir su importancia en la historia de la lingüística, sino todo lo contrario.

Sin embargo, hay una diferencia notable. COSERIU está ahí evitando cualquier interpretación iconoclasta sobre una figura universalmente venerada en la historia de la lingüística occidental. Muy por el contrario, el trabajo de VERSTEEGH es una contribución -valiosísima, por cierto- a un debate marcado, desde su principio en el siglo pasado, por una actitud de desprecio, o casi, hacia la lingüística árabe. El inveterado empeño por descubrir qué es griego en ésta huele -¿por qué no decirlo claramente?- a racismo; simple racismo, en una de sus dos formas: el que considera lo 'otro' inferior o el que se siente defraudado por ver sus deseos de exotismo no plenamente satisfechos.

Y conste que al decir esto no estamos, en principio, debatiendo si objetivamente hubo o no préstamos en la primera época. Lo que estamos tratando de denunciar es, primero, la desmesurada atención que al asunto se le viene prestando y, segundo, el error que a nuestro juicio supone planteárselo de ese modo. Pues, dejando a un lado los móviles ideológicos, es decir, el etnocentrismo o como se lo quiera llamar, insistimos en que el método etimológico tiene para nosotros un muy discutible valor en historia de la cultura. La historia de la lengua proporciona un ejemplo que quizá sirva para ilustrar parte de lo que queremos decir. Recordemos, para empezar, la visión de las palabras a lo SAN ISIDORO -donde por cierto hay una nueva coincidencia con las concepciones de los sabios de las CAILT (vid. VI 2.)- quien, como es sabido, cree disponer de un medio seguro para penetrar en la esencia de la cosa y que consiste en desvelar el primer sentido de su nombre. Pero dejemos que sea él mismo quien lo diga (Etimolo-

gías I 320):

Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur.

Hace bastante que esta manera de ver las cosas se ha desechado en lingüística histórica, aunque fuera de ésta, e incluso no muy lejos de ella, siga vigente en la práctica*. Más recientemente, la teoría de la lingüística diacrónica se ha apartado de otras concepciones que les concedían a las palabras entidad propia y estudiaban la evolución de cada una o de grupos de ellas aisladamente, sin tener en cuenta otras realidades de la lengua a cuyo léxico pertenecen. No hace falta ninguna especialización para rechazar la idea de que p.ej. arroz sea una palabra árabe; su étimo nos parece absolutamente irrelevante para reconocerla como una de las unidades léxicas del español en El arroz está en la mesa. Pues bien, lo que con todo esto queremos decir es que la polémica sobre las influencias griegas se basa en presupuestos semejantes a los que estaría manejando quien nos quisiera hacer creer que las unidades de la oración anterior son todas españolas menos la segunda; y que, si profundizamos en el signo árabe ruzz, es posible hasta que averigüemos el contenido calórico del cereal referido y muchas de sus propiedades.

En esta primera argumentación contra los seguidores de MERX estamos, desde luego, colocándonos en una perspectiva estructuralista. Y VERSTEEGH parece haber previsto -o recibido efectivamente- un ataque

*Cfr. p.ej. JACKSON: 1985, un excelente manual de gramática que comienza así (p.1): "The English word grammar derives ultimately from the Greek gramma, meaning a 'letter'." Casos de etimologismo verbal como recurso en la investigación de humanidades, en todos sus campos, son abundantísimos. Algunos se recogen en este trabajo.

por ese lado, pues lo rechaza. Pero su refutación del argumento estructural en la metodología del estudio de préstamos culturales no podemos tenerla en cuenta. Según él (1980a 337), la objeción de que un préstamo debe minimizarse en su consideración si se trata de elementos aislados, no es válida hablando de tradiciones escolares. Como para esta sorprendente exclusión no da ningún motivo, y, por otra parte, acabamos de verlo echando mano de una imagen claramente estructural: la de la nueva construcción con los viejos elementos; no nos detendremos más en ello.

