

Más arriba hemos hablado del qiyās, cuando decíamos que el término era común al nahw y al fiqh para designar la analogía como medio de conocimiento. El qiyās y los demás criterios de determinación que están en la base del razonamiento gramatical es uno de los ʔusūlu l-nahw y como tal lo estudiaron los sabios de las CAILT que se ocuparon de la epistemología y el método de sus ciencias. Pues bien, VERSTEEGH (1980b 15) sostiene que varios de estos ʔusul: la observación empírica, el saber acumulado en la tradición de la ciencia, el consensus doctorum o ʔiḡmāʕ y la analogía o razonamiento inductivo, se encuentran también entre los elementos que la gramática árabe tomó del pensamiento griego o, más concretamente, de las escuelas griegas de medicina empírica. Nosotros creemos, por el contrario, que, incluso aunque el término qiyās sea un calco del griego kanōn como afirma VERSTEEGH, el recurso intelectual que designa y su reconocimiento en un tratado epistemológico entre los sabios musulmanes se explica perfectamente sin tener en que recurrir a influencia alguna. El qiyās no es más que la capacidad de razonar inductivamente, de establecer analogías a partir de hechos observados, y no creemos necesario demostrar que tal procedimiento se halla extendido en todas las culturas humanas, ya desde las que lo utilizaban al servicio de concepciones mágicas de la realidad. Y lo mismo habría que decir de la observación directa de los hechos, la memoria de las experiencias anteriores y la autoridad concedida al acuerdo de los sabios*. ¿Todo esto es propio de una cultura y las demás tienen que aprenderlo de ella?

Cuando se contempló la posibilidad de una influencia hindú, la pista la dio el hecho de que los alfabetos sánscrito y árabe se

*Volveremos a esto, brevemente, en V 2.2., cuando hablemos

ordenan atendiendo a un criterio natural y universal, la disposición de los órganos de la boca. Tanto para ésta como para otras observaciones de la gramática árabe, como la de asociar el tiempo y el género reales con unas determinadas variaciones formales en el verbo y el nombre, la distinción entre nombre propio y común, y la distinción de tres categorías -nombre, verbo y partícula- atendiendo a características formales fácilmente verificables en cada uno de los tres grupos de unidades que las constituyen; para todos estos y otros hallazgos de las CAILT, se nos antoja más sencillo -y difícilmente rechazable- pensar en el desarrollo normal de la reflexión de los hombres, más que en influencias cuando de éstas no hay constancia y requieren a veces para ser probadas el empleo de malabarismos históricos, muy ingeniosos, eso sí.

2.3. ¿Una sola tradición lingüística árabe o más?

2.3.1. Las escuelas

Junto a la posibilidad, detección y valoración de las influencias extranjeras, otra cuestión ha estado siempre presente entre los principales intereses de los historiadores de la gramática árabe, dando también lugar a una polémica que sigue, igualmente, abierta. Se trata de si se puede o no distinguir entre tendencias internamente organizadas, reconocibles, con cierto grado de subsistencia, asociables a grupos identificados de sabios y que, por todo esto, pueden calificarse de escuelas. La pregunta la suscita la lectura de las mismas fuentes primarias, donde con muchísima frecuencia, ya sea episódicamente, al analizar un punto problemático de la descripción, ya con el carácter

de los ʿusūlu l-nahw el sistema abstracto de razonamiento reconocido en la lingüística árabe.

de tema que merece por sí mismo un tratamiento comprensivo, se habla de grupos de lingüistas unificados por un rasgo en principio geográfico: basoríes, cuffies, bagdadíes, egipcios y andalusíes; siendo, como se sabe, los dos primeros de esos grupos los que con más frecuencia se identifican y contrastan, dando a primera vista la impresión de que constituyen dos auténticas escuelas con las características que al principio hemos citado. A ello hay que unir la distinción, también usual aunque menos corriente, que opone a ambos grupos con el tercero, el de los bagdadíes, quedando egipcios y andalusíes un poco al margen de la discusión en general. Dado esto, es lógico que, desde que se inició la historiografía de la lingüística árabe, los investigadores hayan tenido interés por decidir qué valor hay que darle a esta clasificación y si realmente se basa, aparte el criterio geográfico, en diferencias sustanciales en concepción, fundamentos y práctica del estudio lingüístico; especialmente, porque una consideración aun no muy profunda de las posturas de unos y otros ya genera la duda de que las referidas escuelas no sean más que rótulos para distinguir varios centros culturales en los estados islámicos encuadrables todos ellos en una misma tradición científica, con fisuras muy superficiales.

En las páginas siguientes vamos a referirnos nada más que a las tres presuntas escuelas clásicas, las de Basora, Cufa y Bagdad. De la posibilidad de una escuela andalusí hablaremos más adelante (VII 1.1.), cuando consideremos a ISB como sabio individualizado en su tiempo y en su espacio. El grupo egipcio como tal no nos interesa aquí, aunque parte de lo que digamos de los otros cuatro podrá aplicarse a él también. No vamos, desde luego, a tratar de dar una respuesta definitiva a la totalidad del problema sino que recogeremos y discutiremos parte de lo que al respecto se ha dicho, sobre todo en las fuentes

secundarias, y trataremos de aportar algo enfocando el asunto a través de la potura de ISB.

Los investigadores modernos, más bien interesados en la discriminación entre los tres grupos principales o en negar su relevancia, han abordado raramente en profundidad y de modo general el problema de que puedan aislarse auténticas escuelas y lo que significa hablar de éstas. Quizá siempre con el modelo de las escuelas del fiqh -donde sí parece que la diferenciación en grupos responde a auténticas diferencias en la práctica y en la teoría subyacentes- en mente, la opinión que no admite diversidad sustancial en la tradición gramatical árabe considerada horizontalmente ha solido expresarse en breves valoraciones de conjunto, como lo hace BLANC (1975 1265) al afirmar que en lugar de escuelas se debe pensar en polémicas puntuales dentro de una única corriente general, cuyos principios fundamentales no se discutieron nunca, opinión esta que, como quedó apuntado (2.1.), compartimos plenamente. Esta idea no es del todo ajena a quienes mantienen la visión tradicional que parte de las fuentes primarias y consagra la diferenciación. Así, TROUPEAU, que en su estudio sobre la escuela de Bagdad asume la tesis tradicional de que ésta se caracterizó por sintetizar los logros de las dos escuelas predecesoras, señala al mismo tiempo (1962 403) que, vistas las cosas desde la perspectiva de los bagdadíes, no debería hablarse de escuelas, sino de métodos cuffí y basorí, con lo cual de todas formas parece seguir creyendo que las diferencias no son desdeñables. Más recientemente, 'UMAR (1982 115-24) se ha replanteado desde el principio la cuestión. Comienza, dando una vez más muestras de su sensatez, preguntándose qué entendemos por escuela. Y, después de definirla como un grupo de gramáticos unidos por un mismo método, con un claro jefe de fila:

y unos seguidores que mantienen una teoría y una práctica identificables durante un largo período, llega a la conclusión -en la misma línea que hemos visto representada por BIANC- de que los grupos tradicionalmente establecidos con un criterio geográfico, que para él carece de valor, representan una misma tradición que se retoma una y otra vez durante siglos con críticas y selección de opiniones, pero con casi nulas innovaciones. Añade que la clasificación geográfica se muestra inoperante para establecer conjuntos de ideas comunes y recuerda entre otros, un hecho al que volveremos a referirnos: cómo ʾAHFAŠ se enfrentó con SĪBWAYHI defendiendo ideas cufíes a pesar de que pasa por ser uno de los principales componentes de la escuela de Basora. Pero, y ya lo hemos dicho, las fuentes secundarias están muy lejos de haber zanjado la cuestión e incluso de ponerse de acuerdo en el planteamiento de la misma. En uno de los últimos tratamientos del tema, FISCHER, basándose en ciertos términos sintácticos que ʾABŪ ʿABD ALLĀH AL-ḤWĀRIZMĪ le atribuye en Mafātīhu l-ʿulum a ḤALĪL, propone la hipótesis siguiente (1985 101):

(...) that the development of arabic grammar in its early stage did not branch off in one direction, there were different ways and schools, and only one of them, that of SĪBWAYHI survived*.

Basora y Cufa

Las fuentes primarias están llenas de anécdotas en las que se presenta a los que a veces se llama ʾahlu l-misrayn, esto es, a basoríes y cufíes como bandos opuestos y separados por una rivalidad a veces feroz**. A pesar de ello, esa imagen ha sido varias veces consi-

*El subrayado, nuestro.

**Una curiosa anécdota de éstas puede hallarse en SUYŪTĪ: Buġya I 590.

derada ficticia en las fuentes secundarias. Así lo cree FLEISCH (1957 33), quien acusa a TALAB de haber creado artificialmente el enfrentamiento entre Basora y Cufa con su Kitābu htilāfi l-nahwiyyīn, obra que abre el fecundo género de las polémicas entre gramáticos. También para TROUPEAU (1962 404) la oposición se debe a la labor historiográfica de los sabios que trabajaron en Bagdad y tiene poca realidad objetiva. Y algo parecido debió pensar DAYF, cuando, en el libro que es seguramente responsable de que fuera de los círculos especializados se piense siempre en las escuelas como punto fundamental en la historia de las CAILT, su célebre Al-Madārisu l-nahwiyya, explica que las dos escuelas -pues, naturalmente él sí cree que hubo escuelas- nunca se enfrentaron en los fundamentos del nahw (1963 158), lo cual bien elimina la hostilidad o, al menos, la traslada fuera de la teoría.

La que podemos llamar tesis tradicional para la caracterización de Basora y Cufa, que sigue gozando actualmente de amplia aceptación en el arabismo y fuera de él, coincide aproximadamente con lo que FLEISCH (1961 8-15) pensaba. Según él, Cufa, que no es más que un fantasma de escuela, no tuvo un verdadero método, al contrario que sus oponentes, sino sólo una suma de decisiones; a pesar de lo cual cree poder señalar un rasgo distintivo para cada grupo, donde está la idea común a que nos referimos: La actividad de los cufíes se caracterizaría por el empleo de procedimientos analíticos y la de los basoríes por sus métodos analógicos; o, más concretamente, Basora se asocia con el qiyās, mientras que a Cufa se le otorga como medio de argumentación preferido la cita de šawāhid. Los cufíes, recolectores de poesía sobre todo, se habrían interesado más por los datos singulares y los basoríes por la formalización de un método racional. En suma, Basora es, en esta visión, la escuela del qiyās y Cufa la del samā',

término con el que, en la metateoría de los ʿusūl, se designa al uso efectivo, al conjunto de realizaciones recogidas que dan evidencia de lo que se quiera demostrar sin recurrir a ningún tipo de razonamiento inductivo. Con esta manera de ver las cosas, como se sabe, se legitima una especie de reencarnación de las escuelas de Pérgamo y Alejandría (cfr. p.ej. MOUNIN: 1967 98-9) en las de Cufa y Basora, respectivamente, por el trasvase a la práctica gramatical árabe de ciertas preocupaciones helénicas en el campo de la filosofía del lenguaje; lo cual nos proporciona una inmejorable ilustración de lo que decíamos antes (2.2.): cómo el empeño por buscar precedentes extranjeros en las CAILT puede enturbiar gravemente nuestra visión de éstas. La asimilación explícita de basoríes y cuffes a las filas de analogistas y anomalistas, junto con algunas otras ideas que ya discutimos antes (II 3.1.), al hablar de las dos funciones de la lingüística árabe, está en el siguiente pasaje de BLACHÉRE (1966 70):

(...) si l'École de Bassora a été trop portée à une conception normative des études grammaticales, si elle a tendu trop tyranniquement à ramener les faits anormaux et les exceptions à des règles rigides fondées sur l'analyse de la langue coranique et de la koïnè, L'École de Coufa s'est efforcé au contraire de légitimer une vue anomaliste des faits grammaticaux (...).

Y la misma confusión entre normativismo y reglas gramaticales se halla en la caracterización de Basora por BELGUEDJ (1973 175), que se vale de ello para oponerla a Cufa, según él, "plus soumise aux différents usages". BLANC (1979 163), por su parte, aun apartándose de la polémica precriptiva/descriptiva y de moldes helenos, coincide también en darle al qiyās el papel de clave de la cuestión: Los cuffes dice, mantienen un punto de vista empírico, alejado del qiyās y absolu-

tamente contrario al empleo del taqdīr, el procedimiento de restitución del ʔasl*. Posteriormente, otros investigadores han seguido insistiendo en lo mismo: Basora pone el acento en la sistematicidad de la lengua y en el razonamiento lógico, y Cufa, en la transmisión (riwāya) y la aceptación de todo lo que fuera lengua árabe (‘UBAYDĪ: 1980 174; ANWAR: 1981 259), lo que constituye, esto último, una patente tautología (cfr. II 1.1.). El estudio tradicional de las dos escuelas incluía, por otro lado, algo que ya conocemos por la anterior cita de un pasaje de FISCHER y que se desprende lógicamente de la supuesta carencia de método que a los cufíes se les imputa. Nos referimos al triunfo final que el tiempo concedió a los basoríes. Así, FLEISCH (1957 33) considera a Cufa un mero episodio en la historia de la gramática árabe, por el mismo hecho de que la sistematización de los hechos de lenguaje fue obra exclusiva de Basora**.

Esta tesis tradicional, representada fundamentalmente por FLEISCH, tiene varios puntos débiles que han sido refutados por otros investigadores, no faltando, entre éstos, quien rechaza de plano la clasificación por escuelas (MOUTAOUAKIL: 1982 30). Vamos a verlo ahora, añadiendo algunas observaciones propias que deben unirse a las ya avanzadas. En primer lugar, hay que desechar ideas como que los cufíes no tuvieron una teoría, que se limitaban a recoger mientras los basoríes meditaban (FLEISCH: 1957 27) o que su aportación consiste en un conjunto de simples decisiones, pues si las hubo es que, expresada o no, derivaban de una teoría. La obra del mismo ISB podría hacer también creer a alguien que se trata de una colección de decisiones inconexas; pero

*Ello lo lleva, consecuentemente, a relacionar a los gramáticos cufíes con la escuela de fiqh zāhirī.

**MAJED (1969 113), por su parte, amplía la justificación del triunfo basorí aduciendo motivos religiosos y políticos que no explica.

difficil resulta imaginar que sean caprichosas y, más, que respondan a caprichos cambiantes. Todo este trabajo nuestro se basa en la convicción de que bajo los análisis y descripciones que afloran en sus libros hay toda una teoría. Un problema distinto es que haya que encontrarla y reconstruirla.

VERSTEEGH (1977 109-12) piensa que la escuela de Cufa sí existió como tal y que en las dos ciudades hubo, en lingüística como en otros campos del saber, dos tradiciones diferentes de detalle, pero verificables p.ej. en las respectivas terminologías. Añade que es un error establecer equiparaciones con las escuelas de Alejandría y Pérgamo, y caracteriza a los cufíes por su mayor interés hacia la recogida de la poesía arcaica y por su "amateurismo". Pero lo más importante en su refutación del relato tradicional es su rechazo a admitir el qiyās como clave para distinguir entre los dos grupos (p. 111):

(...) their handling of grammatical analogy was substantially the same, only the results were different.

A poco que se piense, resulta sorprendente que haya necesidad de decir algo tan obvio como que -empleando de nuevo las palabras de VERSTEEGH (loc.cit.) las dos tradiciones "agreed that the basis of language is the qiyās, grammatical analogy". Pues, sin abandonar el terreno del sentido común, no hay modo de concebir una gramática sin analogía. De los sectores de las CAILT que la historiografía moderna suele considerar objeto de estudio, esto es, la sintaxis, la morfología, la fonética y el léxico del kalāmu l-^{arab}, sería en principio aceptable que se nos propusiera la imagen de unos cufíes atentos sólo al hecho observado en los dos últimos. Bastaría, sin embargo, meditar un poco para comprobar que incluso en el recuento de palabras para dar su significado y en la identificación de hurūf,

"letras" -como dicen los sabios musulmanes-, es necesario el recurso al qiyās. Es ya qiyās establecer el significado de una palabra a partir de su sola presencia en una realización concreta, y es también qiyās aislar un sonido asociado a un representante gráfico que lo identifica a partir de emisiones acústicamente distintas en cada hablante. Pero, tratándose de la sintaxis y la morfología, ¿no está absolutamente claro que ambas basan su existencia en la sistematicidad de los hechos de la lengua, en la comprobación de esa sistematicidad y en la convicción de que es posible elaborar reglas formales?

Afortunadamente, la asociación Basora = qiyās y Cufa = samā' ha sido rechazada varias veces y desde hace tiempo. El investigador que más pronto negó que ése fuera el camino para discriminar entre ambos grupos de que tenemos noticia es 'AFĠĀNĪ (1959-60 75-6) y seguramente no fue el primero. Pero eso no disminuye nuestro desconcierto ante el hecho de que más de una vez, y por eminentes arabistas, se haya defendido. Y no sólo por las razones que acabamos de exponer, donde acaso haya lugar a discusión debida a diferencia de perspectivas que, de todas formas nos resultan inimaginables. No sólo por eso, sino porque, encima, las fuentes primarias contienen incontrovertibles pruebas de que los cufíes eran tan analogistas en gramática como los basoríes. 'ABŪ ĠANĀH (1980 52), con cuya postura nos identificamos aquí, afirma que el hilāf, la divergencia, entre ambas escuelas no se debió al qiyās, que ambos grupos aceptaban, sino a que Cufa admitía en su corpus textos que Basora rechazaba. Y, para ilustrarlo, recuerda un célebre verso atribuido a KISĀ'Ī que SUYŪTĪ (Buġya II 164) incluye en sus noticias sobre éste*, donde el 'imam' cufí hace una apología del qiyās, al que muy acertadamente identifica con el nahw y del

*El verso lo cita también 'AS'AD (1981 297).

que, afirma, toda ciencia se beneficia:

انما النحو قياس يتبع وبه في كل علم ينتفع

Y en nada cambiarían las cosas si el verso fuera apócrifo. Seguiría siendo un buen lema para los gramáticos de Cufa, como lo sería para los de Basora. Pues en las fuentes primarias abundan casos menos debatibles donde lo que decimos recibe una prueba filológica. Más adelante (VI 1.3.), veremos a FARRĀ³ ocupado en justificar una anomalía en el tratado del significado. Ahora, y manteniéndonos en la gramática, que era lo que se debatía, limitémonos a recoger uno de esos casos, muy claro, proporcionado por nuestro ISB (ʿIqtidāb II 142*):

Los cufíes pretenden que en todos los nombres de esquema morfológico (mitāl) FA⁶L cuya segunda radical es una letra de la garganta (halq), tras ésta es tan admisible la vocalización en -A- como la ausencia de vocal, p.ej. nahr - nahar, ʿa r - saʿar. Los basoríes dejan esto pendiente del uso (samā⁶), y tienen razón.

Por otro lado, las conclusiones a que se ha llegado al estudiar las diferencias concretas que separan a los dos grupos: puntos parciales de método, como la actitud más intransigente de Basora ante las qirāʿāt para admitirlas en el corpus (vid. ʿUMAR: 1982 25-7), o hipótesis distintas en la explicación de un hecho particular, como la afirmación cufí de que el masdar deriva del verbo y no al contrario** (vid. DAYF: 1963 155-202), o las ya apuntadas divergencias en terminología; todo ello es indicio seguro que nada de la trascendencia teórica

*Y poco después, en la misma obra (p. 237), vuelve a decir casi lo mismo.

**La polémica sobre el origen del verbo o el masdar la recoge también ISB (ʿIslāh ʿ 71) dándoles la razón a los basoríes.

del qiyās es válido para la discriminación. De todos modos, no puede negarse que hubiera sido muy interesante conocer una gramática basada en la asistematicidad.

Basora y Cufa en ISB

Acabamos de ver a ISB ocupado en dar cuenta de las opiniones de uno y otro grupo respecto a un hecho de detalle, y declarándose partidario de uno de ellos. Esto es una constante en toda su obra, lo que no es extraño en cualquier sabio a quien presumiblemente le importa siempre lo que hayan dicho sus colegas más autorizados; aunque, tratándose de un lingüista musulmán, tal actitud es más esperable por las razones que veremos en el punto siguiente. Lo primero que conviene dejar claro desde ahora es que ISB demuestra ampliamente conocer a fondo los contenidos de la gramática árabe tanto en la variante basorí como en la cufí. El hecho de que estuviera versado en los trabajos del centro de Basora apenas merece más que la simple mención. Casi puede darse por descomulgado que un lingüista andalusí del s. V-11/XI-XII se considera en gramática y con leves reservas continuador, o tal vez sea mejor decir receptor, de la obra de SĪBĀWAYHI. Dada la erudición y la seriedad de ISB, además del hecho de que ciertamente Cufa y Basora formen parte de una misma tradición del saber, que, recordémoslo, es único (cfr. 2.1.), tampoco constituye sorpresa que ISB conozca bien los estudios de Cufa. El acceso a éstos pudieron habérselo procurado las mismas obras basoríes en muchas de las cuales se incluían polémicas y, naturalmente, toda la literatura de hilāf que tiene a éstas como tema único. Después hablaremos en detalle de las fuentes de ISB (3.2.). Pero hay que recordar que las opiniones de Cufa llegaron a al-Ándalus de modo menos mediato. Y, a juzgar

por las informaciones con que contamos, muy pronto. Así, sabemos (QIFTĪ: ʿInbāh IV 107) que cierto discípulo de KISĀʿĪ, un tal ʿABŪ L-HASAN AL-ʿĀGARR, que se estableció en Egipto, tuvo allí por alumnos a un grupo de andalusíes, de los que probablemente alguno volvió a la Península. Esto ocurrió en el año 227/841-2. Mucho más cerca de ISB, un gramático de tendencia cufí, autor de libros, emigró a al-Ándalus, donde dio clases; su nombre, ʿABŪ BAKR ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan AL-MARŪZĪ al-Ḥanbalī, quien murió en el primer tercio del s. V/XI (SUYŪTĪ: Buḡya I 38).

Dice MEHIRI (1973 32-3), sobre la actitud de IBN ĠINNĪ -que a sí mismo se consideraba sucesor de los basoríes- hacia los grandes maestros de Cufa, que siempre que a éstos se refiere lo hace con cierta simpatía y con mucho respeto; discute a veces sus opiniones en gramática, pero confía plenamente en ellos en cuestiones filológicas. Algo parecido se puede afirmar de ISB, quien, aunque en general tiende a considerarlos ajenos en cierta medida al grupo al que él pertenece, no rechaza en conjunto ni mucho menos la aportación de los cufíes. Dos cuestiones de detalle en terminología nos ayudarán a entender su postura. Por un parte, se siente obligado a traducir (ʿIqtidāb II 295) un tecnicismo cufí, sifa, a su equivalente basorí, harfu l-ḡarr 'preposición', y a explicar un uso que desde su perspectiva y las de sus lectores tiene que resultar extraño, pues, como se sabe, sifa es inicialmente para Basora y luego, hasta hoy día, en la corriente general de la gramática árabe el término para 'adjetivo':

IBN QUTAYBA, en estos capítulos*, llama a las preposiciones (hurūfu l-ḡarr) sifāt, que no es el término basorí, sino de los cufíes. Y éstos las llaman sifāt porque desempeñan la misma función (tanūbu manāb) de los adjetivos. Así

*De ʿAdabu l-kātib (pp. 534 ss.).

p.ej., el significado de marartu bi-raqūlin min ʔahli l-Kūfa 'vi a uno de Cufa', (...) equivale al de marartu bi-raqūlin kāʔinin min ʔahli l-Kūfa 'vi a un cufí' (...).

Pero, por otra parte, demuestra haber asimilado la terminología de Cufa utilizando él mismo ocasionalmente (ʔI. tilāf 87, 103), y sin aclaración, ʔadawāt 'partículas' en lugar de hurūf, cuando es este último el tecnicismo basorí, que por lo común emplea. Sin embargo -insistimos-, la presencia de los dos grupos opuestos como tales en su obra se debe casi siempre a la polémica entablada sobre puntos de detalle. Son las famosas masāʔilu l-hilāf, de buena parte de las cuales se cuenta ISB tomando partido, cuando lo hace, comúnmente por Basora. Los puntos en discusión suelen atañer a cuestiones de sintaxis*, aunque también hay algunas de morfología** e incluso de ortografía***; pero, siempre, los fundamentos de teoría y método son los mismos para ambos grupos. De todas maneras, y confirmando lo que vimos más arriba como observación de ʔUMAR, si sólo por la obra de ISB se juzgara, parecería que el gran opositor de SĪBWAYHI en resultados de la investigación gramatical no fueron KISĀʔĪ ni FARĀʔ**** sino ʔAḤFĀS, tradicionalmente uno de los cuatro grandes 'imames' de Basora, con ḤALĪL, el propio SĪBWAYHI y MUBARRID; aunque, por ese mismo, ha habido últimamente (DAYF: 1968 96) quien lo ha trasladado a la orla de los cufíes ilustres.

*Vid. ʔIslāh Ğ 24, 91, 109, 181, 182-4 y 254 ss.

**Vid. ʔIslāh Ğ 204-6.

***Vid. Š Siqt III 985.

****A estos dos les reconoce también ISB (cfr. ʔIslāh Ğ 183, 273) la jefatura de su grupo.

Bagdad

La aparición del tercer grupo en discordia se debe a un hecho sencillo y que no tiene nada que ver con la evolución de las ideas lingüísticas, aunque luego termine asociado al reajuste de las CAILT en el s. IV/X del que tantas veces hemos hablado y que estudiaremos pronto (2.3.3.). El hecho a que nos referimos es la centralización cultural que, desde el s. III/IX, se produce en la capital 'abbāsī. La evolución de los estudios gramaticales en Bagdad ha sido estudiada por TROUPEAU en un trabajo (1962) que excede los límites temporales que a la supuesta escuela de Bagdad suelen asignársele y que coinciden con los siglos que acabamos de nombrar.

De modo que es a los lingüistas que vivieron en los ss. III y IV, y desarrollaron su actividad en la Ciudad Redonda de AL-MANSŪR a quienes con propiedad se califica de gramáticos bagdadíes. Las fuentes primarias son unánimes al caracterizarlos por haber "mezclado" los métodos de sus predecesores cuífes y basoríes. También es usual que se distinga (TROUPEAU: 1962) entre tres grupos sucesivos de gramáticos establecidos en Bagdad: los discípulos de los maestros cuífes, los que seguían fieles a las ideas basoríes y, por último, los que realizaron la célebre mezcla, siendo ellos, por tanto, los auténticos bagdadíes. SUYŪTĪ, entre otros, insiste en sus biografías de los miembros del grupo en esa idea de la síntesis o el eclecticismo. Así, de 'Abū Mūsā AL-HĀMĪD, dice (Buġya I 601) que "mezcló las dos gramáticas" y de 'Abū l-Hasan AL-HARRĀZ (op.cit. II 55), que "mezcló los dos métodos". Tal hecho se presenta como resultado lógico de que los gramáticos bagdadíes hubieran tenido maestros de las dos primeras escuelas. Es el caso p.ej. de IBN KAYSĀN, que tuvo por maestros

a NUBARRID, de Basora, y a TA^cLAB, de Cufa (op.cit. I 18), como efectivamente se comprueba en la obra de JSB, pues éste recoge opiniones de los dos maestros transmitidas por aquél (ʿIslāh Ğ 145 y 208). Y la mezcla es asimismo admitida en las fuentes secundarias como rasgo distintivo del grupo. FÜCK (1950 58) lo califica de "escuela ecléctica"; DAYF (1968 245) habla de "selección de las opiniones de ambas escuelas", y OBLER (1980 346-7) se contenta también con ello. FLEISCH (1957 33; 1961 11-5), por el contrario, cree que no tiene sentido hablar de sincretismo. Los bagdadíes, según él, se limitaron a admitir versos aducidos por FARRĀ³ pero mantuvieron el método de Basora intacto; con los bagdadíes no sólo no se produjo una fusión, sino que con ellos nació el ficticio enfrentamiento. Nosotros no podemos coincidir con él en esto. Ya hemos dicho que no creemos que hubiera diferencias de método entre cufíes y basoríes. VERSTEEGH (1977 113) niega que existiera una escuela de Bagdad, lo cual, dice, no significa que no hubiera un avance intelectual a partir del s. III/IX, y explica cómo entiende él la susodicha mezcla:

The 'mixing of the two schools' of Baṣra and Kūfa did not lead to a reconciliation of opinions (...), it only brought together linguists from different groups, with the result that gradually the old distinctions between Baṣrian and Kūfan grammarians disappeared. No longer did grammarians adhere to either the Baṣrian or the Kūfan system, but they were free to choose one of two existing opinions on any particular grammatical problem.

A nuestro modo de ver el tan repetido ḥalḥ no es más que la aceptación en su conjunto de una misma tradición de saber en la que se incluyen todos los sabios anteriores provengan de uno u otro centro cultural acabando una distinción que seguramente se debió sólo a

motivos materiales que impedían la difusión de las ideas de uno de los dos grupos: lo cual quedó superado con la centralización en Bagdad.

ISB y la 'escuela' de Bagdad

Si ISB, para referirse a las opiniones de los dos primeros grupos no emplea términos como madhab u otro parecido que implicara que los concibe como separados por diferencias esenciales, confirmando así la idea de que escuelas auténticas nunca las hubo, sino que habla (ʿAbyāt 81) sólo de "los dos grupos" (al-farīqān*); cuando se trata del grupo de Bagdad no deja ya ningún lugar a dudas. Pues, mientras que habla de cuffes y basoríes como grupos enfrentados a veces en cuestiones secundarias, a los bagdadíes ni siquiera los reconoce como tales. Sólo una vez en toda su obra atribuye cierta opinión a "uno de los bagdadíes" (Š Luzūm I 63), lo cual no es mucho en varios millares de páginas donde las polémicas entre lingüistas ocupan un destacadísimo lugar por su frecuencia. Por otra parte, sus palabras hacen dudar que para él los bagdadíes formen un grupo con algún grado de cohesión. Pero el dato se nos muestra prácticamente desdeñable si atendemos a otros que su obra proporciona. En primer lugar, está el hecho de que siempre que utiliza el consensus doctorum o ʿiḡmāʿ como argumento sólo cita -si es que lo hace- a basoríes y cuffes. Por otra parte, y esto es más determinante, para ISB los lingüistas que tradicionalmente se consideran bagdadíes pertenecen a la tradición de Basora. Hay, en efecto, un pasaje de ʿIqtidāb (II 264) donde parece darse a entender que IBN ĠINNĪ ha de clasificarse como basorí:

No sé de ningún basorí que haya interpretado esto mejor que IBN ĠINNĪ en Hasāʿis.

*El mismo término que emplea ZAGGĀGĪ (ʿIdāh 119).

Si estas palabras admiten alguna duda, ésta desaparece al comprobar que, al enumerar ISB (Masā'il 46a) a los basoríes defensores de cierta idea que tampoco viene al caso, incluye entre ellos a IBN AL-SARRĀĠ, ZACCĀĠ, SĪRĀFĪ, FĀRISĪ e IBN ĠINNĪ, todos ellos tenidos con alguna salvedad* por bagdadíes y característicos representantes de las innovaciones del siglo IV/X.

En la no consideración de un grupo de gramáticos de Bagdad ISB tiene un precedente andalusí en las Tabaqāt de ZUBAYDĪ, aunque no hay que olvidar que éste fue contemporáneo de los bagdadíes que acabamos de citar. En el caso de ISB, ni el retraso cultural de los andalusíes serviría para explicar su omisión. Lo que hay, en suma, es que para él no hubo uncs ʿahlu Bagdād, en las CAILT, comparables a ʿahlu l-misrayn. Esto no será obstáculo para que luego digamos (3.4.) que a ISB se le puede considerar continuador del grupo bagdadí. Las razones que tenemos para ello derivan de lo que expondremos muy pronto (2.3.3.) al tratar las tan anunciadas innovaciones de los sabios que trabajaron en Bagdad. Pero antes vamos a ver cómo se valora en la tradición de las CAILT el hecho de que todos los sabios hayan coincidido en una opinión o que haya habido alguna discrepancia.

2.3.2. El 'consensus doctorum'

Hemos hablado varias veces hasta ahora de historia de la lingüística como uno de los sectores de las CAILT. Ello necesita una importante matización. Los motivos que llevaron a los sabios a trazar la historia de su ciencia son esencialmente distintos de los que podemos tener nosotros para interesarnos por el pasado de la lingüística. Vamos a verlo considerando dos nociones enlazadas y contrapuestas que consti-

*Alguna duda podrían plantear IBN AL-SARRĀĠ y SĪRĀFĪ, a quienes DAYF (1968 140-50) incluye en Basora.

tuyen una de las claves para entender cómo ve un sabio musulmán la contribución de sus predecesores. Nos referimos al ʿiǧmāʿ o ʿittifāq, acuerdo unánime, y a su contrapartida, el hilāf o ʿihtilāf, disensión. ISB y sus colegas tuvieron que hacer de historiadores de la lingüística porque para ellos el consenso puede probar que los resultados de la investigación son acordes a la verdad.

Todos los libros de ISB están llenos de polémicas entre lingüistas, lo que está muy lejos de ser una excepción en la literatura de las CAILT siempre que no sean obras de simplificación (cfr. VII 3.3.). Unas veces se trata de exponer las posiciones encontradas en dos sabios o dos grupos, como se hace en los libros de hilāfu l-nahwiyyīn, p.ej. ʿInsāf de ʿABŪ L-BARAKĀT AL-ʿANBĀRĪ. Otras, se pasa revista a un número más o menos elevado de opiniones divergentes acerca de una cuestión problemática. El mejor ejemplo, en la obra de nuestro sabio, de esto último se halla al comienzo de ʿIslāh Ğ, donde ISB recoge cuantas definiciones de las partes del discurso, debidas a distintos gramáticos, tuvo a mano, para rechazarlas todas por cierto, como veremos más tarde (V 3.3.2.). Del primer tipo de polémicas hay casos abundantísimos, y afectan a puntos de sintaxis, de morfología* y, sobre todo, de léxico. En este sector, el ʿilmu l-luġa, donde, como sabemos, ISB dependía de lo que hubieran dicho sus predecesores, se multiplica la recogida de opiniones diversas sobre cuál sea el significado exacto de una palabra, sin que por lo general ISB pueda decidir quién de los 'imames' enfrentados lleva la razón**.

*Vid. p.ej. Masāʿil 10a y 55b, donde los contendientes son, respectivamente, SĪBĀWAYHI y MUBARRID, y SĪBĀWAYHI y ḤALĪL.

**Vid. p.ej. ʿIqtidāb III 236, con posturas encontradas de ʿASMAʿĪ y ʿABŪ ʿUBAYDA, justamente los proponentes de casi todas las polémicas que ISB recoge en la materia.

Esto no se debe sólo a afán de mostrar erudición -lo cual es muchas veces un móvil poderoso en ISL- y no tiene nada que ver con nuestra concepción relativa de la verdad que exige darles la palabra a quienes tengan algo que opinar. Las polémicas, por el contrario, tienen que registrarse porque suponen la ruptura del ḥijmā. No nos vamos a detener aquí a tratar el sentido y la importancia del consensus doctorum en la cultura islámica. Nos limitaremos a recordar que su vigencia se extiende por otros sectores de las CAILT fuera de los estrictamente lingüísticos, como la crítica poética (cfr. ḤISBAHĀNĪ: ḤAḡĀNĪ I 124), y, desde luego, más allá de ellas*.

Pero sí queremos hacer algunas observaciones que nos ayudarán a seguir adelante. En primer lugar hay que establecer una clara distinción entre el respeto por los predecesores y el valor que se le concede al ḥijmā, aunque ambos provengan seguramente de una misma idea de la autoridad. La veneración por los maestros es una actitud recomendada y seguida personalmente por el sabio, que, no creyendo posibles las revoluciones científicas, ha de meditar mucho cualquier audacia, sin desecharla por completo. El ḥijmā es un procedimiento de comprobación. Según MEHIRI (1973 151-2), la actitud de IBN ḠINNĪ ante el ḥijmā consistía en que un sabio tardío no puede atreverse a ir en contra de quienes, muy bien dotados intelectualmente y tras larga reflexión, habían coincidido en un parecer determinado. Una lectura

*GÄTJE (1971 17) lo explicó muy bien: "(...) the consensus (ijmā) of the scholars also came to be taken as a practical authority concerning decisions of law and faith, proceeding from a Tradition according to which the Prophet said that his community would never agree on a mistake. The issue of consensus was determined negatively by the absence of objections."

atenta del pasaje de Hasā'is (I 189-92) al que el investigador tunecino remite muestra que éste confundió un poco las cosas. Lo que dice IBN ĠINNĪ, para empezar, es que el célebre ḥadīṭ que autoriza el ḥiḡmā' ("Ummatī lā taḡtami'u 'alā dalāla.") no debe dar lugar, en las ciencias del lenguaje, a que el solo consenso se convierta en argumento irrefutable de que la opinión consensuada es la verdad; y lo demuestra prácticamente negando una de tales opiniones. A pesar de ello, IBN ĠINNĪ, como dice MEHIRI, valora en mucho el trabajo del conjunto de maestros pretéritos; pero, disintiendo él mismo, da a entender que se puede contravenir y respetar a la vez. En 2.1. vimos que ISB recomienda también el mayor respeto y prudencia antes de acusar a todos los maestros de haber errado, lo que no le impide hacerlo en alguna ocasión. No obstante, el ḥiḡmā' sí tiene para él fuerza probatoria, como vamos a ver enseguida.

Limitándonos a ISB y a una cuestión avanzada más arriba, lo que le hace rechazar todas las definiciones de las partes del discurso propuestas por sus predecesores, esto es, sustituirlas con la suya, es que ellos no coincidieron, no proporcionaron un caso de ḥiḡmā'. Pero el reconocimiento a los maestros queda fuera de la discusión. De todas formas, hay que señalar que con esto se deja irresuelto de modo general, para toda la tradición de las CAILT, el principal problema planteado. Démonos cuenta que, si cada sabio musulmán hubiera creído obligatorio aceptar el ḥiḡmā' de los anteriores, nunca se habría producido el ḥilāf. Posiblemente la solución esté en las dos soluciones distintas que acabamos de ver ante la valoración del ḥiḡmā' como ḥuḡḡa. Para ISB lo es, si nos atenemos a su práctica; para IBN ĠINNĪ, no, según declara explícitamente.

La segunda precisión es que no se debe confundir ḥiḡmā' con mayoría.

La coincidencia de pareceres debe ser absolutamente unánime, al menos entre los sabios de prestigio reconocido. Diciéndolo de otra manera, el ḡimāc lo rompe un solo disidente. De ahí que los casos de opiniones defendidas por uno contra todos tomen en las fuentes primarias una trascendencia que nos puede parecer chocante. De ahí también que un mismo asunto se debata una y otra vez durante siglos, manteniéndose aparentemente siempre la misma postura y dejando la impresión de que se discute con adversarios inexistentes; pues, si basta con un solo opositor, la pretendida verdad ha perdido sustancialmente su fuerza para convencer, y se hace necesario argumentarla de nuevo por completo. Ésta es una de las más peculiares características, a nuestros ojos, de las obras de las CAILT, en las que hallamos con frecuencia, libro tras libro, un mismo razonamiento que nuestros hábitos considerarían ya establecido. Hay casos famosos de estas divergencias de uno solo, lo que se llama en árabe ḡinfiṛād, como el de QUTRUB (cfr. VERSTEEGH: 1981), que tenía su propia teoría acerca de la función del ḡiṛāb, las terminaciones de flexión. ISB recoge algunos. Así, mientras el autor del Kitābu l-ʿAyn -sea HALĪL u otro (vid. 3.3.)- piensa que la hāʾ de ʿummahāt es radical, todos los demás la tratan de afijo (Masāʿil 39a). O bien el caso de KISĀʿĪ, para quien MAN tiene cinco valores sintácticos frente a los cuatro defendidos por los demás cufes y todos los basoríes (ʿIslāh 354).

De lo que, a pesar de todo, no cabe duda, es de que el disidente debía cumplir con unos requisitos, que no podemos determinar, para que su objeción acabara con el deseado ḡimāc. En la gramática árabe se hizo pronto casi axiomático que las partes del discurso son tres (vid. V 3.3.2.); poco importó que cierto andalusí, ʿAbū ḡāʿfar ʿAḡMAD

B. ŠĀBIR AL-QAYSĪ, añadiera una cuarta (SUYŪTĪ: Buġya I 311)*. Éste no es un gramático conocido y sorprende poco que su extravagancia fuera desdeñada. Sin embargo, hay indicios de que el rango de muhtalif, aun tratándose de sabios célebres, podía variar según quién lo considerara. Sabemos por ʔABŪ HAYYĀN (SUYŪTĪ: ʔAšbāh III 63) que ZAMAḤSARĪ no era muy apreciado por los andalusíes, que, además de escribirle versos injuriosos, no tenían para nada en cuenta aquéllas de sus opiniones en que contravenía a todos los demás.

'ʔIttifāq' y 'hilāf' / en la metodología de la lingüística

Colocándonos en la posición de un sabio que, como ISB, ha de trabajar teniendo en cuenta las interpretaciones acumuladas del objeto tanto o más que el mismo objeto de estudio, hay que establecer una distinción obvia entre el valor que al ʔinfirād, esto es, la opinión individual, se le da en las ciencias de registro, por un lado, y en las interpretativas sobre todo, por otro; o, empleando los términos árabes que ya conocemos, en el saber por riwāya y en el que depende de la dirāya. En ʕilmu l-luġa, el sector de las CAILT más específicamente basado en la riwāya, que un dato sólo pueda atribuírsele a un sabio hace que se ponga en duda la validez de ese dato transmitido por un único testigo. En nahw -e igualmente en los otros sectores de las CAILT dependientes de la dirāya, como la teoría del significado o de los tropos-, por el contrario, la afirmación de un individuo obliga a que se ponga en tela de juicio tanto la opinión de éste como la

*Su heterodoxia se extendió a asuntos más graves. Parece que tuvo que huir de al-Ándalus por haber levantado las manos mientras rezaba, en contra de lo que la Sunna determinaba. Esta nueva rebeldía le hubiera valido que se las cortaran.

de todos los demás. Así, en cierta indagación en materia de luġa, ISB (Intisār 133b) utiliza como argumento probatorio que el dato en cuestión proviene no de un solo luġawī -IBN AL-SIKKĪT en ese caso sino que otros lo han transmitido de la misma manera. Obsérvese que esto no es igmāc, pues nada más se trata de evitar la posibilidad de que uno de los testigos haya mentido o se haya tergiversado de algún modo su testimonio, aduciendo la prueba de que otros testigos han dicho lo mismo. Consecuentemente, los datos de léxico apoyados en el registro de un solo sabio pierden, por eso mismo, gran parte de su valor. En caso de que así ocurra, ISB (Iqtidāb III 155-6) recoge la afirmación: umāma significa trescientos camellos, la atribuye al luġawī que la registró: ŠĀ^ʿID (sospechoso, como se sabe, en las CAILT de haber inventado informaciones), y concluye, dejando en suspenso la aceptación de lo transmitido: "y lo que dice no lo he visto en ningún otro luġawī".

El desiderátum de cualquier lingüista musulmán era, sin duda, exponer, p.ej. en gramática, reglas consensuadas y apoyarlas, además, en šawāhid que no hubieran sido tampoco controvertidos por nadie en cuanto a su pureza. Aparte la innegable satisfacción que el sabio muestra cuando está convencido de que todos sus predecesores cometieron un mismo error, y de que él puede ofrecer la solución adecuada, al exponerla introduciendo el hilāf parece sentir alguna forma de incomodidad por alzarse contra la tradición y la envuelve en pruebas de su respeto por los maestros, o se refrena en la defensa de nuevas ideas, como hace ʿABD AL-QĀHIR (Asrār 336) cuando anuncia que no va a establecer una más de sus sutiles disunciones en el tratado del maġāz en poesía "porque no quiero extremar mi disensión", después de haber demostrado que varios sabios estaban equivocados en sus opiniones

al respecto.