Incluso dejando esto a un lado, la busca de lo griego en la historia de la lingüística árabe sigue sin convencernos, a no ser que se les conceda a sus hallazgos un valor muy secundario, poco más que anecdótico. La influencia griega a partir del s. IV/X, lo hemos dicho muchas veces, es incontrovertible si como tal entendemos el deseo de los lingüistas de dar réplica a los filósofos musulmanes, a su vez versados en el pensamiento griego, con la aplicación de métodos tan racionales como los de éstos. Pero con afirmar que la influencia existió no se ha hecho casi nada. Falta ver cómo o cómo no se asimilan esos modelos y el papel que desempeñan en el sistema —utilicemos el término en el sentido más neutro, menos técnico— ya establecido antes de las novedades. En cuanto a la dependencia desde la génesis de las CAILT, más urgente que el rastreo positivista nos parece entender cómo se articulan éstas o los sectores que interesen de las mismas, escarbar en los fundamentos más que en el árbol genealógico de los elementos. El estado de la investigación, creemos nosotros, reclama otros estudios antes que establecer el inventario de las deudas. Haciendo esto, aparte de reproducir comportamientos semejantes a los que vimos practicados por los gramáticos musulmanes cuando indagaban

la pureza de lengua de los informadores (II 1.1.), no sólo perdemos tiempo y esfuerzo, sino que tal vez -y eso es lo más grave, si es que la historia de la cultura pretende conocer ante todo- corremos el riesgo de que tales estudios nos dificulten la visión de la realidad objetiva, en los diversos aspectos de aquéllos. En efecto, pensamos que toda esta polémica se basa y al mismo tiempo sustenta el hábito de equiparar todo lo que encontremos en las CAILT con algo que ya conocemos, que nos es familiar. Caben dos posibilidades. En la mejor de las dos, esto es, si la semejanza entre los dos hechos en cuestión tiene una base histórica factual, estamos donde antes decíamos, queda todo por hacer. Pero si la semejanza es engañosa, fortuita, y también si es irrelevante (lo que, creemos, es muy frecuente), asimilaremos el hecho islámico al occidental y, en consecuencia, erraremos la comprensión del primero, sin que tampoco nuestro conocimiento del segundo gane mucho.

Acabamos de hablar de préstamos irrelevantes. Tratándose de hechos como los que aquí consideramos, la relevancia de los mismos la determina el investigador, la historiografía de las CAILT en nuestro caso. Está claro que si la influencia extranjera es un tema frecuente o importante en el estudio de la gramática árabe, no es porque ésta, el objeto de la investigación, lo haya reclamado. Si aquí tenemos que tratar el asunto es porque un número determinado de historiadores de la lingüística árabe han considerado oportuno, queremos creer que para conocer mejor el objeto, introducir en sus descripciones y análisis del mismo a las tantas veces mentadas influencias. Se trata, pues, de poner más o menos acento en un procedimiento de investigación. Pues bien, ya sabemos (y lo veremos con cierto detalle en 3.3. para ISB solo) que, en cierto sentido, la historiografía de

las CAILT comienza con los mismos sabios de éstas, quienes se interesaron por indagar en la tradición de sus disciplinas no sólo con el fin de registrarlas, sino en múltiples ocasiones para reaccionar activamente ante ella. También es sabido que hubo pensadores musulmanes cuya reacción ante la presencia, en su civilización, de elementos foráneos, fue altamente negativa. El movimiento de traducción y subsiguiente asimilación de la cultura griega tenía que suscitar, y lo hizo, defensas de la pureza del pensamiento islámico por razones religiosas envueltas en el mito de los orígenes del que hablábamos antes (1.1.3.). Algunos pensadores musulmanes clamaron contra la introducción de la filosofía griega en las ciencias islámicas, incluidas las del lenguaje, cuya impronta advirtieron claramente en la obra intelectual post-siglo IV. Y, sin embargo, no hay entre los sabios de las CAILT o quienes por ellas se interesaron, hasta donde sabemos, nadie que haya ni siquiera adivinado la susodicha voie diffuse. Podemos aceptar fácilmente que, no habiendo pasado los sabios musulmanes por el s. XIX y faltándoles, por consiguiente, la habilidad de reconocer préstamos culturales, se les pudieran haber escapado algún calco, algún término, es decir, lo que venimos calificando de anecdótico. Por el contrario, es más difícil de aceptar que los historiadores musulmanes de su propia cultura no supieran ver una influencia ajena a lo árabe islámico de auténtica relevancia. Si, a pesar de todo, insistimos en creer que gentes como IBN HAZM p.ej. fracasaron por completo en el análisis de los constituyentes iniciales de las CAILT, a pesar de que sí llegan a conclusiones parecidas a las actuales en lo que respecta a la voie érudite; entonces tendremos que preguntarnos por qué algunos investigadores modernos, VERSTEEGH a la cabeza de ellos, se muestran tan proclives a aceptar las explicaciones de