Peró veamos ya cómo la unanimidad y la divergencia entran a formar parte de la metodología del lingüista o, más concretamente, del gramático. Hemos dicho antes que ISB considera el ḥigmāc argumento para dar validez a una afirmación. No fue el único. En el ḥIdāh (119), obra que ISB conocía muy bien, por cierto, ZAGGAGI utiliza el consensus de basoríes y cuffíes como prueba de que el verbo es indeterminado. Del mismo modo actúa ISB (Masā'il 29a) en su respuesta a una consulta: dos oraciones pueden coordinarse sin ser sintácticamente equivalentes. El siguiente paso es introducir las nociones de ḥittifāq y hilāf en la descripción, lo que ocurre con frecuencia en ISB, cuando determinados hechos se clasifican no con arreglo a sus propias características de forma o función, sino en virtud de criterios que para nosotros serían de historia de la lingüística y, por consiguiente, carecerían de operatividad para ese fin. Así ocurre p.ej. cuando ISB (ḥIslāh ḡ 182-4) establece tres grupos de partículas del tipo ḥINNA: 1º, las que admiten LA- correlativo encabezando el predicado (como en ḥinna Zaydan la-qā'imun 'te digo que Zaide está en pie'), habiendo en ello consenso: ḥINNA solamente; 2º, las que no lo admiten, por unanimidad también: ḥANNA, LAYTA y LA^cALLA; 3º, las que son objeto de controversia, lo que sólo ocurre con LĀKINNA, que según los cuffíes admite LA- y según los basoríes, no.

2.3.3. Los nuevos aires del siglo IV

En páginas anteriores y tocando distintos puntos, hemos insistido con frecuencia en la importancia que en la historia de las CAILT tuvo el .IV/X. Muchos investigadores modernos coinciden desde hace tiempo en que, efectivamente, ahí se puede trazar una línea clara que nos proporciona una primera segura periodificación en aquélla.

Es entonces cuando FLEISCH (1957 38-9) da por concluido el edificio de la gramática, idea que CARTER (1983 105) comparte, añadiendo que es ése también el momento en que el derecho islámico está ya plenamente desarrollado y que la madurez de ambas ciencias coincide con la penetración en las mismas del pensamiento griego. TROUPEAU (1962 398) lo calificó de "l'âge d'or des études grammaticales à Bagdad". Y, de hecho, cuando tratamos de las escuelas (2.3.1.), asociamos a los bagdadíes con las novedades del s. IV. A pesar de ello, hay que tener en cuenta que los gramáticos posteriores siguieron concediéndoles realidad a los dos primeros grupos, encuadrándose incluso en uno de ellos. Así, ZAMAHSARĪ (Mufaṣṣal 27), al exponer cierta polémica, alude a las dos primitivas supuestas escuelas, nombrando a los basoríes "los nuestros" (ʔashābunā). Lo que con esto queremos decir es que aunque nosotros abramos un nuevo capítulo en la historia de las CAILT con el s. IV y los bagdadíes, los sabios posteriores, aun habiend asimilado las innovaciones a ellos debidas, se sienten ajenos a nuestra periodificación y miran el desarrollo de su ciencia como un continuo en el que no advierten, o no quieren advertir, rupturas*. Por otro lado, ya hemos dicho que las masāʔilu l-hilāf y, por consiguiente, la imagen de Basora y Cufa como escuelas rivales se debe a los sabios de esta época (FLEISCH: 1961 14). En esto hemos de apreciar ya una primera caracterización de lo que supuso el s. IV. Fue entonces cuando la gramática y las CAILT en general se miran a sí mismas por primera vez y hacen de la historia de su tradición un objeto de reflexión que unir al kalāmu l-ʔarab y sus textos, lo que implica un cambio sustancial en la actitud del sabio: se profesionaliza más, pierde, por así decirlo, espontaneidad y tiende a interesarse mucho más en

*Y, lo iremos viendo, no les faltó para ello cierta razón.

la metateoría.

Pero el trabajo de saber qué ocurrió en la lingüística árabe después del s. III/IX está en parte ya hecho en las fuentes secundarias. Vamos a ver, entonces, qué han dicho los investigadores modernos al respecto, a lo que añadiremos nosotros algunas cosas. Antes de nada queremos anticipar algo a lo que volveremos (VII 3.1.) y que, dados nuestros objetivos, tiene gran importancia. Ello es que, aunque aquí hablamos del s. IV como el momento cuando se introdujeron en las CAILT muy relevantes novedades, no tenemos en cuenta más que la fecha en que esto ocurre para los estados islámicos en general. Lo que viene a continuación refleja los avances de las CAILT en el centro cultural que los promovió, Bagdad, en el s. IV; pero su difusión a otros centros pudo tardar más o menos. Así, al-Ándalus, y a esto queríamos llegar, tuvo, generalizando, su s. IV en el V, con ISB y algunos otros. Dicho esto y regresando al punto donde estábamos, hay, que sepamos, dos intentos de caracterización general de la lingüística árabe después del s. III, muy desiguales en sus resultados. El primero se debe a VERSTEEGH (1977 114-6), quien ofrece una sumaria de los avances debidos a los bagdadíes en unos pocos puntos, que nosotros asumimos en su mayor parte y cuya confirmación irá encontrándose más adelante en este trabajo. Son los siguientes: 1º, las teorías permanecen en lo sustancial, operándose el avance verdadero en el método, que se refina; 2º, aparecen nuevas cuestiones de estudio, poco trascendentes, muy complejas y creadas artificialmente con el fin de polemizar; 3º, los lingüistas quieren aparecer como especialistas, lo cual genera una especie de animadversión hacia los cufíes por lo que VERSTEEGH llama su "amateurismo" de eruditos; 4º, surge el interés por algunos problemas de teoría lingüística

general como el origen del lenguaje; 5º, la descripción se somete a las exigencias de la lógica; 6º, hay coincidencias notables con cuestiones debatidas en la gramática griega, p.ej. la utilidad de la gramática. Más recientemente, LANGHADE (1985 111-2) ha propuesto, de modo muy desafortunado a nuestro entender, una caracterización del lingüista del s. IV en estos términos: 1º, el gramático se hace mucho más sensible al aspecto oral de la lengua; 2º, toma conciencia de lo que la lengua representa; 3º, busca el máximo de informaciones por múltiples encuestas; 4º, tiene afán de organizar y racionalizar los datos; 5º, el lexicógrafo, por su parte, se enfrenta a problemas de ordenación -de las entradas en el diccionario, hay que entender. Poco tenemos que objetarle a VERSTEEGH; si acaso, nosotros matizaríamos que los sabios anteriores sí tuvieron interés por teorías generales sobre el lenguaje, con la diferencia de que no las trataron sistemáticamente. En cuanto al retrato-robot de LANGHADE, es inaceptable. Las conclusiones de los puntos 1º y 2º, que él deriva, seguramente, de una mala interpretación -literal- de samā', pues éste no tiene que basarse en realizaciones orales, parecen transposición de una de las novedades aportadas por la lingüística occidental moderna (cfr. LYONS: 1968 38-41). Por otro lado, es absolutamente falso que los lingüistas del s.IV aumentaran las encuestas; al contrario, es justamente entonces cuando dejan de practicarse, como sabemos y por las razones que quedaron expuestas en su momento (II 1.3.2.). En SĪBĀWAYNI hay ya, como es lógico, preocupación por organizar los datos, y en la labor lexicográfica de ḤALĪL, una muy sofisticada manera de ordenar las entradas, como veremos más adelante (VI 3.1.). De modo que sólo lo de la racionalización nos parece ajustado a la realidad.

El mismo LANGHADE (1985 107-8), repitiendo una idea de FLEISCH

(1957 34), da, asimismo, como característica del nuevo periodo el que sea a partir de entonces cuando el Kitāb adquiere una autoridad tal que se hace prácticamente irrecusable; dentro de poco (3.3.) veremos hasta qué punto es esto cierto en ISB. Para ilustrar el hecho, ambos historiadores recuerdan una inadecuada comparación, originada en las fuentes primarias*, según la cual el libro de SĪBĀWAYHI es el Qurʾān de la gramática (qurʾānu l-nahw). No se trata sólo de una exageración, sino que está fuera de lugar como aclaración en trabajos que se pretenden especializados y se dirigen especialmente a lectores occidentales. El Kitāb fue, es cierto, objeto de una veneración muy por encima de la que haya podido alcanzar ninguna obra en nuestra lingüística. Ahora, compararlo en serio con el papel del Qurʾān es no entender lo que éste o el libro de SĪBĀWAYHI significaron, o, en todo caso, confundir al lector.

Varios investigadores nos proporcionan nuevos rasgos de las CAILT después del s. III. Para empezar, hay que recordar que por esa época se produce un cambio en el principal objeto de estudio, el kalāmu l-ʿarab. FÜCK (1950 131) lo explicaba así:

Au début du 4e/Xe siècle la ʿArabiya était devenue une langue écrite qui avait laissé derrière elle toutes les étapes de la croissance et n'était plus susceptible d'aucun développement vivant. Elle était devenue classique et la beauté archaïque de ses formes éclipsait la rude pauvreté des dialects bédouins contemporains.

Por otro lado, que el Qurʾān ocupe el primer rango del corpus (vid. II 1.4.1.) es también una novedad del s. IV, según KOPF (1956 48). Y ʿUMAR (1982 189), quizá el máximo especialista en la lexicografía de las CAILT, aunque con una visión de ésta de la que aquí nos apartare-

*Vid. p.ej. SUYŪTĪ: Muzhir II 405.

remos (vid. VI 3.1.), llama a esta época la nahda del diccionario. Otros sectores de las CAILT experimentan igualmente avances sustanciales en ese momento. Así, la aparición de la crítica y teoría poéticas con pretensiones científicas hay que fecharla entre el s. III (SALLŪM: 1971 13) y el IV (GRUNEBAUM: 1941 57).

Todavía podemos añadir alguna otra manifestación del cambio cualitativo que se operó en el periodo de Bagdad. Los pasajes paródicos que el terrible MA^cARRĪ incluía en su Malā'ika, a que nos hemos referido varias veces en este trabajo, son síntoma del recelo con que, desde dentro de los estudios lingüísticos, comienzan a mirarse algunas de las ideas tradicionales, bien establecidas antes del s. IV y, seguramente indiscutibles otra vez para sabios más tardíos. Esa capacidad de autocrítica, derivada de la objetivación del propio trabajo, es exclusiva, creemos, de los sabios bagdadíes y sus simpatizantes o continuadores. En cuanto a la producción literaria de la época, es notable que es a partir del s. IV cuando surgen o proliferan significativamente, y además de las obras de hilāfu l-nahwiyyīn, en primer lugar, los tratados de ʔusūl o metalingüística, como el Hasā'is de IBN ĠINNĪ o el ʔIdāh de ZAGGAGĪ* y, en segundo, los manuales de gramática concebidos para su uso en la enseñanza. El surgimiento de obras de este género, tales como Luma^c y Ġumal, de los dos anteriores, o Al-tuffāhatu fī l-nahw, de ʔAbū Ġa^cfar AL-NAHHĀS**, implica que los

*Una buena descripción de Hasā'is la ofrece MEHIRI (1973 65-9); para ʔIdāh, vid. MUBĀRAK: 1959-60 61-78, VERSTEEGH: 1977 pas.

**La descripción de este último libro por ʔUMAR (1982 143-5) da una buena idea sobre los manuales. Vid. también, a este respecto, en el presente trabajo, VII 3.3..

gramáticos de la época se preocuparon, al menos desde una perspectiva práctica, de la metodología de la enseñanza de su disciplina, aunque tal preocupación no se manifestara en tratamientos explícitos. Con esto tenemos un nuevo signo de lo que para nosotros constituye el rasgo central de lo que significa el s. IV. Ésta es, sobre todo, la época en que la tradición lingüística islámica toma por primera vez auténtica conciencia de sí misma, de donde deriva el interés por la metateoría, el cientifismo y la profesionalización de los sabios; rasgos todos que, por consiguiente, quedan en un segundo plano, aunque por encima de la influencia griega, pues el logicismo de las nuevas CAILT fue simplemente el medio de que éstas se valieron para cumplir con esos objetivos. Antes de entrar en ellos, queremos insistir en algo que se ha insinuado antes, el hecho de que la coincidencia temporal entre las últimas encuestas realizadas y el surgimiento de las nuevas preocupaciones pueda ser significativo. Se trataría de que, al cambiar el modo de acceso al kalāmu l-‘arab cambia también la actitud del lingüista hacia la forma en que se describe. Es decir, el ahorro de una labor permite una mayor disponibilidad de esfuerzos, que se dirigen hacia una zona inexplorada.

Racionalización de la gramática

La gramática estuvo desquiciada hasta que IBN AL-SARRĀĠ le dio, con sus ‘Usūl*, el entendimiento.

*En la historia bibliográfica de la lingüística árabe, el ‘Usūl de IBN AL-SARRĀĠ representa la transición entre los grandes tratados de nahw (Kitāb de SĪBĀWAYHI y Muqtabad de MUBARRID) y los nuevos de metalingüística (Hasā‘is de IBN ĠINNĪ). Vid. sobre todo sus primeras páginas (I 35), donde habla de qué es el nahw, cuál su objeto y cuál su finalidad.

Con esta célebre frase (SUYŪTĪ: Buġya I 109) se quiso condensar en las fuentes primarias la contribución del que tal vez pueda considerarse fundador del grupo bagdadí, por su mencionado tratado sobre "fundamentos" y por haber sido maestro de RUMMĀNĪ, FĀRISĪ, SĪRĀFĪ y ZAGGĀGĪ, a los cuales basta añadir a IBN ĠINNĪ para tener la nómina de los responsables de las innovaciones posteriores al s. III. TROUPEAU, efectivamente, en su trabajo sobre la lingüística en Bagdad, destacaba (1962 398 y 405) la influencia determinante que tuvo la introducción de la lógica en la gramática por IBN AL-SARKĀĠ. La labor fue continuada por los lingüistas muṭazilíes, dice, y dio como resultado la "rationalisation de la méthode de Basra primitive". La transformación de la lingüística en el s. IV se explica, pues, en gran medida por la asimilación de procedimientos científicos debidos a sabios ajenos a las CAILT, los nuevos filósofos musulmanes que por esa misma época hacen valer el legado de ARISTÓTELES. Y esa necesidad de recurrir a avances desarrollados fuera de la tradición lingüística se ha entendido varias veces en las fuentes secundarias como la respuesta de las CAILT al reto de aquéllos, los filósofos, lo cual nos parece perfectamente compatible con las razones que antes proponíamos. MAHDI (1970 54) expresaba la influencia en las ciencias islámicas de los manti-qiyyūn, los lógicos aristotélicos que trabajaron en Bagdad en el s. IV, con las siguientes palabras:

The claims they made for the new logic as the only way to scientific knowledge became known to, and were resented by, the learned dialectical theologians, jurists, and philologists, who thought they had paid enough attention to questions of method in their various disciplines and believed that the upholders of the new tradition were fanatic philo-Hellenes and servile imitators of Aristotle. But even more disquieting were the rumors that the masters

of the new school were claiming that philologists are concerned with unimportant details, that their explanations of the meanings of certain utterances (e.g., the particles) are superficial and inadequate, and that only the new logic can teach one how to speak sensibly and scientifically.

Esta idea ha sido recogida por los historiadores de la lingüística. También GUILLAUME (1981 233) piensa que la explicitación de los fundamentos teóricos, los deseos de científicismo, rigor y coherencia en la formalización de los datos son la reacción de los sabios de las CAILT, que ven amenazado el lugar de privilegio que ocupan sus disciplinas. Esto es cierto, sin duda. Más adelante (VII 3.2.) veremos algunas manifestaciones, en la obra de ISB, del desafío de los filósofos a los lingüistas. Pero no conviene exagerar la imagen de dos grupos enfrentados. Desde dentro de las CAILT, y gracias a que muchos gramáticos bagdadíes eran partidarios de la teología mu^ctazilí, se desarrollaron intereses que exigían nuevos modos de acercamiento al lenguaje y a los textos. Ahora no podemos detenernos en esto; remitimos, para la relevancia de algunas cuestiones suscitadas por el mu^ctazilismo en las CAILT, a nuestro estudio sobre el mağāz (IV 2.). De modo que, en nuestra opinión, hubo dos retos, uno interno y otro externo, eso sí, ambos parcialmente originados en la atención de los pensadores musulmanes a la filosofía griega. En conexión con el papel del ḥi^ctizāl y su preocupación por el lenguaje, hay que recordar aquí, de otro lado, que por esta época surge también una característica polémica que refleja bien el clima intelectual del momento: la discusión sobre el acercamiento al lenguaje desde la gramática y la lógica, donde reaparece la exigencia de centrarse no tanto en el objeto como en el modo de interrogarlo, pues gramáticos y filósofos son muy conscientes

de sus propios métodos e intereses al respecto (cfr. VERSTEEGH: 1977 150; LANGHADE: 1985 104-5).

Aunque aquí nos estemos refiriendo casi exclusivamente al reajuste de la gramática, hay que tener presente que la influencia de la lógica se hizo notar en otros sectores de las CAILT con la misma fuerza, aunque quizá un poco a remolque de lo que ocurría en el nahw. Así, el Sirr de HAFĀĠĪ evidencia lo que decimos respecto a la teoría literaria. En cuanto a los estudios léxicos, CABANELAS RODRÍGUEZ (1966 115) ya subrayó la metodología lógica empleada por IBN SĪDAH para organizar la microestructura de las entradas -la "contextura", según su expresión- del Muhassas. Y fuera de la lexicografía propiamente dicha, pero sin dejar al mismo lingüista andalusí, las explicaciones de significado de palabras en su comentario a MUTANABBĪ (Š Muškil) suelen basarse en el par ġawhar/‘arad 'esencia/accidente'. Estos últimos dos sabios musulmanes citados, vivieron en el s. V/XI. Y ello nos lleva a una segunda precisión. Aquí estamos insistiendo en asociar las innovaciones racionalistas de las CAILT con el s. IV, y, sin embargo, los límites temporales no son tan precisos. Es natural que la revisión teórica se fuera preparando antes. Así p.ej., sabemos que IBN KAYSĀN, uno de los primeros gramáticos bagdadíes, muerto a finales del s. III/principios del X, ya tenía conocimientos de lógica (DAYF: 1968 249). En este punto se hace necesario recordar que la idea de que el s. IV supone el inicio de un nuevo período en la tradición lingüística islámica no es sostenida por todos los investigadores modernos. Es el caso de ‘UMAR (1982 114-5), para quien el nahw, en concreto, alcanzó con los sabios del s. III su madurez, tras de lo cual no hubo renovación reseñable alguna. Y, asimismo, hay que destacar que, cuando se reconoce una corriente innovadora

en el s. IV, es a veces para señalar ahí el comienzo de una larga etapa de decadencia. De hecho, muchos de los pretendidos vicios que, especialmente, a la gramática se le achacan los derivan algunos de los intentos de racionalización del método, la introducción en éste de requisitos lógicos y la aparición del tratado metateórico. El mismo VERSTEEGH (1977: 128) opina que los resultados de todos estos intereses no fueron siempre afortunados. Pero es más bien otra corriente de la historiografía, la más sensible a no aceptar una lingüística que tenga más preocupaciones que enseñar a hablar bien sin exigir del lector serios esfuerzos intelectuales, la que ha dirigido los más amargos ataques a los especialistas bagdadíes, a los que vienen a acusar de haber corrompido la sana gramática de los primitivos con complicaciones innecesarias. Esto es más o menos lo que, entre otros, piensan BELGUEDJ (1973: 185) y ḤADĪTĪ (1980: 159 y 179). Convendrá retenerlo para cuando hablemos (VII 3.3.) de la concepción de la gramática como ciencia o como mero instrumento pedagógico de la lengua, y de las distintas maneras en que los sabios musulmanes entendieron que debía ejercerse la enseñanza.

La definición

La razón de ser de la presente sección en la totalidad de este trabajo es, principalmente, la de dar los pasos previos necesarios para situar a ISB en la tradición de las CAILT incluyéndolo en una de las corrientes integradas por los sabios de las mismas. En las páginas anteriores hemos tratado de comprobar si realmente existieron tales corrientes y qué valoración hay que darles a las agrupaciones de lingüistas establecidas desde antiguo. En sus líneas generales, la labor puede darse por concluida una vez que hemos llegado al s.

IV trazando los rasgos fundamentales que lo singularizan en dicha tradición. Nuestra conclusión ha sido que en esta época la lingüística reflexiona por vez primera sobre sí misma y de ahí hemos derivado, sin rechazar motivos externos, el afán racionalizador. El objetivo está, decimos, en principio satisfecho porque ciertamente a ISB hay que encuadrarlo y entenderlo en la línea iniciada por los bagdadíes. Como la de ellos, su obra tiene entre sus más destacadas finalidades hacer de las CAILT, o de muchos sectores de ellas, verdaderas ciencias no sólo por la búsqueda adecuación a la realidad, sino por el modo en que esto se formaliza. El cumplimiento de esta finalidad está presente como meta en casi todos los aspectos y cuestiones abordados por ISB y los sabios de su corriente, tengan mayor o menor alcance, y afectan a la teoría y al método, y a los distintos niveles de los objetos tratados. No podemos, por tanto, ver ahora todas las manifestaciones de ello. Algunas de ellas han pasado ya en lo que llevamos visto y otras muchas quedan pendientes de que las toquemos en páginas por venir. Podemos anticipar p.ej. el hecho de que algunas de las más duras críticas que ISB dirige a los sabios que lo precedieron se deben a las contradicciones internas que en sus exposiciones de la teoría o la descripción él cree hallar. Su irritación ante ello remite a su deseo por que las CAILT alcancen una total coherencia en forma y contenidos, y en última instancia al mentado rigor científico que, según él, debe presidirlas. Pero sí hay un punto de la metodología en el que queremos entrar ahora mismo, antes de seguir adelante, por considerarlo extremadamente significativo, pues sirve como paradigma de lo que estamos diciendo y, además, requiere una mínima reflexión general antes de ver sus aplicaciones en la práctica, lo que iremos haciendo en su momento. La cuestión a que nos referimos forma parte

de uno de los rasgos con que VERSTEEGH sintetizaba las innovaciones del s. IV en su caracterización general de éste que hace poco resumimos. Decíamos entonces que los sabios de esa época sometían la descripción de la lengua a las exigencias de la lógica. Una de estas exigencias es la de ofrecer definiciones formalmente correctas (género próximo y diferencia específica) de las categorías y nociones manejadas. DAYF (1968: 64) afirma que ya en SĪBĀWAYHI se registra la preocupación por formalizar las definiciones. Pero basta echarle un vistazo al Kitāb para comprobar que esto no es así, o, al menos, que 'Abū Bišr y los demás lingüistas de los primeros siglos no se plantearon, a diferencia de los sabios del s. IV y sus continuadores, esto como un constante requisito. Y, sobre todo, que ni SĪBĀWAYHI ni sus inmediatos colegas tampoco trataron nunca, hasta donde sabemos, ni sus inmediatos colegas tampoco trataron nunca, hasta donde sabemos, la cuestión explícitamente. Sí lo hicieron, por el contrario, y con mucho entusiasmo, los representantes de la tendencia que nos ocupa, entre ellos ISB, y éste hasta tal punto que su interés teórico por la problemática del tahdīd 'el modo de definir' serviría casi por sí sólo para caracterizarlo en toda la tradición de las CAILT, si éstas no le debieran otras importantes contribuciones.

El hecho es que a partir del s. IV los lingüistas musulmanes se ven en la precisión de explicitar qué sentido tienen para ellos los principales conceptos que, sobre todo en gramática, emplean; y, una vez asimilado esto, notan que, para dar cuenta de sus términos técnicos tienen dos caminos: o se contentan con acumular las características mínimas que basten para saber de un modo aproximado cuál es la realidad teórica referida, o proponen una verdadera definición de la misma, esto es, que cumpla con las exigencias lógicas de comprensividad y exclusividad. Lo siguiente fue definir la definición en estos términos, asumir

que un científico tiene que usar las palabras de un modo absolutamente inequívoco e integrar ya para siempre estos razonamientos en el conjunto de presupuestos metodológicos. Este relato, más o menos ficticio en su sucesión, corresponde a los desiderata planteados teóricamente por los iniciadores de la nueva corriente. Naturalmente, con establecerlos se ha cubierto sólo la mitad de la labor, pues queda lo más penoso: revisar el trabajo hecho por los sabios anteriores, ajenos a estas nuevas exigencias, y someter a las mismas los resultados de su investigación. Esta labor de reajuste tardó su tiempo, y ya podemos avanzar que a ISB le tocó participar en ella. Antes de verlo con el detalle que nos permita el extraer de su contexto en la descripción los casos concretos donde ello se manifiesta, hemos de hacer una precisión terminológica. La definición pretendidamente exhaustiva y precisa* la designan ISB y los sabios de su misma corriente con el tecnicismo hadd. Pero este término, como tantos otros, no se ha usado siempre con el mismo sentido en las CAILT. Esto ya lo advierte TROUPEAU (1985 146-7): en las obras que los maestros cufíes titulaban Kitābu l-Hudūd, las más famosas de las cuales fueron escritas por FARRĀ³ y KISĀ³Ī, hadd, y su correspondiente plural, hudūd, significa 'capítulo' o 'tema', equivaliendo al bāb de SĪBĀWAYHI y otros muchos**.

El interés de ISB por la definición se manifiesta en su empeño por distinguir entre la misma y cualquier aproximación descriptiva que no cumpla con los requisitos formales, esto es, entre el hadd y el rasm, respectivamente. Así, ISB no acepta (Islāh Ğ 60-4) como verdadera definición del nombre la que ZĀĠĠĠĪ da en Ġumal (17):

*Lo que actualmente se llama, con pocas diferencias respecto a la época de ISB, al-ta'rīfu l-kulliyyu l-māni^c.

**Esto puede comprobarse en la descripción que del perdido Kitābu l-Hudūd de FARRĀ³ proporciona QIFTĪ (Inbāh IV 16-7).

El nombre es aquello que puede hacer de sujeto agente (fā^cil) o complemento (maf^cūl), o bien aquello que admite ser precedido de una preposición.

Aunque la problemática de la definición de las partes del discurso la trataremos más abajo en sus pormenores (V 3.3.2.), podemos avanzar ahora que esto no es para nuestro sabio sino un mero rasm porque deja fuera, por pocos que sean, algunos nombres que no cumplen con los requisitos apuntados por 'Abū l-Qāsim. Un hadd auténtico, dice, debe ser una breve afirmación en que quede incluido todo lo que se quiere definir. Y recuerda que los mutakallimūn, los teólogos-filósofos, dicen que una definición ha de ser comprensiva (ḡāmi^c) y exclusiva (māni^c), dando claramente a entender, primero, que los gramáticos de su entorno, al menos no todos, no sometían su discurso a tales exigencias y, segundo, que en su opinión las CAILT tenían que hacerlas suyas también. Desde luego, como ya veremos, él sí que se esfuerza consecuentemente en dar verdaderas hudūd de las partes de la oración, hudūd las suyas que se componen del "género" (ḡins) en que se engloba la clase definida y la no definida -en este caso nombre y verbo- y, asimismo, todas las características, y sólo ellas, que distinguen a la clase en cuestión de las otras englobadas en el mismo ḡins. Esta discusión, en la que casi hemos traducido pasajes de ISB, ilustra perfectamente, a nuestro parecer, en qué consiste la racionalización lógica del método del nahw. Por otro lado no es peculiar de ISB solo. Otro andalusí, IBN SĪDAH (Muhassas I 6) ya hablaba antes que él, de "la prevalencia del hadd sobre el rasm", y definía el primero de modo muy semejante a lo que acabamos de ver en ISB*. Un poco después,

*La definición de IBN SĪDAH es: "Ḥaddun dā'irun 'alā maḥdūdihi muḥīṭun bih". Y más adelante (IV 1.2.1.) veremos que su definición de lengua se atiene a estos requisitos.

y en Oriente, ḤAFĀĠĪ (Sirr 50) se queja de que afirmaciones como que balāga, es "un fognazo de sentido"* -donde se subraya el ideal de brevitas que tradicionalmente se consideraba requisito de la elocuencia (cfr. II 3.3.2.)- no pasan de ser meras descripciones parciales que, por no cumplir con las exigencias de exhaustividad (ḥihāta) y precisión (ḥasr), no satisfacen a su espíritu científico, como era de esperar. Los ejemplos podrían multiplicarse, recurriendo a las obras de sabios del s. IV o después, pero no hay necesidad de ello.

Además de la vista hace un momento, ISB se refiere varias veces a la problemática del hadd o a cuestiones relacionadas con ella. Primero, señala (Masā'il 36b) que el intento por dar buenas definiciones es independiente del establecimiento de las clases (ḥanwāc) gramaticales. Esto habrá que tenerlo en cuenta cuando pasemos revista a sus críticas o a las definiciones de los gramáticos que lo precedieron y que rechaza casi en bloque, pues su ataque sólo afecta al método definitorio desde un punto de vista lógico, y no al establecimiento de las clases, que él acepta, tal como le llegaron, ni tampoco al método -funcional, nocional etc.- de que se parta para definir las categorías, pues esto no parece que le importara, como veremos en su momento (V 3.3.2.). Coherentemente con lo que veíamos más arriba, por otra parte, afirma ISB (ḥIslāh 138 y 157) que las especificidades (ḥawāss) de una clase no tienen que estar presentes en todos los individuos (ḥaḥḥās) de la misma; y la carencia de una de tales características, que son justamente lo que suelen contener los rusūm o definiciones informales, en uno de los individuos no basta para sacarlo de la clase. Su ejemplo es el de la clase nombre. Las especificidades de ésta, dice, son: la determinación por artículo, la función adjetival (naḥt), el diminuti-

*En árabe, "lamḥatun dālla".

vo, el dual y el plural; ello no es obstáculo para que algún nombre carezca de una o más de esas hawāss. En el mismo libro (p. 90) explica que la definición -y entendemos que también la caracterización- de las clases gramaticales toma sólo en cuenta los valores originales (ʔasl) de éstas en la primitiva institución de la lengua*; es decir, el gramático ignora deliberadamente los accidentes (ʕawārid) que acaecen a las clases lingüísticas alejándolas de su primitiva realidad. Así, puede aceptarse que, como decía ZAGGAGĪ (Ġumal 21), el tiempo verbal llamado al-mādī -lo que entre nosotros suele conocerse como perfectivo**- sea aquél del que puede decirse "ocurrió ayer"; pues esa afirmación no queda invalidada porque en p.ej. ʔin ġāʔanī Zaydun ʔakramtuhu 'si Zaide viene a verme le daré trato de honor' ġāʔa tenga sentido de futuro a causa de la presencia del condicional ʔIN.

Hay, por último, que dar cuenta de un hecho interesante. A pesar de todo lo que acabamos de decir, los sabios practicantes de las novedades del s. IV y, por tanto, creyentes de la necesidad de que el hadd se ajuste al esquema lógico que acabamos de considerar, no rechazaron nunca la definición negativa de los elementos gramaticales. Así IBN ĠINNĪ (MEHIRI: 1973 270-1) para precisar qué "letras" son afijos (ziyāda) se contenta con decir que lo son todo lo que no corresponda a las tres radicales. Esto puede explicarse de dos maneras, tal vez complementarias. Por una nueva manifestación de lo que llamamos el mito de los orígenes (cfr. 1.1.3.), pues a SĪRAWAYHI se le atribuye

*Nada indica si ISB con esta aclaración -en árabe: "mā wudīʕa ʕalayhi l-ʕayʔ"- quiere decir que hubo modificaciones temporales de los valores originales. Sobre este problema, recuérdese lo que dijimos en II 1.6.1..

**Del tiempo verbal en el nahw diremos algo en V 3.3.2..

una definición negativa en el Kitāb, la de la partícula*; o por el funcionalismo que, aunque no totalmente, pervivió durante siglos en la gramática árabe.

*Así lo interpreta, entre otros, ISB, como veremos (V 3.3.2.).

3. ISB Y EL SABER ACUMULADO

3.1. Los apoyos bibliográficos de ISB: modelos, referencias y jerarquías

3.1.1. Los libros de ISB en su tradición

El medio que se nos antoja más superficial para acercarse a la obra escrita de ISB, la simple consulta de los títulos de sus libros, sería por sí solo indicio más que suficiente para comprobar hasta qué punto el mismo sabio considera su aportación incardinada en una tradición que acepta plenamente. Vamos a verlo con algún detalle, pero sin pretender agotar todos los datos -lo que tampoco tendría mucho sentido.

Los comentarios al Libro de las Frases de ZAGGĀGĪ

Ġumal*, lo hemos dicho hace poco, es uno de los típicos manuales de gramática del s. IV/X, y también es probablemente el más difundido de todos ellos, incluso en la actualidad y no sólo por su interés para la historia de las CAILT. En este trabajo nos hemos referido varias veces a él y lo haremos muchas más por varias razones. Primero, claro, porque ISB le dedicó ʿAbyāt Ġ e ʿIslāh Ġ; segundo, porque sigue siendo una buena fuente para el nahw, y, además, por su destacado papel en la enseñanza de éste entre los sabios de las CAILT durante siglos: aún ʿABŪ ḤAYYĀN estudió gramática en él (MAQQARĪ: Nafh II 550). En al-Ándalus fue, según parece (CHALMETA: 1968 187; NAŠRATĪ: 1982 14), introducido por cierto discípulo del propio ZAGGĀGĪ, un

*Una aceptable descripción de Ġumal la proporciona MUBĀRAK (1959-60).

tal ʾABŪ L-ḤASAN AL-ʾANTAKĪ, que llegó a la Península en 352/964-5. Causa y, al mismo tiempo, efecto de la fama de Ḡumal es el hecho de que diera lugar a un auténtico regimiento de comentarios, en sus distintos géneros: refutaciones, aclaraciones, resúmenes y explicaciones de los šawāhid que contiene*. ISB conocía, sin duda, varios de los šurūḥ que precedieron al suyo, y unas cuantas de las cuestiones suscitadas en ʾIslāḥ Ḡ (vid. p.ej. 88-9) tienen como único sentido el de defender a ZAGGĀGĪ de los ataques de alguno de esos comentaristas o, en algunos casos, de maestros de gramática andalusíes y contemporáneos de ISB que utilizaban el manual en sus clases, comentándolo seguramente sólo de forma oral en las mismas. Sin embargo, ISB sólo cita por su nombre (op.cit. 173) a uno de los comentaristas, el egipcio IBN BĀBASĀD. Fuera de al-Ándalus Ḡumal dio lugar a un buen número de libros de este tipo. Uno de los más antiguos merece ser citado por ser su autor quien fue. Y es que, aunque no lo llegara a terminar, MAʿARRĪ escribió un ʿAwnu l-Ḡumal sobre los šawāhid poéticos utilizados por ZAGGĀGĪ (SUYŪTĪ: Buḡya I 317). Y todavía a principios del s. VIII/XIV IBN HIŠĀM AL-ʾANŠĀRĪ compuso una obra con la misma finalidad (ʾIMAM: 1979 14), y cierto alejandrino, DĀWUD AL-ŠADLĪ, ofreció un resumen de Ḡumal que SUYŪTĪ (Buḡya I 562) tenía por "maravilloso". Pero es a los sabios ibéricos y norteafricanos a quienes más les debe ZAGGĀGĪ agradecer la celebridad de su libro. Se ha dicho muchas veces, en fuentes primarias y secundarias, que de Ḡumal se escribieron en al-Ándalus y el Mágrib unos ciento veinte comentarios, lo que bien pudiera ser cierto. Varios fueron compuestos en al-Ándalus antes de que ISB entrara en la lista de šurrāḥu l-Ḡumal. El más antiguo puede que

*HĀGGĪ ḤALĪFA (Kašf II 626-8) reúne una selección de veinte títulos.

sea el de IBN AL-^ʿARĪF (SUYŪTĪ: Buġya I 543), todavía en el s. IV/X; posteriormente, IBN SĪDAH se ocupó sólo de los versos (MUTLAQ: 1967 322), mientras que ḤALAF AL-YĀBŪRĪ escribió un Sarhu l-Muskil (SUYŪTĪ: Buġya I 556), esto es, explicativo de pasajes difíciles y, por tanto, hemos de entender que dedicado a los principiantes; otros dos merecen recordarse: el general de ʾABŪ L-FATŪḤ AL-ĠURĠĀNĪ (op.cit. I 482) y, sobre todo, el de ŠANTAMARĪ, para los versos*; poco después, el más ilustre gramático andalusí contemporáneo de nuestro sabio, el malagueño IBN AL-TARĀWA, comentó igual que él Ġumal (MAQQARĪ: Nafh III 184). Fue, no obstante, después de ISB y especialmente en los siglos VI-VII/XII-XIII cuando más proliferaron los šurūḥ de la gramática de ʾAbū l-Qāsim en la Península. IBN HIŠĀM AL-LAḤMĪ, SUHAYLĪ, IBN ḤARŪF, IBN ʿUṢFŪR -¡que escribió tres!- e IBN AL-DĀʾI^ʿ, por citar sólo a los más famosos, se encuentran entre los comentaristas de este periodo (SUYŪTĪ: Buġya I 49 y II 31, 203, 204, 210). Sin salir del mismo, merece mención aparte, en conexión con lo que no hace mucho decíamos (2.3.3.), una obra llamada Al-Muqaddima de un magrebí inmigrado a al-Ándalus en la segunda mitad del s. VI/XII, IBN YALALBAḤT AL-MARRĀKUŠĪ, que consistía en una colección de glosas (hawāšīn) a Ġumal, fue usada como libro de texto y recibió duros ataques por estar "más cerca de la lógica que de la gramática" (op.cit. II 236, 243). Los últimos comentarios ibéricos a Ġumal de que tenemos noticia se deben a autores muertos en el s. VIII/XIV, p.ej. los granadinos MUḤAMMAD AL-ŠĀMĪ (op.cit. I 193) y ʾABŪ SAʿĪD AL-TĀ^ʿLABĪ (MAQQARĪ: Nafh V 513). Aunque aún mucho después, en pleno s. IX/XV, sabemos (op.cit. II 692-4) que el bastetano QALASĀDĪ, quien pasa por ser

*ʾIMĀM (1979 15-6) lo describe brevemente.

"el último maestro andalusí prolífico como escritor", también comentó Ǧumal, junto con la ʔAlfiyya y la ʔAǧurrumiyya -los otros dos manuales de gramática, si bien tardíos, más extendidos en al-Ándalus- cerrando significativamente una tradición ininterrumpida en la cultura islámica ibérica y que terminó cuando ésta terminó. Y hay que subrayar, por último, que ʔIslāh Ǧ y su segunda parte ʔAbyāt Ǧ no se perdieron en ese torrente de šurūhu l-Ǧumal. LABLĪ tituló su comentario de los šawāhid del manual Wašyu l-hulali fī šarhi ʔabyāti l-Ǧumal (MAJED: 1969 110), con lo que deja bien clara su dependencia de ISB*; IBN AL-DĀʔI, en la obra a que antes hemos aludido, refutó los ataques de éste a ZAGĠĠĠĠ (MUBĀRAK: 1959-60 437); finalmente, aunque sin duda podrían encontrarse más ejemplos, BAGDĀDĪ, en su Hizāna (pas.) utilizó entre sus fuentes principales las explicaciones y datos sobre los versos que constituyen ʔAbyāt Ǧ.

Los libros del Triángulo

También Mutallat es un eslabón de una larga cadena de vocabularios, constituidos y ordenados según unos muy particulares criterios de los que nos ocuparemos más adelante (VI 3.2.), que llevan todos el mismo o parecido título y cuyo contenido varía en poco. Como se sabe, el primer Kitābu l-Mutallat lo escribió QUTRUB. A partir de ahí, se suceden durante al menos siete siglos versificaciones, resúmenes, ampliaciones y correcciones, que FARTŪSĪ (1981), en su introducción al de ISB, que él editó, enumera, describe y valora con cansina exhaustividad. De las reelaboraciones que mediaron entre el original y la suya nada dice ISB, cuyo papel en esta historia consistió en ofrecer el más completo Mutallat que pudiera escribirse, en abundancia de

*Recuérdese que ISB llamó a su šarh Kitābu l-Hulal.

documentación, número de entradas y rigor lexicográfico. Efectivamente, el suyo está muy por encima, en erudición y cientifismo, del que compuso, entre QUTRUB y él, QAZZĀZ (Mutallat), según parece la primera refutación hecha en el occidente islámico. El mérito de ISB, aparte lo ya dicho, estribó en dar pretexto con su voluminosa versión a que los sabios que lo continuaron tuvieran materia que condensar.

Los libros de la Diferencia

Algo muy parecido hay que decir de Farq, otro vocabulario, ordenado en atención a las diferencias de significado que ocasiona la permuta de una sola de varias consonantes cercanas en su articulación, del que habrá que hablar, igualmente, cuando tratemos la lexicografía (VI 3.2.). Desde finales del s. III/IX-X los luḡawiyūn se interesan, aparentemente por motivos prescriptivos -para ayudar a la evitación de faltas de ortografía-, por agrupar pares de palabras que solían confundirse por contrastar sólo en una de sus consonantes, siendo ésta una de las dentales o alveolares. Así, en ʿA K (411-2) IBN QUTAYBA dedicaba dos secciones a las confusiones entre sīn y sād. Pero fue sobre todo el par de consonantes velarizadas dād/zā el que se hizo merecedor de monografías, como la del tunecino LU^ʿLU^ʿI y, ya en el s. IV/X, la de AL-ṢĀḤIB B. ʿABBĀD (NAṢRATĪ: 1982 5). Un siglo después, igual que ocurrió con Mutallat, volvemos a encontrarnos con QAZZĀZ, autor de un Al-Dād wa-l-zā (KA^ʿBĪ: 1968 7), precediendo parcialmente a ISB en el título y contenido de una de sus obras. Pero ahora sí hay indicios de que el qayrawaní fuera modelo, aunque no inmediato de nuestro sabio. Pues sabemos que uno de sus discípulos, que había estudiado con él el libro citado entre otros, MAKKĪ B. ʿABĪ ṬĀLIB, se vino a al-Ándalus, quedando establecido en Córdoba, probablemente a comienzos del s. V/XI, donde dio clases, además de encargarse del

sermón en la aljama (SUYŪTĪ: Buġya II 298). Es plausible que de sus enseñanzas deriven en alguna medida el Farq de ISB y dos libros semejantes de uno de sus contemporáneos andalusíes, el Tabyīn de IBN SA'ŪD -muqri', por cierto, lo mismo que el tunecino inmigrado-, sobre la sīn y la sād, y un Kitābu l-'Iqtidā'i li-l-farqi bayna l-dal wa-l-dādi wa-l-zā'. A la vista de esto, de lo que hemos dicho antes sobre Mutallat, y conociendo ya un poco a ISB, no es difícil adivinar qué pretendió con su Farq. Agotar, claro está, el tema reuniendo en un solo libro toda la documentación a su alcance, pero, sobre todo, utilizándola para enfrentarse a las cinco letras de una vez. La labor no era totalmente nueva, pues sabemos que, en Oriente, un tal 'ABŪ L-FAHD AL-NAHWĪ había escrito ya, como muy tarde en el primer tercio del s. IV/X, un Kitābu l-zā'i wa-l-dādi wa-l-dāli wa-l-sīni wa-l-sād (IBN HAYR: Fahrāsa 363), aunque no podemos decir si nuestro sabio lo conocía. De lo que sí podemos dar fe es de que el Farq de ISB incluye muchos más datos y es más ambicioso que los dos libros de este género que hemos podido consultar, el ya citado de IBN SA'ŪD (Tabyīn) y el de otro sabio del s. V/XI, oriental éste, ZANGĀNĪ (Farq); y, sobre todo, que mientras estos dos parecen escritos sólo como manuales de ortografía, el de ISB muestra una mayor preocupación teórica de base, por no mencionar su característico rigor expositivo.

Los comentarios a La Instrucción del Funcionario y al Libro de las Palabras Puras

HĀGGĪ ḤALĪFA (Kašf I 222) pone a 'Iqtidāb a la cabeza de los comentarios del 'A K de IBN QUTAYBA. Este manual, especie de enciclopedia temática condensada, gozó de una popularidad como libro de texto no sólo para futuros especialistas de las CAILT, difícil de creer

si nos atuviéramos a lo insoportable que resulta su lectura seguida. Uno de sus difusores en al-Ándalus fue QĀLĪ (cfr. MUTLAQ: 1967 242-3), cuya labor reforzaron otros inmigrados, entre ellos, uno más de los varios qayrawānes que estamos encontrándonos aquí, ʾISMĀʿĪL B. ʾAHMAD AL-TUGĪBĪ, quien, como muy tarde en los primeros años del s. V/XI, anduvo enseñándolo por la Península (op.cit. 296). Hay múltiples noticias de que, en ésta, ʾA K formó parte del programa educativo seguido por estudiantes diversos (cfr. p.ej. PÉRÈS: 1953 41; MUTLAQ: 1967 66); y la atención por el libro en Oriente debió de ser similar a juzgar por los šurūh de que, desde finales del s. III / principios del X, fue objeto. Tenemos conocimiento de que el bagdadí "mezclador" IBN KAYSĀN, de quien no hace mucho hablábamos, escribió una refutación llamada Ġalatu ʾAdabi l-kātib (SUYŪTĪ: Buġya I 19); y, unos trescientos años después, ʾABŪ L-BARAKĀT AL-ʾANBĀRĪ, el autor del ʾInsāf, aún se entretuvo en componer un comentario a la introducción del libro. Pues, tal como ocurría con Ġumal, ʾA K fue comentado a veces sólo paracialmente, recibiendo aquélla, la huṭba o sadr, especial atención por su densidad, la cual llevó a alguien a decir maliciosamente que ʾA K era "una introducción sin libro". También a ZAĠĠĠĠ lo atrajo la miscelánea del mencionado sadr, y lo mismo ocurrió pronto en al-Ándalus, donde IBN AL-QŪṬĪYYA escribió un Šarhu sadri ʾAdabi l-Kuttāb, que en cierto modo puede considerarse el precedente de la primera parte de ʾIqtidāb, donde aparece citado. La otra fuente cercana de ISB, para todo el comentario, pudo proporcionársela un paisano suyo, IBN ʿULAYM AL-BATALYAWSĪ, de quien sabemos que ʾABŪ ʿALĪ AL-ĠASSĀNĪ -uno de los maestros de nuestro sabio- conocía bien su obra (SUYŪTĪ: Buġya I 525), y que fue autor de un Šarhu ʾAdabi l-kuttāb más. La tradición continuó en al-Ándalus durante los siglos posteriores,

como lo constata, con algún detalle, TAYYĀR (1980 151-2).

Pero de ʿIqtidāb tenemos que hablar aquí, además, por otro motivo, un pequeño escándalo que ha trascendido a varias fuentes primarias y secundarias (vid. IBN AL-ʿABBĀR: Takmilā I 25); LECOMTE: 1965 104). El hecho es que a ISB se le quiere privar de la paternidad de ʿIqtidāb, justamente la obra que más prestigio le ha dado. Ello, acusándolo de haber plagiado un comentario anterior sobre ʿA K. Y ahora plagio no debe entenderse como lo hicimos en la primera parte de este capítulo al hablar de la imitación poética. Las fuentes son categóricas, pues utilizan los términos ʿigāra e ʿintihāl, lo que equivale a incriminar ignominiosamente a nuestro sabio de la más descarada usurpación. La víctima del robo habría sido un murciano llamado IBN BILĀL y el difamador, IBN HALĀṢA, cierto gramático de segunda fila, enemigo de ISB y que llegó a poner por escrito algunas de sus diferencias con éste (IBN AL-ʿABBĀR: Muqtadab 1-2; SUYŪṬI: Buḡya I 128; KAḤHĀLA X 133-4). En lo que llevamos dicho en este capítulo hay razones más que de sobra para que, aun admitiendo que la acusación tuviera una base real, le restemos importancia. Las concepciones que el sabio y el poeta sustentan de sus respectivas tradiciones del saber borran casi las líneas entre la copia y la asimilación, el plagio y la aceptación de lo ya dicho. Lo que de ISB, propiamente, hay en cada uno de sus libros es, en realidad, bastante poco. Pero, de todas formas, una comparación sumaria entre ʿIqtidāb y los demás no invita a sospechar que ese poco no sea suyo en todos sus libros, incluido el comentario que nos ocupa. La única singularidad de ʿIqtidāb en el modo de exposición es que ahí más que en ninguna otra obra se citan expresamente y con profusión las fuentes utilizadas. Pero la diferencia es sólo cuantitativa y no muy considerable. En la tercera parte del libro,

la dedicada a los šawāhid, sigue ISB un procedimiento muy semejante al de ʿAbyāt ^ḡ. Y ciertas diferencias con respecto a todo el comentario de la gramática de ZAGGAGĪ vienen determinadas por ser ésta y ʿA K obras muy distintas. En cuanto a aspectos parciales y afirmaciones de detalle, que es donde habría que buscar plagios, nada tampoco hace suponer que ʿIqtidāb incluya algo ajeno a ISB en la labor previa de recopilación de datos y en la posterior reflexión sobre los mismos. Sus críticas a IBN QUTAYBA son coherentes con su típico afán de rigor, que puso igualmente en juego para atacar a otros sabios en sus demás libros. Las fuentes léxicas que utiliza son más o menos las mismas que en Mutallat o en Š Siqt. Y en ʿIqtidāb reaparecen las mismas peculiaridades de ISB en distintos aspectos: sus poetas preferidos (IBN HĀNĪ^ḡ, MUTANABBĪ), su interés por asuntos filosóficos, su exhaustividad en el manejo de las fuentes, sobre todo en caso de discrepancia etc., tal como se hallan en sus otros libros. Podemos, pues, quedarnos tranquilos y seguir creyendo que ʿIqtidāb se debe al trabajo de ISB, al menos en su mayor parte. No obstante, debe tenerse en cuenta que tanto él como los demás sabios musulmanes tienen un sistema de citas distinto al nuestro y que bien pueden estar repitiendo las palabras -tal vez aprendidas de memoria e internalizadas- de un colega, sin advertirlo. Ello ocurre en más de una ocasión* en los libros de ISB, y, sin duda, podría detectarse lo mismo en ʿIqtidāb.

*Vid. p.ej. Š Siqt I 156-7 y II 880, donde ISB comenta versos de MA^ḡARRĪ con casi las mismas palabras de TIBRĪZĪ, pero sin atribuírselas, mientras que HWĀRIZMĪ, quien también reutiliza lo dicho por este último, sí declara, en la segunda ocasión, su fuente.

Los tres comentarios de ISB a otras tantas obras clásicas de luġawiy-
yūn orientales de la primera época de las CAILT, Š Fasīh, Š ʿIslāh
y Š Kāmil -perdidos casi en su totalidad, como sabemos (vid. I 4.)-
vienen a engrosar listas paralelas a las que hemos visto. vamos a
comprobarlo solamente con el primero de esos tres libros, esto es,
el que se une a los numerosos trabajos a que dio pie el Kitābu l-
Fasīh del cuffi TA^ʿLAB. De la proliferación de éstos dan fe los últimos
bibliógrafos de las CAILT. HĀĠĠĪ HALĪFA (Kašf IV 444-6) ofrece un
recuento de más de veinte obras, entre comentarios y adiciones, debidas
a sabios de cinco siglos, IV/X - VIII/XIV. Y SUYŪTĪ (Muzhir I 201),
después de subrayar el interés que siempre ha habido por el libro
de TA^ʿLAB, destaca entre los comentarios que se le dedicaron los
de IBN DURUSTUWAYHI, IBN HĀLAWAYHI, MARZŪQĪ, IBN HISĀM AL-LAHMĪ,
además del de ISB y algún otro. Dos de los primeros eslabones de
la cadena son obra del principal discípulo de TA^ʿLAB, MUTARRIZ, quien
escribió un Šarhu l-Fasīh y un Fāʿitu l-Fasīh (SUYŪTĪ: Buġya I 166).
De la vigencia del Kitābu l-Fasīh en Oriente por la época de ISB
hay buenos indicios: en Bagdad se utilizaba como libro de texto y
con tanto éxito que cierto hábil calígrafo vendía todos los días
una copia por medio dinar (op.cit. II 202 y 343). Y en al-Ándalus,
todavía en el s. VIII/XIV, el ciego IBN ĠĀBIR se entretuvo en ponerlo
en versos.

El estudio de los poetas mestizos

A pesar de la indiscutida precedencia que, de un modo u otro,
se les concede en las CAILT a los poetas ʿarab como objeto bibliográfi-
co, el comentario de ISB a MA^ʿARRĪ y su interés crítico y erudito
por otros poetas mestizos no es, ni mucho menos, una novedad en este
sentido. Por citar sólo un par de ejemplos de sabios del s. IV/X,

HĀLĪ^c escribió un Šarhu šī'ri ʿAbī Tammān y WAḤĪD, un Šarhu Dīwāni l-Mutanabbī (SUYŪTĪ: Buġya I 538 y 580). Y, también antes que ISB, probablemente en la mitad del s. V/X, ḤABRĪ hizo lo propio con la obra de BUḤTURĪ (op.cit. II 29). En cuanto a Siġtu l-zand, dos contemporáneos orientales de ISB le dedicaron šurūḥ, TIBRĪZĪ e IBN ḤIDYŪ AL-ʿUḤSĪKĀTĪ (op.cit. I 374), de los cuales ISB conocía el primero, debido a un discípulo directo de MAʿARRĪ. Por lo que se refiere al diván de MUTANABBĪ, hemos rechazado la atribución de un šarḥ al mismo, compuesto por ISB como obra aparte (vid. I 4.). Sin embargo, no se debe olvidar que nuestro sabio lo comentó parcialmente analizando versos sueltos del mismo siempre que tuvo oportunidad en sus libros. También es probable que en sus clases le dedicara especial atención a ʿAbū l-Ṭayyib, a quien sin duda conocía bien. En esto, como se sabe, seguía una tradición bien asentada en al-Ándalus. IBN AL-ʿIFLĪLĪ había escrito ya un Šarhu Dīwāni l-Mutanabbī, a lo que parece no muy ambicioso, pues consistía en breves paráfrasis de cada verso (PELLAT: 1971 830); y en páginas anteriores hemos aludido varias veces al comentario que del gran poeta sirio escribió IBN SĪDAH (Š Muškil), siguiendo igualmente un plan menos exigente que el puesto en práctica por ISB en Š Siġt y Š Luzūm.

En conclusión

Los datos que brevemente acabamos de exponer muestran cómo nuestro sabio concibe su contribución escrita a la historia de las CAILT. Casi todos sus libros los presenta como revisión de temas, por lo común otros libros, tratados una y otra vez antes que él: su deseo, expreso o no, al hacerlo es ofrecer lo mismo pero mejor, tanto por la multiplicación de datos, como por un tratamiento más riguroso científicamente de los mismos. Esa necesidad de inscribir el propio

esfuerzo en una tradición bibliográfica determinada, aunque sólo sea por su título y esquema, se cumple también en uno de sus libros del que aún no hemos dicho nada aquí, Masā'il, la colección de soluciones a preguntas planteadas por discípulos o consultantes profanos, que continúa un género cultivado por los lingüistas del s. IV/X, especialmente por FĀRISĪ, con su serie Al-Masā'il, cuestiones agrupadas en libros cuyos títulos aluden a los lugares geográficos donde fueron planteadas: Al-Masā'ilu l-halabiyya, al-baġdādiyya, al-basriyya etc. (SUYŪTĪ: Buġya I 497); y también por IBN ĠINNĪ, autor de un Kitābu Mā 'ahdaranihi l-hātiru mina l-masā'ili l-mantūirati mim mā 'amlaltuh, cuyo título casi basta para describir el plan de ISB en sus Masā'il. En otro libro de éste, tal vez no totalmente encuadrable en la producción de las CAILT, su perdido comentario de la Muwatta' de MĀLIK, se vuelve a repetir la historia: uno de los primeros lingüistas andalusíes, 'ABD AL-MALIK B. ḤABĪB, ya había escrito un Tafsīru l-Muwatta' (SUYŪTĪ: Buġya II 109), como muy tarde acabado el primer tercio del s. III / comienzos del IX*. Esto nos lleva a recordar que, entre los libros largos de ISB, es justamente el otro que, como el comentario de la Muwatta', está a mitad de camino entre las CAILT y las demás ciencias islámicas, 'Ihtilāf, del que ya nos hemos ocupado (II 2.3.2.), el único que por su contenido, plan y título no tiene precedentes bibliográficos claros. ISB era muy consciente de esta innovación, de la que se muestra orgulloso, como veremos poco más abajo (3.2.3.).

*En conexión con el estrecho contacto mantenido, sobre todo en la primera época, entre las CAILT y el fiqh de que hablamos en 2.2.; es significativo el hecho de que el libro de MĀLIK fuera introducido en al-Ándalus por un componente de la primera generación de nuhāt ibéricos que visitó el Masriq, AL-ĠAZĪ B. QAYS (SUYŪTĪ: Buġya II 241).

3.1.2. Las fuentes de ISB

Cuando en las fuentes secundarias se encara el estudio de las obras precedentes de que se sirvió un determinado sabio para elaborar las suyas, lo que se suele hacer es recontar y analizar estadísticamente las referencias de libros y autores que el sabio en cuestión cita expresamente. Sin embargo, con ese procedimiento lo que se obtiene no son las verdaderas fuentes, al menos en su totalidad, sino sólo la lista de referencias que al sabio, por distintos motivos, le pareció bien declarar y que no tienen que coincidir con las más importantes de aquéllas. El resultado no es totalmente inválido, pero hay que tomarlo con muchas precauciones. Para esto que decimos hay un buen número de razones. Así, ISB, quien en sus libros cita a muchísimos autores y bastantes obras, no da evidencia alguna de que todas las opiniones y datos que a otros atribuye los haya tomado de la consulta real de los libros en que originalmente aparecen. En el caso en que se especifiquen los títulos de éstos y no se diga, como es lo más corriente, que la idea transmitida proviene de cierto sabio, sin más, parece probable que de hecho se haya manejado ese libro, aunque ni aun así puede asegurarse tal extremo. De manera que en una lista de fuentes extraída de las meras citas hay que suponer que varias de ellas sobran, pues el sabio que interese pudo perfectamente tomar el dato de un intermediario y no haber leído nunca el libro que presumimos en la base de su formación o su documentación. Si no son todos los que están, también ocurre que no están todos los que son. GELDER (1981 85) llegó a la conclusión de que BĀQILLĀNĪ escribió su Ḍiḡāz muy influido por el Kitābu l-Nukati fī Ḍiḡāzi l-Qurʿān de RUMMĀNĪ, de donde incluso copia pasajes enteros; a pesar de ello, ni una vez cita a su fuente. En ISB pasa lo mismo, que silencia alguna de sus

fuentes, sin que la importancia de éstas en su formación o en la elaboración de sus obras, por esencial que sea, se lo impida. Como la función que las citas tienen para un sabio de las CAILT varía de la que tengan para nosotros, no siendo tampoco, desde luego, la de facilitarles el trabajo a los investigadores modernos, ocurre que si tuviéramos delante una estadística precisa de los autores que ISB nombra en sus libros, los primeros lugares de la misma no estarían ocupados por algunos de aquéllos que más determinantemente influyeron en su teoría, método y documentación. En 2.3.3. hemos insistido en que nuestro sabio debe clasificarse entre los representantes de la corriente innovadora y racionalista que surge en el s. IV/X. Pues bien, varias de las obras, como Hasāʿis de IBN ĠINNĪ o ʿĪdāh de ZAGĠĠĪ, de las que ISB bebió con fruición, hasta empaparse, y algunos de sus predecesores a quienes hay que considerar sus auténticos maestros, si bien de forma no inmediata, como el antes nombrado RUMMĀNĪ, aparecen citados en ISB con baja frecuencia, siempre muy por debajo del papel que en la mente y en la pluma de ISB desempeñaron. Hasāʿis p.ej. sólo aparece por su nombre en los libros de ISB una sola vez (ʿIqtidāb II 264), a su autor lo menciona normalmente como referencia para cuestiones de muy escasa trascendencia y del resto de sus obras sólo menciona (ʿIqtidāb II 46) ʿIstiḡāqu ʿasmāʿi šuʿarāʿi Qurayš, marginal entre las de IBN ĠINNĪ y, según indica su título, sobre un tema donde los bagdadíes no realizaron ningún avance de importancia. Dejando momentáneamente el nahw y la teoría del lenguaje, y pasando al campo del ʿilmu l-luḡa, hay aquí, sobre todo, que invertir el razonamiento. En léxico, como era de esperar, las referencias son copiosas y la mayoría de ellas afectan a cuestiones tan de detalle que nos dicen muy poco de cuáles eran los libros y autores en que ISB, como luḡawī,

se basó fundamentalmente, fuera de la mera consulta de datos como el nombre de un poeta o la acepción rara de una palabra extraña. De todas formas, tampoco aquí podríamos fiarnos mucho de esa estadística imaginaria. WADĠĪRĪ (1984 20, 48) demuestra convincentemente que ISB trabajó a fondo sobre el Muhtasaru l-ʿAyn de ZUBAYYĪ; no obstante esto, luego, él en sus obras apenas lo nombra. Pero a donde queríamos llegar a parar es a un hecho que ya conocemos, aunque no lo hayamos considerado desde esta perspectiva. Sabemos, efectivamente (cfr. 2.3.2.), que en materia de luġa ISB tiene buenas razones para no olvidar atribuir una afirmación al sabio que corresponda cuando tal información no la refrende ningún otro; del mismo modo, si la validez del dato ha sido por alguien recusada, es de esperar que se citen por sus nombres a los participantes en la polémica. De esta manera, determinados autores pueden aparecer en múltiples referencias sin que ello implique que a ellos les deba ISB el grueso de la información que maneja, sino sólo que de ellos proviene -tal vez con intermediarios- una parte específica de ésta, mientras que las auténticas fuentes principales quedan en la sombra o muy relegadas en la lista numérica. Ello, tanto en ʿilmu l-luġa como en los demás sectores, porque los sabios de las CAILT no se ven, al contrario de lo que idealmente ocurre entre nosotros, forzados a reconocer la totalidad de fuentes de que son deudores. Con lo cual no estamos insinuando que hubiera por parte de ISB o de los que silenciaron a sus acreedores en saber, mala fe de ninguna clase. Simplemente es que no lo consideraban un deber o no lo consideraban útil. En el caso de ISB, sin embargo, pueden apuntarse otras razones, positivas, para que algunos de estos silencios se interpreten como ocultación más o menos intencional, que ofrecemos a título de hipótesis. La primera tendría que ver con

razones religiosas, en sentido amplio, y la segunda derivaría de una probable actitud disvaloratoria de ISB hacia los sabios ibéricos. No nos parece absolutamente descartable que a ISB le pareciera más cómodo cortar sus lazos más obvios con una corriente lingüística que, al haberse iniciado entre mu^tazilíes y defensores de la filosofía, podía resultar sospechosa de heterodoxia para los defensores del pensamiento más tradicional. En cuanto a la creencia de que las CAILT debieran estudiarse y fundamentarse sólo en los maestros orientales, tangible en ISB, pudo también llevarlo a silenciar alguna de sus bases de datos si éstas provenían de sus colegas ibéricos. Más adelante (VII 1.2.) nos detendremos en la brillante ausencia de todo lo andalusí en ISB. He aquí ya una clara manifestación de ella, difícil de explicar por simple olvido u omisión gratuita. Por otro lado, los libros de nuestro sabio, la mayoría de los cuales son libros sobre otros libros, como acabamos de ver en el punto anterior, ofrecen de partida resistencia a que la cita bibliográfica, por insistente que sea, dé lugar a conclusiones sobre las auténticas fuentes. Si p.ej. en ʿIqtidāb ISB puso mucho interés en descubrir la escasa erudición de IBN QUTAYBA, como sabemos (II 3.1.4.), se ve obligado a citar a los autores en que éste se basó y a los que ignoró. El resultado de un recuento de referencias en ʿIqtidāb nos dará, claro está, una lista de sabios de los que ISB conocía opiniones o a quienes incluso había estudiado por extenso; esto es, habremos reunido los nombres que él cita en el texto, y no mucho más que eso.

Por todo esto, no vamos a ofrecer aquí una de tales estadísticas. Más urgente que añadir aquí a las ediciones de los libros de ISB el índice de nombres que sus editores no se molestaron casi nunca en confeccionar, nos parece averiguar, primero, qué fuentes manejó

realmente, aunque no pueda casi nunca asegurarse que lo hizo, al menos de modo directo. En cuanto a sus fuentes en el otro sentido, las que lo formaron e influyeron en su práctica intelectual -mucho más importantes, en nuestra opinión- la respuesta se halla repartida en todo este trabajo no sólo en el presente punto, donde vamos a tratar de sacar algún partido de las citas nominales, consideradas siempre con la precaución de que hablábamos al principio. Comenzaremos estudiando las referencias en una sola obra, que nos servirá de ejemplo, por una parte, y, por otra, satisfará el interés por la elaboración de los libros de ISB. Para ello hemos escogido el comentario a Gumal, pues, si consideramos sus dos partes, es quizá la obra de ISB donde casi por igual se tratan temas de gramática, léxico y filología.

Veamos, primero, la parte del comentario dedicada a revisar la descripción gramatical del kalāmu l-ʿarab de ZAGGĀĪ, esto es, ʿIslāh Ğ. Aquí, al igual que en sus demás libros, ISB introduce sus referencias de manera irregular: a) cita el nombre del lingüista y precisa de cuál de sus obras proviene el dato; b) cita sólo el nombre del lingüista; c) alude a éste precisamente, diciendo p.ej (ʿIslāh Ğ 62) "es la opinión de cierto cuff", o más aún (op.cit. 356) "otro, es decir, no ʿAbū l-Qāsim (...)". Limitándonos a las dos primeras variedades, de citas nominales explícitas, son muy abundantes en todo el libro especialmente, claro está, cuando ISB recoge controversias (vid. p.ej. pp. 165-6 y 240-1) o pasa revista a opiniones divergentes sobre un punto problemático, como ocurre en la cuestión de la definición del nombre, donde ISB cita (pp. 59-66) a quince gramáticos y a tres filósofos*, cada uno responsable de una definición. No es de extrañar,

*Los gramáticos son: SĪBĀWAYHI, MUBARRID, dos de los ʿAHFĀŠ -el famoso y AL-ʿASĠAR-, FĀRISĪ, IBN AL-SARRĀĠ,

entonces que el número de menciones sea elevado y, por tanto, el de materiales ajenos usados en la elaboración del comentario. Concretamente, son más de cincuenta los nombres de autores, sobre todo lingüistas, que aparecen, repartiéndose un número superior a las trescientas citas -en unas 350 páginas, no apretadas, de texto, en la edición que hemos manejado. Frente a esto, y como ha quedado apuntado, hay relativamente pocos títulos de obras, lo que en parte debe significar que ISB tuvo acceso a opiniones y datos, para algunos autores, de segunda mano. Las obras en concreto citadas son: Al-ʿIdāh y Al-Tadkira, de FĀRISĪ, Kāmil y Muqtadab, de MUBARRID, Al-Muqniʿ de NAHHĀS, ʿUsūl de IBN AL-SARRĀĠ, Kitābu l-ʿAbniya de HARAWĪ, Sarhu l-Ġumal de IBN BĀBASĀD, ʿIdāh y Hurūf de ZAGĠĠĠĠ, además, es obvio, del Kitāb y, seguramente también, el comentario a éste de SĪRĀFĪ, aunque estos dos últimos libros se citan por alusión. Casi no vale la pena señalar que es SĪBĀWAYHI el sabio más citado -con unas ochenta referencias- en un tratado de nahw. Aparte de él, la frecuencia de citas permite deducir que ISB se sirvió muy provechosamente, en la redacción de ʿIslāh Ġ, de los escritos o, al menos, las opiniones de ʿAḤFAŠ, FĀRISĪ, FARRĀʿ, MUBARRID, NAHHĀS, SĪRĀFĪ y ZAGĠĠĠĠ, más o menos por ese orden. Muy por debajo de ellos, hay toda una serie de lingüistas que no parece necesario especificar, por lo escaso de su aparición o porque ésta se produce al documentar hechos de trascendencia teórica limitada, como ocurre cuando se trata de cuestiones no gramaticales; lo que da a ISB pie a mencionar a algunos luġawiyūn, principalmente ʿASMAʿĪ

ZAGĠĠĠĠ, SĪRĀFĪ, KISĀʿĪ, FARRĀʿ, HIŠĀM AL-DARĪR, RIYĀSĪ, TUWĀL, MAʿĀD AL-HURĀʿ, y NAHHĀS; y los filósofos, IBN AL-MUQAFFAʿ, KINDĪ y FĀRĀBĪ.

y SIGĪSTĀNĪ. Ya hemos dicho que, además de estos últimos, ISB menciona a otros sabios que no fueron especialistas en nahw o que ni siquiera trabajaron en las CAILT. Por un lado, los filósofos IBN AL-MUQAFFA^c, ʾAS^ʿARĪ, BĀQILLĀNĪ, KINDĪ y FĀRĀBĪ, por quien ISB demuestra una especial admiración. Por último, conviene señalar y subrayar que en ningún momento menciona a ningún sabio andalusí, a menos que consideremos como tal al inmigrado QĀLĪ, cuyo nombre, de todas formas, aparece muy poco y asociado a documentación instrumental. En cuanto a la segunda parte del šarh, ʾAbyāt Ğ, dada su naturaleza, es lógico que abunden los nombres de luġawiyūn y transmisores de poesía o de nahwiyyūn haciendo funciones de éstos. Las citas nominales son aquí menos numerosas: aproximadamente ciento cincuenta para unos cincuenta sabios. Igual que antes, el número de obras cuyo título se menciona es escaso. Entre éstas, que seguramente son las que ISB manejó en efecto, destacan los Kitābu l-Nawādir de IBN AL-ʾA^cRĀBĪ y HAĊARĪ, Al-Dībāġa de ʾABŪ ʿUBAYDA, por no repetir libros que también se mencionan en ʾIslāh Ğ. El sabio más citado vuelve a ser aquí SĪBAWAYHI; lo siguen, con un número relativamente alto de apariciones, ḤALĪL, IBN QUTAYBA, MUBARRID, FĀRISĪ, ʾABŪ ʿUBAYDA, FARRĀʾ, IBN ĞINNĪ, IBN AL-ʾA^cRĀBĪ y SIGĪSTĀNĪ. Tampoco ahora aparece ningún andalusí, ni siquiera QĀLĪ, aunque los temas tratados se prestaron al uso de materiales transmitidos por éste.

Fuentes en 'nahw'

El breve estudio de las citas en el comentario de Ğumal que antecede incluye parte de lo que nos va a ocupar ahora, las fuentes de ISB en gramática, en sus libros en general incluidos ʾAbyāt Ğ e ʾIslāh Ğ, por lo que repetiremos algún dato ya avanzado hace un momento en nuestras conclusiones, que -insistamos- deben tomarse con precaución

por lo que dijimos al principio. Comenzaremos con la parte del nahw que bien puede llamarse sintaxis*. Primero señalaremos las obras cuyo título explicita ISB en sus referencias y luego los gramáticos que se citan sin mención del libro donde se incluye la información de que se trate. Tanto aquí como en los siguientes apartados nos limitaremos a recoger los nombres de los sabios que consideramos más importantes en la formación y documentación de ISB, bien porque él los citara frecuentemente, bien porque los asocia a cuestiones de trascendencia para la teoría; y, cuando no se indique nada, los mismos irán ordenados cronológicamente. Entre paréntesis figurarán nuestras referencias para las obras de ISB donde puede hallarse una o más de tales citas, sin que con ello pretendamos exhaustividad.

Sin duda y con diferencia, la principal fuente bibliográfica de ISB para sintaxis es el Kitāb de SĪBĀWAYHI profusamente citado, para toda clase de cuestiones (ʿAbyāt Ğ 61; ʿIqtidāb I 31, II 79, III 9; ʿIslāh Ğ 6; Masāʿil 6a; Š Siqt I 74; Š Luzūm I 224). Otros libros de nahw, no muchos, aparecen citados por su nombre y merecen ser señalados: El voluminoso Muqtadab, la refundición del Kitāb debida a MUBARRID (ʿIslāh Ğ 60); de NAHHĀS, Al-Kāfī (Masāʿil 30a) y Al-Muqniʿ (ʿIslāh Ğ 201); el primer estudio de metateoría del s. IV/X, ʿUsūl de IBN AL-SARRĀĜ (ʿIslāh Ğ 145); Ġumal de ZAGĠĀĠĪ, fuera del comentario donde es estudiado (Masāʿil 30a), y, del mismo, su ʿĪdāh, muy influyente en ISB, como sabemos (ʿIslāh Ğ 69), y el Huruf, monografía acerca de las preposiciones (ʿIslāh Ğ 120); el Šarḥ Kitāoi l-ʿAlifi wa-l-lām li-l-Māzini (Masāʿil 88 a); Al-ʿĪdāhu fī l-nahw (ʿIslāh Ğ 145) y Al-Tadkira (ʿIslāh Ğ 175) de FĀRISĪ; y del discípulo de este, IBN ĠINNĪ, el largo tratado de teoría y método a que tantas veces nos

*Sobre las partes del nahw, vid. V 3. 1..

hemos referido, Hasā'is, citado una sola vez (ʿIqtidāb II 264). La más importante observación que a esta lista hay que hacer salta a la vista: todos los lingüistas anteriores salvo los dos primeros son los principales responsables del turning point de la gramática árabe a partir del s. IV (cfr. 2.3.3.). En cuanto a los sabios mentados, sin su libro correspondiente, en discusiones sintácticas son muchos más. Entre todos destacan dos, AḤFAṢ (ʿIqtidāb II 287; ʿIslāh Ğ 154) y especialmente FĀRISĪ (ʿIqtidāb I 63; ʿIqtidāb III 140; ʿIslāh Ğ pas.; Masāʿil 103b). En un segundo grupo, después de ellos, están KISĀʿĪ (ʿIqtidāb III 171; ʿIslāh Ğ pas.; Masāʿil 103a; Š Luzūm I 244), FARRĀʿ (ʿIqtidāb III 295; ʿIslāh Ğ pas.) HISĀM AL-DARĪR (ʿIslāh Ğ pas.; Masāʿil 102b), MUBARRID (ʿIqtidāb I 30, III 165; ʿAbyāt Ğ 62; ʿIslāh Ğ pas.; Masāʿil 10a; Š Luzūm I 219), ZAGĠĠĠ (ʿIqtidāb III 57; ʿIslāh Ğ pas.) y SĪRĀFĪ (ʿIqtidāb III 10; ʿIslāh Ğ pas.). Por último, con menos citas, pero mereciendo aún que los registremos, hay que añadir a MĀZINĪ (ʿIqtidāb I 30; ʿAbyāt Ğ 332; ʿIslāh Ğ 84), IBN KAYSĀN (ʿIslāh Ğ 71) e IBN DURUSTUWAYHI (ʿIqtidāb II 309; ʿIslāh Ğ 169). Entre los que preferimos no incluir aquí, por su mermada presencia, uno de ellos merece que lo rescatemos, RABAʿĪ (ʿIslāh Ğ 198; Masāʿil 6a), y ello por ser el gramático más tardío que, para cuestiones de sintaxis, menciona ISB. Dado que aquél murió a comienzos del s. V/XI y que es excepcional que en la obra de nuestro sabio se cite a autores tan cercanos a él -un siglo- en el tiempo, hay que suponer que ISB prefería garantizar el prestigio de sus libros con la sola inclusión de nombres adornados por la autoridad del paso del tiempo. Algo parecido dijimos cuando echábamos de menos a los sabios andalusíes entre sus fuentes declaradas. Ninguno de éstos, por cierto, le proporciona a ISB, a juzgar por lo que reconoce al

menos, nada en absoluto en materia de sintaxis.

La morfología, el llamado ‘ilmu l-tasrīf (vid. V 3.3.), es la otra parte del nahw que consideramos aquí por apartado, si bien hay que advertir que en ocasiones los límites entre ella y el estudio del léxico, del que nos ocuparemos inmediatamente después, son fluidos. De cualquier modo, podemos dar como fuentes de ISB en morfología sólo cinco obras declaradas: el Kitāb de SĪBĀWAYHI, como siempre, y, además, Al-‘ūdāh (‘Iqtidāb II 338) y Al-Masā‘ilu l-halabiyya (Š Siqt I 279) de FĀRISĪ, el Kāmil de MUBARRID (‘Iqtidāb II 254) y el Muhtasaru Kitābi l-‘Ayn, de ZUBAYDĪ -¡un andalusí!-, con una sola referencia (‘Iqtidāb II 257). Sin embargo, salvo el caso de SĪBĀWAYHI (Farq 143; ‘Iqtidāb II 241, III 419; ‘Islāh Ğ 280; Š Luzūm I 136; Š Siqt I 358), no son éstos los principales maestros de ISB en tasrīf. Hay que buscarlos entre los citados sin libro, y son: ‘AHFAŠ, cuya presencia es constante (‘Iqtidāb II 324; ‘Islāh Ğ 385; Masā‘il 40b; Š Luzūm I 136; Š Siqt II 724); IBN ĞINNĪ, cuyas adiciones y correcciones al recuento y clasificación de los esquemas morfológicos establecidos por SĪBĀWAYHI tiene ISB muy en cuenta (‘Abyāt Ğ 272, ‘Iqtidāb II 134, III 189; Masā‘il 39b), p.ej. a propósito de lo que se llamó al-‘abniyatu l-mustankaratu ‘alā Sībawayhi, cuestión una y otra vez tratada en las CAILT (‘Iqtidāb II 313); y, por último, HALĪL, a una de cuyas opiniones le da ISB valor de hūġġa (Š Kāmil I 207), concediéndole una autoridad que a ninguno de los anteriores parece que estuviera dispuesto a reconocerles. Aunque para nuestro sabio, igual que para la mayoría, la fonética forma parte apenas diferenciada de la morfología (vid. V 3.2.), queremos destacar que, en esa materia que ISB casi ignoró por completo, sus fuentes -ateniéndonos a lo que declararon fueron el mismo HALĪL, SĪBĀWAYHI e IBN KAYSĀN (‘Islāh Ğ 334, para

todos), es decir, tres gramáticos anteriores a la obra de quien hizo de la fonética un sector casi autónomo en las CAILT, IBN ĠINNĪ. La falta de interés por el asunto, evidente en nuestro sabio, justifica perfectamente ese despiste.

Fuentes en 'luga'

Tal vez se haya advertido que hasta ahora no hemos dado, para fuentes de ISB, ninguna referencia de uno de sus libros más extensos y más sobrecargados de citas, Mutallat. Ello se debe, primero, a que se trata de una compilación léxica y, segundo a que el trabajo de indagar en sus citas ya está hecho, como hemos dicho, en la larga introducción de su editor. Curiosamente, además, la única indicación que sobre las fuentes de ISB hemos hallado en autores medievales se refiere también a ese vocabulario. IBN HALLIKĀN, en su biografía de MUTARRIZ (Wafayāt IV 330) señala que nuestro sabio utilizó las obras de éste para componer Mutallat, dato que queda rápidamente confirmado con la lectura del vocabulario y en las listas de fuentes elaboradas por FARTŪSĪ (1981). No vamos a reproducirlas aquí, sino a extraer de las mismas las conclusiones que, sorprendentemente, el esforzado y minucioso editor no facilita, después de darse el trabajo del recuento. Entre las obras que ISB cita por su título destacan de forma sobresaliente el ʿIslāh de IBN AL-SIKKĪT y el Kitābu l-ʿAyn, que atribuiremos a HALĪL, en espera de ocuparnos del problema de su paternidad en el punto siguiente (3.3.). De las que aparecen con menor frecuencia, debemos entresacar tres: Al-Nawādir y Al-Bārīʿ de QĀLĪ y Al-Dalāʿil de QĀSIM B. TĀBIT, por deberse a autores que trabajaron en al-Ándalus. En cuanto a las citas sin libro, es efectivamente MUTARRIZ quien encabeza la lista, destacado, con más de cien

apariciones, el tercio de las de todos los demás juntos. En total son unos sesenta lingüistas, distribuidos cronológicamente del siguiente modo: la mitad vivieron hasta los primeros años del s. III/ primeros años del X, y los pocos restantes alcanzaron dos décadas o más de esta centuria. El más antiguo es ʿABŪ ʿAMR y el más moderno, ZUBAYDĪ. Como era de esperar, por tanto, ISB trata de manejar cuanta menos documentación tardía. Sólo dos andalusíes están registrados, QĀSIM B. TĀBIT, con escasas citas, y ZUBAYDĪ, con una sola y nada más que para anotar una variante en la transmisión textual del Kitābu l-ʿAyn (Mutallat II 337). Tampoco QĀLĪ figura entre los que proporcionaron abundante e importante información a ISB, si nos atenemos, como siempre, a lo que declara. La ausencia de IBN SĪDAH es sobresaliente en una obra léxica como Mutallat.

Para lo que es luġa, hemos completado el trabajo de FARTŪSĪ examinando de manera semejante los demás libros de ISB. En cuanto a las fuentes léxicas citadas por su título, tres merecen, por su frecuencia, mencionarse aparte: primero el Kitābu l-ʿAyn, que es sin duda en este sector de las CAILT el libro más nombrado por ISB (Farg pas.; ʿIqtidāb II pas.; III 61; ʿLuzūm II 352; ʿSiqt I 398); algo rezagadas, pero también destacables, están Al-Ġarību l-musannaf del cuñi ʿABŪ ʿUBAYD (ʿIqtidāb II pas.; ʿSiqt I 124) y el Kitābu l-Nabāt de ʿABŪ ḤANĪFA, referencia obligada para ISB siempre que se trata del léxico perteneciente al campo semántico aludido por su título (Farg 328; ʿIqtidāb II 177; Masāʿil 21a). Los demás libros citados por ISB en materia de luġa, a los que deben añadirse los que FARTŪSĪ (1981 I 79-82) cita sólo para Mutallat son, salvo error u omisión, los siguientes*:

*Ordenados cronológicamente por los años de muerte de sus autores.

Al-Nawādir de YŪNUS (ʾIqtidāb II 176); de ʾAbū ʿAmr AL-ŠAYBĀNĪ, Kitābu l-Hurūf (ʾIqtidāb II 19) y Al-Nawādir (ʾIqtidāb II 328, II 74); Kitābu l-Dibāḡati fī sifati l-faras de ʾABŪ ʿUBAYDA (ʾAbyāt Ğ 148; ʾIqtidāb II pas., III 103); Kitābu Halqi l-ʾinsān de ʾASMAʿĪ (ʾIqtidāb II 80); de ʾABŪ ʿUBAYD, además de la antes citada, Ġarību l-Hadīṭ (Masāʾil 37 a) y Al-ʾAmṭāl (ʾIqtidāb II 310); Al-Nawādir de IBN AL-ʾAʿRĀBĪ (ʾIqtidāb I 76; Š Siqt III 1162); de IBN AL-SIKKĪT, ʾIslāh (ʾIntisār 133b; ʾIqtidāb II 32), Kitābu l-ʾAddād (Farq 387; ʾIqtidāb II 158), Kitābu Halqi l-ʾinsān (ʾIqtidāb II 81), Kitābu l-Maʿānī (ʾIqtidāb III 373), Kitābu l-Mukannā wa-l-mutannā wa-l-mubannā** (Š Luzūm II 497) y Kitābu l-Qalbi wa-l-ʾiḡdāl (ʾIqtidāb II 182); de SIGISTĀNĪ, Kitābu l-Tayr (ʾIqtidāb II 16, III 160), Kitābu l-ʾIbil (ʾIqtidāb II 83), Kitābu l-Farq (ʾIqtidāb II 116) y Kitābu l-Maqsūri wa-l-mamdūd; de IBN QUTAYBA, Kitābu l-Masāʾil (ʾIqtidāb II 205) y Kitābu l-Maʿānī -Maʿānī l-Qurʾān? (ʾIqtidāb III 74); de ʾABŪ ḤANĪFA, una obra más, Kitābu l-ʾAnwāʿ (Š Siqt III 1194); Kāmil de MUBARRID (ʾIqtidāb I 35, II 87; ʾIslāh Ğ 310; Masāʾil 18a); el libro que DĪNAWARĪ compuso acerca del ʾIslāh de IBN AL-SIKKĪT (ʾIqtidāb I 37); el Kitābu l-Fasīh de TAʿLAB (ʾIqtidāb II 176); Al-Dalāʾil del andalusí QĀSIM B. TĀBIT (Farq 357); Kitābu Faʿaltu wa-ʾafʿaltu de ZAGGĀG (ʾIqtidāb II 15); Al-Mamdūdu wa-l-maqsūr de IBN WALLĀD (ʾIqtidāb II 66); Šarḥu l-Fasīh de IBN DURUSTUWAYHI (ʾIqtidāb II 215); Kitābu l-Yāqūt de MUTARRIZ (ʾIqtidāb III 71); Kitābu ʾAfʿalu min kādā de HANZA AL-ʾISBAHĀNĪ; de QĀLĪ, Al-ʾAmālī (ʾIqtidāb II 239), Al-Bāriʿ (ʾIqtidāb II 213; Š Luzūm I 198) y Al-Mamdūdu wa-l-maqsūr (ʾIqtidāb II 104); de otro de los pocos andalusíes de estas listas, IBN AL-QŪTIYYA, Kitābu l-ʾAfʿāl (ʾIqtidāb II pas.; Masāʾil 18a). Aparte debe figurar, por su excepcionalidad, un libro más, que ISB cita una sola vez (Masāʾil

**El contenido de este libro lo explica el mismo ISB en Š Luzūm (II 497).

22a) el comentario a la Muwatta' titulado Al-Muntaqâ, del famoso cadí 'Abū l-Walīd AL-BĀĠĪ, andalusí, no especialista en las CAITL y, sobre todo, casi contemporáneo de ISB, con lo que cierra cronológicamente el recuento de sus fuentes. En cuanto a otros o los mismos autores, citados sin mención de libro alguno, unos treinta en total, los que al parecer más información le aportaron a ISB son: HALĪL (Farq pas.; 'Iqtidāb I 85, II pas.; Š Siqt pas.; Š Luzūm 49), ŠAYBĀNĪ (Farq pas.; 'Abyāt Ğ 97; 'Iqtidāb II pas., III 176; Š Luzūm 66), 'ABŪ 'UBAYDA ('Abyāt Ğ pas; Farq pas.; 'Iqtidāb I 98, II y III pas.; 'Islāh Ğ 130; Masā'il 47b; Š Luzūm I 328; Š Siqt pas.); 'ASMA'Ī ('Abyāt Ğ 140; Farq pas; 'Iqtidāb I 98, II y III pas.; 'Islāh Ğ 313; Š Luzūm I 54; Š Siqt pas.), 'ABŪ ZAYD (Farq pas.; 'Iqtidāb II pas.; Masā'il 31b; Š Luzūm I 145; Š Siqt III 1047), IBN AL-'ARĀBĪ ('Iqtidāb II 203; 'Islāh Ğ 307; Š Siqt III 396), IBN AL-SIKKĪT (Farq pas.; 'Intilāf 15; 'Iqtidāb II pas., III pas.; Š Siqt I 212), SIGĪSTĀNĪ (Farq 143; 'Islāh Ğ 326; 'Iqtidāb I 124, II pas., III pas.; Š Siqt III 1214), LIHYĀNĪ (Farq 41; 'Iqtidāb II pas.; Š Siqt III 1215), IBN DURAYD (Farq 397; 'Iqtidāb II 34; Masā'il 77a) y MUTARRIZ ('Abyāt Ğ 302; Farq pa.; 'Iqtidāb I 115, II pas., III 231; Masā'il 35b).

Y, como antes, hay que rescatar de los menos nombrados a un andalusí del s. V/XI, esta vez sí un lingüista, el echado de menos IBN ŠĪDAH, a quien ISB sólo nombra una vez ('Iqtidāb II 143) en todos sus libros. Digamos, por otro lado, que en un subapartado del 'ilmu l-luġa, el de los refranes, nuestro sabio parece haberse basado especialmente en 'ASMA'Ī. (Š Siqt II 927) y en IBN AL-'ARĀBĪ (loc.cit.). Y que de la lujurante literatura de lahn nada más cita el Lahn l-'amma de DĪNAWĀRĪ ('Iqtidāb II 205). Recapitulando, los maestros principales de ISB en 'ilmu l-luġa son, en orden creciente: IBN AL-SIKKĪT, con

varias de sus obras; ʿABŪ ḤANĪFA, que, para campos léxicos determinados, goza de su total confianza; Al-Ġarību l-musannaf de ʿABŪ ʿUBAYD, aunque ISB encuentra abundantes fallos en la obra (ʿIqtidāb II 335); IBN AL-ʿARĀBĪ, ʿABŪ ʿUBAYDA y ʿASMAʿĪ, que le facilitaron copiosa información tanto en luġa como en documentación filológica y šawāhid, si bien ISB se muestra algo reticente frente al tercero; y, por encima de todos, su primera fuente en luġa el Kitābu l-ʿAyn*, sea quien fuera su autor, aunque se lo vamos a adjudicar por ahora a ḤALĪL. A este propósito, no podemos dejar de expresar nuestra sorpresa ante la curiosa idea de que el ʿAyn "was not a common work of reference" durante la Edad Media (HAYWOOD: 1965 22), que queda desmentida por la obra de ISB, no excepcional al respecto. Ninguno de esos seis 'imames' de la luġa vivió más allá del tercer cuarto del s. III/ finales del IX, aunque casi todos nacieron aún en el s. II/VIII-IX; ISB, por tanto, da una nueva muestra de rigor buscando las informaciones sobre léxico más antiguas. Dos de ellos IBN AL-SIKKĪT y ʿABŪ ʿUBAYD, pertenecieron al grupo de Cufa; ʿABŪ ḤANĪFA tuvo maestros de las dos supuestas primeras escuelas, y los otros tres son basoríes. De manera que nuestro sabio no distinguió, al menos en este sector, entre unos y otros.