los sabios musulmanes para otros muchos puntos oscuros en la historia y la teoría de las CAILT, como tuvimos ocasión de ver al principio de este punto cuando hablamos de la razón de la génesis de la lingüística, o, antes, cuando comprobamos el crédito, a nuestro modo de ver excesivo, que en las fuentes secundarias se les concede a las opiniones de IBN ĞINNĪ (II 1.6.1.), o al considerar el kaiāmu l-‘arab como objetivo válido para la descripción de la lengua árabe hasta la expansión (II 1.7.), casos todos donde VERSTEEGH, casi siempre, y otros historiadores se declaran absolutamente partidarios de las opiniones y teorías de los sabios que, en lo que hace a la influencia griega, desacritan por completo.

Y hemos insistido en la relevancia que se dé a estos posibles préstamos y en valorar la polémica como medio de comprensión de un objeto no siempre fácil de abordar porque, tratándose de la primera época de las CAILT, evidencias de que hubo inspiración en modelos griegos, lo que se llama evidencias, no las hay. No nos engañemos; lo que hay, a lo sumo, es semejanza, a veces ciertamente acusada, entre dos términos, dos opiniones o dos concepciones de un mismo hecho de lengua y, junto a esto, la posibilidad de que los contactos existieran dada por situaciones temporales o espaciales que las habrían favorecido. Ahora, constancia efectiva de uno solo de los trasvases de que se habla no hay, que sepamos, ninguna. En algunos casos -no lo vamos a negar- las similitudes o las coincidencias son tales que resulta difícil pensar en otra razón que el préstamo. Pero suele ser, justamente en lo más trivial, como la utilización de los mismos ejemplos paradigmáticos para nombre y verbo ('caballo', 'golpear'). En puntos más trascendentes para una teoría gramatical creemos que, además de la posibilidad de la influencia, que no debe tampoco

eliminarse por completo en todos los casos, debe dejarse la puerta abierta a otras explicaciones también hipotéticas.

Entrando en esta polémica, que ya nos está demorando más de lo que fuera debido, UMAP recordaba una idea muy sencilla, casi una perogrullada, que no obstante parece haber sido eliminada del debate (1982 337):

La mente humana es la mente humana en todas las partes del mundo.

En nuestra opinión, la posibilidad de que al menos algunas de las semejanzas no sean sino coincidencias no debe descartarse. En principio, habría que admitir que dos culturas en situaciones no muy diferentes y ante hechos semejantes lleguen por sí mismas a soluciones semejantes. En nuestro caso, el hecho común sería el lenguaje y las condiciones similares, las funciones prescriptiva y filológica. Varias veces en este trabajo hemos comparado nociones, términos y teorías paralelos en las ciencias del lenguaje y el texto occidentales y en las CAILT. Recuérdese p.ej. el término tawlid en la teoría del plagio. No sabemos si hay alguna posibilidad de que 'ASKARĪ y sus colegas musulmanes se inspiraran en la imagen semejante empleada por LONGINO antes que ellos. Sea como sea, creemos, en ausencia de nada que demuestre el trasvase, que concepciones similares de la imitación poética y la identidad digamos biológica entre los hombres pueden suscitar, sin influencia alguna, la misma imagen en ambas lenguas. Sin embargo, entre las teorías del plagio (vid. 1.2.) en las dos culturas hemos señalado también algunas diferencias, y, a pesar de ello, pensamos que ha quedado demostrado que en la concepción árabe islámica de la poesía se integra perfecta y coherentemente la noción de tawlid. Y esto es lo único importante, para nosotros.