Fuentes en documentación, crítica, teoría e historia de la poesía

Como, sobre todo en los primeros tiempos de las CAILT, es casi imposible distinguir entre la labor de luġawī y transmisor de poesía,

*Al parecer (SUYŪTĪ: Buġya II 252), fue introducido en al-Ándalus por QĀSIM B. TĀBIT, quien, como vamos viendo, fue uno de los pocos sabios andalusíes que ISB declara entre sus fuentes.

la información filológica, en todos sus aspectos, en lo que respecta a los textos usados después como ṣawāhid, la toma ISB casi de los mismos autores que acabamos de ver para la luga. Vamos, entonces, a limitarnos ahora a enumerar los libros cuyo título menciona nuestro sabio, cuando decide hacerlo para apoyar la transmisión de un verso, su interpretación, su atribución, datos biográficos u onomásticos sobre su autor. Cinco libros destacan por frecuencia de citas, entre los que ISB parece haber manejado para esos fins: el omnipresente Kitāb de SĪBWAYHI (ʿIhtilāf 80; ʿIqtidāb II y III pas.; ʿIslāh Ğ 106; Ṣ Siqt II 934), Al-Nawādir de IBN AL-ʿARĀBĪ (ʿAbyāt Ğ 138; ʿIqtidāb II 34; Ṣ Siqt III 1213), Kāmil de MUBARRID (ʿIqtidāb II 233, III 45; ʿIslāh Ğ 246), y tres de las más prestigiosas antologías de poesía arcaica, la llamada Al-Mufaddaliyyāt, de MUFADDAL, Al-ʿAsmaʿiyyāt, evidentemente también de ʿASMAʿĪ (ʿIqtidāb III 280 y Masāʿil 23a, para las dos) y el Kitābu l-Hamāsa de ʿABŪ TAMMĀM (ʿIqtidāb II 193). Pero hay más, aunque menos nombradas: Al-Nawādir de YŪNUS (Masāʿil 35a); de ŠAYBĀNĪ Kitābu l-Hurūf (ʿIqtidāb III 168) y Al-Nawādir (Ṣ Siqt II 654); de ʿABŪ ʿUBAYDA, Kitābu l-Farg (ʿIqtidāb III 153) y Kitābu Maqātili l-fursān (ʿIqtidāb III 414); Al-Nawādir de ʿABŪ ZAYD; Kitābu l-Qalbi wa-l-ʿibdāl de IBN AL-SIKKĪT (ʿIqtidāb III 341); de IBN QUTAYBA, varios libros: Ġarību l-Hadīt (ʿIqtidāb III 84), ʿUyūnu l-ʿahbār (ʿIqtidāb III 170) y, muy aprovechado para onomástica, Tabaqātu l-šuʿarāʿ (ʿAbyāt Ğ pas.); Al-Nawādir de HAĠARĪ (ʿAbyāt Ğ 34); Kitābu l-ʿAzmina* de MUBARRID (ʿIqtidāb III 420); Kitābu l-Zīna de ʿAbū Ḥātim AL-RĀZĪ (ʿIqtidāb II 86); Al-Nawādir de QĀLĪ (ʿIqtidāb II 9, III 383), y, por último, ʿIštiqāqu ʿasmāʿi

*Vid. sobre este libro, sólo citado por ISB como obra de MUBARRID, ADIMA: 1979 I 69.

šu'arā'i Qurayš de IBN ĠINNĪ (ʔIqtidāb II 46).

Datos y opiniones más relacionados con la crítica y teoría poéticas que con la filología los apoya, ISB aunque raramente, en libros concretos, algunos de los cuales los acabamos de citar. Son el Kitābu l-Naqā'id de ʔABŪ ʕUBAYDA (ʔIqtidāb III 213); Tabaqātu l-šu'arā' (ʔAbyāt Ġ 59) y Ma'ānī l-šicr (ʔIqtidāb II 22, III pas.) de IBN QUTAYBA; el libro con el mismo título de QAZZĀZ* (ʔIqtidāb III 115), y Daw'ū l-Siqt de MA'ARRĪ (š Siqt II 721). Pero es altamente probable que utilizara, aunque no las cite por su título, las siguientes: ʔAhbāru ʔAbī Tammām de SŪLĪ (cfr. Masā'il 66b) y Al-Muwāzanatu bayna ʔAbī Tammām wa-l-Buhturī de ʔĀMIDĪ (cfr. š Siqt IV 1499), junto a varias monografías sobre MUTANABBĪ: Al-Kašfu ʕan masāwi'i l-Mutanabbī de AL-ŠĀḤIB B. ʕABBĀD, Al-Risālatu l-Hātimiyya o Al-muwaddahatu fī masāwi'i l-Mutanabbī o ambas, de HĀTIMĪ, Al-Munsifu fī sariqāti ʔAbī l-Tayyib de IBN WAKĪʕ, y tal vez también el Šarhu Dīwāni l-Mutanabbī de WAḤĪD (cfr. ʔIqtidāb I 39). En lo que respecta a cuestiones de métrica (ʕarūd y qāfiya) obtiene información de dos obras que cita por su nombre el Kitābu l-ʕarūd de IBN ʕABD RABBIH (Farq 146), otro de los poquísimos andalusíes que nos estamos encontrando y Al-Fusūlu wa-l-ġayāt de MA'ARRĪ (Masā'il 42a); pero, en esta materia, y como es lógico, se apoya sobre todo en HĀLĪL** (ʔIqtidāb II 89, III 270; Masā'il 57a; š Luzūm I 88; š Siqt I 399) y, bastante menos, en IBN ĠINNĪ (Masā'il 41b, 57b). Para acabar, digamos que, de algún modo relacionada con

*A quien ISB llama "Ibn al-Qazzāz". Para esta identificación, casi segura, vid. KA'ĪBĪ: 1968 79.

**ISB parece, en materia de ʕarūd y qawāfin, reconocer una tradición de HĀLĪL y sus seguidores, y otra, compuesta por todos los demás expertos (cfr. š Siqt III 1283).

la interpretación de la poesía está lo que podría llamarse documentación cultural, fundamentalmente sobre la Ġāhiliyya. Aquí, sólo nombra ISB una obra, el Kitābu l-Muṭalafi wa-l-muḥtalaf de MUHAMMAD B. ḤABĪB (ʿIqtidāb II 240). Y entre los autores mencionados sin título de libro, merece la pena señalar que parte de la información con que cuenta ISB sobre la šīʿa proviene de RĀZĪ (Masāʿil 34a; Š Luzūm II 468).

Documentación textual

Sólo nos quedan ya por revisar, entre las fuentes de ISB, sus apoyos filológicos ante textos de diversa índole. Comencemos por el Qurʾān, y por la qirāʾāt. Nuestro sabio da muestras de conocer las variantes de tres de los llamados "siete lectores", las de ʿABŪ ʿAMR (ʿIslāh Ġ 263) IBN KATĪR (ʿIqtidāb II 299) y KISĀʿĪ (Š Luzūm I 222) de uno de los "diez", YAʿQŪB AL-ḤADRAMĪ (ʿIslāh Ġ 326) y de uno de los "catorce", AL-HASAN AL-BASRĪ (Farg 222), a quienes cita varias veces, normalmente para estudiar desde un punto de vista lingüístico sus lectiones. Aparte de ellos, recoge alguna variante de lectura más, como las procedentes de IBN ʿABBĀS (ʿIhtilāf 32), ʿĪSĀ B. ʿUMAR (ʿIslāh Ġ 263) o FARRĀʿ (ʿIqtidāb II 329). Para la interpretación, tafsīr, de alguna que otra aleya recurre a sabios de las CAILT o ajenos a éstas, entre ellos ʿABŪ ʿUBAYDA (Masāʿil 33b), ZAGĠĠĠ (ʿAbyāt Ġ 307) y ŠĀFIʿĪ (ʿIhtilāf 27). En cuanto al análisis gramatical de algún pasaje del Libro de Dios, lo que se conoce como ʿiʿrābu l-Qurʾān y que a veces es inextricable del tafīr, hay que entresacar de sus referencias la del único andalusí que este sector menciona, además especificando la obra de que se trata, el Kitābu l-Muktafā de ʿABŪ ʿAMR AL-DĀNĪ (Masāʿil 43a). Para la transmisión e interpretación

del hadīṭ, son pocos los sabios y obras que nombra. De éstas, solamente el Sahīḥ de MUSLIM (ʿIqtidāb III 34) y, de IBN QUTAYBA, Ġarību l-Hadīṭ (ʿIqtidāb II 52) y Kitābu l-Masāʿil (Masāʿil 69a). Alguna de las grandes autoridades en ciencias islámicas, como MÁLIK (ʿIhtilāf 66) y ʿAWZACĪ (ʿIhtilāf 67) le sirven igualmente de apoyo.

3
ISB, por otra parte, facilita cuáles fueron varias de las transmisiones de divanes poéticos de los que se sirvió. Explícitamente se refiere a las riwāyāt siguientes: Las de las obras de ʿAḤṢĀ y AL-ʿAḤṬĀL por QĀLĪ (ʿIqtidāb III 190 y 406 respectivamente), la de ZUHAYR por SUKKARĪ (ʿIqtidāb III 181), la de TAMĪM B. ʿABĪ MUQBIL por SIGISTĀNĪ (ʿIqtidāb III 92), la de ʿIMRUʿ AL-QAYS (ʿIqtidāb III 26) y la de RUʿBA por IBN DURAYD (ʿIqtidāb III 201). En cuanto a los 'modernos', es seguro que una de las versiones de la poesía de MAʿARRĪ que ISB conocía le había llegado de IBN ḤAZM AL-TULAYTULĪ (Š Siqt III 1286), y muy probable que nuestro sabio tuviera a mano la versión del diván de MUTANABBĪ por IBN ĠINNĪ (cfr. Š Siqt I 396).

En cuanto a riwāyāt de obras de las CAILT, y con esto terminamos, no es mucho lo que podemos decir. ISB le debe también a QĀLĪ transmisiones de ʿA K de IBN QUTAYBA (ʿIqtidāb II pas.), ʿIslāḥ de IBN AL-SIKKĪT (ʿIqtidāb II 312) y, al parecer, del Kitāb de SĪBWAYHI (cfr. Masāʿil 92a). Pero ésto, como casi siempre es historia aparte. ISB, con toda seguridad, manejó varios ejemplares del Kitāb, más de los que cita, que provienen de ʿAHFAŠ (loc.cit.) y MABRAMĀM (ʿAbyāt Ğ 416). A ello hay que añadir que evidencia haber estudiado a fondo cuantos comentarios del Kitāb tuvo a su disposición, aunque sólo da una referencia expresa, al Šarḥu l-Kitāb de SĪRĀFĪ (Masāʿil 88b), y cuanto sobre las ideas de SĪBWAYHI dijeron los lingüistas posteriores, en šurūḥ como tales o no. Reflexiones acerca de un pasaje del Kitāb debidas a tres

sabios del s. IV/X, IBN DURUSTUWAYHI, FĀRISĪ y RUMMĀNĪ, las recoge y discute ISB en Masā'il (46a).

3.1.3. ISB historiador de la lingüística

En 2.1. y 2.3.2. explicamos las buenas razones que tiene un sabio de las CAILT para, por el mismo hecho de serlo, trabajar siempre con la perspectiva del historiador de la lingüística, además de la que le venga impuesta por su objeto. A lo que entonces decíamos hay que unir, claro está, el desarrollo de un interés, llamémoslo erudito, por los sabios precedentes y su labor, justificado en sí mismo y favorecido por ese curioso fenómeno que ha acompañado siempre a los estudios humanísticos: lo que es un medio hacia un fin va paulatinamente convirtiéndose en un nuevo fin que genera sus medios, los cuales, a su vez, terminan convirtiéndose en otros nuevos fines y así sucesivamente. En el mejor de los casos, esto favorece el nacimiento de disciplinas desconocidas y, por tanto, la ampliación del saber; en el peor, cuando los medios se confunden con los fines, el estudio de unos y otros termina siendo un sinsentido comparable a las formas más 'asiáticas' -aunque internacionales- de la burocracia. Dejemos esto y volvamos a lo nuestro. La historia de las CAILT comienzan a hacerla muy pronto los practicantes de éstas. Ya MUBARRID inició la labor de biografiar a los gramáticos (TROUPEAU: 1962 403). El deseo de certificar la fiabilidad de los sabios pretéritos tuvo -con un modelo evidente en los métodos de trabajo de los muhadditūn, los tradicioneros del Hadīth- en ello seguramente un importante papel que añadir al de los factores aludidos al principio.

Hasta ahora hemos tenido, en realidad, ocasión de ver a ISB actuando como historiador de su ciencia más o menos directamente, con sus críticas y valoraciones en las polémicas de sus colegas y en su proyecto

de dar rigor al legado que le dejaron. Pero, haciendo eso, no se diferenciaba de cualquier cultivador de un arte o ciencia consciente de la tradición de éstas. A continuación, vamos a reunir los retazos de su obra que están más cerca de lo que podemos llamar historia de la lingüística, sin serlo nunca por completo por todo lo que acabamos de decir y que debe estar siempre presente.

En Masā'il (46a) hay un breve pero interesante pasaje, al que ya nos hemos referido (2.3.1.), donde ISB ofrece dos listas de lingüistas. A los primeros los llama los "más grandes y célebres basoríes" y son: ḤALĪL, SĪBĀWAYHI, 'ISĀ B. 'UMAR, YŪNUS, 'ABŪ ZAYD, 'ABŪ 'AMR, 'AḤ-FAṢ, MĀZINĪ, ĠARMĪ, IBN AL-SARRĀĠ, ZAGĠĠĠ, FĀRISĪ, RUMMĀNĪ, IBN ĠINNĪ y SĪRĀFĪ, por ese orden; la segunda enumeración corresponde a "los más ilustres cuffies" y está compuesta por KISĀ'Ī, FARRĀ', MA'ĀD AL-HURĀ', IBN SA'DĀN y HIṢĀM AL-ḌARĪR. Hay varias cosas que comentar al respecto. Para empezar, se confirma lo que ya vimos al analizar la actitud de ISB ante las supuestas escuelas: reconoce y distingue entre los dos grupos clásicos, pero para nada cuenta con el de Bagdad, a algunos de cuyos más característicos representantes incluye entre los basoríes como acaba de verse. Pero lo más importante ahora es que al enumerar a éstos y sólo a éstos, está estableciendo una clara jerarquía. Los sabios mencionados son para él los que ocupan el primer rango, del que quedan excluidos todos los demás, y, al mismo tiempo, están también ordenados jerárquicamente entre sí. Los basoríes son antes que los cuffies y, entre los primeros, los más antiguos son antes que los más tardíos; así, los -para otros- bagdadíes, esto es, los innovadores del s. IV/X, están al final de la lista basorí. De todas formas, el criterio de antigüedad se rompe justo a la cabeza de la escala cuando ésta comienza, como era de esperar, con ḤALĪL

y SĪBĀWAYHI, que, de aplicarse, habrían tenido por delante a ʿABŪ ʿAMR y algún otro. El hecho de que ḤALĪL sea el primero de todos tiene también pleno significado. Para ISB, el verdadero 'imam' de las CAILT es el mixtificado e infalible ḤALĪL, casi imperceptiblemente pero de hecho por encima en rango de su aventajado discípulo, SĪBĀWAYHI. Lo vamos a comprobar enseguida.

En ese mismo contexto (Masāʿil 45b-46a), acababa ISB de nombrar a dos de sus colegas que precisamente no merecían figurar en el cuadro de honor. Se trata de NAḤḤĀS y del tantas veces mentado ZAGĠĠĪ, a quienes, junto a otros a los que oculta tras un intrigante "etcétera", incluye entre los que él llama "pequeños gramáticos". La especificación de sector dentro de la lingüística nos lleva a algo que tendremos que considerar con cierta detención más adelante (VII 3.2.), la especialización dentro de las CAILT. Efectivamente, en otro lugar (ʿIqtidāb I 37), a cuento de una de tantas polémicas, ISB, para darle la razón a MUBARRID, observa que éste se cuenta en la vanguardia de los luġa-wiyyūn por su erudición y su rigor. Y ello, oponiendo una afirmación de ʿAbū l-ʿAbbās a las de KISĀʿĪ, ZUBAYDĪ y NAḤḤĀS. A este último acabamos de verlo en la segunda fila de los gramáticos y ya sabemos que el andalusí, sólo por serlo, no tiene nada que hacer. Lo extraño es que ISB dé a entender que MUBARRID ocupa un rango ostensiblemente superior al del jefe de filas cufí. Si es así, podría explicarse bien por supredilección hacia Basora, bien porque en sectores específicos de la lingüística, el ʿilmu l-luġa en este caso, haya que reajustar el escalafón. Que lo segundo debe aceptarse, aunque tal vez no en la polémica aludida, parece desprenderse de otro pasaje (Masāʿil 40b) donde ISB descalifica por completo cierta opinión, en gramática, de IBN QUTAYBA, incluyéndolo en el grupo de "quienes no estaban fuertes

en gramática". Hay que reconocer, de todos modos, que a nuestras conclusiones, a partir de tan pocos elementos, en el sentido de que la especialidad entra entre los criterios de jerarquización les falta una confirmación definitiva. Esto, sin embargo, no interfiere en el hecho incuestionable de que ISB distingue especialidades claras en los sectores lingüísticos de las CAILT, a lo que, volveremos, como hemos dicho. Mientras tanto, nos ocuparemos de otras cuestiones; y para empezar, de la imagen de los dos sabios que encabezaban la lista de Basora.

SĪBWAYHI

Se cuenta (QIFTĪ: ʿInbāh IV 8) que al morir FARRĀʿ, el que habría sido tradicionalmente el gran rival de SĪBWAYHI, alguien se encontró debajo de su almohada un ejemplar del Kitāb. La historieta, despojada de su malicia, representa bastante bien un hecho objetivo en la historia de las CAILT, del que ya hemos recogido varias manifestaciones: la ubicuidad del Libro, al menos en lugares no tan insólitos como una cama. En lo que hace a la obra de ISB, su presencia es más que notoria. Sólo en ʿIslāh Ğ hemos encontrado setenta menciones del mismo; en ʿIqtidāb, un tratado de luġa, una treintena; en Masāʿil, a pesar de que aquí ISB es más remiso en nombrar libros y autores, un número aproximado, y hasta en un comentario poético, como Š Siqt, las referencias pasan de la docena. Y no es simplemente que el Kitāb sea en número la primera fuente de ISB; la diferencia es cualitativa. Incluso fuera de la materia a que la obra está dedicada. SĪBWAYHI es, así, autoridad incuestionable para atribuirle un verso a un poeta (ʿAbyāt Ğ 68), y, cuando ZAGGĀGĪ discrepa en ese punto de la opinión de ʿAbū Bišr, nuestro sabio no duda en darle a éste la razón (ʿIslāh Ğ 228). Con mayor motivo, cualquier opinión de SĪBWAYHI en nahw será siempre

sobrevalorada. En páginas anteriores (2.3.3.) hemos rechazado el exagerado tropo "Qur³ānu l-naḥw" por inexacto en la cualificación de la influencia del Kitāb. Esto no significa que la ocurrencia fuera inmotivada. ISB parece en ocasiones otorgarle la infabilidad. Así, defiende (Islāh 88) a ZAGĠĠĠ de cierta refutación por el simple expediente de que atacarlo implicaría atacar a SĪBWAYHI. Y, al contrario, ISB le discute a ʿAbū l-Qāsim una opinión sin otra causa aparente que haber seguido en ella no a SĪBWAYHI sino a IBN KAYSĀN (op.cit. 334). En otro lugar (op.cit. 36), al exponer una controversia gramatical ISB observa que SĪBWAYHI nada dijo al respecto, y se esfuerza por reconstruir lo que habría pensado a partir de varios pasajes del Kitāb. Esto, echar de menos la opinión de un sabio acerca de un problema determinado, no ocurre jamás con ningún otro. Y nos recuerda algo que muy acertadamente observó FLEISCH (1957 34): llegó un momento, en la lingüística árabe, en que hasta de los silencios de SĪBWAYHI se sacaron conclusiones, concluyentes, añadimos nosotros. Así ocurre claramente en ISB al debatirse la definición del nombre (Islāh 65). Otro caso: el empleo por ʿAbū Biṣr de un tecnicismo en un sentido distinto al que ha quedado establecido en la tradición posterior basta para que se acepte automáticamente tal uso (cfr. op.cit. 159). No es necesario seguir. El Kitāb, en suma, es tratado con tal veneración e interrogado con tal ansiedad (cfr. Masāʿil 45a ss.) por ISB, y otros muchos, que no sorprende que se le considere de algún modo sacralizado. Pero el Kitāb no es el Qur³ān porque, a diferencia de éste, admite adiciones importantes y reelaboraciones, en las que se alteran los términos -y un libro sagrado lo es en sus palabras y en sus ideas- y los datos se formalizan de modo distinto. De ninguna manera puede decirse que ISB se limite a repetir o resumir el contenido

del Kitāb. Así, al tratar el ḥitbā' (ʿIslāh Ǿ 334-5), uno de los defectos morfológicos de la pausa máxima, donde nuestro sabio indudablemente sigue a SĪBWAYHI (Kitāb IV 173-4), hay una elaboración de lo expuesto por éste. Aun partiendo de unos mismos hechos observados, con ejemplos iguales o muy parecidos, la descripción ha cambiado. Se diría que el Kitāb proporciona un material que ISB está aún en disposición de reordenar o reinterpretar, aduciendo p.ej. nuevas ʿilal. No hay copia servil de SĪBWAYHI, o no la hay siempre. Nunca se rechaza categóricamente lo que éste dijo, pero sus descripciones pueden parecer incompletas, como ocurre cuando p.ej. se añaden valores (mawādi') no registrados en el Kitāb de ʿIN (ʿIslāh Ǿ 366) y ʿAN (op.cit. 372), señalando esa carencia. Y obsérvese que no hemos considerado aquí el cambio, a veces sustancial, en los presupuestos teóricos de base respecto a SĪBWAYHI. Pues, a pesar de su trascendencia objetiva, ISB en la práctica actúa como si no lo percibiera, ateniéndose a la imagen de una tradición sin fisuras desde la fundación de la lingüística, de que ya hemos hablado.

HALĪL

Dice SUYŪTĪ (Muzhir II 405) que sólo una persona supo más nahw que SĪBWAYHI: HALĪL. Además de esto, recordemos que a él le atribuye todo el mundo la paternidad de tres sectores de las CAILT, la métrica y, de algún modo, la fonética articulatoria y la lexicografía. Además, algunas importantes decisiones en metodología, como el rechazo de los textos del Ḥadīṭ como parte del corpus (DAYF: 1968 47), pasan por ser suyas. El reverente respeto hacia la autoridad de HALĪL, por nadie discutida y apoyada tanto en su saber como en su pionerismo, justifica la aparición y constante vigencia en la historia de las CAILT de una cuestión aparentemente nada más que bibliográfica. Aludi-

mos, claro está, a la posibilidad de que su Kitābu l-ʿAyn no sea, como mínimo en su ejecución obra suya. El problema lo resume el mismo ISB (Masāʿil 77a) repitiendo una explicación de FĀRISĪ:

Todos los basoríes estaban convencidos de que ḤALĪL b. ʿAḥmad no había compuesto el Kitābu l-ʿAyn, por haber comprobado que éste se halla repleto de errores tales que no serían propios de quien conociera los rudimentos del nahw. ¿Cómo, pues, podrían deberse a alguien de la magnitud de ḤALĪL?

Casi lo mismo que había sostenido, en Hasāʿis (III 288), IBN ĠINĀL, quien añade la solución de compromiso que más se ha repetido: lo que en ʿAyn no es digno del gran 'imam', responsable en todo caso de la sofisticada concepción de la obra*, es espurio. SUYŪTĪ (Muzhir I 75-6) recoge, junto a ésta, las opiniones de otros sabios al respecto. TAʿLAB y ZUBAYDĪ, según él, distinguen también entre el plan de la obra y su ejecución; SĪRĀFĪ sí acepta que ḤALĪL escribió realmente ʿAyn, pero sólo el principio; ʿAZHARĪ le atribuye el libro en su totalidad a LAYT. Y cita a QĀLĪ entre los que ponían en entredicho la autoría de ḤALĪL**. En las fuentes secundarias ha encontrado prolongación el debate. VERSTEEGH, casi siempre dispuesto a aceptar lo que los sabios de las CAILT digan de éstas, menos cuando se trata de la influencia griega, como sabemos (2.2.), piensa (1977), al igual que TRĀBULSĪ (1986 25), que a ḤALĪL sólo hay que atribuirle la delimitación de la estructura de ʿAyn. Por su parte, HAYWOOD (1965 24) aventura la inusitada explicación de que tras todo este problema lo que se esconde es la propaganda šīʿī. En cuanto a ISB, él también se resiste

*De ellas nos ocuparemos en VI 3.1..

**WADĠĪRĪ (1984 16-8) ha estudiado la repercusión del asunto en al-Ándalus: QĀLĪ, dice, no mantuvo una opinión clara, mientras que ZUBAYDĪ adoptó la idea de que ḤALĪL mur.ó antes de llevar a cabo su proyecto.

a creer en la responsabilidad total de HALĪL. Por eso, cuando documenta un dato en ʿAyn no se lo atribuye a éste sino que emplea un circunloquio, "el autor de ʿAyn" (vid. p.ej. ʿAbyāt 97; Š Kāmil VII 134), con alguna excepción aislada (ʿIqtidāb II 134). Para él es indudable que el libro contiene graves deslices (cfr. Fary 372; Masāʿil 39b), sobre todo en ʿilmu l-tasrīf, y ofrece incidentalmente pruebas de que HALĪL no pudo escribirlo, siendo de especial peso el hecho de que en determinados puntos de la descripción las opiniones que de éste transmitió SĪBWAYHI están en contradicción con las que se mantienen en el mencionado diccionario; la principal consecuencia de todo esto es, dice, que una información solo apoyada en ʿAyn no tiene valor de hugʿa (Masāʿil 39b, 46a).

3.2. El lugar de ISB en la lingüística árabe*

3.2.1. ¿De qué escuela era ISB?

Es cierto que lo que dijimos en 2.2., 2.3.1. y 2.3.3. debería dispensarnos de buscar una respuesta a la pregunta que encabeza este punto, pero el hecho es que no podemos dejar de plantearla, más que nada porque dos investigadores interesados en ISB lo han hecho ya y queremos examinar su respuesta. Antes hemos insinuado que a nuestro sabio podría muy bien encuadrársele entre los bagdadíes o los seguidores de éstos. Mantener esto exige que recapitulemos algunas de nuestras opiniones. Entendemos que el término escuela no se puede aplicar en estricto a los grupos de gramáticos, y si lo empleamos es en su sentido menos riguroso, tal como viene haciéndose en la historiografía moderna. Para nosotros, el grupo o la escuela bagdadí sólo tiene entidad propia si se lo asocia a las innovaciones del s. IV/X: las CAILT, en muchos de sus sectores, toman conciencia de sí mismas y

*Atendiendo más bien a su caracterización intelectual, lo que digamos en VII 3. servirá de complemento a e o.

de ahí derivan la aparición del discurso metateórico un control mayor del método y la adopción de modelos de pensamiento puestos en práctica por los nuevos filósofos 'filohelenos'. Es con estos presupuestos como afirmamos que ISB está de lleno en la tradición bagdadí, que es un continuador de la obra de RUMMĀNĪ, I'N ĠINNĪ, ZAGGĀGĪ y los demás. Sin embargo, esta conclusión nuestra es distinta de la que adoptan los dos investigadores aludidos. 'ABŪ ĠANĀH (1977 91), efectivamente, asegura que a ISB hay que incluirlo en las filas de los gramáticos de Basora, pues en su método y sus decisiones no se aparta de los de los basoríes, singularmente de SĪBĀWAYHI, como ocurre, dice, con la mayoría de los gramáticos tardíos, especialmente con los andalusíes. Más tarde, SA'Ā'ŪDĪ (1980 42) presenta igualmente a ISB como gramático basorí. Antes que ellos FLEISCH (1974b 166), había ya utilizado un criterio parecido para clasificar a un sabio del s. VII/XIII, 'AS' RĀBĀDĪ:

Il est certes un basrien fidèle au Kitāb de Sībawayhi.

En el caso de FLEISCH, esta afirmación suya resulta ser superflua, pues, según vimos ya (2.3.1.), para él sólo existió una verdadera escuela en toda la historia de la gramática, la basorí, que habría sido la única que llevó a cabo la sistematización del estudio del lenguaje. Pero, en cualquier caso, dudamos que tenga alguna utilidad seguir llamando basoríes a todos los gramáticos posteriores al s. IV/X por el simple hecho de que asuman el Kitāb como punto de partida. En nuestra opinión, si tienen algún sentido estos rótulos es el de distinguir entre tendencias diferenciables dentro de la tradición lingüística. Creemos que ha quedado suficientemente demostrado que el grupo de Bagdad introdujo en ésta importantes innovaciones. Por consiguiente, cuando quiera caracterizarse a los lingüistas del s.

V/XI y posteriores habrá que tener en cuenta como primer criterio si las han hecho suyas o no. IBN ĠINNĪ, un bagdadí característico, se presenta a sí mismo como integrante del grupo basorí, cuando discute polémicas entre éste y el de Cufa (cfr. Fasr II 248). Pero, objetivamente, desde nuestra perspectiva, es un hecho que, por mucho que venere a SĪBWAYHI, se ha desmarcado de los presupuestos metodológicos de éste en medida sustancial. Del mismo modo, sabemos que para ISB ni siquiera existen como grupo identificable los gramáticos bagdadíes. No obstante su situación en la tradición de las CAILT la determina su contribución fundamental, que, en nuestra opinión, consistió en introducir en al-Ándalus las innovaciones mencionadas, llevándolas a sus últimos extremos de rigor formal. Podemos, pues, constatar que él prefiera presentarse como discípulo de SĪBWAYHI y llamarlo 'basorí por propia intención'. Pero, si de algo sirve hacer la historia de la lingüística árabe, debemos pasar por alto, hasta cierto punto, esas actitudes subjetivas de los sabios musulmanes, siempre empeñados en mostrar que nada ha cambiado desde la Edad de Oro de su ciencia e ir a buscar los hechos que apoyen o desmientan esto. Y, después de hacerlo, se comprueba lo contrario. La realidad permite, y hasta aconseja, que tracemos una línea entre SĪBWAYHI, HALĪL y los otros que trabajaron en Basora, por un lado, e IBN ĠINNĪ, RUMMĀNĪ etc. y quienes, alejados de ellos en el tiempo y en el espacio, se les unieron, creyendo, como ellos que las ciencias del lenguaje "estaban desquiciadas", según la expresión de SHUŪTĪ que conocemos y que ha de aplicarse a la primera época de las CAILT, antes del s. IV/X. Es en este sentido y a efectos de valoración histórica objetiva como mantenemos que ISB fue un bagdadí, con las matizaciones que se crean oportunas.

3.2.2. No todo está dicho. Críticas y hallazgos

La naturaleza del hombre se sustenta en la imperfección: si acierta en una idea, en otra yerra, si en esta dirección alcanza la meta, en aquélla se queda corto. La perfección sin tacha sólo es propia del Creador, a quien nada escapa, ni en la tierra ni en los cielos.

Es lo que escribe ISB en la introducción de su comentario a Ġumal (ʿIslāh Ġ 58), la primera parte de la cual la dedica a enmendar los errores de ZAGGĠĪ, como sabemos. Y, a pesar de su carácter retórico, encierran y resumen la concepción islámica del saber y de la tradición científica en los términos que expusimos al comienzo de este capítulo (1.1.1.): hay una sola verdad a la que los hombres tratan de dar alcance; con el paso del tiempo, el objetivo va cumpliéndose, aunque es imposible que llegue nunca a satisfacerse plenamente. Como los hombres no crean nada sino que nada más descubren fragmentos de esa verdad, es lógico que cuanto más avancemos en los siglos menos quede por hallar. GUILLAUME (1981: 230) observaba, con mucha razón, que los gramáticos sólo concebían un único modelo de gramática posible, el suyo. La misma idea la hemos visto vigente en poesía y puede seguramente extenderse a todos los ámbitos del saber en la cultura islámica. Y, en el terreno de las CAILT, basta para explicar el tradicionalismo a que no venimos refiriendo hace tiempo. No hace falta recurrir, como lo hace el mismo GUILLAUME (op.cit. 238), a la convicción de la superioridad de los antiguos, que él atribuye a todos los sabios del lenguaje, en nuestra opinión equivocadamente, aunque sí pueda observarse en algunos pesimistas, como IBN ĠINNĪ, a quien sobre todo se está ahí refiriendo el investigador francés. Lo que aún no hemos tratado hasta ahora, desde esta perspectiva, es otra constante de la cultura islámica que se manifiesta también en las CAILT y que

justifica la, para algunos molesta, costumbre de los sabios de las CAILT de plantearse una y otra vez durante siglos las mismas cuestiones para darles las mismas o muy semejantes soluciones.

La verdad es, ciertamente, una sola; poco a poco se han ido desvelando sus múltiples fragmentos, hasta constituir cuerpos de ciencia que gozan de enorme respeto y, lo que es más, se juzgan incommovibles en sus fundamentos, lo que impide revoluciones científicas, al menos declaradas como tales. Pero, en parte porque se contempla la posibilidad de nuevos hallazgos parciales y en parte porque en los ya acumulados cabe error de interpretación, pues todos los sabios son sólo hombres, por eso y tal vez por alguna otra razón que se nos escape, los sabios de las CAILT y fuera de ellas actúan movidos por el deber de replantear siempre desde el principio toda su ciencia. Realmente es una loable característica de muchos lingüistas musulmanes tardíos que acometen con el mismo entusiasmo que los fundadores una labor cuyos logros se pueden predecir de antemano, por así decirlo. Este deber, que nosotros calificaríamos de pío, no parece, de todos modos que fuera mayoritariamente aceptado. En la introducción a su Tabyīn (101), IBN SA'ŪD se apresura a responderle a un posible objetor, que considerara su opúsculo inútil porque en él replantea temas ya tratados por ilustres lingüistas antiguos, que él no está haciendo otra cosa que los mufassirūn que escribieron comentarios coránicos después de IBN 'ABBĀS, los tratadistas de métrica, los lexicógrafos, los gramáticos y los poetas que compusieron obras en cada una de esas ciencias después de ḤALĪL, 'ABŪ ZAYD, 'ABŪ L-'ASWAD e 'IMRU' AL-QAYS, respectivamente. La misma oposición de ideas se observa en un ámbito alejado de las disciplinas que acabamos de nombrar. ASÍN PALACIOS, en su clásico estudio sobre IBN HAZM (1927-32 I 119), explicaba las ideas del inspira-

dor de éste, de DĀWUD AL-ZĀHIRĪ, diciendo que se rebeló contra el taqlīd de los šāfi'ies, es decir, su sumisión a las doctrinas de los maestros, claudicando de hacer uso de su razón individual. En lugar de eso, escribe ASÍN PALACIOS, propugnaba

La autonomía de todo fiel muslim para buscar por sí mismo en los textos revelados por Dios aquello que debiera creer y practicar, y esto mediante el ejercicio de su razón.

Poco más allá (op.cit. I 121-2), el grande arabista describe la situación contra la que IBN ḤAZM, partiendo de las mismas convicciones, luchaba:

(...) los juristas españoles abandonaron muy pronto el estudio de los hadices, para limitarse a la rutinaria consulta de los manuales de casuística (forú), cuya autoridad era reconocida por los maiequies. En otros términos: los abogados, jueces y notarios españoles, educados en los textos didácticos de los grandes doctores maiequies que les daban ya resueltos en concreto los casos más frecuentes de la vida jurídica, se habituaron muy pronto a la fácil tarea de buscar en tales libros la jurisprudencia establecida, en lugar de recurrir directamente a las fuentes reveladas del derecho musulmán para extraer de ellas por esfuerzo personal (ichtihad) la resolución de los casos jurídicos.

La postura de DĀWUD AL-ZĀHIRĪ e IBN ḤAZM, y es aquí donde queríamos llegar, no es exclusiva del fiqh ni de los zāhiríes. La labor de ISB y otros colegas suyos debe entenderse como una defensa práctica de muy semejantes convicciones. terminada la llamada época del ḥistiš-hād, esto es, de la recogida de información oral, encuentra ánimos suficientes para examinar él mismo los textos, revisar lo que las autoridades de su ciencia han dicho y escribir de nuevo la lingüística sabiendo que el resultado no podía ser muy original. Ahí está, en

nuestra opinión, la lucha del ḥiṭhāḥ contra el taqlīd, aunque en las CAILT haya que hablar respectivamente de dirāya y riwāya, y, eso sí, con una diferencia: que los lingüistas están mucho más dispuestos, a pesar de todo, a reconocer la autoridad humana.

Pero que estén más dispuestos a reconocerla no significa que se contenten con lo ya dicho. Si lo prueba que, aparte innovaciones metodológicas, siempre estuvo abierta la puerta a la adición de puntos nuevos a la descripción y a la crítica expresa de afirmaciones debidas a sabios anteriores, incluso a los más ilustres, con la salvedad, para ISB, a lo que parece, de ḤALĪL y SĪBWAYHI. Los distanciamientos de estos dos, aunque efectivos, nunca los presenta como lo que son: avances respecto a su labor. De modo que, en la práctica no se salvan ni las dos más grandes autoridades. Y algo muy parecido podría, sin duda, decirse de otros muchos colegas de nuestro sabio. Cuando hablamos aquí de hallazgos nos referimos p.ej. al que FLEISCH (1974b: 166) le atribuye al recientemente citado ḤASTARĀBĀDĪ: fue éste quien por primera vez señaló que la finalidad de la pausa (waqf) es marcar el final de la elocución.

Es difícil distinguir claramente entre hallazgos y críticas a los sabios pretéritos, ya que aquéllos implican la omisión por parte de la tradición de algo que el sabio tardío considera de valor para la disciplina. Vamos, de todas formas, a ver algunas de las críticas que, en diversos sectores y con distinto alcance, les dirige ISB a sus predecesores. La más grave acusación expresa que ISB dirige, en gramática, a varios ilustres sabios se produce cuando, después de recoger varias definiciones de la partícula que él considera absolutamente inaceptables, se admira tanto de que "maestros tan ilustres" como ḤAFṢ, MUBARRID o ZACĠĠ, hayan incurrido en una total falta

de rigor (tatqīf), que, dice (ʿAbyāt 77), si no le constara que proceden de ellos no podría creerlo. Ataques semejantes, motivados por el creciente deseo de rigor formal son usuales en gramáticos tardíos. Así IBN HISĀM AL-ʿANSĀRĪ (Muḡnī 490) le reprocha a ZAMAḤSĀRĪ su imprecisión en el manejo de los términos ḡumla y kalām, pues da a entender que son intercambiables, cuando en realidad el primero es "más amplio" que el segundo*. El mismo IBN HISĀM, precisamente, le atribuye (op.cit. 253) a ISB una distinción en el análisis de una partícula, que él presenta (ʿAbyāt 49) de necho como una crítica a los nahwiyyūn, que, dice, han acostumbrado a decir que el único valor de KAʿANNA es el de taṣbīh (comparación), lo cual no es para él del todo correcto. En efecto, ISB restringe el valor de taṣbīh a aquellos casos en que el habar, es decir, el predicado, es un nombre, p.ej. en kaʿanna Zaydan malikun 'Zaide es casi como un rey'; mientras que en otros casos, como kaʿanna Zaydan bi-l-dāri 'se diría que Zaide está en la casa', donde el habar es un sintagma preposicional, el valor de KAʿANNA es el de zann o hisbān, conjetura. En otros casos, el ataque se singulariza en un solo sabio que puede ser muy ilustre. Así ocurre cuando ISB (op.cit. 388-9) refuta a FĀRISĪ, quien afirmaba que las oraciones que responden al esquema samiʿtu Zaydan yaqūlu kādā wa-kādā 'le oí a Zaide decir esto y lo de más allá', exigen en su análisis la restitución (taqdīr) de un mafʿūlun tānin esto es, un segundo objeto**. ISB, por el contrario, piensa que el segundo

*Hay, pues, que entender que, en la terminología de IBN HISĀM AL-ʿANSĀRĪ ḡumla y kalam equivalen, respectivamente, a oración y cláusula, o algo parecido.

**Lo cual aproximadamente equivale a decir que hay que descomponer el esquema anterior en dos oraciones primitivas (ʿasl): 'oí a Zaide' y 'oí decir esto y aquello'.

verbo, yaqūlu, con sus extensiones, tiene la función primitiva (mawdi^c) de hāl, complemento de estado, y no de maf^cūlun tānin. De ahí, además deduce ISB la regla* siguiente: los verbos de oído se comportan igual que todos los que expresan la acción de los demás sentidos de la percepción, en el sentido de que rigen (ta^cadīn) un solo maf^cūl u objeto; p.ej. en ʔabsartu l-raġula 'observé a aquel hombre', šamantu l-tībata 'exhalé el perfume', duqtu l-ta^cāma 'saboreé aquel alimento' o lamastu l-šay^ʔa 'lo toqué'. Sin salir de este mismo sector de las CAILT hay varios casos más de críticas a toda la tradición o a algún sabio concreto. Veamos algunos más, brevemente. A MĀZINĪ lo ataca ISB duramente (Masā^ʔil 5b) por decir que Allāh, 'Dios' es un nombre propio; según nuestro sabio, ahí hay un error lingüístico y, además, una impiedad. A IBN AL-SIKKĪT le discute (š ʔIslāh VII 354) cierto análisis en ʔilmu l-tasrīf, dándonos una idea de la finalidad con que ISB escribió su comentario al ʔIslāh, de éste, del que, recordémolo, sólo conservamos algunos fragmentos. Y en otro lugar (ʔIs^ʔh Ğ 129-31) desmiente a los gramáticos en teneral, que sostenían que una de las subclases de los concordados (tawābi^c), el llamado badalu l-ġalat, permutativo por error, no se registraba en el kalāmu l-ʔarab. ISB afirma, por contra, que sí aparece, sobre todo en poesía, en comparaciones graduadas del estilo de Hindun kawkabun bal badrun bal šamsun 'Hind es una estrella, qué digo, una luna, qué digo, un sol', de las que, como se recordará, hemos tratado antes (II 3.1.2.). Veamos entonces que el mismo ISB distinguía entre el ġalat fruto de un mero lapsus y el intencionado, con fines poéticos, al que responde

*Esta regla, por cierto, se la atribuye equivocadamente BAĠDĀDĪ (Hizāna IV 19) a SUHAYLĪ, un malagueño de la generación siguiente a la de ISB.

el ejemplo anterior. Ahora, sin embargo, no quiere concederles a los gramáticos que en la afirmación discutida pudieran tener en mente sólo uno de los dos sentidos de galat. Y queremos subrayar esto porque, a nuestro parecer, es buen índice de que ISB no sólo se permite criticar negativamente a sus antecesores, sino que en ocasiones frecuentes fuerza un tanto las cosas para poder hacerlo.

La posibilidad de contradecir a los sabios, por señaladas que sean, se realiza en otros sectores, tanto o más que en el nahw. Los ejemplos que siguen pertenecen a dos actividades que no siempre es fácil desligar: el comentario de obras poéticas y el análisis léxico, que, como sabemos, se hace muy frecuentemente sobre versos. Aquí el caso más llamativo lo ofrece ISB al rechazar por expreso algunas interpretaciones que de los suyos propios dio MA^cARRĪ en su auto-comentario, y que nuestro sabio sustituye cuando no le convencen (Š Siqt I 33, IV 1494). En el tafsīr de versos ISB se muestra especialmente convencido de llevar la razón quitándose a 'imames' en la materia como ^ʿASMA^cĪ (ʿIqtidāb III 382) o incluso a otros, del mismo rango de éste, pero que gozaron más que él de la confianza de ISB, como ^ʿABŪ ^ʿUBAYDA (Farq 277) o MUBARRID (ʿAbyāt Ğ 72), a quien también le refuta una información en ʿilmu l-luġa (op.cit. 47). La categoría del sabio refutado desciende en un caso semejante, pero ahora por parte de IBN SĪDAH, que en su Š Muškil (p.ej. 239) propone mejores interpretaciones a pasajes de MUTANABBĪ que las de IBN ĞINNĪ. Esto nos recuerda una práctica bastante curiosa, vista ya antes aquí y muy extendida entre los expertos musulmanes de poesía. Consiste en que el crítico señale lo que él considera un error del poeta y, a continuación, proponga "lo que tendría que haber dicho", una nueva redacción ahora ya correcta, aunque casi siempre nos quedemos sin

saber en base a qué. Los dos últimos personajes citados son, respectivamente, objeto y sujeto de una de tales correcciones (cfr. p.ej. Fasr II 260). Y hay otros muchos ejemplos en la literatura de las CAILT. Ya vimos uno en el capítulo anterior, cuando hablabamos (II 1.5.3.) de falsificaciones bienintencionadas de šawāhid. Y basta hojear Sinā-atayn para encontrar a ASKARĪ haciendo lo mismo nada menos que con IMRU L-QAYS, NĀBIGĀ, DU-L-RUMMA y ĠARĪR. De modo que no es una osadía novedosa que ISB proponga enmiendas a numerosos versos de MA^cARRĪ (cfr. š Sigt pas.).

Para concluir, digamos que las críticas la extiende ISB, además, al modo en que se presenta la descripción de la lengua. En Islāh Ġ abundan los pasajes en que los ataques a ZAGĠĠĠ se deben a que nuestro sabio considera que no ha satisfecho las exigencias de rigor, claridad y huida del exceso de simplificación. Así, se ve en la obligación de reelaborar un apartado del manual, el de la darūra* o licencia poética, por los motivos que le dejaremos a él mismo exponer:

Abū l-Qāsim reúne en este capítulo hechos que da como licencias poéticas, pero que se emplean fuera de la poesía (kalāmun mantūr); hechos que, efectivamente, pueden ser licencias, pero que no lo son desde cierta perspectiva, y hechos que son objeto de polémica entre los gramáticos**. Nada de esto, además, lo precisa ni lo aclara, y tampoco da ejemplos de lo que recoge, lo que sí hicieron SĪBĀWAYHI y otros que han tratado el tema. Así que yo voy a distinguir exactamente qué es licencia, a señalar qué casos han dado lugar a controversia y a ofrecer los oportunos ejemplos con lo cual, Dios mediante se obtendrá acabado provecho de este capítulo.

*Se trata de "Bābu mā yaġūzu li-l-šā'iri 'an yasta^cmilahu fī darūrati l-šī'r" (Gumal 362). Sobre la darūra, vid. II 1.5..

**Recuérdese lo que en 2.3.2. dijimos: La falta de šigmā^c se introduce como criterio operativo en la descripción.

3.2.3. Autovaloración

Los lingüistas musulmanes tardíos -y en ls CAILT se empieza a ser tardío ya a partir del s. III/X- debieron de tener muy presente que, por así decirlo, estaban casi predestinados a desempeñar un papel no muy brillante en la historia de su saber. Por eso, cuando creen haber conseguido un avance reseñable se suelen detener para anunciarlo. IBN ĠINNĪ comienza su Hasāʿis diciendo, con una petulancia que es muy de agradecer, que el tal libro "se cuenta entre lo más preclaro que se haya escrito en las ciencias árabes". Esto lo justifica por el hecho de que nadie, ni en Cufa ni en Basora, ha acometido el tratado de los fundamentos de la gramática (ʿusūlu l-nahw), tal como se ha hecho en otros ámbitos, concretamente el kalām y el fiqh. Reconoce que ha tenido precedentes en el ʿUsūl de IBN AL-SARRĀĊ y en cierto librito de ʿAHFĀŠ, Maqāyīs; pero Hasāʿis, dice, está muy por encima de ellos. tal vez no haya pasado desapercibida en este razonamiento de ʿAbū l-Faḥḥ la comunidad de ideas que en esta visión de la tradición de la lingüística está implicada con las que manejan los tratadistas de poesía en la teoría y crítica del plagio (cfr. 1.2.). Nuevas similitudes de esta clase se observarán en lo que digamos en este punto, pero ya no las señalaremos. Y, es justamente al acabar su exposición acerca del plagio cuando ʿASKARĪ, en la misma línea de IBN ĠINNĪ, asegura orgulloso (Sināʿatayn 243) que él ha sido el primero en poner por escrito la teoría y preceptiva de la imitación. Y HAFĀĠĪ, del mismo modo, después de adelantar en la introducción de Sirr (5) el interesante plan que va a seguir, expresa la convicción de que su libro es único en su género, el de los tratados de retórica*.

*Suponemos que esto lo dice pensando en los capítulos de fonética con que inicia su exposición, en el planteamiento

En cuanto a ISB, ya sabemos (cfr. 3.1.1.) que sólo una de sus obras no se inscribe en una tradición bibliográfica clara, ʿIntilāf. Y en las primeras páginas del mismo lo hará notar; afirmando que lo compuso deseando conseguir un tratado "novedoso" (muhtaraʿ), si bien reconoce que realmente no lo es totalmente. El encabezamiento de Masāʿil (3a), que podría igual serlo de toda su obra escrita, es buen indicativo de hasta dónde llegan las pretensiones de ISB:

Mi intención al escribir este libro es exponer ciertas cuestiones sobre las que se me pidió respuesta (...). Al hacerlo no me he limitado a la mera transmisión (riwāya), sin recurrir a la elaboración racional; en otras palabras, no a lo que ya viene contenido en otros libros, sin hacer uso de lo que me sugieran mis propias ocurrencias. Y es que se dan casos donde los sabios han aludido al sentido de las cosas sin dar del mismo acabada cuenta, y donde los continuadores (en la tradición del saber) aciertan a dar con la senda que no hallaron los iniciadores.

Les queda, pues, siempre algo que decir a los tardíos. Pero sólo para explicitar lo que implícitamente estaba anunciado o para iluminar ciertas sombras. En ningún momento se ponen en duda la base ni los desarrollos del saber adquirido. Más adelante, en el mismo Masāʿil (61a), insiste ISB en la misma idea:

En nuestra respuesta te vas a enterar de cosas que no encontrarás en los libros de los especialistas, aunque yo lo único que he hecho ha sido seguir sus pasos e imitar su ejemplo.

A los hallazgos que por su forma de crítica vimos en el punto anterior hay que unir otros dos, tan modestos como aquéllos, si quere-

to de cuestiones teóricas generales, como el origen del lenguaje, y en otras novedades de método, que ciertamente le dan un aire distinto a su libro.

mos, pero que ISB presenta asegurándose de que su intervención no pase inadvertida. El primero ocurre en 'ilmu l-luga y es muy sencillo. Se trata de que en la lexicografía árabe se establecía entre las llamadas formas verbales I y IV de una misma raíz, farà y 'afrà, una sutil diferencia de sentido: la primera significa desgarrar una piel o tela con la intención de remendarla, y la segunda, lo mismo, pero con la intención de destruirla. Pues bien, ISB descubrió ('Iqtidāb II 158) un verso, un šāhid, pues, donde farà se usa con el sentido que usualmente se le atribuía a 'afrà. El otro hallazgo lo es en nahw y es un poco más complicado. Ello es que tradicionalmente los gramáticos distinguían entre cuatro clases de nombre en función de vocativo (al-munadà): 1º, indeterminado (mankūr), p.ej. yā raḡulan 'eh, buen hombre'; 2º, en sintagma de rección nominal (mudāf), p.ej. yā 'Abda llāhi '¡'Abd Allāh!', 3º, determinado (mu'arraḡ), que, a su vez se divide en dos tipos: a) el que antes de formar parte de un sintagma vocativo (nidā') ya era determinado, p.ej. yā Zaydu '¡Zaide!', y el que no lo era, pero que al funcionar como vocativo viene a serlo, pues la apelación se dirige a él exclusivamente, p.ej. yā raḡulu 'eh, tú'; 4º, asimilable al 2º (al-muṣabbih bi-l-mudāf), que, no siendo autónomo, necesita algo que complete su sentido, p.ej. yā hayran min Zaidin 'oh tú, que eres mejor que Zaide' o yā dāriban raḡulan 'oh tú, que la emprendes a golpes con un hombre'. La innovación de ISB estriba aquí en descomponer la cuarta clase, añadiéndole un segundo subtipo que él llama al-munadà l-muḡassas, vocativo exclusivo, en el que sólo caben ciertos apelativos dirigidos a Dios, como yā ḡawādan lā yabḡalu 'oh Generoso que nada escatima' o yā 'āliman lā yaḡḡalu 'oh Sabio que nada ignora' (Masā'il 12b-13b).

Pero no debemos dejarnos llevar por la cosumbre de los sabios de las CAILT y de algunos investigadores modernos (DAYF: 1968 p. ej.) que tienden a cifrar toda la contribución de un lingüista en las nuevas distinciones que establecen en la descripción. Por algún motivo, aquéllos suelen jalearnos más que las aportaciones derivadas de un esfuerzo en el perfeccionamiento del método, un mayor rigor en la formalización de los datos o la reinterpretación del material establecido. Ya hemos visto que, para nosotros, la valoración de ISB debe depender de sus avances en estos terrenos, más que en modificaciones del diccionario o la enumeración de hechos gramaticales.

3.3. ISB y la posteridad (notas)

Es obligado que concluyamos este capítulo comprobando, aunque sea en unos rápidos apuntes, que a nuestro ISB le reconocieron sus sucesores un lugar de alguna relevancia en la historia de la cultura islámica. Ciertamente, no tuvo mucha suerte con sus discípulos directos, pues, como veremos en su momento (VII 2.3.), a pesar de que tuvo muchos, no estuvieron a su altura y muy pocos continuaron su labor. Sin embargo, encontró consideración y renombre, en su tierra y en Oriente, y durante siglos. En varias de las epístolas que, después de su muerte, se escribieron en la Península para mostrar los méritos de la provincia -culturalmente hablando- frente a los vecinos del Sur, por lo demás muy célebres entre nosotros, se enarbola el nombre de nuestro sabio entre los orgullosos intelectuales de al-Ándalus. En su apéndice (tadyīl) a la Risālatu fī fadli l-ʿAndalus de IBN HAZM, IBN SAʿĪD, al referirse a la literatura de ʿadab, cita ʿIqtidāb con grandes encomios, que aumentan para el Šarḥ a la poesía de MAʿARRĪ, que, dice, es "el colmo" entre los libros de su clase, e inmediatamente

después, hablando ahora del nahw, no olvida mencionar el comentario de ISB a Ġumal (MAOQARĪ: Nafh III 184). Del mismo modo, ŠAQUNDĪ da una lista de los más notables lingüistas andalusíes, entre los que está el nuestro; los otros son IBN SĪDAH, IBN AL-TARĀWA y ŠALAWBĪN (op.cit. III 192).

Más importancia que esto la tiene el hecho de que a ISB, como confirman varios de sus biógrafos IBN BAŠKWĀL: Sila; DABBĪ: B Multamis; IBN HALLIKĀN: Wafayāt), se le concediera el calificativo de tiqa, esto es, digno de crédito en los datos que transmite. Ello no es baladí. No a todos los sabios de las CAILT se los trata de tales. aparte de los mentirosos 'profesionales', que como bien se sabe los hubo, tenemos noticias de que algunos lingüistas levantaron sospechas en este sentido, aun gozando de consideración. Es p.ej. el caso de QUTRUB, de quien se dice (SUVŪTĪ: Buġya I 243) que no era fiable. IBN AL-SIKKĪT aseguraba haber descubierto alguna falsedad suya en materia de luġa, por lo que, desde ese momento prescindió de toda la documentación que de él procediera*. a ISB, por contra, un sabio tan alejado de él como BAĠDĀDĪ (Hizāna IX 169) lo incluye expresamente en el grupo de fuentes de información de total garantía.

Ya hemos avanzado (3.1.2.) que lingüistas andalusíes posteriores al nuestro tuvieron en cuenta alguno de sus libros, bien como fuentes o modelos de inspiración, bien para discutir alguna de sus opiniones. Así lo hicieron, respectivamente LABLĪ, en su Tuhfa, donde declara (p. 543) haber utilizado, entre otros libros, Mutallat, Š Kāmil e ʿIqtidāb, y en su comentario a Ġumal, cuyo título, Wašyu i-hulali

*Como se recordará (vid. II 1.5.3.) a ISB le constaba que QUTRUB era sospechoso de haber compuesto ʿabyātun masnūʿa.

fī šarhi ʔabyāti l-ǧumal, lo dice todo; e IBN AL-DĀʔI^c, que escribió unas "refutaciones de ʔIslāh ǧ (SUYŪTĪ: Buǧya II 204).

En las voluminosas compilaciones de saber que se escribieron en los últimos siglos de actividad en las CAILT son relativamente frecuentes las referencias a ISB. En el terreno de la luǧa basta recordar que BAGDĀDĪ cita entre las fuentes a partir de las cuales elaboró su Hizāna (I 19-26) varias obras de ISB*. Algo parecido hizo SUYŪTĪ para redactar su Muzhir (pas.). En nahw, ISB es varias veces citado por IBN HIŠĀM AL-ʔANSĀRĪ en su MuǧnĪ (vid. p.ej. p. 749, donde menciona Masāʔil por su título completo); y muchas más, por SUYŪTĪ en ʔAšbāh (II 108, III 53-60, 118-121, 121-4; IV 3-9, 9-17). Opiniones de nuestro sabio se abrieron igualmente paso hasta obras del mismo tipo que las últimas citadas, pero no exactamente de las CAILT, como el Burhān de ZARKAŠĪ (vid. p.ej. II 454), compendio de las ʕulūmu l-Qurʔān.

Recordemos, por último, un curioso hecho que afectó a ISB y que ha sido varias veces tratado modernamente (ASÍN PALACIOS: 1940 53-4; SARTON: 1931). Se trata de que Hadāʔiq, el manual de filosofía que escribió ISB alcanzó notoriedad entre los sefardíes. Con el paso del tiempo, una confusión en la lectura del nombre de ISB hizo que el libro se registrara, en la cultura judía y hasta no hace mucho, como obra de Ptolomeo, cuya transcripción árabe no es muy diferente de la notación para "Baṭalyawsī".

*Cita, concretamente, Šarhu ʔAbyāti l-ǧumal, Šarhu ʔabyāti ʔAdabi l-kātib, ʔAbyatu l-maʕānī, Šarhu l-kāmil, Šarhu ʔAdabi l-kātib y Mutallat.

IV EL LENGUAJE

"(...) el maravilloso artificio de la lengua (...)"

RAE 1771

1. LA SIGNIFICACIÓN

Antes de entrar en los dos sectores de las CAILT que, ateniéndonos sobre todo a lo que es usual en las fuentes secundarias, se podrían considerar como la auténtica lingüística árabe, esto es, el 'ilmu l-nahw y el 'ilmu l-luġa, a los cuales dedicaremos buena parte de los capítulos V y VI; antes de ello, hemos tenido que examinar los que creemos son los grandes supuestos metodológicos del saber lingüístico y filológico en la cultura que nos interesa: el objeto y la finalidad del estudio, primero, y la referencia determinante para el sabio a la obra ya realizada por sus predecesores, después. Es lo que hemos hecho en los capítulos II y III, al mismo tiempo que íbamos exponiendo algunos de los resultados de la labor de ISB y sus colegas. Les toca ahora, como paso también imprescindible, a los supuestos teóricos acerca del lenguaje en los que se asientan las CAILT en su conjunto. El carácter central de las concepciones que en las páginas siguientes vamos a repasar ha hecho que tuviéramos que anticipar algunas de nuestras conclusiones varias veces durante el camino que llevamos recorrido. Del mismo modo, es lógico que igualmente para lo que nos queda sea fundamental lo que en este capítulo vamos a abordar.

1.1. 'Homo loquens'

1.1.1. Trascendencia del lenguaje

Al principio de este trabajo (I 3.), cuando defendimos la necesidad de que las CAILT ocuparan un lugar de privilegio en cualquier acercamiento objetivo a la historia de la civilización árabe islámica, esbozamos, en apoyo de esa tesis, varios argumentos. Uno de ellos

era que, en nuestra opinión, para dicha cultura, el kalāmu l-‘arab
-y, en general, el lenguaje- está muy lejos de ser un simple instrumen-
to. Por el contrario, estamos convencidos de que el árabe y sus textos
son la primera forma de cultura, y el lenguaje, la primera ciencia
o, si se prefiere, el mejor medio con que el hombre cuenta para indagar
en toda forma de realidad. Esto último se debe a algo que ya hemos
apuntado en más de una ocasión y a lo que volveremos con cierto detalle
dentro de poco (1.2.-3.): la concepción del ma‘nān, en la dicotomía
lafz/ma‘nān, como trasunto del mundo exterior, tan fiable o más que
la propia razón. La aplicación práctica del principio según el cual
de la indagación en la esencia (‘asl) de una palabra ha de seguirse
una mejor comprensión de la esencia de la cosa que significa hemos
de demorarla hasta VI 2., cuando hablemos del ‘iṣṭiqāq. Pero también
hemos anticipado ya (III 2.2.), de modo somero, que se trata del
etimologismo isidoriano, por decirlo así. De la importancia que a
la palabra como tal, por otro lado, se le da en la cultura árabe
islámica, dimos indicios suficientes p.ej. al tratar la problemática
de la transmisión del Ḥadīṭ (II 2.1.2.). Y, en cuanto a la palabra
codificada en textos, es seguro que no hace falta explicar ahora
la veneración de que fue objeto, principalmente en las Escrituras
y en la poesía arcaica.

Además de todo lo que acabamos de sugerir y repetir urgentemente,
de la trascendencia radical del lenguaje en el pensamiento árabe
musulmán han dado pruebas los sabios de las CAILT considerándola
expresamente, y, en algunos casos, como los que recogemos aquí, con
un cierto grado de sofisticación teórica. Dos breves reflexiones
en este sentido hemos encontrado en obras debidas a sendos autores
cercanos, por sus presupuestos teóricos, a ISB, como sabemos: ‘ABD

AL-QĀHIR y HAFĀĪ. El primero abre su Asrār (13) con una enfática y algo redundante declaración sobre el kalām, el lenguaje. Éste es, según él, requisito: 1º, de toda percepción; 2º, de todo conocimiento racional; 3º, de la comunicación interpersonal (si no fuera por él, "lo que guardan los corazones permanecería en ellos encerrado"); y, por ende -aunque él no lo indique como consecuencia*- , 4º, de toda decisión religiosa y ética (sin él, "no habría modo de distinguir entre fe e incredulidad ni entre lo bueno y lo malo), y 5º, de toda tradición científica. En suma, el lenguaje es, dice, lo que distingue al ser humano** de los inanimados; observación esta que desarrollaremos enseguida (1.1.2.). HAFĀĪ viene a defender la misma idea general, aunque por dos procedimientos distintos. Como ʿABD AL-QĀHIR, introduce en el asunto las nuevas preocupaciones llegadas con el s. IV/X (vid. III 2.3.3.), al afirmar, en Sirr (282), que el lenguaje es "intérprete de la razón, medida de la inteligencia y conducto de la percepción humanas***. Y antes, en el mismo libro (p. 25), había dicho que el lenguaje es la más elevada característica humana y, para apoyarlo, utiliza un medio argumentativo tradicional, un verso testimonio, de los llamados "de la idea", šawāhidu fī l-maʿnā (vid. II 3.1.3.), procedente de la Muʿallaqa de ZUHAYR:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده
فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

*La declaración de ʿABD AL-QĀHIR es, formalmente, una enumeración un tanto atropellada, que nos hemos permitido retocar en ese aspecto.

**Su expresión es "al-ḥayyu l-ḥassās".

***En árabe, "fa-ʿinna kalāma l-ʿinsāni turğumānu ʿaqlihi wa-miʿyāru fahmihi wa-ʿunwānu ḥissih".

La mitad de un hombre es su lengua y la otra su corazón;
lo demás es sólo una figura de carne y sangre

1.1.2. Esencia de lo humano

Pero el kalām es algo más que el primero entre los atributos del hombre. ISB afirma taxativamente (Masāʿil 78b) que la capacidad de hablar es su esencia, y, en consecuencia, para distinguir al ser humano del resto de los animales, emplea la expresión "animal parlante" (op.cit. 53a), equivalente a nuestro homo loquens. Aunque con decir esto no está todo dicho. Prefigurando lo que va a ser el resto de este capítulo, hemos de detenernos en los términos que emplea nuestro sabio. En el primer pasaje a que acabamos de referirnos la palabra que hemos entendido como lenguaje es nutq*; y, en el segundo, su definición del hombre es al-hayawānu l-nātiq. La misma expresión la utiliza nuestro sabio en su incursión didáctica en la filosofía (Hadāʿiq 72, texto árabe); pero, ahí, ASÍN PALACIOS (1940 112) no la traduce como lo hemos hecho nosotros, sino por "el animal racional", y, un poco antes al-nafsu l-nātiqa (Hadāʿiq 67 texto árabe), por "el alma racional" (ASÍN PALACIOS: 1940 105), versiones ambas que en su contexto son indudablemente correctas. ¿Nos hemos equivocado entonces nosotros? Creemos que no. Para empezar, como se sabe, los términos de la raíz N-T-Q se emplean en las CAILT y en filosofía con sentidos distintos. Lógica en árabe es mantiq, pero mantiq es igualmente lengua, p.ej. en el título de un libro célebre al que hemos aludido antes varias veces, el ʿIslāhu l-mantiq de IBN AL-SIKKĪT. Tampoco si ISB hubiera hablado de kalām nos habríamos podido evitar estas notas. Por tal término se entiende lenguaje y lengua, pero

*La expresión completa de ISB es "(...) al-ʿinsānu lladī yamtāzu bi-l-nuṭqi wa-l-nuṭqu ḡawharuh".

también filosofía o teología. Y como bien se sabe, mutakallim ha funcionado como tecnicismo para hablante y, por ende, para primera persona del singular; y, no con menos fuerza, fuera de las CAILT para filósofo o teólogo. Todo lo que estamos diciendo no es, desde luego, nuevo. Si nos interesa, es porque justamente en esa ambivalencia -paralela, evidentemente, al lógos de nuestra tradición- tenemos un indicio de la identificación entre pensamiento y lenguaje, y de la consecuente trascendencia que a éste se le otorga. Lo que nos queda por comprobar es si, en efecto, cuando ISB en contextos no específicamente filosóficos habla de al-hayawānu l-nātiq está pensando en algo semejante a nuestro homo loquens o, por el contrario, si habría más bien que entender, como sugieren las traducciones de ASÍN PALACIOS, algo semejante a homo sapiens. Para ello vamos a pasar revista a afirmaciones semejantes de otros sabios de las CAILT, donde anunciémoslo ya, vamos a encontrarnos con esa indeterminación entre lenguaje y pensamiento, a través de los términos que conocemos y algunos más; pero, igualmente, con apoyos suficientes para que mantengamos que según ISB y otros muchos la capacidad de hablar es la esencia de lo humano.

Si las consecuencias prácticas de esa última convicción, es decir, la trascendencia cognoscitiva del lenguaje, han estado siempre presentes en la actividad de las CAILT y, en general, en el pensamiento árabe islámico, como hemos dicho ya muchas veces; el planteo teórico del asunto en estos términos -esencia, definición del hombre etc.- no aparece en la lingüística árabe sino a impulsos de la filosofía, desde fuera de ella, entonces. No es extraño, por ello, que una de las más antiguas alusiones a la cuestión la hayamos encontrado en el mu'tazilí ĠĀHIZ, quien, además, afirma (Bayān I 77) estar citando

al "fundador de la lógica" (sāhibu l-mantiq), esto es, ARISTÓTELES, suponemos. Se trata de una definición del hombre, que es, dice, "al-ḥayyu l-nāṭiqū l-mubīn", lo que podría traducirse como "animal parlante-pensante y discernidor", donde nāṭiq presenta la ambigüedad que conocemos, en tanto que mubīn, capacitado para el bayān, reafirma la ambivalencia, pues si el bayān es la elocuencia, también puede interpretarse como discernimiento o denotación, no necesariamente lingüística. Un siglo más tarde, en el IV/X, ḤĀTIMĪ, un experto en crítica poética a quien ya hemos citado en páginas anteriores, expone el problema de manera incontrovertible. En su Al-Risālatu l-ḥātimiyya fī mā wāfaqa l-Mutanabbī fī šī'rihi kalāma 'Aristū fī l-ḥikma* (Nusūs 355) da por sentado que lo que distingue al hombre del resto de los animales es su razón, que lo capacita para conocer lo que los sentidos no alcanzan**. Dentro de poco (1.2.1.) veremos que para ISB la razón de ser del lenguaje está justamente en ese espacio del mundo exterior que los sentidos corporales no cubren; de todas formas, está claro que la opinión de ḤĀTIMĪ es contraria a la que queremos atribuirle a nuestro sabio. Pero no constituye obstáculo para nosotros. Por un lado, ISB no tiene por qué pensar como él***; y, por otro, contamos

*Se trata, pues, de la aplicación de la teoría del plagio (vid. III 1.2.) al estudio de los ma'ānin expresados en el diván de MUTANABBĪ en que éste imita o coincide con ideas de ARISTÓTELES.

**En árabe: "wa-qad ṭabata 'inda dawī l-'uqūli wa-l-tamyīzi 'anna l-'insāna 'innamā faḍala sā'ira l-ḥayawāni bi-l-'aqli l-mutanāwili 'ilma mā ḡāba 'ani l-ḥawāss."

***Tenemos, por cierto, evidencia del desacuerdo de nuestro sabio con ḤĀTIMĪ, aunque sea en una discusión distinta de la que nos ocupa. Al hablar de las fuentes de ISB (III 3.1.2.) dijimos que una de las obras de ḤĀTIMĪ era

con varios tratamientos del asunto, por parte de sabios cercanos al nuestro, geográfica e intelectualmente, que nos permitirán mantener nuestra conclusión.

Nuestro primer testimonio al respecto lo dimos en el punto precedente y procede, como se recordará, de 'ABD AL-QĀHIR, quien, en el mismo pasaje (ʿAsrār 13) insiste en idéntica idea. Con el lenguaje (al-kalām, que indudablemente, aquí no es la teología), dice, distinguió Dios al hombre de los demás animales. Por su parte, IBN RAŠĪQ vuelve a plantear los mismos problemas de interpretación de los términos. La cuestión la trata, muy brevemente, en su ʿUmda (I 242), para recordar, de modo semejante a HĀTIMĪ, que los filósofos (ʿashābu l-mantiq) dan como definición del hombre "al-hayyu l-nātiq", lo cual habría de traducirse de nuevo doblemente, en "el animal pensante y hablante". En la misma obra, un poco después (I 267), retoma el asunto, para ampliar la categoría de ser vivo hablante-pensante a los genios y los ángeles, aparte del hombre; es decir, sin establecer una clara distinción sobre si lo referido es la razón o el lenguaje, seguramente porque para él, igual que para otros, la distinción no tiene sentido.

Vayamos ahora a al-Ándalus, donde tres sabios de las CAILT de la época inmediatamente anterior a ISB incluyen en las introducciones de libros suyos alguna afirmación de lo que aquí nos interesa. En su colección de biografías de lingüistas (Tabaqāt 11), ZUBAYDĪ nos facilita las cosas al decir que Dios les concedió a los hombres dos

aludida en ʿIqtidāb (I 39), que incluso podía tratarse de la Risāla que citamos en el texto. Lo que no dijimos entonces es que tal ocurría porque ISB atacaba cierta opinión del autor de la misma acerca de MUTANABBĪ.

mercedes que lo distinguen entre las criaturas: el entendimiento (hāssatu l-ʿaql) y la expresión lingüística (bayānu l-lisan). IBN SĪDAH, en uno de sus diccionarios (Muhassas I 2), viene a decir lo mismo pero reduciendo la merced divina a la concesión de nuṭq, empleando, de esta manera, el mismo término que ISB. Por último, ŠANTAMARĪ abre su comentario de poemas ḡāhilīes (Š ʿAlqama 25) con una jaculatoria en la que agradece a Dios que le haya enseñado al hombre al-bayān, que traduciríamos por elocuencia, con lo que, como siempre, lo ha distinguido de los animales*. Con uso de unos términos u otros y con leves variaciones en la opinión, lo que es indiscutible es que todos ellos están pensando en el lenguaje y en su trascendencia. Si no, no hubieran dicho nada de eso para encabezar obras lingüísticas, que han de beneficiarse de la altura del objeto tratado. Y, del mismo modo, creemos que la esencia de lo humano para ISB, el nuṭq, como él dice, con un término mucho menos controvertible que mantiq, es realmente el lenguaje.

1.1.3. ¿Un don divino?

se habrá observado que, en las declaraciones a que acabamos de pasar revista, el importante atributo o la esencia de lo humano, la capacidad de hablar, se presenta a veces como don otorgado por Dios -ZUBAYDĪ, ʿABD AL-QĀHIR, IBN SĪDAH, ŠANTAMARĪ-, mientras que en otras -ḠĀHIZ, IBN RAŠĪQ, ISB- la procedencia de tan trascendente privilegio no se menciona. Esto nos lleva al origen del lenguaje, tema que ha sido reiterada y generosamente tratado en las fuentes secundarias (ASÍN PALACIOS: 1939; ARNALDEZ: 1956 37 ss.; KOPF: 1956

*"Al-ḥamdu li-llāhi l-muʿallimi l-ʿinsāna l-bayān wa-mumayyizihi bihi min sāʿiri l-ḥayawān".

55-7; LOUCEL: 1963-4; RIDWAN: 1971 208-55; WEISS: 1974; VERSTEEGH: 1977 162-77; ʾĀL YĀSĪN: 1978*), siguiendo una práctica usual entre los sabios de las CAILT, que trazaron pronto la historia de las opiniones vertidas entre sus colegas acerca del asunto. Con ese rótulo, el origen del lenguaje, se está aludiendo en realidad a tres cuestiones distintas: 1ª, ¿el lenguaje proviene de Dios o del hombre?, 2ª, ¿para qué se crearon o se instituyeron las lenguas?, y 3ª, ¿las palabras están naturalmente motivadas o son etiquetas convencionales? Es importante dejar claro desde ahora que, para nosotros, aunque hayamos suscitado el asunto a partir de la primera cuestión, sólo las otras dos son realmente lingüísticas. Es cierto que muchos sabios de las CAILT las trataron todas, pero sólo las últimas tienen relevancia para la teorías del lenguaje efectivamente influyentes; mientras que, por mucho que haya preocupado cuál de las dos respuestas posibles a la primera es la verdadera, ambas pueden integrarse en el resto de las concepciones del lenguaje sin que éstas cambien por su causa. ¿? ocurre en ISB y, sin duda, en otros muchos. Lo comprobaremos enseguida.

Con la celeridad que nos permite saber que el asunto ha sido ya muchas veces estudiado vamos a limitarnos a unas notas sobre el aspecto de la polémica que no consideramos estrictamente lingüístico. Como se sabe, las dos posturas ante la primera de las tres cuestiones se expresan, en la historia del pensamiento islámico, con dos tríos de términos, ʾilhām, tawqīf y wahy, por un lado, para los partidarios del origen divino, y tawāduʿ, ʾistilāh y tawātuʿ para quienes defendían que la lengua fue producto de convención humana. Poco antes seguramente

*No es ésa una enumeración exhaustiva de referencias.

de que ISB iniciara su labor en las CAILT, IBN SĪDAH exponía sucintamente la polémica en Muhassas (I 3-6). Y, aunque acabamos de verlo apoyando la tesis divina, aquí expone los argumentos de uno y otro bando con buscada objetividad y como si no pudiera decidirse. Ello, porque en este punto igual que en otros, el murciano copia un tanto servilmente el tratamiento del asunto por IBN ĠINNĪ en Hasā'is (I 40-7), con una pequeña diferencia: la conclusión de éste, después de considerar aceptables ambas soluciones es que en la lengua árabe hay tanta sabiduría (hikma) que, o bien se debe a inspiración divina o bien a la obra de algunos superhombres, semejantes a los cuales no existen ya en su tiempo. IBN SĪDAH repite el mismo argumento, pero eliminando la segunda alternativa.

Antes que él, también en al-Ándalus, el siempre ortodoxo y tradicionalista ZUBAYDĪ se había declarado partidario de la tesis divina, que pormenoriza en etaps. Según él (Lahn 3), lo primero que hizo Dios fue dotar al hombre de sentidos y mente, tras de lo cual estableció las distintas categorías de seres (hay'ātu l-sifāt) y, a continuación, una vez que hubo separado los sonidos, le inspiró a cada nación su lengua. De IBN HAZM hace tiempo que sabemos (ASÍN PALACIOS: 1927-32 I 162-3) que apoyaba igualmente la teoría del tawqīf. Este ambiente entre sus coterráneos habrá que tenerlo presente cuando veamos, en el siguiente punto, a ISB defendiendo las posiciones de los convencionalistas, aun sin atacar abiertamente a los partidarios del origen divino. Éstos, recordémoslo, se apoyaban en un argumento principal, dos pasajes coránicos (II Al-Baqara 31, y LV Al-Rahmān 1-4):

عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

(Dios) le enseñó a Adán todos los nombres

الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان

Es el Misericordioso. Nos ha instruido en el Qur^ʿān.
Ha creado al hombre. Le ha enseñado a hablar.

Dos testimonios, sobre todo el primero, que han tenido fuerza entre los 'divinistas' hasta los últimos tiempos de las CAILT, como puede comprobarse en las palabras de SUYŪTĪ al inicio de su Muzhir (I 1), donde se repasa la historia de la polémica (I 8-23), que se amplía, al menos por parte de los defensores del tawqīf, singularmente. IBN FĀRIS, quizá el representante por antonomasia de éstos*, también a la génesis de la letra (al-hatt). Este último, según el mismo SUYŪTĪ (op.cit. II 343), razonaba de modo semejante, incluyendo igualmente unas aleyas como prueba, respecto a la escritura. Y lo mismo pensó, mucho después, ZARKAŠĪ (Burhān I 377). Con un contrargumento equivalente, un pasaje corfánico, contaban los partidarios del ʿistilāh, esto es, los convencionalistas, cuyas ideas provienen de los filósofos y veremos más abajo, con detalle, en boca de ISB. Su prueba nos ha de ser familiar, pues vimos algo parecido (II 2.3.3.) aplicado a la identidad del kalāmu l-ʿarab con la lengua que Dios habló, y partía de la siguiente aleya (XIV ʿIbrāhīm 4):

وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم

A todos los pueblos les hemos enviado un mensajero en la lengua de cada uno, para que se hiciera entender por ellos.

En II 2.3.1., al estudiar las dos funciones que ISB les daba a las CAILT, traducimos un pasaje donde IBN FĀRIS expresaba una idea

*Sobre las ideas de IBN FĀRIS en defensa del origen divino del lenguaje, vid., además de Muzhir, RIDWĀN: 1971 175 ss., y FLEISCH: 1984 72.

similar. Se recordará que, según éste, el aspecto fundamental de las mismas incluía, entre otras cosas, la reflexión sobre el origen y la naturaleza del lenguaje. Nosotros, sin embargo, hemos dicho que parte de este problema queda fuera de lo estrictamente lingüístico. KOPF (1956 55-7) ya advertía que el dilema tawqīf/ḥastilāh era más bien teológico y se trató sobre todo en los Ḥusūlu l-fiqh. VERSTEEGH (1977 IX), además, señala que tales preocupaciones aparecen relativamente tarde en la lingüística árabe, como resumiendo algo que MAHDI (1970 53) había explicado muy bien antes que él:

In general, the question of the nature and origin of language was investigated in classical Islam in dialectical theology, the principles of jurisprudence, and philosophy, rather in grammar or philology (...). At first (during the eighth and ninth centuries) Arabic philology defined its scope in a way that excluded treatment of the broader question of nature and origin of language. Arabic philology begins to show interest in this question only in the latter part of the tenth century, when the various theories of language were already well established in those other disciplines, and even then philology is completely and frankly dependent on those disciplines.

Todo esto es cierto, pero hay que añadir una precisión basada en la descomposición que del problema hicimos antes en tres cuestiones. Dejemos ya a un lado la primera de ellas, a la que reservamos como título el origen -divino o humano- del lenguaje. A la segunda la vamos a llamar el problema de la naturaleza del lenguaje, y junto con la tercera, la que hace referencia a la motivación del signo, las vamos a estudiar en el próximo apartado. Lo que más importa ahora es dejar sentado que una de las respuestas a la segunda de ellas la utiliza ISB como base de su teoría del significado, de modo que

forman con todo derecho parte del tratado lingüístico. En cuanto a la tercera, veremos ahí asimismo que, si bien la formalización teórica de algunas de las soluciones propuestas proviene de la racionalización del método obra de los sabios del s. IV/X, y que ya conocemos (III 2.3.3.), la decisión estaba tomada en las CAILT, y en general en el pensamiento árabe islámico, antes de que se produjera la influencia de los filósofos, a favor de una relación entre palabra y cosa tal que haga posible concebir la lengua como medio para conocer la realidad. Y esto, que juzgamos extensible a otros muchos puntos del estudio del lenguaje, debe tenerse en cuenta para valorar en su justa medida el cambio producido en la historia de la lingüística árabe a partir de lo bagdadíes.

1.2. Las palabras y las cosas

En este apartado vamos a examinar lo que, sin mucho rigor, podría llamarse la teoría del signo en ISB. Los resultados van a ser poco satisfactorios y bastante confusos, principalmente -pensamos- porque nuestro sabio nunca desarrolló o se adhirió a una tal teoría. En lugar de eso hay, primero, una muy sencilla concepción de la jerarquía realidad-lenguaje, y, segundo, el empleo práctico, y a efectos de descripción, de la dicotomía del lenguaje en los dos planos que tantas veces en páginas anteriores hemos mencionado, el lafz y el ma'nàn, y que abordaremos después (1.3.). Lo demás es una amalgama no muy coherente de ideas tomadas de aquí y de allá, en buena parte del exterior de las CAILT, expresadas a medias o sugeridas y de desigual trascendencia en el método y la teoría asumidos. ISB, como es usual en él, no sistematiza todo ese conjunto de concepciones, y ahora más que nunca vamos a echar de menos alguna aclaración por su parte.

Ésta es una situación a la que estamos acostumbrados tratándose de 'Abū Muḥammad; la diferencia es que aquí la falta de pistas responde, en nuestra opinión, a que él mismo no se ocupó, ni siquiera en ese sustrato de supuestos tácitos en el que con mucha frecuencia tenemos que movernos en este trabajo, de poner un poco de orden en el pequeño caos de su pseudo-teoría del signo. Que parte de los componentes de ésta no encuentren luego una concreción en la efectiva descripción de la lengua agrava y le resta, al mismo tiempo, importancia al hecho. Lo primero, porque nos impide intentar descubrirla por inducción; lo segundo, porque su marginalidad nos va a permitir seguir adelante aun sin haberle encontrado el principio organizador interno -que seguramente no existió, como decimos, en la mente de ISB- ni su imbricación en el sector lingüístico de las CAILT -lo cual fue, sin duda y tal como éstas se presentan en nuestro sabio, imposible.

1.2.1. La función actualizadora del lenguaje

Lo que sí explica con toda claridad ISB ('Ism 333) es su respuesta a lo que nosotros hemos denominado cuestión de la naturaleza del lenguaje, es decir y con más propiedad, la causa final de la aparición del mismo:

El motivo por el cual se establecieron los nombres para los seres nombrados (musammayāt) fue que éstos resultaran inaccesibles a su efectiva contemplación (muṣāhada). Y es que si todas las cosas hubieran estado al alcance de los sentidos, no necesitarían nombres; pero, al no poder percibirse todas ellas, quien había contemplado una de las mismas se veía en la precisión de informar de ello a quien no lo había hecho. Y esto obligó a establecer los nombres por acuerdo o, en otro sentido, con divergencia en ello. De este modo, se dijo "hombre", "caballo",

"burro" etc., y estos nombres pasaron a reemplazar (tanūbu manāb), en cuanto a la representación de sus significados en los espíritus de los oyentes (fī tasawwuri l-ma'ānī fī nufūsi l-sāmi'īn), a los mismos seres nombrados, consiguiéndose con ello un efecto semejante al que tendría que hubieran sido efectivamente percibidos.

IBN ĠINNĪ (Hasā'is I 44) atribuye una explicación muy semejante a ésta a los defensores del origen no divino del lenguaje. Y luego, como hemos apuntado antes (1.1.3.), IBN SĪDAH (Muhassas I 4-5) vuelve a repetirlo en parecidos términos. Resumir la exposición del último nos ayudará a entender mejor algún punto oscuro en el pasaje que acabamos de traducir. Dice IBN SĪDAH que, según los convencionalistas, la institución del lenguaje se produjo* cuando se reunieron ciertos sabios que, queriendo distinguir entre las cosas conocidas, le dieron un nombre (lafz) a cada una; con ello se conseguía identificar a los designata y, sobre todo, no era necesario traer la cosa referida y mostrarla. Como vemos, pues, estamos ante la misma función actualizadora y sustitutoria que ISB le atribuye al lenguaje. Añade después IBN SĪDAH algo que seguramente coincide con la idea de nuestro sabio según la cual hubo, en el establecimiento de los nombres para las cosas, acuerdo por un lado y divergencia por otro. Y es que, dice el murciano, la convención varió de un pueblo a otro, atribuyéndosele a un mismo referente palabras distintas en las distintas lenguas. Y concluye comparando esto con el proceso de ampliación del vocabulario exigido por la invención de nuevas máquinas.

ISB, por tanto, se sitúa del lado de quienes negaban el origen divino del lenguaje, pero sin rechazarlo expresamente. En realidad,

*Algunos sabios de las CAILT, p.ej. HAFĀĠĪ (Sirr 276), se muestran convencidos de que hubo un momento preciso en que se instituyó el lenguaje (hīnu btidā'i l-wad').

sabemos que en la práctica asume las tesis convencionalistas al construir su sistema lingüístico sobre la base de que el Qur'án se ajusta en todo a la lengua que hablaban los árabes puros, a lo que volveremos después, cuando exponamos la teoría del mağāz (2.3.). Pero antes dijimos que el origen divino o humano es irrelevante para la concepción que se tenga de la naturaleza del lenguaje. ZAGGĀGĪ (ʔĪdāh 42) mantiene a este respecto ideas semejantes -si bien no del todo- a las de ISB, partiendo de que la lengua es un don divino:

Sabemos que Dios el Altísimo instituyó el lenguaje con el fin de que sus siervos pudieran expresar lo que les viniera al espíritu y comunicarse unos a otros lo que en sus conciencias hubiera, y para lo cual no hay establecido ni gesto ni señal ni signo con las cejas ni ardid alguno.

Y, en el otro extremo, esto es, declarando sin ambages que el origen del lenguaje se debió a una convención entre los hombres, pero explicando la función del mismo en términos casi idénticos a los de ISB, encontramos a un contemporáneo de éste, pero no colega suyo, un alfaquí, ʔusūlī y mutakallim que trabajó en la escuela Nizāmiyya de Bagdad, ʔAbū Ḥasan AL-KIYĀ AL-HARRĀSĪ, quien, después de afirmar la condición social del hombre y hablar de la división del trabajo, vuelve a presentar el lenguaje como conjunto de señales (dalāla) necesarias para lo que se halla lejos* (SUYŪTĪ: Muzhir I 36). La opinión de este último viene a recordarnos algo que ya se ha dicho, pero en lo que debemos insistir ahora. La discusión sobre

*Añade que la oralidad de tales "señales" se debe a que los inventores del lenguaje comprobaron que el miembro del cuerpo que más rápida y fácilmente se movía era la lengua.

la naturaleza del lenguaje, en el sentido que aquí le damos, aparece fuera de las CAILT. La fuente, tal vez inmediata de ISB, para las ideas que le oímos expresar antes pudo ser un filósofo, FĀRĀBĪ*, según el cual (LANGHADE: 1981 368) el lenguaje nació de la necesidad del hombre por expresar el pensamiento; para ello, se sirvió, primero, de signos gestuales (ḡiṣāra) y, en una fase posterior, orales (taswīt), variando de una a otra nación la palabra que se escoge para indicar cada cosa. Sin embargo, lo que es ajeno a las CAILT es, en nuestra opinión, sólo la elaboración de esas ideas y el relato del primitivo pacto; mientras que la concepción de las palabras como representantes o sustitutos de las cosas está siempre en la lingüística árabe, en la que dejó muy importantes consecuencias, como se irá viendo en lo sucesivo.

Por otro lado, es interesante comprobar que la función actualizadora del lenguaje queda reflejada en numerosas definiciones de la lengua. Como la de IBN SĪDAH (Muhassas I 6): "sonidos (ḡaswāt) por medio de los cuales expresa cada pueblo sus necesidades", que, de nuevo, toma letra por letra de la de IBN ĠINNĪ (Hasāḡis I 33) y en la que se detiene para demostrar que se trata de una verdadera definición, además de una afirmación acertada, por ser comprensiva y restrictiva. Si se recuerda lo que dijimos acerca del hadd en III 2.3.3. se convendrá en que a IBN SĪDAH lo podemos considerar un compañero de ISB en la adopción, para al-Ándalus de las novedades del s. IV/X en las CAILT; y, desde luego, su casi servil dependencia, en materia de teoría general sobre el lenguaje, de IBN ĠINNĪ, refuerza nuestra conclusión

*Hay numerosos indicios en la obra de ISB de la admiración que éste sentía por FĀRĀBĪ, su maestro, en cierto modo, para filosofía.

de que también a él lo podemos incluir en el grupo de Bagdad, en el sentido que a éste le dimos en III 3.2.1.. Pero nos hemos apartado de nuestro tema. Otras definiciones de lengua proceden igualmente de las ideas que acabamos de ver. SUYŪTĪ (Muzhir I 8) recoge una en la misma línea de un sabio posterior al nuestro, IBN AL-HĀĠĪB, para el cual lengua es "todo sonido articulado (lafz) que se ha establecido para un contenido determinado (ma'nàn)". Observemos, por último, que en estas definiciones, el término definido, luġa, que aquí no significa idioma nacional (cfr. II 1.1.) ni variante isofuncional (II 1.7.) ni léxico o ciencia del mismo (VI 3.1.), sino que funciona como sinónimo de kalām o nutq, términos sobre los que hablamos más arriba (1.1.2.).

1.2.2. Signo y referente

El psaje con que iniciábamos el punto anterior proviene de una breve epístola de ISB llamada Al-ʿIsm wa-l-musammā, esto es, "el nombre y lo nombrado", que hace referencia a una polémica mantenida por pensadores musulmanes y que ha tenido cierto reflejo en la historiografía de la CALILT en las últimas décadas, asociándose a nuestro sabio, por ser uno de los pocos que le dedicó una monografía al asunto. Lo cierto es que la mencionada epístola es un sucinto estado de la cuestión y, aunque haya merecido recientemente atención por separado y haya sido objeto de una nueva edición (ELAMRANI-JAMAL: 1985), resulta desde varios puntos de vista decepcionante. Ello, porque su título haría pensar que gracias a la misma sería posible conocer la teoría del signo en ISB, presentada de un modo sistemático. Pero nada de eso. Aparte de alguna que otra declaración como la que traducimos antes y las que veremos enseguida, ʿIsm no contiene nada decisivo

para el estudio de nuestro sabio ni tampoco para solucionar las interrogantes que, desde la perspectiva de las CAILT sigue planteando la polémica sobre el nombre y lo nombrado.

Al asunto al-ʿismu wa-l-musammà le dedicó VERSTEEGH, en su Greek Elements... (1977 154-61) unas páginas, que constituyen la parte menos valiosa de lo que, con pocos titubeos, es lo más notable que por ahora se ha escrito acerca de la lingüística árabe. En efecto, ni el brillante investigador holandés ha sido capaz aun de establecer un punto de partida sólido que nos pueda llevar, ni en un modesto nivel descriptivo, a conclusiones satisfactorias en lo referente a: 1º, ¿qué es exactamente lo que se discute bajo ese rótulo?; 2º, ¿cómo integrar esa polémica en los principios teóricos de alguna de las corrientes de la lingüística árabe?, y, 3º, ¿qué relación, si es que existe alguna, hay entre las nociones de ʿism y musammàn, por un lado, y las de lafz y maʿnàn, por otro? A ninguna de esas tres preguntas le da respuesta cabal -o eso creemos- VERSTEEGH en su exposición del vidrioso asunto, que, más o menos, nos va a servir de guía a nosotros en sus puntos principales. El debate, dice, surgió en los círculos muʿtazilíes y estriba en saber si ʿism y musammàn son o no lo mismo. Naturalmente, cualquier inmersión en el asunto requeriría que se supiera qué significan aquí los dos términos mencionados y un tercero que se une a ellos, más allá de la mera traducción de ʿism, musammàn y tasmiya por nombre, nombrado y acto de la denominación, respectivamente, u otros equivalentes. Pues, si los tres conceptos que son por cierto los mismos que maneja ISB en ʿIsm, son sólo lo que aparentan ser, la discusión que de forma somera vamos a ver difícilmente podría tomarse en serio. Y el mismo VERSTEEGH reconoce que no está nada claro lo que designan esos términos, y especialmente

el tercero. Su labor consiste fundamentalmente en pasar revista a las opiniones de varios pensadores musulmanes que se pronunciaron al respecto. En lugar de repetir aquí su resumen vamos a quedarnos con lo que más nos interesa a nosotros. Primero, el hecho de que nuestro ISB proporciona una historia de la polémica muy similar a la que, según VERSTEEGH, dio ĠAZZĀLĪ en su Kitābu l-Maqsadi l-ʿasnā. Šarhu ʿasmāʾi llāhi l-husnā: Hay dos posturas principales, la identidad entre nombre y nombrado y la que la rechaza; además, hay que contar con dos teorías que modificaron la discusión, la que establece diferencias entre los nombres a ese respecto y la que introduce la noción de tasmiya. Con eso tenemos ya una primera situación en el problema, a partir de la cual no nos es posible avanzar más, al menos con la ayuda de ISB. Y es que ni el estudio al que hemos aludido antes, de ELAMRANI-JAMAL -también con ISB como base- ni nosotros tampoco, desgraciadamente, vamos a poder aportar nada significativo al intento de VERSTEEGH. Una vez reconocida la derrota, nos queda aprovechar algunos de los datos ofrecidos al hilo de la cuestión por los dos investigadores y alguno más que aportaremos nosotros, que nos van a permitir ahondar más en nuestro conocimiento de ISB, pero eso sí, dejando la dichosa polémica ʿism/m sammān irresuelta, en espera de que fuentes primarias no exploradas para ello o una mejor interpretación de las que aquí se citan la saquen de las sombras en que ahora se encuentra, demasiado espesas como para decidir concluyentemente si debemos tenerla en cuenta para el estudio de la lingüística árabe.

Esto último -y por ahí hay que empezar- es más que dudoso. VERSTEEGH califica la cuestión de teológica y gramatical al mismo tiempo, y aclara que lo que en un principio nada tuvo que ver con la lingüística

terminó convirtiéndose en un problema gramatical*: Originalmente se discutía la relación entre las palabras y las cosas, pero más tarde el problema cambió "into a semantic one, namely the identity of words with their meanings" (op.cit. 160). En realidad ISB deja muy claro, nada más comenzar ʿIsm (330) que el tema que va a tratar es cosa de los mutakallimūn** . También a éstos les atribuye HWĀRIZMĪ*** (Š Siqt III 1256-7) el estudio de la cuestión, de la que se desentiende, tal vez por eso mismo, no sin antes tocar de pasada un asunto que, de forma sencilla, nos ayudará a comprender en qué consistió, al menos al principio, la discusión sobre la identidad del nombre y lo nombrado. Por lo que él dice, parece bastante plausible que toda la discusión se originara en un problema de tafsīr, que, expuesto en los términos en que él lo hace, nos lleva a tener en principio como probable que todo pudiera empezar -aparte, como siempre, la elaboración teórica- sin la intervención de la filosofía a través de los muʿtazilīes. Tenga o no algún valor esta hipótesis, lo cierto es que, cuando ISB toca el tema, éste ya está lejos de ser un problema filológico. la pista proporcionada por HWĀRIZMĪ es la conexión de ʿIsm/musammān con la comprensión de dos aleyas, de las que vamos

*Se observará que VERSTEEGH hace del término gramática un uso mucho más generoso que nosotros, que, a lo que él entiende como tal, lo llamamos en este trabajo lingüística, mientras que reservamos gramática para traducir nahw, entendiéndolo a la manera de ISB, es decir, la disciplina que se ocupa del plano del lafz y se subdivide en sintaxis o ʿiʿrāb y morfología o tasrīf (vid. V 3.).

**Esto también lo resalta ELAMRANI-JAMAL (1985).

***Las opiniones de éste no han sido nunca tenidas en cuenta a este propósito, tal vez porque provienen de una obra de crítica poética (un nuevo argumento, pues,

a ver sólo una, pues ambas son idénticas en cuanto a la duda que plantean. La primera de ellas* es muy breve (Qur^{ān}: LXXXVII Al-^ḥā^ḥlā 1):

سبح اسم ربك الأعلى

Alaba el nombre de tu Señor, el Altísimo.

HWĀRIZMĪ razona que, a pesar de la interpretación aparentemente más fiel a la expresión, el mandamiento es que se alabe al Señor, es decir al musammān y no al ḥism. SUYŪTĪ (Tafsīr 803), por su parte, soluciona el problema diciendo que en la aleya citada ḥism es expletivo (zā^ḥid**). Si la discusión ḥism/musammān no se inició ahí, pudo muy bien surgir, como un problema terminológico, pero de evidente trascendencia teológica, con la reflexión sobre los nombres de Dios (al-ḥasmā^ḥu l-husnā). Este tema lo trata también ISB, en las primeras páginas de Masā^ḥil, donde queda claro que tanto éste como el que nos ocupa ahora están en estricto fuera de los intereses de la lingüística. IBN HAZM, al ocuparse de ḥism/musammān en Fisal (V 186) vuelve a evidenciar que nos movemos en el terreno de la teología. Lo que aún no hemos dicho es que, tomando el asunto desde la perspectiva de ésta, ISB adopta, sin duda, la postura contraria a la de la ortodoxia, que identificaría, según BĀQILLANĪ, el nombre con lo nombrado, y quedando muy cerca en sus argumentos y conclusiones de los planteamientos mu^ḥtazilíes (cfr. VERSTEEGH: 1977 156-59). Dejando esto a un lado, lo que más nos importa a nosotros es que en ISB toda esta

a favor del estudio integrado de las CAILT que defendemos).

*La otra: Qur^{ān}: XII Yūsuf 40.

**Recuérdese lo que sobre el sentido y problemática de la noción de ziyāda empleada en el tafsīr y el ḥi^ḥrābu l-Qur^{ān} dijimos en II 2.3.3.

cuestión se desarrolla paralelamente a su concepción de lafz/ma^cnàn (de la que nos ocupamos en 1.3.), que es la única que tendrá repercusión en su sistema teórico, sin que quede afectada por sus tomas de postura allí; pudiendo por tanto seguirse todo su armazón teórico sobre el lenguaje, sin tomar en consideración lo que diga acerca de ʔism/musam-màn. La polémica, y es aquí donde queríamos llegar, no cambia de estatuto, como afirmaba VERSTEEGH, para entrar a formar parte de un tratado de la semántica, al menos en lo que respecta a nuestro sabio y algunos otros.

Y sin embargo es notorio que sabios de las CAILT, como tales y no al modo de ISB, han intervenido activamente en ella. Aunque si ha sido así, es, creemos, porque los términos ʔism y musammàn podían dar cabida a categorías de interés para el lingüista, pero lejanas de las ideas discutidas por los teólogos. En ʔĪdāh (58), ZAGGĀGĪ rechaza, igual que ISB, el asunto como propio de los lingüistas -los basorġes, dice-, pero ya da de los mencionados términos una versión específica, al incluir en ellos, respectivamente, al fi^cl y al masdar, esto es, el verbo ("acción") y el nombre de la acción.

Quizá el primero que suscitó este asunto en la historiografía moderna fue MEHIRI, al afirmar en su monografía sobre IBN ĠINNĪ (1973 336-7) que éste mantuvo la convicción de que nombre y nombrado no son la misma cosa. Se basaba el investigador tunecino en un pasaje de Hasāʔis (II 188) donde ʔAbū l-Fath observa que en la práctica el nombre se confunde con su referente, p.ej. cuando se evita interpelar directamente a un rey utilizando otro medio, como la tercera persona. Puede que el hecho de la tabuización de las palabras explique en parte el interés de los lingüistas musulmanes por declarar su opinión en la polémica. Al fin y al cabo, incluso modernamente se ha sentido

la necesidad de advertir que la palabra y la cosa no deben confundirse (cfr. p.ej. GUIRAUD: 1955 91), con argumentos similares a los de ISB en ʔIsm (330), donde recuerda que si ʔism y musammàn fueran lo mismo, moriría quien dijera 'veneno'*. Y no hace falta demostrar que en la sociedad árabe islámica se multiplicaban las ocasiones en que podían observarse consecuencias prácticas de tabuización de palabras u otros donde éstas se hipervaloran de distintas maneras. el mismo ISB, aun sin referirse a nada de esto, recoge (Š Siqt III 1246) varios ejemplos de augurios basados en un curioso procedimiento que podría llamarse magia etimológica**. IBN ĞINNĪ, ISB y otros sabios podrían, según nuestra hipótesis, haber visto la necesidad de condenar la identificación de palabra con cosa, especialmente dado que había pensadores que defendían que el ʔism y el musammàn son lo mismo, lo cual podría interpretarse mal aunque tales afirmaciones no fueran realmente la justificación teórica de tabúes y demás procesos en que el signo lingüístico se carga de valores irracionales. Así se explicaría que ISB comience su epístola acerca de la polémica enfatizando que ninguno de sus colegas ha defendido nada tan peregrino como que la expresión es lo expresado, utilizando significativamente los términos ʕibāra y muʕabbarun ʕanhu, en lugar de ʔism y musammàn, pues es la ambigüedad de éstos lo que pudo generar toda la confusión.

*ULLMANN, en su tratado de semántica (1962), cita a este respecto los versos de Romeo y Julieta "What's in a name? That which we call a rose/ by any other name would smell as sweet".

**Así, de la serpiente llamada hayya se extrae la predicción de una vida (hayāt) larga, del pájaro carpintero (surād), la sequía (tasrīd), del árbol llamado bān, la separación (bayn) etc.

Hemos dicho sus colegas y a ellos nos referimos, no a los teólogos. MEHIRI completaba su estudio de la postura de IBN ĠINNĪ ante el dilema, afirmando que éste se alineaba con SĪBWAYHI, en la solución del mismo, frente a otros lingüistas que sostenían la identidad de ṣism y musammān. Esta información la tomaba MEHIRI de IBN MANZŪR (Lisān II 213):

Alguien le preguntó a ṢAbū l-ʿAbbās (AL-MUBARRID) si el ṣism es el musammān o si no lo es. Él dijo: "ṢAbū ʿUBAYDA afirmaba que así es, pero SĪBWAYHI lo negaba." Entonces el hombre le preguntó: "¿Y tú qué piensas de eso?" Y él dijo: "Nada tengo que decir de eso."

Esta lacónica última respuesta de MUBARRID podría asimilarse a las opiniones que en algunos de sus sucesores hemos visto, cuando le atribuían el problema a otros especialistas. A pesar de ello, cita a dos ilustres colegas suyos envueltos en la polémica. En realidad no sabemos a qué opinión de ṢAbū ʿUBAYDA podía referirse ahí ṢAbū l-ʿAbbās, y a la ¿supuesta? intervención de SĪBWAYHI en todo esto le dedicaremos más abajo algunas palabras. Pero contamos con un relato en cierto modo semejante donde aparece otro defensor de la identificación. Nos lo proporciona ZAGĠĠĪ (ʿIdāh 110), quien -igual que, después de él, ISB*- exclama que "toda persona de juicio sabe que el signo de una cosa no es esa cosa". Y esto lo dice a raíz de una afirmación de ṢAHFAṢ, al que sin ninguna duda ZAGĠĠĪ no consideraba un mentecato. La cosa era que aquél establecía una diferencia sustancial, desde el punto de vista de la significación, entre los nombres y los verbos: mientras que los últimos son "señales" (ʿadilla) perfectamente distinguibles de las cosas, el nombre, p.ej. Zayd o ʿAmr, es "la cosa

*He aquí uno de los muchos indicios de la más que probable dependencia de ISB respecto de ZAGĠĠĪ, y más en concreto, del ʿIdāh de éste.

misma"*. Está claro que al decir esto ʔAHFAŠ está tratando un problema distinto de todos los considerados hasta ahora. La valoración semántica del verbo ha de ser lógicamente distinta a la del nombre si lo que se considera es la existencia de un correlato referencial para cada uno en el mundo exterior, habida cuenta, sobre todo, de que para los sabios de las CAILT, como ya sabemos y seguiremos viendo aquí, el lenguaje es sonidos articulados que se adjudican a seres reales preexistentes. Pero, sea como sea, la identificación de ʔism y musammàn está ahí, dando lugar a las posibles confusiones aludidas antes, motivadas por la coincidencia -¡una más!- del término ʔism para nombre como parte de la oración (vid. V 3.3.2.) y nombre como etiqueta o sustituto de cosas inaccesibles a los sentidos. Coincidencia, por otro lado asociada a una concepción, tal vez silenciada en la metateoría pero no por ello menos influyente, que reduce la lengua a un catálogo de nombres, tal como lo vimos en la aleya coránica antes citada.

Nos queda todavía decir algo acerca de la intervención de SĪBWAYHI en la polémica ʔism/musammàn. VERSTEEGH (1977 159) la niega, afirmando que surgió después y descalificando, por tanto, la noticia transmitida por IBN MANZŪR. Más tarde, ELAMRANI-JAMAL (1985 81) niega de nuevo que SĪBWAYHI hubiera entrado en el asunto valiéndose del hecho de que el término musammàn no aparece en el Kitāb. Éste, desde luego, no nos parece motivo suficiente; no parece razonable creer que SĪBWAYHI anotara en su libro todo lo que pensó y dijo alguna vez. Además, hay pasajes en el Kitāb donde, sin que la polémica se anuncie como

*FĀRISĪ (ʔAqsām 205) también le atribuye a ʔAHFAŠ esta teoría sobre nombre y verbo ("al-šayʔu bi-ʔaynih" y "al-dalīlu ʔalà l-šayʔ", respectivamente).

tal, se discute alguno de sus aspectos. Para empezar está la definición del verbo, una de las más abstrusas afirmaciones del Kitāb*, a la que el mismo ELAMRANI-JAMAL alude, y la definición de partícula, en la que, dice VERSTEEGH (p. 44), SĪBWAYHI "uses ism in the sense of musammā", lo cual parece efectivamente ir en contra de la opinión que MUBARRID le atribuía. Por el contrario sí podría aceptarse como intervención, seguramente involuntaria, de SĪBWAYHI en la polémica la diferenciación práctica y rudimentaria que establece entre palabra y cosa, cuando dice (Kitāb I 45) que en kāna 'Abdu llāhi ḡahāka 'Abd Allāh era hermano tuyo', el sujeto (ḡismu l-fā'il) 'Abdu llāhi y el objeto (al-maf'ūl) ḡahāka se refieren a una misma y sola cosa (ḡi-ṣay' in wāhid). No nos parece descabellado pensar que de esta u otras afirmaciones semejantes coligieran los sucesores de SĪBWAYHI su postura ante el dilema.

Pero hemos dicho que, sin resolver los problemas que plantea la polémica ḡism/musammān, en sí misma, en sus al parecer múltiples aspectos y en la situación de algunos de ellos dentro de las CAILT, podemos seguir adelante. Para nuestro principal interés, de todo el anterior embrollo tal vez nos baste con retener que, al menos en lo sustancial, el dilema planteado es ajeno a la lingüística, y que, a pesar de ello, ISB toma partido por la respuesta que a ojos de la ortodoxia más tradicional podría parecer sospechosa como mínimo. ISB, además, debía de saberlo. BĀQILLANĪ, cuyas obras eran bien conocidas en al-Ándalus en parte gracias a la labor de ḡABŪ 'ALĪ AL-ĠASSĀNĪ (vid. FÓRNEAS BESTEIRO: 1977-9), uno de los maestros de nuestro sabio precisamente, dejó bien claro que la respuesta ortodoxa era que ḡism

*VERSTEEGH (1977 41-2) ha tenido el coraje de enfrentarse a ella, con resultados a nuestro parecer no muy satisfactorios.

es lo mismo que musammàn. De modo que, eliminado este asunto como medio efectivo para dar cuenta de la teoría del signo, digámoslo así, de ISB, habrá que buscar por otros sitios. Las pistas, afortunadamente, no faltan.

Después de explicar la función actualizadora del lenguaje en el párrafo que traducimos en el punto anterior, ISB (ʔIsm 333) se detiene a pormenorizar ese mecanismo de sustitución: Cuando, afirma, alguien dice "he visto un camello", la expresión "camello" produce en la mente del oyente una representación similar a la que produjo en la del hablante la percepción del animal. De modo que, tanto por vía de la percepción como por vía lingüística ISB reconoce la existencia de una nueva entidad, no exactamente igual que la cosa, la imagen mental o concepto. Con esto, nuestro sabio se está adhiriendo a una teoría muy extendida en el pensamiento islámico de su época, en las CAILT y fuera de ellas. IBN SĪDAH (Muhassas I 2-3) está pensando en lo mismo cuando concibe todas las formas de expresión lingüística, lafz, como señales o figuras (rasm) de unos contenidos maʿānin que tienen una representación en las almas; la función del lafz, dice, es descubrir esas representaciones mentales. Un contemporáneo de ISB, aunque no lingüista, ʔISFARĀYĪNĪ, en la misma línea, afirma (SUYŪTĪ: Muzhir I 365) que los nombres no son señales directas de sus referentes (madlūlāt), sino de lo que él llama al-ʔadillatu l-ʿaqliyya, esto es, de nuevo, representaciones mentales o conceptos. Todo esto tiene una fuente común que ELAMRANI-JAMAL (1985 83) ha señalado en ARISTÓTELES para ĠAZZĀLĪ, cuando éste, en la misma obra suya que antes citamos, afirma que las cosas tienen tres modos de existencia, en su ser, en la lengua y en la mente. El mismo esquema,

ampliado a un cuarto modo que a un sabio musulmán -filólogo ante todo- no podía escapársele, lo encontramos no en filósoffa, sino en un tratado de ciencias coránicas, el Burhān (I 377) de ZARKAŠĪ:

Una cosa (šayʿ) tiene cuatro grados de existencia: El primero es su existencia real en sí misma. El segundo es su imagen mental. Y estos dos grados son iguales en todos los pueblos. El tercero es la palabra que designa a la imagen mental y exterior. El cuarto es la representación escrita de la palabra. Y estos dos últimos grados sí varían con la diversidad de las lenguas, árabe, persa etc., y con la diversidad de escrituras, árabe, hindú etc.

Pero no hace falta ir tan lejos. En las mismas CAILT se manejó este mismo esquema en su cuádruple división. HAFĀĠĪ (Sirr 226) lo da igual, aunque con una diferencia que a nosotros nos parece muy importante, pues él no habla de las cosas (šayʿ), que son objeto de meditación para el filósofo, sino de maʿānīn la entidad indiferenciada que manejan los sabios de las CAILT y que es la única realmente efectiva para ellos. En el capítulo anterior (II 2.3.3.) vimos que la lingüística árabe se renovó en el s. IV/X, a impulsos en gran medida del reto de la filosofía. La renovación supuso una claudicación ante los logros de ésta, pero fue una claudicación parcial y engañosa. Y ahora estamos ante una manifestación de ello. En ISB o en HAFĀĠĪ comprobamos que se manejan teorías mucho más complejas que la sencilla dicotomía lafz/maʿnān, pero esas teorías se yuxtaponen al método real de trabajo sin apenas repercutir en él. Así, a modo de introducción, los sabios de la época de ISB y HAFĀĠĪ se ven obligados a dar cuenta de diferenciaciones entre cosa, concepto y signo, pero, a la hora de la verdad, sólo la diferenciación entre res y verba les interesará.

Así, de toda la concepción del signo lingüístico, sólo nos importará por su efectiva aplicación, la idea de que la realidad es independiente y anterior a su elaboración en palabras. ISB lo dice claramente (ʿIslāh 94):

La existencia de una cosa no consiste en que tenga un nombre, sino en su propia existencia.

Y esto, decimos, sí va a tener consecuencias prácticas en la descripción del kalāmu l-ʿarab. ISB hace esa afirmación para justificar que, aunque en el plano del lafz hay sólo dos formas de tiempos verbales, es lícito hablar de tres tiempos, pasado, presente y futuro, ya que éstos vienen impuestos por la realidad (vid. V 3.3.2.).

VERSTEEGH afirma que lafz y maʿnān en la lingüística árabe funcionan "as terms for the two aspects of the linguistic sign". Esto, pensamos nosotros, no es rigurosamente cierto. En ISB, y naturalmente en otros muchos, no podemos hablar de una teoría del signo sencillamente porque no hay una verdadera noción de signo. Aunque nos sintamos tentados a traducir lafz y maʿnān por expresión y contenido o significante y significado y lo hagamos de hecho, hay que tener siempre presente que esas dos entidades no son las dos caras de otra superior que las engloba. Operativamente, ʿism es equivalente a lafz y maʿnān a musammān. La expresión y el contenido no se unen en el nombre, sino que el nombre es una expresión (cfr. ʿIsm 336: "(...) al-lafzata llatī hiya l-ʿism") y el contenido, que equivale al referente, es algo "que está debajo de la expresión" (cfr. op.cit. 336: "al-maʿnā l-wāqīʿ tahta hādīhi l-lafz", y p. 333: "al-musammā l-wāqīʿ tahta"), sin que esté muy claro lo que significa ese "estar debajo", al que volveremos después (1.3.). No hay por lo tanto una teoría del signo, al identificarse el referente o su representación mental con el signifi-

cado. Y el nombre, el 'pseudo-signo' no tiene dos caras, sino una sola, la de la expresión, en la que se agota. Para nosotros entonces, hay dos planos paralelos, que mejor sería traducir por verba y res: 1º, lafz o ḍism o ḥibāra, que es el lenguaje como representación oral, y, 2º, maḥnān o musammān, que es la realidad o su trasunto en el pensamiento, preexistente, de una forma u otra, al anterior. Esto justifica algo que hemos dicho en capítulos anteriores: sólo la gramática, tal como la entendemos aquí, puede considerarse el sector auténticamente lingüístico de las CAILT. Todos los demás, incluso evidentemente el ḥilmu l-luḡa, al tener que ver con los maḥānin, son, por así decirlo, interdisciplinarios. El lingüista o el filólogo les prestan atención, pero ya se están moviendo en el terreno de las demás ciencias, las naturales, la filosofía, la teología etc. A la dicotomía lafz/maḥnān considerada en sus aspectos metodológicos sobre todo, le dedicaremos el siguiente apartado (1.3.). Antes, vamos a detenernos en otro aspecto de la relación entre el lenguaje y la realidad: ¿hay algo que exija que a una cosa determinada se le asigne un nombre determinado?

1.2.3. Motivación

Al planteamiento y resolución en las CAILT del problema que acabamos de enunciar les encuentra VERSTEEGH (1977 165-8), como a otros relativos a la teoría y método de la lingüística una genealogía griega (vid. III 2.2.). Según él, las ideas árabes que resumimos a continuación tienen como fuente principal las desarrolladas antes por la filosofía estoica. Nosotros, por el contrario y al igual que en otras ocasiones no creemos que sea necesario buscar precedentes extranjeros a la reflexión sobre un asunto que a toda cultura humana tuvo que interesarle

por fuerza y sin que para ello tuviera que haber un estímulo exterior; otra cosa, como siempre, es que en un determinado momento los sabios de las CAILT hayan podido ayudarse para la sistematización teórica de sus ideas de la previamente elaborada por otros pueblos, pero aunque así hubiese sido -y para ello VERSTEEGH no presenta más argumento que las similitudes-, todo el razonamiento de las CAILT se mantiene por sí solo, en conexión con sus otras concepciones acerca del lenguaje, y la influencia podría minimizarse reduciéndola a aspectos muy secundarios. Para empezar, recordemos que, como se ha señalado en más de una ocasión (cfr. p.ej. MALMBERG: 1977: 216), ya los hindúes se interesaron por las relaciones -¿naturales, convencionales?- que hubiera entre las palabras y las cosas mucho antes de que lo hicieran los griegos, sin que hasta donde sabemos haya parecido necesario explicar las teorías de éstos a partir de las de aquéllos. El punto principal a que el investigador holandés se refiere es algo de lo que ya hemos hablado varias veces. Se trata del valor epistemológico que se le concede al lenguaje, que se aprovecha por medio de la investigación etimológica. Esto se basa en unos pocos supuestos, que a estas alturas nos son muy familiares: 1º, hay una suerte de relación de necesidad entre cada referente y el nombre que lo designa; 2º, esta correlación entre forma y contenido se dio sola o fundamentalmente en los primeros tiempos de la lengua; 3º, si tomamos las palabras en su actual estado de degradación artificial y las despojamos de los elementos secundarios y no naturales que han ido adquiriendo, obtendremos una forma primitiva, donde, al ser mínimo el grado de arbitrariedad, encontraremos materia idónea para acceder al conocimiento de la cosa en su esencia. La tesis de VERSTEEGH es, entonces, que las nociones árabes, que ya conocemos, de ḥištīqāh o etimología, ḥasl y farḥ o primitivo-original

y secundario-derivado, y tab^c y san^c o natural y artificial, dependen de sus gemelas griegas. En el capítulo III hemos manejado y estudiado todas esas nociones, comprobando su aplicación en distintos sectores de las CAILT y en coherencia plena con el sistema de ideas árabes islámicas sobre la tradición. Pero no hace falta recurrir a argumentos 'estructurales' que, como sabemos (vid. III 2.2.), no le agradan a VERSTEEGH. Pues lo que posibilita el ḍištigāq es, por una parte, lo que llamamos el mito de los orígenes (III 1.1.3.), y por otra, y más concretamente, la persistencia de otro mito, efectivo como el anterior en determinados estadios de la cultura humana, y al que ya nos hemos referido hace poco (1.1.2.), al recordar que los sabios musulmanes observaron que determinadas palabras se contaminaban del valor de sus referentes. A nuestro modo de ver, la hipervaloración del lenguaje remite, efectivamente, en último extremo a la confusión entre objetos y palabras que FRAZER (1922 290 ss.) describió en la base de ciertos procesos de tabuización, demostrando irrecusablemente su vigencia en todas las culturas, sin que haya para ello habido influencias de unas en otras. El paso siguiente, la confusión -si es que realmente lo es- entre pensamiento y lenguaje, y la identificación de léxico de la lengua con suma de conocimientos (que posibilita el enciclopedismo de los diccionarios: vid. VI 3.1.), nos parece tan obvio en su universalidad que no vale la pena que nos detengamos en él. Pero hay aún otro camino para denunciar lo impropio de la explicación por influencias*. Por lo que vimos en II 1.2.3. y, hace muy poco, en 1.1.3., sabemos que para el pensamiento árabe islámico el kalāmu l-ʿarab es una lengua perfecta o, en todo caso, muy adecuada a sus fines. Así tenía que serlo, pues es la lengua de la Edad de

*La aplicación de la etimología a la historia, como ya dijimos.

Oro y la lengua que Dios habló, tanto si sus inventores fueron los venerados iniciadores, superhombres o no, y, con mucha más razón, si se trata de un don divino. Cuesta mucho trabajo creer que la última de estas dos respuestas a la cuestión del origen de la lengua requiera el concurso de ideas elaboradas por los filósofos griegos. Y de ella se desprende, con la fuerza de un axioma, que de los nombres de las cosas puedan extraerse las mejores enseñanzas sobre éstas, pues, como dice SUYŪTĪ (Muzhir I 1) fue Dios quien se los puso, haciendo uso de su sabiduría*.

Esto nos lleva, naturalmente, al problema de la motivación: ¿existe y de qué manera? Pero antes de recoger, en su marco, la respuesta de ISB a esa cuestión, vamos a detenernos un momento en la idea de motivación, tal como se ha abordado por algunos lingüistas contemporáneos, no para descubrir vislumbres avant la lettre de los sabios de las CAILT, sino para precisar qué entendemos como tal y para aclarar la procedencia de alguno de los términos que vamos a emplear. Nos vamos a ayudar de un breve y lúcido trabajo acerca de la arbitrariedad del signo lingüístico, publicado no hace mucho. El autor del mismo, GAMKRELIDZE (1974) establece, como base para la discusión, que entre los signata y los signantia se dan dos relaciones distintas, las horizontales, entre palabra y palabra por un lado y entre referente y referente por otro, y las verticales, entre cada signo y su correspondiente referente. La convencionalidad, según esto, caracteriza sólo

*La afirmación está contenida en la advocación del encabezamiento al libro: "Al-ḥamdu li-llāhi ḥāliqī l-ʿalsuni wa-l-luġāt wādiʿi l-ʿalfāzi li-l-maʿānī bi-ḥasabi ma qtadathu ḥikamuhu l-bāligāt ʿalladi ʿallamā ʿĀdama l-ʿasmāʿa kuilahā wa-ʿazhara bi-dālika šarafa l-luġati wa-fadlahā."

a las relaciones verticales, mientras que en las horizontales se dan varias formas de motivación, pues, dice, las relaciones en el nivel de los signata "are reflected in the character of the relationships between the corresponding signantia" (p. 105). Así es como explica hechos como las correlaciones del estilo father/mother/brother, la proporcionalidad universalmente observada entre singulares y plurales por el hecho de que éstos se formen por adición de morfema etc*.

Volviendo a las CAILT, lo primero que hay que observar es algo que ya utilizamos antes (III 2.3.1.) como argumento para rechazar que la admisión de la analogía (qiyās) en la lengua o su rechazo fuera criterio válido para distinguir entre las dos escuelas tradicionalmente reconocidas. Ahora se trata de que los lingüistas musulmanes tuvieron forzosamente que partir del supuesto, más o menos consciente, de que hay motivación horizontal; pues no hacerlo hubiera supuesto negar en absoluto la racionalidad de la lengua, cortarle el paso a toda forma de qiyās y toda explicación causal (‘ilal), o, más sencillo que todo eso y en suma, no poder encarar el estudio metódico del lenguaje.

Pero no son estos supuestos tácitos, obvios por demás, lo que nos interesa aquí, sino lo que se declaró al respecto. La motivación vertical fue negada por muchos sabios musulmanes. Entre los que lo hacían era de esperar que nos encontráramos a los representantes de las corrientes racionalistas posteriores al s. IV/X, con una notabi-

*Para otras reflexiones sobre la motivación, en las distintas formas en que ésta puede entenderse, vid. p.ej. GUIRAUD: 1955 21-2; ULLMANN: 93-105; COSERIU: 1978 24; además de las referencias que éstos y el propio GAMKRELIDZE facilitan.

lísima excepción de que nos ocuparemos un poco más abajo. IBN SĪDAH, en la introducción teórica de Muhassas (I 3) que tanto nos ha aprovechado, defiende la arbitrariedad del signo afirmando que "que la sustancia de la expresión es electiva"* y que igual podría habersele llamado a lo blanco (bayād) sawād 'negrura' y al todo (kull) ḡuz 'parte', razonamiento este último que ISB repite (Š Luzūm I 156), pero aplicándolo a tecnicismos de filosofía**. Y 'ABD AL-QĀHIR (ʿAsrār 369) lo expone como sigue, razonando sobre los dos empleos real y figurado (haqīqa y maḡāz: vid. 2.) del signo yad, respectivamente 'mano' y 'favor':

No hay razón alguna que exija que los sonidos yad sean el nombre del miembro y no del favor. Nada hace que una determinada palabra sea mejor que otra para designar una cosa, especialmente en los primeros nombres, en los no derivados. Bien visto, las palabras son en esto iguales que las representaciones gráficas de los sonidos. Racionalmente no se concibe que una letra concreta tenga que representar un sonido concreto, en lugar de que sólo se trate de una simple convención pactada. Si no fuese así, no habría palabras distintas y letras distintas (según las naciones), sino sólo una lengua (para todas).

El pasaje es lo bastante elocuente como para que no tengamos que comentarlo. Digamos sólo que la afirmación que hemos subrayado encierra la justificación teórica de la etimología y la morfología, además de lo que venimos llamando motivación horizontal. Ésta fue, en varias de sus formas, reconocida pronto en las CAILT. MUBARRID observa en Muqtadab (III 144) un caso de proporcionalidad semántica que se haría famoso entre los sabios musulmanes. Se trata de que, mientras los llamados adjetivos de nisba (vid. CORRIENTE: 1933 96) neutros, por

*En árabe: "mawdū'ātu ʿalfāzihā ʿiḥtiyāriyya".

**Los términos nafs y rūh.

así decirlo, de raqaba 'cuello' y ša^cr 'cabello' serían raqabī y ša^crī, hay unas formas ampliadas a las que les corresponden significados ampliados: raqabānī 'cuellilargo' y ša^crānī 'melenudo'. Del mismo modo, IBN HISĀM AL-ANSĀRĪ (Muġnī 185) señala una proporcionalidad de este tipo, entre la expresión y el contenido, en las dos partículas de futuro, SA- y SAWFA, pero sin dejar de añadir que tales hechos son excepcionales (laysa bi-muttarad)*.

Pero no faltan en las CAILT quienes defendieron la motivación vertical o absoluta**. El caso más sonado, al que aludíais antes, lo constituye la célebre teoría del tasāqub o al-^ʔištiqāqu l-kabīr que IBN ĠINNĪ expuso en su Hasā^ʔis (I 65, II 145 ss.) y en la que no nos vamos a detener, pues ha recibido buena atención en las fuentes secundarias (vid. p.ej. MEHIRI: 1973 258). En resumen, su tesis es que una investigación detenida -él no la llevó a cabo- revelaría

*Modernamente, ŠARTŪNĪ (1969 50) se expresa en términos parecidos: "Ziyādatu l-binā^ʔi tadullu ʿalā ziyādati l-ma^cnā ġāliban". Por otro lado, constataciones de este género tuvieron resonancia en la crítica literaria grecorromana. Hablando de DIONISIO DE HALICARNASO, dice RUSSELL (1981 54): "Again, the idea that 'contracted' grammatical forms are appropriate to disparagement or to 'small' things generally, while 'expanded' forms amplify the sense is a singularly naïve variant of the basic fallacy in ancient doctrines of literary appropriateness, namely the demand that 'big' things should be expressed in correspondingly 'big' words. Y CURTIUS (1948 695-6) recoge algunos sabrosos ejemplos de repercusión en la poesía medieval europea de la etimología como forma de pensamiento y de motivación del signo.

**Para un defensor de la misma, aunque no lingüista, vid. SUYŪTĪ: Muzhir I 47.

que las agrupaciones de los mismos sonidos consonánticos, no importa en qué orden, en familias de palabras se deben a que los referentes designados por ellas forman también familias de ideas*.

Ya 'ABŪ GANAḤ en su breve monografía acerca de ISB (1977 90-1), llamó la atención sobre cómo éste había declarado que ese simbolismo fónico invertido de al-istiḡāqu l-kabīr le parecía una preocupación inútil. La afirmación se halla en Iqtidāb (II 108-9) y todo el pasaje, aparte de la descalificación de la hipótesis de IBN ĠINNĪ**, tiene interés pues recoge perfectamente, por una vez y en unas líneas, la respuesta de nuestro sabio a los problemas que aquí examinamos. A su rechazo de la motivación que venimos llamando vertical, añade la constatación de hechos que habría que encuadrar en la horizontal. Comienza enumerando los casos que ya vimos expuestos por MUBARRID, y añade otros dos más. El primero es también de proporcionalidad semántica: se dice sarra l-ḡundubu 'la chicharra canta', si en el sonido que emite no hay repetición; pero, si la hay, el verbo se hace eco de ella y se convierte en sarsara. Todo ello lo encuadra ISB, dentro de los emparejamientos proporcionales de lafz y ma'nān, en una primera categoría, la de la palabra (kalima). La segunda atañe a la sintaxis: se dice sa'ida Zayduni l-ḡabala 'Zaide subió al monte' y daraba Zaydun 'Amran 'Zaide le pegó a 'Amr'; y en ambos casos, dice ISB, el nominativo en la expresión -esto es, la desinencia -UN- se corresponde con el nominativo en el contenido -esto es, la función de agente. Pero, termina nuestro sabio, es fácil ver que

*La propuesta de IBN ĠINNĪ la ha llevado a la práctica, para algunas de esas familias, en este siglo, IDRIS (1966) con resultados que quieren confirmar la validez de aquélla.

**Las palabras de ISB son: "kāna l-tašāḡulu bi-mā tašāḡala IBN ĠINNĪ 'anā'an lā fā'idata fīh".

tal proporcionalidad se rompe p.ej. en māta Zaydun 'Zaide ha muerto' frente a ʔamāta llāhu Zaydan 'Dios le ha quitado la vida a Zaide', pues al objeto real (ʕalā l-haqīqa) de ambas oraciones, 'Zaide', le corresponde formalmente en la primera una expresión de nominativo-agente, que lo es en sentido figurado (ʕalā l-maḡāz), y en la segunda su propia expresión de acusativo-paciente*.

1.3. Palabra y sentido

La trascendencia de la dicotomía lafz/maʕnān en la teoría y el método de las CAILT es tal que, antes de ahora, en páginas anteriores nos hemos visto en la precisión de manejarla para explicar numerosos hechos. En II 1.2.3. ya tuvimos que contemplarla en la base de la primera división que puede establecerse en las CAILT, entre sectores estrictamente lingüísticos o filológicos y otros que, a partir de la concepción práctica del maʕnān, se confunden con el acceso a la realidad. En otras dos ocasiones, II 1.6.3. y 2.1.3., nos hemos ocupado de ella con la suficiente atención como para que la consideremos ya introducida y no repitamos ahora nuestras principales conclusiones. Recordemos solamente que la distinción lafz/maʕnān ocupa el primer lugar entre los supuestos teóricos de ISB, quien, al no haber desarrollado una auténtica teoría del signo lingüístico (vid. 1.2.2.), opera en la práctica con solo esos dos planos como nociones eficientes. En realidad, toda su labor como lingüista deriva de una sencilla fórmula que hallamos expresada en algunos tratados de retórica o poética (p.ej. ʕASKARĪ: Sināʕatayn 70; IBN RAŠĪQ: ʕUmda I 119) y según la cual el lenguaje, el kalām, es lafz y maʕnān. A partir de

*La comprensión de este razonamiento tal vez exija el conocimiento de la teoría del maḡāz, que expondremos en la sección 2. de este capítulo.

ahí, se establece el disciplinario de las CAILT, quedando algunos sectores de las mismas hipervalorados epistemológicamente: el 'ilmu l-luġa se convierte en un trabajo enciclopédico -en el sentido opuesto a lexico, áfico- (vid. VI 3.1.); el ḥiṣṭiqāq se pretende el medio más seguro para penetrar la esencia de las cosas (vid. 1.2.3. y VI 2.), y la filología aplicada a los textos sagrados se hace instrumento imprescindible del fiqh y la šarī'a, pues, una vez aclarado el lafz del Qur'ān, la comprensión de su correspondiente ma'nān equivale a comprender la voluntad divina (vid. II 2.3.2.-3.). La misma concepción de los dos planos hace, además, que se borre la frontera entre los estudios lingüísticos y literarios: un poema es un lafz en el que se expresan unos determinados ma'nān y el estudio de éstos vuelve a confundirse con el del pensamiento o la realidad (vid. VI 5.). Dicho de otra forma, al estudio de la dicotomía lafz/ma'nān se le dedica la mayor parte de este trabajo y lo que digamos ahora servirá sólo para completar alguna información sobre los dos términos en cuestión, recoger algo de lo que los sabios hayan pensado sobre la realidad de ambos conceptos y centralizar, por así decir, lo que aparece disperso en lo que llevamos visto y lo que aún nos queda.

'Lafz'

Muy recientemente, HADJ-SALAH (1986 811) tradujo lafz por "son articulé". Aunque no lo dijera, estaba pensando en una oposición que, muy probablemente, fue aceptada por casi todos los lingüistas musulmanes. Nos referimos a la diferenciación entre el mismo y el llamado sawt, que habría que entender como ruido oral. ISB no dice nada de esto, pero podemos contar con que también para él tenía vigencia esa oposición. Una vez establecida ésta, es preciso hacer notar que,

operativamente, nuestro sabio identifica lafz con otras dos nociones que hemos visto más arriba asociadas a la reflexión sobre la significación fuera de las CAILT, o al menos de la teoría no especulativa de éstas. En efecto, entrando en la materia que verdaderamente le interesa, nuestro sabio iguala lafz con ʔism (cfr. Masāʔil 34a) y con ʕibāra (cfr. op.cit. 12b). al hacerlo, ISB no se está separando de lo que es práctica usual en otros muchos de sus colegas*, y con ello se nos confirma que buena parte de las ideas que hemos visto más arriba, en este mismo capítulo son irrelevantes a la hora de explicar los estudios lingüísticos árabes.

De modo general, por lafz en las CAILT se entiende toda expresión lingüística a la que le corresponde un contenido mental-real. Junto a esto, el mismo término se emplea, de modo más preciso, para designar cualquier forma externa que se aparta de un ideal ʔasl que hay que restituir o reinterpretar (taqdīr, taʔwīl) y donde la relación lafz/maʕnān no presenta ninguna anomalía. O sea, el lafz equivale en esos casos a una apariencia engañosa que hay que reducir para restablecer el supuesto estado original en que a cada cosa o idea, en el sentido más amplio, le corresponde un signo oral. En gramática se interpretan como formas externas reducibles a una representación analógica hechos muy diversos, p.ej. el agente real o lógico de una oración pasiva** es en el lafz un genitivo, mientras que en el maʕnān se trata de un nominativo; o bien, al lafz se le atribuye el resultado final

*Para la identificación de lafz con ʔism, vid. p.ej. ʕASKARĪ: Sināʕatayn 48; para lo mismo, con ʕibāra; IBN ĠINNĪ: Hasāʔis II 33.

**CORRIENTE (1983 162) prefiere, con mayor precisión, hablar de "voz no-agentiva", en lugar de pasiva.

de la asimilación de la /l/ del artículo a la primera consonante del nombre, como en ʔad-dāribu, que es reducible a un original ʔal-dāribu; o bien casos como darabtu ruʔūsa l-Zaydayni 'golpeé las cabezas (pl.) de los dos Zaides', frente al maʕnān correspondiente que sería darabtu raʔsayi l-Zaydayni 'golpeé las dos cabezas de los dos Zaides'*. Pero, con esto, estamos entrando en la oposición entre lenguaje real y figurado, en la que nos extenderemos más después (2.), cuando abordemos la teoría del maḡāz. Ahora nos bastará con insistir en que lafz se aplica a toda expresión, sin distinción derivada de criterios lógicos o de otro tipo que establezcan segmentaciones dentro de la expresión. Así, lafz puede aplicarse a todo un discurso, o a un poema, a una oración o a una palabra. Esto es, a la sola realidad auditiva o visual del kalām. Aunque, para el caso de ISB, habría más bien que decir que lafz es lo que se lee y no lo que se oye. En III 2. enfatizábamos la trascendencia de la lengua escrita sobre los sectores lingüísticos de las CAILT. Nuestro sabio nos ofrece una manifestación muy acusada de cómo la transcripción gráfica del kalām se interpone entre éste y el lingüista musulmán, cuando da claramente a entender (ʔInṭilāf 185) que, para él, el lafz de una palabra está constituido solamente por las consonantes y los demás signos gráficos, quedando excluidas del mismo las vocales**, que, como se sabe no tienen usualmente notación escrita.

*Estos tres ejemplos provienen de ZAĞĠĠĠ: Ġural 92, 272 y 302. Otros, con lafz en el mismo sentido de forma aparente tras la que el gramático descubre otra que posibilita su reducción a los ʔusūl, pueden hallarse en op.cit. 102, 166, 190, 193 y 342.

**Esto se desprende de su afirmación (loc.cit.): "(...) walākinna l-ʕaraba qad tufarriqu bayna l-maʕnayayni l-

'Ma^cnān'

Si en la práctica lafz se emplea como sinónimo de ʿism, es lógico que ocurra lo mismo con ma^cnān y musammān. Sin embargo, es usual entre los sabios de las CAILT (p.ej. IBN ĠINNĪ: Hasāʿis) que, hablando de nahw, recurren a ambos términos, en un mismo contexto, con sentidos distintos. Pero no, como podría esperarse por lo que hemos visto antes (1.2.2.), para significado y referente, respectivamente; sino, y dentro de la efectiva dicotomía que estamos tratando ahora, dándole provisionalmente a musammān el valor de concepto-significado y a ma^cnān el de función (sintáctica). Hasta ahora nos hemos quejado varias veces de la polisemia de algunos tecnicismos de las CAILT. En el caso de ma^cnān es tan desmesurada que el término se convierte en un monstruo con el que los lingüistas musulmanes tuvieron que lidiar, a pesar de su evidente incomodidad, y que acabó por tener una real influencia en la conformación de las teorías sobre el lenguaje y la literatura. ALMAGOR (1979 314-5) afirma que ma^cnān bien podría traducirse, atendiendo a sus usos, por sense, meaning, idea, concept, theme, motif y content. Esta enumeración, que afectaría a varios sectores de las CAILT no es, sin embargo, completa. Con las fuentes primarias delante podría afinarse mucho más y las traducciones adecuadas se multiplicarían. Nosotros aquí vamos a limitarnos a los valores técnicos principales que el término, y su plural ma^cānin, pueden aislarse en la obra de ISB. Ya hemos apuntado uno de ellos: en nuestro sabio, como en cualquier otro gramático (p.ej. ZAGGĀĠĪ: Ġumal 261),

mutaḍāddayni bi-l-ḥarakati faqaṭ wa-l-lafzu wāḥid ʿa-
lā tarā ʿanna l-fāʿila wa-l-mafʿūla laysa baynahumā ʿaktaru
mini l-rafi wa-l-naṣb".

ma^cnān es una función sintáctica, como las de regente de un sintagma de rección nominal (mudāfun ʔilayh) o acusativo (nasb) etc. Junto a ésta, ma^cnān cubre también lo que podría llamarse función comunicativa, a la que ISB prestó como veremos (VI 4.) bastante atención, tratándose de oraciones completas. Así, explica ISB (Š Luzūm II 439), cuando un hablante, al darle el pésame a otro, le dice ʔa-halaka ʔabūka '¿Es cierto que ha muerto tu padre?', aunque el lafz sea de interrogación, el ma^cnān (al que, como hemos dicho, se accede por recurso al taʔwīl) es el de compasión o conmiseración (ʔiṣfāq, tawaḡḡu^c)*. Ya sabemos que, naturalmente, ISB también emplea ma^cnān para la imagen mental del referente o el musammān, lo que podría traducirse, con más propiedad ahora, como significado o contenido y que equivaldría a función semántica. Aunque ISB no lo diga, no hay razón para creer que no se percató de una diferencia importante entre el ma^cnān sintáctico y comunicativo, por un lado, y el semántico, por otro: los dos primeros son finitos y los lingüistas los enumeran, si bien dispersos, en los tratados de nahw; los ma^cānin semánticos, por el contrario, son innumerables y aparecen en tratados de luḡa. Estos últimos, cuando cubren no signos individuales (ʔifrād) sino agrupaciones de éstos

*Veremos más ejemplos de ISB cuando consideremos (VI 4.) el contenido que ISB le da al estudio de la sintaxis. Casos como éste pueden hallarse por doquier en las fuentes primarias. IBN ĠINNĪ (Fasr II 93) afirma que en laka l-ʕumru l-tawīlu, el lafz es de habar, declarativo, y el ma^cnān de duʕāʔ, desiderativo. Para taʔwīl como procedimiento para descubrir la función comunicativa de una expresión engañosa, término que ISB emplea explícitamente (taʔawwal) en el pasaje a que acabamos de referirnos, vid. también ZAGĠĠĪ: Ġumal 92.

en oraciones o períodos coinciden o se confunden con las ideas, entendidas éstas en su sentido más amplio. De ahí proviene el sentido que a ma^cānin se le da en los sectores de las CAILT relacionados con la literatura, es decir, con la poesía, a saber el de ocurrencias o imágenes, tal como lo vimos al tratar la teoría del plagio (III 1.2.-3.). Pero no queda en eso la cosa. De este último uso en teoría poética provienen otros tres sentidos técnicos. El ma^cnān poético como idea desarrolla, paralelamente a lo que acabamos de ver en lingüística, el sentido de función comunicativa, y entonces se dirá que un verso o un fragmento tienen ma^cnān de madīh, panegírico, hiġā, sátira etc., esto es, lo que en las fuentes secundarias se conoce como generos*. Además, ma^cānin se especializa para tópicos poéticos, que estudiaremos más adelante (VI 5.), y para '(versos de) interpretación difícil' en la expresión ḍabyātu l-ma^cānī, que como es sabido sirve de título a la abundante literatura en que se reúne un buen número de versos así catalogados para comentarlos, y en la que, recordémoslo, inscribió ISB un libro con ese mismo título.

Las relaciones entre 'lafz' y 'ma^cnān'

No creemos exagerado afirmar que la antinomia lafz/ma^cnān o, mejor, la relación entre ambos planos constituye ya desde ḤALĪL y SĪBĀWAYHI la primera preocupación teórica, con amplias y hondas repercusiones metodológicas, en la lingüística árabe. Los temas que en las fuentes primarias se enuncian como sunanu l-^carab, usos (lingüísticos peculiares de) los árabes puros, y al-maġāzu wa-l-^chaqīqa, realidad y figuración (en el lenguaje), a los que les dedicaremos la siguiente sección,

*^cASKARĪ p.ej., exponiendo teoría poética (Sinā^catayn 137), usa asimismo ma^cānin para los 'géneros': madīh, wasf, fahr etc.

así como toda la reflexión sobre la aparente irracionalidad del kalāmu l-‘arab (vid. VI 1.3.), la ordenación de los diccionarios (vid. VI 3.1.) y otros muchos puntos de estudio trascendentes, derivan de la problemática cuestión acerca de cómo se articulan lafz y ma‘nān, objetivamente y desde la perspectiva del sabio de las CAILT. El problema, que nunca, a lo que parece, quedó satisfactoriamente resuelto, dio lugar a teorías tan interesantes como la de al-‘iṣṭiqāqu l-kabīr, que ya conocemos, o las del tasrīf (vid. VI 7.) y la mubālaġa (vid. 3.3.), por citar sólo algunas de las teorías sobre el lenguaje y su funcionamiento en general, a lo que habría que sumar importantes descubrimientos en el campo de la estilística, como el relativo al empleo de sinónimos (vid. VI 1.3.).

En contraste con la fecundidad del problema, es muy poco lo que los sabios de las CAILT nos ofrecen, como teoría sistematizada, sobre la relación entre los dos planos: no mucho más que unas pocas metáforas. La primera, que ya conocemos, fue continuamente utilizada y jamás explicada por ISB. Se trata de la que reduce la relación a una situación espacial: el lafz está encima y el ma‘nān debajo. Esto lo repitieron los sabios musulmanes tanto al considerar la palabra y su concepto como el texto en general, incluido el tratamiento de éste por la retórica. Así ‘ASKARĪ (Sinā‘atayn 43) define la balāġa, elocuencia, como "sabiduría debajo de breves palabras"*. De esta imagen, extendida

*En árabe: "Al-balāġatu ḥikmatun taḥta qawlin waġīz". Como se recordará, ésta es una de las muy abundantes máximas que trataban de resumir el ideal estilístico preceptivo, de que hablamos en II 3.3.2., y que, como también dijimos chocaban por su falta de rigor formal con las ideas de ISB y todos los que defendían la reforma del método iniciada en el s. IV/X (cfr. III 2.3.3.).

asimismo en nuestra tradición cultural*, derivan otras dos la elección entre cada una de las cuales dividió a los sabios atentos a la teoría de la literatura y el estilo, sin que estén del todo claras las consecuencias teóricas del hecho. La primera consiste en representar al ma'nàn como un cuerpo y al lafz como su correspondiente ropaje y, entre otros, fue sostenida por 'ASKARĪ (Sinā'atayn 70). La segunda, en identificarlos, respectivamente, con el alma y el cuerpo, y así la encontramos en p.ej. 'Iyār de IBN ṬABĀṬABĀ (Nusūs 221) y en Badī' de 'USĀMA**.

Pero no parece que de ahí puedan sacarse conclusiones válidas para la concepción de las relaciones entre lafz y ma'nàn. Y, dado que antes (1.2.) rechazamos la mayor parte de las ideas sobre el signo y el referente como auténticamente relevantes para la práctica de las CAILT, al menos tal como éstas se presentan en ISB, deberemos de contentarnos con lo que ha trascendido al estudio de la palabra como concepciones operativas.

Precisamente por serlo, los dos supuestos a que vamos a referirnos se han visto reflejados, de un modo u otro en las páginas anteriores en más de una ocasión. El primero de ellos lo constituye la visión de los dos planos como realidades independientes, sobre todo desde la perspectiva del estudioso. Manifestaciones de ello las hay en abundancia en todos los sectores de las CAILT. La idea de dos planos

*CURTIUS (1984 294) recoge el siguiente verso de JUAN DE SALISBURY (que ésta justificando la validez de las interpretaciones alegóricas): "Sed sub verborun tegmine uera latent".

**La misma imagen cuerpo/alma (que ha sido empleada en la literatura árabe como metáfora para las relaciones entre amante y amada: cfr. 'ISBAHĀNĪ: 'AġĀNĪ I 51) se mantiene en la teoría literaria árabe contemporánea (vid. MUĠĀHID: 1981 27).

extricables la puede representar muy bien el famoso ejemplo del papagayo de 'ASKARĪ (Sinā'atayn 14), que le sirve para distinguir entre fasāha como cosa del lafz, y balāga como pertinente a éste y al ma'nān al mismo tiempo: según él, el parloteo de un papagayo puede calificarse perfectamente de fasīh, dando con ello un sencillo molde de la crítica independiente de verba y res, practicada durante siglos en las CAILT. Aunque a las relaciones de los dos planos en la poética les consagraremos las últimas líneas de este apartado, será bueno recordar que el supuesto que nos interesa no fue universalmente aceptado por todos los sabios musulmanes. Sin embargo, el rechazo de dos realidades extricables para la preceptiva y la crítica literarias fue explícitamente mantenido, hasta la época de ISB, por un solo estudioso, que queda aislado, por más atención que merezca su notabilísimo avance. Otra manifestación de la misma concepción la hallamos en un sector marginal de las CAILT, la traducción, aunque no nos referimos al paso de una lengua a otra, sino de un sistema terminológico a otro. ZAGGĀGĪ advertía en Ḍīdāh (80) que iba a exponer algunas de las teorías de los gramáticos cufíes, pero "expresándolas con las palabras (ḥalfāz) de los basoríes, como dando por descontado la posibilidad de desgajar ambos planos, en la práctica al menos.

Y esto nos lleva al segundo de los dos supuestos anunciados. Se trata de la idea, ésta sí consensuada hasta donde sabemos por todos los sabios de las CAILT, de que el ma'nān es natural y por tanto universal, mientras que el lafz es artificial. Esto, incluso en la visión de quienes consideraban el lenguaje un don divino, pues hasta estos tenían que reconocer la existencia de lenguas distintas para pueblos distintos. Frente a esta diversidad, dice HAFĀGĪ (Sirr 226), los ma'nān nada tienen de variables, pues pertenecen a los dominios

del "pensamiento, la ciencia y el buen juicio". Esta concepción, como se habrá observado, se abrió paso -encontrando un marco teórico adecuado- hasta los esquemas de los grados de existencia de la cosa, como el que traducimos en 1.2.2., donde ZARKAŠĪ presentaba como universales al objeto real y a su correspondiente concepto (= ma^cnàn), y como diversas según las naciones a la palabra (lafz) y la representación gráfica de ésta. Y, desde luego, todo ello es coherente con la convicción, que sabemos mantenida por ISB, de las cosas son anteriores e independientes del lenguaje.

Pero que se les trate como independientes no implica que no se advirtiera una relación de dominancia, a favor del ma^cnàn, entre ellos. He ahí una paradoja característica de las CAILT, a las que siempre inquietaron las anomalías evidentes en la atribución de un lafz a un ma^cnàn. Por anomalías entendemos aquí toda desviación del principio del bayān, la denotación (clara), al cual, en principio, creían los sabios musulmanes que todo el lenguaje debía someterse. Y fueron muchas las que se observaron. Podemos empezar por una muy sencilla, señalada por IBN SĪDAH (Š Muškil 97): hay nombres que no tienen referente (musammàn), como es el caso de al-^canqa², cierta ave mitológica. Pero el hecho es casi anecdótico, y, además, podemos objetar que si no hay una cosa correspondiente a ese lafz, sí puede pensarse en la existencia de un ma^cnàn, éste sí, sin referente. Hay casos mucho más graves, extendidos y ricos en consecuencias para la historia de las CAILT. Varios de ellos los hemos tocado ya. Así, hace poco hemos hablado del lafz como sentido aparente y engañoso

*A esto mismo se refiere ĠĀHĪZ cuando, en Bayān (I 135), dice que "los ma^cānin están al alcance de todos, los conocen el extranjero y el árabe, el beduino, el campesino y el ciudadano.

frente al maʿnān como sentido verdadero reintegrable por taʿwīl. Y en II 1.2.3. oímos a ISB comentar la abundancia de nombres para un solo referente que él considera rasgo peculiar del árabe. Esta manifestación de la anomalía, la sinonimia, tiene una clara contrapartida en el ʿištirāk, del que nos ocupamos en II 2.3.2., pero entonces porque ISB lo incluía entre las causas de las desidencias teológicas en la Comunidad islámica. Lo traducimos por ambigüedad y añadimos que era la resultante de que a una expresión le correspondiera más de un contenido, lo cual más o menos coincide con la definición de muštarak de SUYŪTĪ (Muzhir I 369): "una sola palabra que designa dos significados distintos"; sin embargo, ya precisábamos que como ʿištirāk se clasificaba no sólo la homonimia sino toda ruptura de la biunivocidad entre expresión y contenido en cualquier unidad de análisis, además de la léxica. De modo que también se clasifican de ese modo frases, oraciones y hasta morfemas gramaticales** que aglutinen más de un contenido o función. El problema, visto de manera general y no simplemente como tratado de la sinonimia y la homonimia en lexicología, preocupó mucho a los sabios de las CAILT desde que éstas se pusieron en marcha; tanto que ya viene enunciado expresamente por SĪBWAYHI, al principio del Kitāb (I 24) y, luego, MUBARRID le dedicó una monografía basada en ese mismo hecho: en el kalāmu l-ʿarab se dan contenidos distintos para expresiones distintas, expresiones

*En árabe: "al-lafzu l-wāḥidu l-dāllu ʿalā maʿnayayni muḥtalifayn".

**ZAGGĀGĪ (Ḡumal 18) proporciona un ejemplo de esto último al presentar como caso de ʿištirāk la coincidencia en el morfema -U de dos funciones: el nominativo y el indicativo.

distintas para un solo significado y distintos contenidos para una sola expresión (SUYŪTĪ: op.cit. I 388)*. ISB se refiere a estas desproporciones con muchísima frecuencia en casi todos sus libros. La forma de ʔištirāk que más le llamó la atención fue sin duda la homonimia por magāz, esto es, la que hace 'compartir'** un solo significante a dos significados en los que se advierte fácilmente una relación trópica que permite calificar a uno de ellos como figurado. Por otro lado, la anomalía léxica más acusada le hace a él y a otros muchos de sus colegas, detenerse en las desiguales relaciones entre los dos planos. Nos referimos, claro está, a los ʔaddād, los significantes a los que corresponden dos significados contrarios, que nuestro sabio clasifica entre estos hechos de ʔištirāk, aunque no hable expresamente de éste: "un solo significante puede tener significados distintos, hasta el punto de que a veces hallamos que para dos (ideas o cosas) contrarias se ha establecido un único nombre" (Masāʔil 56b). No podemos ahora detenernos ni en la clasificación ni en la interpretación de estos hechos, que quedarán para cuando abordemos los estudios de la unidad léxica (VI 1.) y del funcionamiento del lenguaje (3.). A donde queríamos llegar ahora es a cómo la ambigüedad llevó a los sabios de las CAILT a una conclusión sobre las relaciones entre los dos planos. La encontramos en ĠĀHIZ (Bayān I 76) y, luego, repetida por otros (vid. SUYŪTĪ: Muzhir I 41), y se trata de la constatación de que los maʿānin son infinitos, todo lo contrario que los ʔalfāz.

*En el planteo de esta cuestión en la lingüística árabe con claros precedentes en la tradición grecolatina ve VERSTEEGH (1977 181) un nuevo indicio de la influencia de ésta en aquélla.

**Compartir es exactamente lo que significa ʔištirāk.

Consecuencias de la antinomia 'lafz'/'ma^cnàn'

Las repercusiones de esta concepción en las CAILT en general y en los diversos sectores de las mismas son evidentemente fundamentales. Ya conocemos muchas de ellas. Sabemos que a la concepción del signo de una sola cara se debe el hecho de que amplios sectores de la lingüística, los relativos al ma^cnàn, escapan en parte al control de ésta y se convierten en tratados del conocimiento de alcance universal (vid. II 1.2.3.), que determina la consideración o no de la diacronía (II 1.6.3.) y que es el criterio por el que se distingue entre los dos tipos de šawāhid 4II 1.3.3. y 3.1.3.). El disciplinario de la lingüística queda, como mínimo en ISB y con ciertas dificultades, tajantemente escindido en disciplinas del lafz (capítulo V) y disciplinas del ma^cnàn (capítulo VI). En filología, hemos separado a partir de la misma dicotomía dos secciones: la textología y la hermenéutica (II 2.1.). Y en la filología al servicio de los textos sagrados, además de comprobar que estas dos secciones se reproducían, para el texto coránico, en qirā'āt y tafsīr, hemos visto los problemas que los sabios musulmanes encontraban en la transmisión del Hadīth se fundaban asimismo en la existencia de los dos planos (II 1.4.2. y 2.1.2.), con las siguientes dudas sobre si la Sunna proporciona realizaciones adecuadas para engrosar el corpus del kalām al-^carab (II 1.4.2.). Las dos siguientes secciones de este capítulo, en las que trataremos de acercarnos al estrato más profundo de la teoría sobre el funcionamiento de la lengua, seguirán teniendo de una forma u otra las relaciones entre lafz y ma^cnàn como hilo conductor. Y en los sectores de las CAILT interesados más específicamente por el lenguaje literario, en los que vamos a detenernos ahora, es igualmen-

te fácil comprobar las repercusiones de la dicotomía. Muchas de ellas las hemos tratado ya. Así, sabemos que el código del poeta es más permisivo que el del hablante en los dos planos: en el lafz por su recurso a la darū'a, en el del ma'c'nàn por su posibilidad de mentir o dejarse llevar por la fantasía o tahyī' (II 1.5.1.); la independencia de ambos se hacía notar en el ejercicio de la prosificación o hallu l-manzūm (II 2.2.); la preceptiva poética distinguía claramente entre faltas contra el lafz y contra el ma'c'nàn (II 3.2.3.); y la retórica, del mismo modo, dividía los recursos del badī' atendiendo a los dos planos (II 3.2.3.); dijimos que algunos sabios se valían de ellos al intentar diferenciar entre fasāha y balāga (II 3.3.2.), y lafz y ma'c'nàn determinaban, por sus relaciones cuantitativas en un verso o texto literario, que se cumpliera o no con los ideales de brevitas y equilibrio (loc.cit.). La historia de la poesía, por su parte, tenía muy presentes asimismo la dicotomía: los poetas antiguos habían agotado casi todos los ma'c'ānin posibles (III 1.1.2.), y la teoría del plagio y el recuento de tópicos poéticos vimos que no eran sino la historia de los ma'c'ānin (III 1.2.). Sin embargo, aún nos queda algo que decir acerca del asunto referido a la poética, en sus distintos aspectos.

En su estudio del plagio en MA'ARRĪ (vid. III 1.3.) ISB aplicaba la idea de que también en poesía hay unos ma'c'ānin preexistentes; consecuencia de ello era que el poeta no crea, sino que, cuando imita, los retoma para darles una nueva expresión. Esta nueva manifestación de la independencia de los dos planos se dejará sentir en la crítica y la preceptiva árabes con la misma eficiencia con que lo hizo en la poética grecolatina*. Si lafz y ma'c'nàn son extricables, el experto

*Vid. RUSSELL: 1981 4. 15, 42-3, 73-4, 120, 130 y 150,

podrá aconsejarle al aprendiz de poeta por dónde comenzar el proceso de componer una casida o un verso y el crítico podrá valorar más un plano u otro de la composición. Es posible que sea en este contexto donde podamos darle un sentido a los metáforas cuerpo/ropaje y alma/cuerpo para contenido y expresión, a las que nos referimos más arriba. No podemos asegurar que sea así, pero no es difícil relacionar las primeras de ellas con la separación total de los dos planos en la composición literaria, mientras que la segunda traduciría una visión en la que éstos estarían más cerca de una mutua implicación. De este modo, tal vez no sea casual que 'ASKARĪ, representante destacado de la corriente que aísla lafz y ma'nan*, emplee precisamente la imagen ropaje/cuerpo.

Entre las fuentes de inspiración de MA'ARRĪ detectaba ISB, como se recordará, dichos del imán 'ALĪ y otros personajes, a los que el poeta les daba expresión poética. Ponía ahí en juego nuestro sabio una idea común en la preceptiva árabe, que aparece p.ej. en el 'Iyār de IBN ṬABĀTABĀ (Nusūs 25), cuando éste le recomienda al aprendiz de poeta seguir los pasos siguientes, para "construir una casida": hallar el ma'nan sobre el que ésta versará, pensándolo primero en prosa

donde queda claro que, con muy escasas excepciones, los fundadores del análisis literario y la retórica en nuestra cultura se dejaron llevar de la creencia de que expresión y contenido son aislables.

*Hay muchos indicios de ello. P.ej., en su recomendación (Sinā'atayn 202) a todo imitator: si no hay modo de evitar el empleo de ma'anin ya explotados por los poetas antiguos, el moderno lo que debe hacer es vestirlos con palabras suyas propias; y también en su definición de balāga (op.cit. 16): "todo aquello por medio de lo cual se hace llegar el ma'nan al corazón del oyente".

y cuidándolo de "vestirlo" con las palabras adecuadas, junto con la medida y las rimas que le convengan. En lo mismo, con la sustracción de esto último, consisten las instrucciones de 'ASKARĪ (Sinā'atayn 139) a todo el que quiera componer un texto o discurso (kalām): representarse primero mentalmente los ma'ānin del mismo y luego escoger para ellos ʔalfāz nobles. En estos consejos, muy usuales en las fuentes primarias, hay una tosquedad de análisis que invade, más allá de las rectas intenciones preceptistas, la crítica estética del texto literario. El propio 'ASKARĪ, además de otros muchos, practica la crítica por separado de ambos planos en un solo verso, de modo que puede darse el caso de que en el mismo el lafz sea mejor que el ma'nān, o al revés (cfr. p.ej. op.cit. 41; WAHĪD: Fasr II 186; BĀQILLĀNĪ: ʔIḡāz II 110). Y sus mismas nociones de ʔIḡāz, ʔitnāb y musāwāt, es decir, concisión, prolijidad y equilibrio cuantitativo entre ambos planos*, reproducen la consideración escindida de éstos (vid. op.cit. 181-5). En principio, la búsqueda de adecuación entre ambos, que antes que 'ASKARĪ parece haber sido universalmente alabada**, y que viene a ser la regla de oro de Sinā'atayn, podría hacer pensar que con ella se está en camino de superar la visión escindida, pero no es así. La musāwāt exige justamente, para que se presente como ideal, que se crea posible manipular lafz por un lado y ma'nān por otro.

Que se pudieran valorar independientemente los dos planos dio lugar a dos corrientes en la crítica poética: la de los 'formalistas',

*En el ʔIḡāz hay un desequilibrio a favor del ma'nān, y el ʔitnāb, a favor del lafz.

**P.ej., ya a finales del s. II o principios del III/principios del IX, por BISR B. AL-MU'TAMIR en Al-sahīfa (Nusūs 33) y, una centuria después, por ʔISHĀQ B. WAHB en Al-Burhānu fī wuḡūhi l-bayān (op.cit. 183).

que piensan que el lafz es lo que debe prevalecer en el esfuerzo del artífice y en la apreciación del crítico*, representada por el mismo 'ASKARĪ (op.cit. 63-5) e IBN RASĪQ ('Umda I 124-8). Y la de los 'contenidistas', en la que podría incluirse a HAFĀĠĪ, quien declara (Sirr 206) que "los ḥalfāz no se buscan en sí mismos, sino los ma'ānin" y (p. 212) que "la lengua no tiene otra importancia que permitirles a los hombres expresar sus necesidades"; y al cual seguramente habría que sumar a ISB, quien en general se muestra más seducido por las ideas expresadas en la poesía, como si para él ésta fuera sobre todo una fuente de sabiduría. Si esto es así, estaría en coherencia con lo que vimos en II 3.2.3., cuando dijimos que ISB estaba mucho más interesado por los recursos del ma'nān que por los del lafz.

Pero, como es sabido, la separabilidad de los dos planos fue tajantemente rechazada por 'ABD AL-QĀHIR, sobre todo en el fragmento de Dalā'il (35 ss.) donde estudia los dos componentes en la balāġa, llegando a una conclusión semejante a la que actualmente aceptaríamos nosotros y que ha sido muy encomiada por la historiografía moderna (vid. MUGĀHID: 1981 24-31). Más arriba apuntamos que, al menos a la altura de ISB, el avance teórico de considerar que los dos planos son absolutamente solidarios no tiene consecuencias inmediatas en la práctica crítica y preceptiva, fuera del propio 'ABD AL-QĀHIR. Sus opiniones, sin embargo, parecen encontrar eco, varios siglos más tarde, incluso en el coranólogo ZARKĀSĪ, quien, para defender

*Formalistas habrían sido, según algunos (p.ej. KHALIS: 1966 7) los mismos poetas a partir del s. IV/X; y según otros (GRUNEBAUM: 1944 246), para los árabes en general.

la necesidad de que el estudio retórico del Libro de Dios se base tanto en el lafz como en el ma^cnān -y no sólo en el último según querían algunos-, argumenta (Burhān II 382) que sin atender a los ḍalfāz no hay modo de considerar los ma^cānin.

2. LA FIGURACIÓN

2.1. Al-haqīqatu wa l-mağāz: introducción

En II 2.3.1. vimos que IBN FĀRIS e ISB, al establecer la jerarquía de prioridades de las CAILT, destacaban el estudio del mağāz en el primer rango de éstas. IBN FĀRIS lo incluía en la parte fundamental de la lingüística, e ISB dentro de la función superior del ʿadab (al-ğaradu l-ʿalā) que era el servicio al fiqh y la šarīʿa, donde afirmaba que todo debía hacerse con arreglo a la gramática y a los usos figurados (mağāzāt) del kalāmu l-ʿarab (ʿIqtidāb I 50). En las páginas que siguen vamos a comprobar que, efectivamente, el estudio de lo que se conoce como mağāz ocupa un lugar fundamental en la lingüística árabe. Y no sólo por la razón en la que estaba pensando ISB en el pasaje aludido, donde por lenguaje figurado se entiende toda iliteralidad que en la lengua de los árabes puros y, por ende, en la que Dios habló pueda entorpecer la cabal comprensión del Qurʿān; sino, además, porque la noción de figuración en las CAILT encierra toda una teoría del funcionamiento del lenguaje. Así es que el mağāz deberá estar siempre presente cuando consideremos la historia de la lingüística árabe tanto en su aspecto de filología religiosa como en el del razonamiento 'desinteresado' sobre la naturaleza del lenguaje. Ello es posible gracias a la desmesurada amplitud que los sabios musulmanes le conceden al término mağāz, que, dicho del modo más sencillo, significó para ellos muchas cosas. Tantas que, para evitar un exceso de confusión en nuestro tratamiento del asunto, vamos a comenzar refiriéndonos sólo a lo que cubre el mağāz en lo que podría

denominarse la teoría asentada del mismo, en cuyos límites se movió ISB, dejando para un poco después (2.6) el estudio de los sentidos primitivos con que se usó el término y el de las nociones que éste llegó a cubrir finalmente, aunque en un principio recibieran en las CAILT denominaciones diferentes. Aun haciéndolo así, la cosa no va a ser fácil, pues ISB y muchos de sus colegas llamaron mağāz a un buen número de hechos observados, muy heterogéneos en sí mismos y por su alcance en la teoría y en la descripción. Todos ellos, sin embargo, tienen algo en común: se los percibió como manifestaciones de desarreglo en la relación entre lafz y ma'nān. Casos de estas inconsecuencias son: que, en una palabra que tenía un contenido propio, a éste se le sumara otro figurado; el empleo trópico de palabras o frases en el lenguaje literario; la abundancia de oraciones en las que podía encontrarse una forma externa y engañosa reducible por ta'wīl a un verdadero sentido o función, de las que hemos hablado hace poco (1.3.), y, en general, todo hecho en que el lenguaje parece apartarse de la lógica o de la realidad. En suma y como iremos viendo, el mağāz acabó por incluir cualquier traición del lenguaje a la supuesta función ideal de éste como espejo o traducción exacta del mundo exterior. Naturalmente, esto había de llevar, aplicado hasta sus últimos extremos, a la conclusión de que absolutamente todo es mağāz en el lenguaje, pues éste tuvo que mostrarse incapaz de reproducir en toda su pluralidad la realidad. Vamos a comprobar enseguida y con más detalle que ISB alcanzó, siguiendo un ilustre precedente, esa conclusión sin atreverse a reconocerla y a desechar, por tanto, la noción de mağāz como inoperante. Pero en las CAILT es característico que discusiones teóricas sobre un problema, incluso después de haber dado todo de sí -y del concepto de mağāz se fueron extrayendo muy notables

avances- sigan reproduciéndose siglo tras siglo engordadas progresivamente porque de su desarrollo no se acaban de eliminar nunca los primeros planteamientos y las soluciones que se les hayan ido dando, aunque algunos de ellos hayan sido superados. Si en el mağāz fueron amontonándose todos los casos en que se percibió que el lenguaje es un engaño o una reelaboración no exacta de la realidad, tenía que llegar por fuerza un momento en que no hubiera modo de encontrar nada que se resistiera a ser incluido en el mağāz. Lo efectivo habría sido, bien redefinir el término, bien relegarlo a la historia de las disciplinas de la palabra por haberse mostrado ya inútil a pesar de los servicios prestados. Pero nada de eso ocurrió. De mağāz se sigue hablando contemporáneamente en la lingüística árabe que sigue fiel a las CAILT*, y esa inercia que les impidió a los sabios musulmanes relegar el tratamiento de temas discutidos por sus predecesores llevó a ISB, entre otros, a una flagrante contradicción metodológica que no supo o no quiso superar.

Como se sabe, al mağāz se le opone la noción de haqīqa. Siendo el reverso de aquél, es de esperar que éste término ofrezca parecidas dificultades para su definición. En las fuentes secundarias se han propuesto varias versiones o interpretaciones. Así p.ej. GARDET (1971 77) dice que haqīqa, opuesto a mağāz, es "le sens propre d'un mot ou d'une expression"; BLANC (1979 166), en la misma línea, que hay

*Cfr. p.ej. ŠARTŪNĪ: 1969 103, donde se afirma, como en las viejas gramáticas (vid. ZAĞĠĠĪ: Ġumal 362), que el género de una palabra puede ser haqīqī o mağāzī: rağul 'hombre' o ʔasad 'león' son "masculinos reales" y ʔumm 'madre' o labuʔa 'leona', "femeninos reales", mientras que los géneros de las cosas (asexuadas) son masculinos y femeninos "figurados".

que entenderlo "as 'literal truth' as opposed to 'metaphorical meaning'" ALMAGOR (1979 315) distingue entre "the literal sense of the expression which is used metaphorically" y "the idea that one wishes to convey through metaphor", que, según ella, se añaden al sentido -¿original?- de "(objective) truth, reality". Todas estas interpretaciones, y otras semejantes, son aceptables, pero no plenamente satisfactorias, sobre todo porque reducen la cuestión al uso de los dos términos en retórica, esto es, cuando mağāz significa tropo. Nosotros preferiríamos una traducción más automática de haqīqa por "realidad" o por "verdad", a pesar de lo inespecífico de estos términos españoles y precisamente porque el árabe no lo es menos. En fuentes primarias se habla de haqīqa para oponerla a cualquier apariencia del lenguaje, del lafz que no corresponde con la "verdadera" función de un enunciado, o con la "realidad" lógica u objetiva. Así, en el ejemplo que siempre se repite para mağāz o metáfora, como forma de éste, "león" con el sentido de valiente aplicado a una persona, aparentemente estamos hablando de un animal, pero en realidad no es así: la expresión ʔasad es una mera apariencia, una ficción. Del mismo modo, cuando ʔISBAHĀNĪ (ʔAgānī II 8) discute la posibilidad de que el poeta MAGNŪN LAYLĀ no existiera en realidad, sino que fuera una invención de los ruwāt, recoge un opinión negativa en estos términos: Magnūn es un nombre (ʔism) sin haqīqa, es decir -partiendo de la indeterminación de lafz y maʿnān que conocemos y está en la base de la indeterminación del par haqīqa/mağāz- un lafz sin maʿnān. Pero haqīqa puede hacer referencia también a la verdad lógica, opuesta a la apariencia lingüística. Según ZAGGĀGĪ (Ġumal 113), el acusativo de las construcciones admirativas (taʿağğub) con MĀ, p.ej. Zaydan en mā ʔakrama Zaydan '¡qué noble es Zaide!', le correspondería "en realidad" (fī l-haqīqa)

un caso nominativo, como sujeto que es de la proposición. Hay, pues, al menos tres grados de ḥaqīqa: el maḡāz se produce por desviación de una verdad que está, 1º, en el mundo exterior; 2º, en el pensamiento, o, 3º, en el mismo lenguaje utilizado para la que se supone es la primera función del mismo, la mera denotación*. Y, a causa de ello, no podemos aceptar la definición de maḡāz que el propio ISB (Masāʿil 47a) ofrece, como válida para todos los usos del término:

(El maḡāz es) un accidente que caece a la cosa de modo tal que se la toma en préstamo (para un uso) que no es el que de por sí le corresponde (fī ḡayri mawdiʿih), sin que por ello pierda su valor real (ḥaqīqa), para el que fue establecida.

Y es que ahí ISB está pensando solamente en el maḡāz como tropo o, más exactamente, como segunda acepción -trópica- de una unidad léxica. Más allá de ésta, la mayoría de los casos de maḡāz pueden entenderse efectivamente, como accidentes que acaecen en el maʿnān -del mismo modo que en el lafz acaecen otros, estudiados éstos por el nahw (cfr. SĪBWAYHI: Kitāb I 24-5)- y que, por recurso al taʿwīl o al taqdīr, pueden reducirse a sus formas esenciales o ʿusūl. Pero el problema está en que no siempre el maḡāz es un tropo o una figuración cuyo sentido propio o primitivo se conoce o puede concebirse. Dicho de otro modo, no todo maḡāz implica una translatio del ʿasl. Sí que hay tal, sin duda, en la mayoría de los casos que hemos visto y los

*Por eso no creemos aplicable a las CAILT la siguiente afirmación de ARNALDEZ (1956: 54), que no tenía por qué estar pensando en ellas: "Le mot ḥaqīqa signifie non la vérité qui est dans l'esprit qui pense ou argumente, mais la vérité qui est dans les choses, la réalité vraie."

que iremos viendo. P.ej. en ʔasad el ʔasl es 'león' y el sentido traslaticio, 'valiente'; o, en un ejemplo no menos célebre, del Qurʔān (XII Yūsuf 82), donde del tropo wa-sʔali l-qaryata 'y pregúntale a la aldea' podemos restituir un ʔasl del que habría habido desviación: wa-sʔali ʔahla l-qaryati 'y pregúntale a la gente de la aldea'. Pero frente a estos casos mayoritarios hay otros, como los que veremos enseguida en el análisis que, desde este punto de vista hace ISB de la oración daraba Zaydun ʕAmran, en los que no hay modo de concebir un ʔasl restituible. Es entonces justamente cuando el maḡāz deja casi de tener sentido, pues se convierte en la garantía de funcionamiento del lenguaje y todo en éste ha de explicarse como tal. Habría, de este modo, que desechar la identificación de maḡāz con translatio y definirlo como inadecuación entre lafz y maʕnān, entendiendo por el primero el sistema de signos lingüísticos y por el segundo los contenidos expresables, tanto la realidad como su representación mental, con lo cual -insistimos- todo en el lenguaje es maḡāz, ya que el lenguaje no es la realidad.

Así entendidas, las nociones de haqīqa y maḡāz están en correlación proporcional con lafz y maʕnān, y con otro par del que no hemos hablado todavía, zāhir 'apariciencia' y bātin 'sentido interno (y verdadero)*', y el maḡāz es sencillamente la ficción en que por fuerza ha de consistir cualquier sistema de significación. Sin embargo, decimos que no es extraño que esta conclusión, no plenamente asumida por los sabios musulmanes, por más que la tuvieran ante los ojos, se olvide

*Desde luego, esos términos no los empleamos aquí con el valor que tienen como tecnicismos en las corrientes místicas o esotéricas de interpretación del Qurʔān, ni en relación a ninguna escuela jurídica o teológica (vid. 2.3.).

en las fuentes secundarias a la hora de interpretar el término mağāz, que es erróneamente traducido por "figurative speech" (VERSTEEGH: 1981 404), "trope" (RAMMUNY: 1985 353) o "signification dérivée, métaphorique"* (ANGUELESCU: 1981 239): siguiendo una tradición muy antigua en el arabismo occidental, pues ya en el s. XVII Thomas ERPENIUS lo reducía a nuestra metaphora (TROUPEAU: 1963 228). La imprecisión es justificable porque es el mağāz-tropeo y no el mağāz-ficción el que normalmente se tenía en mente, como hemos visto en ISB, y, desde nuestros intereses, porque es el primero el que tuvo verdaderas repercusiones en las CAILT, evidentes en la lexicología, p.ej. para explicar cambios de significado, y, mucho más trascendentes, en la comprensión por parte de al menos algunos de los lingüistas musulmanes de que la función del lenguaje no es sólo la denotación. Pero esto último lo veremos en la siguiente sección (3.). Por ahora vamos a tratar de hacer más comprensible todo lo que acabamos de decir. vamos a ver, primero, qué se clasifica como mağāz; examinaremos la historia del término y de su correspondiente concepto, que no siempre coincidieron; comprobaremos cómo las CAILT se mueven aquí en un terreno que interesa mucho a las ciencias religioso-jurídicas, y situaremos lo que nuestro sabio dice al respecto entre las opiniones de sus colegas; para, por último, establecer un puente hacia la última parte de este capítulo, donde, como acabamos de anunciar, partiremos del mağāz y otras nociones hacia la teoría del funcionamiento del lenguaje.

2.2. El cajón de sastre del 'mağāz'

Quizá la mejor manera de abordar la compleja teoría del mağāz en la versión que aparece en la obra de nuestro sabio sea reuniendo los hechos lingüísticos que se clasifican como tales en las CAILT.

*Opuesto a la "signification première, réelle" de la haqīqa.

No va a ser del todo fácil porque, al igual que ocurre en otras cuestiones, los sabios musulmanes no tuvieron muchos reparos en utilizar al mismo tiempo varios criterios de clasificación y en dejar a veces invalidadas distinciones entre categorías que ellos mismos habían establecido, sobre todo cuando pasaban de un sector a otro de las ciencias del lenguaje o cuando instrumentalizaban el estudio del asunto que fuera para distintos fines. Sin embargo, aquí contamos con una valiosa ayuda de la que no siempre hemos podido disfrutar en este trabajo. ISB, además de concederle en su obra al magāz una enorme importancia cuantitativa y cualitativa, presenta de modo sistemático si no todo, al menos buena parte de lo que él piensa al respecto.

Seguramente se recordará que cuando examinamos el servicio de las CAILT a la unidad de la ³Umma (II 2.3.2) dijimos que, según ISB, la segunda causa de que hubieran surgido disensiones religiosas era precisamente la existencia en el kal³mu l-⁶arab, y por tanto en las Escrituras, de la haqīqa y el magāz. Para explicarlo, ofrecía (3 htilāf 53-105) una clasificación de los hechos de magāz que vamos a reproducir brevemente aquí, introduciendo en ella nuevos hechos que ISB señala en otras obras sin hacer referencia a dicha clasificación. Así que, de acuerdo con nuestro sabio, se pueden distinguir tres formas (3anwā⁶) de magāz:

1. El que "acaeece en la materia de la palabra aislada"*.
2. El que "acaeece en las distintas circunstancias, como la flexión de caso etc., que afectan a la misma"*.
3. El que "acaeece en la composición y cuando las palabras entran en construcción, unas con otras"*.

*En árabe: "naw⁶un ya⁶ridu fī mawḏū⁶i l-lafzati l-mufrada";

Pero, antes de ahondar en cada una de ellas, hemos de aclarar el criterio e que se basa ISB para establecer esta clasificación. Se trata de dos nociones que, como más adelante (V 1.) comprobaremos, son determinantes en la metodología de ISB para dividir, en dos sectores cada una, la lingüística de la expresión y la del contenido. El ʔifrād o aislamiento, que supone la consideración de las palabras abstrayéndolas de su presencia en una cadena, y el tarkīb o composición, que, por el contrario, supone que se le observe en sus relaciones dentro de una frase u oración. Así, en la clasificación que nos ocupa, la primera forma corresponde al ʔifrād y la tercera al tarkīb, quedando la segunda para todo aquello que no puede incluirse cómodamente en ninguna de las dos anteriores categorías, es decir, todos los procedimientos lingüísticos que sirven para colocar a la palabra aislada en la cadena. Teniendo esto en cuenta vamos a permitirnos cambiarles los nombres a esas tres formas de mağāz, que llamaremos léxico, morfo-sintáctico y lógico, respectivamente. Veámoslas con detalle.

1. El mağāz léxico.

Esta es la forma que corresponde a lo que en las fuentes secundarias suele entenderse por mağāz y plantea pocas dificultades. Incluye los sentidos secundarios, traslaticios de las unidades léxicas. ISB da del mismo, entre otros, dos ejemplos tomados del Libro de Dios*,

"naw^cun ya^criḍu fī ʔaḥwālihā l-muḥtalifati ʕalayhā min ʔi^crābin wa-ğayrih", y "naw^cun ya^criḍu fī l-tarkībi wa binā^ʔi ba^cḍi l-ʔalfāzi ʕalā ba^cd", respectivamente (ʔIhtilāf 53).

*De los problemas que planteó la existencia del mağāz en el Qurʔān hablaremos en el siguiente punto (2.3.).

muy claros. El primero es una metonimia (Qurʾān VII Al-ʿAḥrāf 26):

يا بني آدم قد انزلنا عليك لباسا يوارى سواتكم

Oh hijos de Adán, os hemos enviado un vestido que cubra vuestras vergüenzas.

Dice ISB (ʿIhtilāf 63-4) que es bien sabido que Dios no hizo en realidad, bajar del cielo ropa ninguna. En lugar del sentido aparente, la interpretación (taʿwīl) de la aleya que él propone es:

"Dios hizo descender la lluvia, que, a su vez, hizo que las plantas brotaran; de ellas se alimentaron los animales, y de éstos se obtuvo lana y pelo, que, con el algodón y el lino, sirvieron de materia para confeccionar la ropa". Así que Él llama a la lluvia "vestido" porque es su causa, de acuerdo con los procedimientos (madāhib) de los árabes puros, que llaman a una cosa con el nombre de otra que es su causa.

Antes de seguir, vale la pena observar que nuestro sabio, con esta última afirmación, está sin duda identificando el kalāmu l-lāh con la lengua que Dios habló, algo que ya sabemos (vid. II 2.3.3.), pero que veremos discutido de nuevo por distintas corrientes del pensamiento islámico dentro de poco (2.3.). Por otro lado, la misma afirmación prueba que, en la práctica y como decíamos antes (1.2.-3.), ISB opera sin distinguir entre lafz e ʿism, de una parte, y maʿnān y musammān de otra. Regresemos a nuestro tema. El segundo ejemplo, también del Qurʾān (XXIV Al-Nūr 3.), es una de las aleyas que dio pie a los "errores" de interpretación de los antropomorfistas (muḡammisa):

الله نور السموات والارض

Dios es la luz de los cielos y la tierra

Naturalmente, ISB no admite la lectura literal y cree (ʾIhtilāf 75) que "el significado es que Dios guía a las gentes de los cielos y la tierra, ya que los árabes puros llaman a todo lo que aclara las dudas, acaba con las confusiones y hace ver la verdad, luz".

Fuera del texto que estamos siguiendo, ISB señala gran número de casos de esta primera forma de maḡāz. En lexicografía es normal que los recoja en enumeraciones de acepciones; así p.ej. en Mutallat (II 161) leemos que mayl ʿan/ʿalā 'inclinarse a/desviarse de' se usa tanto en sentido propio como figurado; o bien que se indiquen las llamadas kināyāt o alusiones, término que designa diversos tropos -perífrasis, metáforas, eufemismos- que ISB no registra explícitamente como maḡāz, aunque sin duda lo son (vid. p.ej. op.cit. I 460, 468, II 140; y Š Siqt II 910. III 1378). Dejando momentáneamente a un lado a ISB, es curioso comprobar que los sabios de las CAILT explican también por medio del maḡāz -en ésta su primera forma, habría que añadir- las acepciones secundarias, técnicas, que desarrollan algunas unidades, p.ej. los mismos tecnicismos de las CAILT, como rafʿ 'elevación' en sentido propio y 'nominativo/indicativo' en el figurado, o tawīl 'largo', que designa también cierto metro poético (cfr. ŠʾYŪTĪ: Muzhir I 299). Y asimismo que, en contrapartida, cuando una palabra se usa sin el rigor que en su correspondiente disciplina se observa, se habla, de nuevo, de maḡāz; así lo hace IBN RAŠĪQ (ʿUmda I 116) al denunciar como imprecisa en haqīqa la calificación de šāʿir 'poeta' a todo aquél cuya actividad como versificador no se ajuste a los requisitos que el teórico de la poesía determina. Del mismo modo, hay que incluir en este grupo los casos frecuentes en fuentes primarias donde a haqīqī se le da el sentido de motivado en algún grado frente

a la absoluta convencionalidad de lo mağāzī. Un ejemplo sencillo de esto lo proporciona ZAMAḤSARĪ al decir (Mufassal 198) que hay dos clases de femeninos (taʿnīt): los "reales" como al-marʿa 'mujer' o al-nāqa 'camella', frente a los "figurados" al-naʿl 'calzado' o al-zalma 'oscuridad'.

2. El mağāz morfosintáctico.

De la segunda clase da también ISB ejemplos de "lo que dijo Dios", como (Qurʾān XXXIV Sabaʿ 33):

بل مكر الليل والنهار

Sino la intriga del día y de la noche.

Ahí, dice (ʿIhtilāf 80), lo que hay que entender es "vuestras intrigas de día y de noche". Y, añade, de este grupo hay en la lengua árabe tantos casos como del primero. Uno de ellos mereció su atención más de una vez. Se trata del nominativo del sujeto agente en oraciones del tipo māta Zaydun 'Zaide ha muerto', donde según ISB (op.cit. 79) es figurado, mientras que en ʿamāta llāhu Zaydan 'Dios le ha dado muerte a Zaide' el nominativo de (ʿA)llāhu es real. Hechos como éste ya habían sido observados antes que ISB lo hiciera y clasificados de modo muy semejante. Sabemos que ya IBN SARRĀĠ llamaba a los verbos en oraciones como māta Zaydun o marida Bakrun 'Bakr se ha puesto enfermo' o saqata l-hāʾitu 'la pared se ha caído', mustaʿāra o metafórficos (SUYUTĪ: ʿAsbāh I 30), lo que equivale a clasificarlos en el mağāz. El asunto debió de interesarle bastante a ISB, que lo trató en otro de sus libros (Masāʿil 103a), con más detenimiento y confundiendo por completo los hechos lingüísticos con su reflejo en el metalenguaje:

Cuando los gramáticos hablan en su disciplina de "agente" (fāʿil), no se refieren al agente real, sino que para

ellos agente es aquello de lo que se predica, de lo que se habla, tanto si es el hacedor efectivo de la acción como si no. Así, en māta Zaydun y marida 'Amrun, aunque ninguno de ellos haya hecho nada en realidad (fī l-haqīqa) los gramáticos les dan el caso nominativo y los tratan de fā'il; mientras que se puede decir (con el mismo sentido) ʔamāta llāhu Zaydan o ʔamrada llāhu 'Amran 'Dios le ha dado una enfermedad a 'Amr'.

Otra modalidad de magāz que, con seguridad, debemos incluir aquí son todos aquellos casos, muy debatidos en las fuentes primarias, donde hay hadf, elisión de algún elemento que reaparece en el ʔasl por waqdīr. El ejemplo más célebre de esto lo constituye el coránico ʔisʔali l-qaryata, del que ya hablamos en el punto anterior y que ha servido como rótulo para esta modalidad y como prueba más usual de que en el Qurʔān hay magāz. HAFĀĠĪ p.ej. lo clasifica (Sirr 122) como tal llamándolo, más específicamente, hadfu l-mudāf, elisión del primer constituyente del sintagma de rección, que en la referida aleya es ʔahl, como ya dijimos*. ISB habla (Masāʔil 19b-20a) de magāz por elisión en oraciones como mā raʔaytu ka-l-yawmi raḡulan '(lit.:) no he visto como hoy hombre', cuyo significado verdadero o maʕnān -y obsérvese que identifica maʕnān con haqīqa- se obtiene restituyendo los elementos elididos (mahdūfāt): mā raʔaytu ka-raḡulin ʔarāhu l-yawma raḡulan '(lit.:) no he visto como un hombre que he visto hoy hombre alguno'. Y encuentra una estructura semejante en el Qurʔān (VII Al-ʔArāf 63):

اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربيكم على رجل منكم

¿O es que os ha sorprendido que os llegue una amonestación de vuestro Señor en uno de vosotros?

*ZAMAḤṢARĪ (Kaššāf IV 210) señala un caso evidentemente asimilable a ʔisʔali l-qaryata en Qurʔān XLII Al-Šūrā 7.

Donde, según nuestro sabio, el ʔasl se obtendría por restitución de lisān, es decir, sería: ...ʕalà lisāni raḡulin minkun '...en boca de uno de vosotros'. Otros muchos sabios eran de la misma opinión. Tratando de retórica, IBN RASĪQ dice (ʕUmda I 251) que el llamado ʔiktifāʔ, la forma extrema de concisión o ʔIḡāz (vid. II 3.3.2.), que se produce cuando se prescinde de la mayor cantidad de lafz posible, es una modalidad de maḡaz. Y, mucho más tarde, ahora en sintaxis, IBN ʔIYĀZ afirmaba (SUYŪTĪ: ʔAšbāh I 72) que el ʔidmār, la presencia de elementos elípticos, es maḡāz.

Y todo hace creer que ISB habría clasificado también aquí otra peculiaridad muy interesante para los sabios de las CAILT y de la que ya hablamos antes (II 2.3.3.), cuando traducimos un pasaje en el que IBN SĪDAH explicaba la convención que exige al poeta dirigirse a dos compañeros de viaje. Nos referimos a lo que ʕĀSIM B. ʔAYYŪB llama (Š Sitta I 328) tahwīlu l-muhātaba, que consiste en pasar de una de las tres personas gramaticales a otra sin que cambie la persona real o el objeto referidos. El maestro de ISB habla explícitamente de maḡāz y parece utilizar los ejemplos que siguen para demostrar la coincidencia del kalāmu l-ʕarab con la lengua que Dios habló. El uso lo detecta en un verso de NĀBIGĀ donde se pasa de la 2ª persona (al-hādir) en el apóstrofe del primer hemistiquio, a la 3ª (al-gāʔib), en el segundo, cuando el paraje pasa a ser descrito:

يا دارمية بالعلياء فالسند اقوت و طال عليها سالفا لابد

Oh morada de Mayya en esta alta ladera:

Largo tiempo ha que quedó (= quedaste) vacía

Y lo mismo ocurre, dice, en cierta aleya del Qurʔān (X Yūnus 22):

هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى انا كنتم فى الفلك و جرين بهم
بريح طيبة

Él es quien os permite andar por la tierra y el mar. Así, cuando os halláis en las naves, corren éstas con ellos (= vosotros) gracias a un viento favorable.

Por último, el propio ISB aísla otra modalidad de mağāz que nos creemos con derecho a introducir en la segunda forma del mismo, aunque él nda diga de ello, pues la expone fuera de la clasificación que estamos siguiendo (Masā'il 23b). Se trata de que una palabra aparezca en la posición gramatical, esto es, con la función que otra suele desempeñar. Así ocurre con matā'an en lugar de tamtī'an en la aleya siguiente (Qur'ān: II Al-Baqara 236), donde la primera funciona como masdar o complemento absoluto:

متعون .. متاعا

Regaladlas.

3. El mağāz lógico

La tercera y última de estas formas del mağāz afecta, recordémoslo, a las frases y oraciones como tales en su totalidad. Aquí la figuración consiste en que una sīga o sūra, es decir, la apariencia externa y en el lafz por tanto, tiene un significado real que no coincide con el que la interpretación literal de la oración haría creer, dándose además la circunstancia de que apariencia y verdad son contrarios. ISB expone ('Ihtilāf 81-98) esta forma de figuración, al-mağāzu fī l-tarkīb, descomponiéndola en diez modalidades. Para abreviar, nos limitaremos poco más que a enunciarlas citando, en cada fórmula, primero la apariencia o mağāz y luego el significado restituido o haqīqa, y añadiendo algún ejemplo:

a) Mandato ('amr) con forma de enunciación (habar). P.ej. hasbuka dirhamun 'bastante tienes con un dirham', que, a pesar de presentarse

con una sīga semejante a la de oraciones como ʔahūka muntaliqun 'tu hermano se va', tiene maʕnān de imperativo, siendo entonces su ʔasl restituido ʔiktafi bi-dirhamin 'confórmate con un dirham'.

b) Enunciación con forma de mandato. P.ej. en la estructura exclamativa (taʕaḡḡub) ʔahsin bi-Zaydin, cuyo significado, a pesar de la apariencia de imperativo es equivalente al de mā ʔahsana Zaydan '¡qué bueno es Zaid!'.

c) Afirmación (ʔiḡāb) con forma de negación (naḡy). P.ej. mā zā-la Zaydun ʕāliman cuyo significado es 'Zaide sigue siendo sabio' aunque su forma sea la misma que mā kāna Zaydun ʕāliman 'Zaide no era sabio'.

d) Negación con forma de afirmación. P.ej. law ḡāʔanī Zaydun la-ʔakrantuhu 'si Zaide hubiera venido a verme lo habría honrado', que es una expresión afirmativa para un contenido negativo, ya que ninguna de las dos acciones se ha producido.

e) Lo necesario (wāḡib) con forma de posible (mumkin). P.ej. en el pasaje del Qurʔān (V Al-Māʔida 52):

فمسى الله ان ياتي بالفتح

Acaso Dios consiga una victoria.

Donde lo que va a ocurrir sin más remedio se presenta como una eventualidad improbable.

f) Lo imposible (mumtaniʕ) con forma de posible (mumkin). P.ej. en el verso de ʔIMRUʔ AL-QAYS:

وبدلت قرحا داميا بعد صفة لعل منا يانا تحولن ابوسا

Me torné en sangrante llaga estando sano,
Tal vez nuestras muertes se tornen en desgracias

Y es que, dice ISB (ʔIhtilāf 90), "que las muertes se conviertan en desgracias no es posible". En otro de sus libros (ʔIqtidāb III

127) expone otra modalidad que podemos considerar una subvariedad de ésta que nos ocupa. Se trata, según su expresión, de "emitir (ʿihrāḡ) lo que sólo es posible como si fuera verdad (ḥaqīqa), como ocurre en ḡāʿa bi-ḡafnatin yaʿqudu fihā talātātun riḡalin 'traía un lebrillo en el que venían sentados tres hombres'. Ahí, explica nuestro sabio, la intención del hablante no es hacer creer que realmente hubiera nadie sentado en el lebrillo, sino significar el gran tamaño de éste. Más adelante sacaremos las consecuencias de esta explicación, que será bueno retener.

g) Alabanza (madḥ) con forma de reprobación (damm). P.ej. en ʿahzāhu llāhu mā ʿašʿarahu Dios lo castigue: ¡qué poeta! o laʿanahu llāhu mā ʿafsahahu 'Dios lo maldiga: ¡cómo habla!'.*

h) Reprobación con forma de alabanza. P.ej. en un pasaje del Qurʿān (IX Hūd 87):

انك لانت الحليم الرشيد

Desde luego, tú eres de lo más sereno y lo más juicioso.

La antífrasis de esa aleya y del ejemplo de la modalidad siguiente, función comunicativa de muchos casos de maḡāz lógico, no es aquí señalada por ISB, atento en su clasificación a otros criterios, pero recuérdese que dijimos (II 3.2.3.) que, según él, el ʿistitnāʿ o excepción irónica, uno de los recursos del badīʿ, es para él una forma de maḡāz.

i) Cuantificación en poco (taqlīl) con forma de cuantificación en mucho (taktīr). P.ej. en kam batalin qatala Zaydun '¡qué de paladines mató Zaid!', cuando, dice ISB (op.cit. 98), lo que en realidad se quiere es la burla (ʿistihzāʿ), pues no mató a nadie.

j) Cuantificación en mucho con forma de cuantificación en poco. P.ej. en la tuʿādinī fa-rubbamā nadimta 'no te metas conmigo que

*A estas características exclamaciones laudatorias les

a lo mejor te arrepientes', donde el hablante parece minusvalorar (taqlīl) lo que en realidad está presentado como de gran magnitud.

Los contrarios intercambiados

Y es precisamente el estudio del cuantificador del último ejemplo, RUBBA o RUBBAMĀ, lo que lleva a ISB a establecer una categoría del magāz en la que quedarían encuadradas las diez modalidades que acabamos de ver y algunos casos de las 2ª y 3ª formas de la clasificación de 'Ihtilāf de la que se olvida por completo, ya que ahora lo que le interesa es el hecho de que la figuración permita que a dos contenidos contrarios les corresponda una sola expresión, sin importarle que ésta, el lafz, sea la palabra aislada, la composición o los procedimientos o estatutos que afectan a la unidad léxica al entrar en la cadena. Aunque él no lo haga, vamos nosotros a señalar, de todas formas, a cuál de las tres formas de magāz pertenecen los hechos que recoge como casos de contrarios intercambiados.

El primero de ellos debería tal vez ser incluido en la segunda, pues tiene que ver con el estatuto morfológico de la palabra. Dice ISB (Masā'il 47a) que, aunque el masculino y el femenino son contrarios (naqīdān), cuando los afecta el magāz, pueden perder su condición primitiva e intercambiar sus papeles (mawqī'). Así ocurre cuando de un hombre se dice que es 'allāmatun 'sapiéntísimo' o nassābatun 'experto en genealogías', o de una mujer, tāhirun 'en estado de pureza canónica', 'āqirun 'estéril' o hāsirun 'con la cabeza descubierta',

da ISB una interesante explicación antropológica. Según él ('Ihtilāf 96), se originaron en el miedo que los árabes puros tenían al mal de ojo (al-ʿayn), lo que les hacía evitar la alabanza de alguien para no producirle con ello un perjuicio.

que, dice nuestro sabio, son para los árabes puros más expresivas (ʔablaġ) que las correspondientes formas analógicas (ʕallāmun, tāhiratun etc.).

Como maġāz y contrarios intercambiados incluye también hechos que ya conocemos de la anterior clasificación. Concretamente, las modalidades c) y d) de la tercera forma (op.cit. 47b) y las g) y h) (p. 47a)*. La exposición se completa con un estudio más detallado de RUBBA. Su ʔasl o haqīqatu wadʕihā, esto es, el sentido real o propio con que fue instituida en la lengua, es el de taqlīl, cuantificación en poco, o el de tahsīs, particularización, p.ej. en rubbahu ragulan 'qué poquitos hay como él!' (op.cit. 47b); pero que figuradamente puede adoptar el sentido de taktīr, cuantificación en mucho, sobre todo cuando se lo utiliza para expresar altivez u orgullo, p.ej. en rubba yawmi surūrin šahadtu 'muchos son los días alegres que he vivido'. La solución que ISB le da a RUBBA es, pues, la de incluirlo en la anomalía que se conoce como ʔaddād. En este sentido, podría decirse que, como unidad léxica, RUBBA constituye un caso de maġāz de la primera forma. Si los otros casos de ʔaddad léxicos, es decir, aquellas palabras que significan una cosa y su contrario no pueden figurar aquí es porque normalmente en los mismos los sabios de las CAILT no suelen considerar que una acepción sea propia y otra figurada. Pero hay que observar cómo el mecanismo de los ʔaddad se lo aplica ISB también al tarkīb: una misma sīġa de frase u oración tiene dos funciones comunicativas o maʕānin**.

*Aquí también dice que la función de frases como yā ʕāqilu 'oh inteligente', dirigida a un necio, o yā ġawādu 'oh generoso', a un tacaño, es la burla o ironía, el hazʔ.

**Los maʕānin del tarkīb, es decir, las funciones comunicativas o modalidades de la frase, los estudiaremos en VI 4..

'Daraba Zaydun 'Amran'

Pero aún volvió ISB a dedicarle otro estudio, breve aunque enjundioso, al problema del magāz. Se halla en el apéndice con que concluye el manuscrito escurialense de Masā'il, y al igual que en todo este libro se trata de la respuesta de nuestro sabio a un discípulo que le preguntó sobre el magāz en la oración esquema que conocemos bien y encabeza estas líneas. ISB afirma (Masā'il 104b-105b) que, efectivamente, en daraba Zaydun 'Amran pueden distinguirse cinco aspectos de magāz. El primero coincide con la primera forma del mismo, el léxico, en la clasificación de antes. Consiste, en palabras de ISB, en que "puede que, efectivamente, Zaide haya ejecutado por sí mismo la acción de golpear a 'Amr; pero también es posible que le haya ordenado a otro que lo haga. La acción se le atribuye -figuradamente, en este segundo caso- porque la ha ordenado, aunque haya sido otro quien la ha ejecutado". En el Qur'ān, añade, y quizá esto sea lo más importante, se dan casos como este, p.ej. en la aleya (XVI Al-Nahl 26):

فاتى الله بنياهم من القواعد

Así que Dios se dirigió contra los mismos cimientos de su edificio.

Este aspecto del magāz ha sido una y otra vez explicado en las fuentes primarias, con aducción de ejemplos coránicos. La razón es evidente. Una interpretación sin magāz de ese mismo pasaje implicaría la atribución a Dios de atributos humanos, lo que no es, para la mayoría de las corrientes teológicas islámicas, lícito. Refiriéndose al pasaje anterior, nuestro sabio, afirma de modo muy sencillo que si no interpretamos figuradamente, el texto implicaría que Dios se

mueve. Igualmente insistentes se muestran las fuentes primarias con una observación relacionada con este aspecto de la figuración. Tanto aquí como al tratarlo en ḥiṭlāf (67), dice ISB que, para eliminar cualquier interpretación figurada en casos como éste, lo que se hace es recurrir a un taḳīd o complemento corroborativo, como se hace p.ej. en ḳataba Zaydun bi-nafsihi 'el mismo Zaide escribió', o al masdar o complemento absoluto, con en ḡataltu ḡatlan 'aseguro que maté'. La insistencia tiene también que ver con la interpretación de la palabra de Dios, pues, según esto, sólo puede entenderse literalmente* la siguiente aleya (IV Al-Nisā' 164):

وكلم الله موسى تكليما

Y Dios le habló a Moisés.

Los dos últimos de estos cinco aspectos nos interesan poco porque ya sabemos en qué consisten. Los vimos en la segunda forma del maḡāz, cuando comprobamos que ISB confundía los hechos lingüísticos con el metalenguaje. El cuarto es el que apareció entonces: Zaydun es fā'il, aunque el agente gramatical no sea lo mismo que el agente real. El quinto añade, en la misma línea, que el maf'ūl u objeto directo, ʿAmran en la oración analizada, lo es gramaticalmente y no en la ḡaḳīqa, pues --como observa muy juiciosamente ISB, pero haciéndonos imposible la traducción-- "Zaide no hizo a ʿAmran"***.

Otra cosa muy distinta son los dos aspectos que nos quedan. Es en ellos donde el maḡāz pierde operatividad, ya que, elevando hasta sus últimos extremos lo que dice ISB, todo, absolutamente todo en la lengua debe clasificarse como tal (vid. 2.1.). El segundo estriba

*Cfr. p.ej. SUYŪṬĪ: Muzhir I 363.

**Ello, porque el término para objeto en árabe, maf'ūl, es el participio pasivo del verbo hacer.

en que, dice nuestro sabio, darb 'la acción de golpear' es "una palabra que se ha establecido en la lengua para designar toda la clase* del golpe (...). Y es evidente que Zaide no hizo caer sobre 'Amr la clase entera, sino solamente una parte de la misma". La conclusión de ISB: "es algo general que se aplica a algo particular", sirve desde luego para todo signo lingüístico. Ya no estamos ante el magāz-tropo, sino ante el magāz-ficción, lo que equivale a darle a la figuración el valor de garantía de funcionamiento de cualquier sistema de signos. Casi no vale la pena añadir que, así considerado, el magāz ya no puede entenderse como un accidente que acaece a una expresión, desviándola de un ʔasl, restituible éste por taqdīr. En este aspecto del magāz, la haqīqa no puede expresarse ya lingüísticamente; para encontrarla, hay que ir a la contemplación directa del mundo exterior. Y lo mismo se puede decir del tercer aspecto. Y es que, según ISB, mientras que en la realidad un golpe no recae en todas las partes de un cuerpo, en la oración analizada la acción del verbo se presenta como efectiva para la totalidad. Añade que lo mismo ocurre en ʔakaltu l-hubza 'comí pan' o šaribtu l-māʔa 'bebí agua'; pero no da el paso que le queda. Quizá porque sigue pesando el mal análisis del signo lingüístico, que, como sabemos (1.2.2.), se concibe con una sola cara, lo que lleva a una confusión entre significado y referente, reproducida en la imposibilidad de apreciar que hay dos formas de haqīqa, la lingüística, en el maʿnān, y la científica -digámoslo así- en el musammān.

Con esto podemos dar por concluida la enumeración de hechos clasificados en el magāz, aunque en los puntos siguientes veremos más ejemplos. Antes de pasar a ellos, advertamos que es corriente encontrar en

*Se trata de la clase o especie lógica, al-nawʿ.

las fuentes primarias formas de figuración indudablemente similares a las que acabamos de ver, pero que no se catalogan para nada de magāz. Por citar un solo ejemplo, puede verse cierta epístola de IBN FĀRIS (Ma^cārīd) donde con el término ta^crīd se pasa revista a frases elípticas y alusivas que se analizan y explican de la misma manera que el magāz. sin hablar nunca explícitamente de éste*.

2.3. 'Magāz' en las Escrituras

No podemos ya seguir esquivando una cuestión que aparece íntimamente unida a la teoría del magāz en el pensamiento islámico: su presencia o no en el Libro de Dios y la necesidad de que se cuente con él a la hora de interpretar las Escrituras. El asunto lo vamos a abordar someramente, interesándonos más por sus aspectos lingüísticos que por los teológicos, de los que, de todas formas, es casi imposible separarlo. En realidad, el lenguaje figurado en el Qur^ʿān ha dejado ecos en lo que llevamos dicho, episódicamente en los dos puntos anteriores, y de modo mucho más trascendente, en el capítulo II (2.3.), pues casi puede decirse que es en este punto donde se centró la discusión sobre si el kalāmu l-^carab coincidía con la lengua que Dios habló. Y no hace falta insistir en el hecho de que la respuesta afirmativa a esa cuestión depende de la justificación religiosa de las CAILT, junto con la postura que se tome ante el procedimiento lícito para comentar el tafsīr; subsidiariamente, además, es ahí por donde hay que empezar al estudiar la historia de la filología en la cultura

*En algunas ocasiones esto acaso responda al deseo de evitar el empleo de un término comprometido por las razones que veremos en el punto siguiente. Pero es más probable que se deba a la proliferación de términos que aparecieron en las CAILT para analizar hechos observados, sin tratar

árabe islámica y cómo mira ésta la posibilidad de que se conjuguen sus aspectos profanos y religiosos. Pero no vamos a recapitular ni avanzar las manifestaciones particulares del supuesto básico según el cual las Escrituras están, con todas sus consecuencias, en la lengua de los árabes puros, de donde la necesidad que el jurista y el teólogo tienen de las CAILT como ciencias instrumentales. Esas manifestaciones están repartidas por todo el presente trabajo.

Al iniciar su tratamiento del magāz en ʿIhtilāf (53), dice ISB que algunos son contrarios a que se considere la posibilidad de figuración a la hora de interpretar las Escrituras, mientras que otros la mantienen. Él, como es lógico, se cuenta entre los últimos, y, para demostrarlo, cuenta con un argumento extraído del propio Qurʿān (XIV ʿIbrāhīm 4):

وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه

No hemos enviado a ningún emisario sino en la lengua de su pueblo.

En efecto, ésta y alguna otra de las aleyas* que vimos esgrimidas (II 2.3.3.) para apoyar la tesis de que la lengua del Qurʿān es la misma que la de los árabes puros, le sirven para demostrar que en el Libro de Dios hay magāz, ya que en el kalāmu l-ʿarab lo hay. Precisamente, en otro lugar (ʿIqtidāb II 92), repite una idea muy extendida en las fuentes primarias, y que, parcialmente al menos, hemos de

de conjugarlos con la teoría ya establecida, un problema que a los sabios musulmanes -y ahora a quien los estudie- les complica mucho las cosas, y que HEINRICHS (1984) ha recordado muy acertadamente para la historia de la teoría del magāz.

*Concretamente, XIV Al-Šuʿarāʿ 195.

entender como una llamada de atención a todo aquél que quiera acercarse a la comprensión de los textos sagrados sin un conocimiento profundo de la lengua:

En árabe casi todo es figuración y alusión indirecta (ʿiṣāra) a los contenidos lingüísticos. Por eso, mucho en él le resulta incomprensible a quien no esté versado en el mismo.

Este razonamiento venimos arrastrándolo desde muchas páginas atrás, ISB lo explicita en varias ocasiones (p.ej. Masāʿil 32b) y puede resumirse en lo siguiente: si las Escrituras hacen uso del magāz, hay que interpretarlas con los mismos procedimientos que se emplean para los textos profanos. De ahí es fácil desprender algo que ya hemos visto recientemente. ISB está en contra de la interpretación literal del Qurʿān; así lo mostraba su rechazo total de la lectura antropomorfista de la aleya (XXIV Al-Nūr 35) que traducimos más arriba y donde la secta 'literalista', dice ISB (Masāʿil 25a y b), "se dejaba engañar por la apariencia (zāhir) de las palabras del Altísimo", olvidando que el mismo Dios había dicho (Qurʿān XLII Al-Šūrā 11):

ليس كمثلہ شيء

Nada hay como Él.

Y, naturalmente, si esto es así para el Libro de Dios, con mayor razón lo será para los textos de la Sunna. El razonamiento que estamos siguiendo lo aplica ISB (Masāʿil 71b) igualmente al Ḥadīṭ, que hay que interpretar también con arreglo a los usos figurados y a los procedimientos (ʿasālīb) característicos de los ʿarab*. Así ocurre,

*El pasaje es, además, interesante porque ahí ISB opone el conocimiento del kalāmu l-ʿarab a las manipulaciones malintencionadas que de los textos sagrados puedan hacer los infieles (mulhidūn).

por poner un ejemplo sencillo, en el siguiente ḥadīṭ:

اكرموا النخلة فانه عمتم

Honrad a la palmera que es vuestra tía (materna).

Y es que, dice ISB (Ṣ Siqt III 1040), algunos comentaristas sin conocimientos de lo que es el magāz han creído que a la palmera se la llama "tía del hombre" porque fue creada con el barro que sobró de la creación de Adán. Lo correcto, por el contrario, es entender que la palmera es el vegetal más parecido a los animales. Pues es el único que no se regenera si se le corta "la cabeza" aunque su raíz permanezca incólume, igual que el hombre; además, sólo la palmera hembra, entre los vegetales, igual que ocurre con los animales, puede a veces hacer inútil la fecundación de un macho hacia el que no siente inclinación. El parentesco, por tanto, significa aquí semejanza. Ello, porque los ‘arab hablan de tíos, maternos y paternos, y de hermanos* con el sentido de similaridad.

Para dar una idea somera de la trascendencia de este supuesto en la interpretación de las Escrituras, aun sin entrar en las consecuencias teológicas, que no nos corresponde examinar a nosotros, hemos de comenzar recordando que normalmente se distingue entre dos grandes

*Y, unas páginas después (op.cit. III 1044), ISB explica que "la hermandad" (‘uhuwwa) la emplean los ‘arab con cuatro sentidos: 1º, el parentesco; 2º, la amistad; 3º, la similitud, p.ej. en hāda l-tawbu ‘ahū hādā l-tawbi 'este vestido es igual (hermano)de este otro'; 4º, la asiduidad, p.ej. en ‘ahū l-harb o ‘ahū l-layl (lit.: 'hermano de la guerra', 'hermano de la noche'), cuando se habla de quien asiduamente va a la guerra o se mueve en la noche.

clases de comentarios coránicos*, establecidas a partir de una distinción que ya conocemos sobre la actividad intelectual. Hay tafāsīr de riwāya y de dirāya. Los primeros son los tradicionales; en ellos el comentarista se limita a reunir interpretaciones y anécdotas de los primeros musulmanes, evitando utilizar razonamientos de cualquier tipo que puedan, desde la ortodoxia más rigorista, tacharse de lectura personal o racionalista. Los segundos son los que se conocen como basados en el ra'y, la opinión, y en ellos se suelen encuadrar los tafāsīr de las sectas heterodoxas (al-firaqu l-ʿislāmiyya), muʿtazilīes, suffīes y, en general, todos los que recurren a la razón, con argumentos filosóficos o con la convicción de que tras la apariencia de las palabras se esconde un sentido esotérico (bāṭin), que es el verdadero. Como se sabe, esta división ha querido ser reflejada por dos términos empleados, sin mucho éxito, en fuentes primarias y secundarias. La primera categoría habría que denominarla tafsīr y la segunda taʿwīl. Según GÄTJE (1971 32), en círculos místicos se emplea el primer término para la interpretación 'externalista', mientras que el segundo se reserva para las prácticas propias, que por procedimientos intuitivos o alegóricos, descubre el "sentido interno". BLACHÈRE (1966 79), por su parte, los traduce, respectivamente, por "comentaire littéral et obvie" y "explication interpretative", dando a entender que la distinción tiene validez general, es decir, no sólo para un determinado grupo. El investigador francés está ahí cerca de ZARKAŠĪ (Burhān II 149-53), quien establece la correlación que acabamos de emplear nosotros, equiparando tafsīr con riwāya y taʿwīl con dirāya. Pero

*Para una clasificación más detallada de los tipos de comentario coránico, vid. BLACHÈRE: 1959 213-30 y 1966 75-89; DAHABĪ: 1976, y, más recientemente y con criterios en parte novedosos, WANSBROUGH: 1977 119 ss.

la revisión que hace del uso de los términos en distintos autores lo lleva a la conclusión, bastante sensata, de que realmente no puede señalarse una clara diferencia entre las dos formas de comentario así designadas y que lo mejor es considerar los dos términos como sinónimos intercambiables. El problema, claro está, se origina en que unos mismos tecnicismos permanecen a lo largo de los siglos aunque distintas corrientes les asignen distintos contenidos. Esto lo hemos visto en más de una ocasión para términos de las CAILT y no es sino un fenómeno obvio en la historia de cualquier ciencia. Pero en el caso que nos ocupa hay que añadir algo más, importante para todo lo que digamos en lo sucesivo acerca del magāz en el Qurʾān y su aceptación o rechazo por parte de lo que se suele llamar ortodoxia. Era esperable que un historiador de la ciencia, cuando está muy desarrollada, encuentre dificultades para definir un término empleado durante siglos en esa ciencia. Es el caso de ZARKAŠĪ, que se enfrenta a las ʿulūmu l-Qurʾān, cuando éstas prácticamente ya han dado todo de sí. Pero es que, tratándose de actividades intelectuales con claras implicaciones teológicas, como es todo lo relativo al magāz, no se puede perder de vista lo que podría llamarse el desplazamiento sucesivo de la ortodoxia en la historia de una religión, que se produce al ir ésta paulatinamente haciendo suyas, con las adaptaciones necesarias en cada caso, ideas que en principio se condenan por heterodoxas. El magāz en la palabra de Dios y el abandono de las formas tradicionales de exégesis coránica, las representadas por el comentario de IBN ʿABBĀS, el mismo recurso a las ciencias del lenguaje y al corpus pagano de que ya hemos hablado (II 2.3.3.) son evidentes ejemplos de este proceso en la historia del pensamiento islámico. De modo que no debemos extrañarnos cuando las fuentes primarias reflejan

un estado de polémica entre ortodoxia y heterodoxia para una cuestión que, en ese mismo tiempo vemos consensuada en las corrientes menos sospechosas, por así decirlo. El problema es siempre saber dónde está en ese momento situada la llamada ortodoxia sin dejarse llevar de la imagen un tanto deformada que los sabios musulmanes nos presentan sobre el estado de opinión, por su inveterada costumbre, que ya hemos tratado aquí, de exponer el cuadro general de un asunto intelectual reactualizando todas las posturas ante el mismo, incluidas las que nosotros daríamos por superadas.

Decimos esto porque el mağāz -en el sentido que tiene en ISB cuando hace de mufassir, y al que nos estamos ateniendo por ahora (vid. 2.6.)- y, más concretamente su consideración a la hora de interpretar la palabra de Dios, se halla indudablemente unido, en su génesis, al comentario mu^ctazilí*.

Es hecho bien conocido que el mu^ctazilismo, como sistema teológico y como variedad de comentario coránico, cuenta entre sus puntos fundamentales con el deseo manifiesto de eliminar por completo de la idea de Dios cualquier cualidad por la que se lo pueda equiparar con el hombre. En cualquier estudio contemporáneo se presenta a los mu^ctazilíes como fuertes oponentes al antropomorfismo, contra el que luchan, en el campo del tafsīr, recurriendo a lo que suele traducirse como interpretaciones metafóricas, que no son sino las que tienen en cuenta el mağāz, en tanto que sentido figurado frente al sentido propio de palabras o frases con arreglo a lo que está registrado en la descripción del kalāmu l-^carab, lo cual, consecuentemente, supone una revalorización de las ciencias de la palabra como instrumento imprescindible

*Para el comentario mu^ctazilí, vid. aparte las referencias que damos en el texto, JOMIER: 1982

del tafsīr (vid. ASÍN PALACIOS: 1927-32 I 176; CASPAR: 1957 146; BLACHÈRE: 1959 216-9, 1966 86; GÄTJE: 1971 19, 35-7; DENFFER: 1983 138). Pero, aunque originariamente deban unirse el recurso al mağāz y el antiantropomorfismo a las ideas mu^tazilíes, es evidente que pensadores ortodoxos, como ISB sin ir más lejos, asumen en parte esas mismas ideas; lo cual no debe hacernos olvidar que la "interpretación metafórica" fue rechazada en sus primeros tiempos por autores tradicionalistas, p.ej. ṬABARĪ (GÄTJE: 1971 35), de la misma manera que se sospechó también en principio, de la utilización de los conocimientos lingüísticos al servicio de la interpretación de las Escrituras, no sólo por el paganismo de los hablantes que proporcionaban al corpus, sino también porque, considerado estrictamente, ello suponía abandonar la riwāya a favor del ra'y.

Así pues, no hay de ningún modo que suponer simpatía por el mu^tazilismo en quien coincida en las ideas que acabamos de exponer, al menos a partir del momento en que el recurso al mağāz se extiende a otras corrientes del pensamiento. Para al-Ándalus, sabemos por MAKKĪ (1968 212-21) que el mu^tazilismo fue en sí mismo defendido y atacado ya durante el s. III/IX. Según él -e igualmente HOURANI (1970 146)-, la difusión del mismo en la Península se debió en buena medida al estudio de las obras de ĠĀHIZ. Sea así o no, es muy significativo que, a este propósito, cite (op.cit. 221) la labor de IBN ʿABD RABBIH, ZUBAYDĪ e IBN AL-ʾIFLĪLĪ, esto es, de tres sabios de las CAILT. Pues fue precisamente en éstas donde algunas ideas originariamente mu^tazilíes encontraron eco, sobre todo a partir de las innovaciones del s. IV/X (vid. III 2.3.3.), sin que ello implique que quien las asimile comparta la doctrina mu^tazilí en sus aspectos teológicos. Es lo que ocurre con ISB, quien, a pesar de seguir en su actividad

lingüística a varios de sus colegas bagdadíes, entre los cuales había mu'tazilíes, se declara expresamente contrario a éstos en más de una ocasión (vid. Masā'il 104b; Š Luzūm I 261; y cfr. ASÍN PALACIOS (1935 389).

A pesar de lo que dijimos antes acerca del desplazamiento paulatino de la ortodoxia, habida cuenta de la atención que ISB e IBN HAZM (en Fisal) le prestan a la cuestión de la interpretación antropomórfica en el Qur'ān y al tono polémico que ambos emplean para defender la posición contraria, resulta difícil que no estuviesen combatiendo algo que estuviera en su entorno, es decir, en el al-Ándalus alrededor del s. V/XI*. Así debió de ser, efectivamente, aunque lo más probable es que las lecturas 'literalistas' tuvieron vigencia sólo fuera de los círculos más intelectuales. Una confirmación de que la exégesis metafórica se asociaba en al-Ándalus con la herejía mu'tazilí, opuestas ambas como una misma cosa a la exégesis menos interpretativa, si bien en época muy anterior a la que nos interesa, nos la proporciona MAKKĪ (1968 218-9) al relatarnos el juicio a que fue sometido, durante la segunda mitad del s. III/IX, el mu'tazilí cordobés HALIL B. 'ABD AL-MALIK. Según un texto de IBN AL-FARADĪ, su juez, BĀQĪ B. MAHLAD, le preguntó cómo entendía él las palabras mīzān y ṣirāt en el Qur'ān. Él respondió que no en su sentido propio de 'balanza' y 'puente', sino en los figurados de 'justicia' y 'recta senda'. Pero todo hace creer que actitudes semejantes a las del rigorista juez se reprodujeron en los siglos siguientes. El mismo MAKKĪ (op.cit. 227-8) recuerda que la interpretación más contraria al magāz alcanzó su punto álgido

*ISB habla, en un contexto ajeno a las CAILT, del antropomorfismo (tasbīh) y los atributos de Dios en Hadā'iq (vid. esp. 86 ss., texto árabe).

precisamente en época de los Almorávides —que dominaron la Península en tiempos de ISB, como bien se sabe—, a quienes los Almohades, que los relevaron, acusaron de antropomorfistas.

Con todo, y dejando de lado particularizaciones andalusíes, conocemos por sus nombres a algunos sabios que no quisieron aceptar la existencia del magāz en el Libro de Dios. SUYŪTĪ, en ʔItqān (II 36) cita entre ellos a un jurista šāfiʿī, IBN AL-QĀSS, y a otro mālikī, HUWAYZ MANDĀD, además de los zāhirīes en general*, lo cual es inexacto como comprobaremos enseguida y como deja entender ZARKASĪ, quien en su Burhān (II 255) sólo incluye en esta lista a DĀWUD AL-ZĀHIRĪ, el fundador de la escuela, eso sí, y a su hijo. Su argumento era que el magāz está muy cerca de la mentira (ʔahū l-kidb) y que el hablante sólo recurre a él cuando la verdad (ḥaqīqa) lo incomoda. Naturalmente, es impensable, en esos términos, atribuirle a Dios su empleo. En el capítulo II (1.6.2.) vimos de pasada, al hilo de la discusión sobre la consideración de lo diacrónico en la metodología del lingüista, a dos sabios enfrentados a causa de la existencia del magāz, aunque no con respecto al Qurʔān y en concreto y, desde luego, con aducción de argumentos mucho menos simplistas, como se recordará. Lo veremos más detalladamente un poco después (2.5.), cuando pasemos revista a algunas opiniones sobre el magāz en las CAILT y fuera de ellas.

Por contra, forman una verdadera multitud los sabios que aceptaban la presencia de magāz en el Qurʔān. Y en las páginas anteriores hemos dado ejemplos, también numerosos, de ello. En fuentes primarias abundan, quizá por encima de todo, los casos de ʔistiʿārāt, metáforas, registradas en el Libro de Dios. Según ḤAFĀĠĪ (Sirr 110), RUMMĀNĪ se dedicó

*El pasaje lo reproduce, sin más, ŠĀLIḤ: 1977 329.

a buscarlas. Y luego se encuentran casos por doquier en libros de retórica o poética. Así, 'ASKARĪ (Sinā'atayn 273) recoge, entre otras (Qur'ān VII Al-'Acrāf 154, XIX Maryam 4):

ولما سكت عن موسى الغضب

(...) y cuando la irritación se silenció (= cesó) en Moisés (...)

واشتعل الرأس شيبا

(...) y mi cabeza ha ardido en (= se ha llenado de) canas.

'ABD AL-QĀHIR (Asrār 65) incluye algunas de ellas en su tercer grupo, el más "puro", de la ḥisti'āra (al-darbu l-samīmu l-hālis, que agrupa las metáforas "tomadas de las imágenes mentales"). El antes citado HAFĀGĪ (Sirr 111) también recoge algunas, observando que en esto el Libro de Dios se atiene a las costumbres expresivas de los 'arab, donde vuelve a aflorar el supuesto básico que tan familiar nos es ya. Naturalmente, en esta clase de obras, la insistencia en recoger y analizar -para demostrar su elocuencia, claro- tropos está muy relacionada con la investigación acerca del ḥi'gāz, la inimitabilidad estilística del Qur'ān (vid. II 3.3.2.). El magāz, no necesariamente en su variedad ḥisti'āra, se registra igualmente en libros de intención distinta, singularmente en los tafāsīr (vid. p.ej. ZAMAḤṢARĪ: Kaššāf I 85). A este propósito, hay que recordar aquí una enfática afirmación, muy en la línea de ideas que conocemos en ISB, de 'ABD AL-QĀHIR en Dalā'il (236), según la cual todo mufassir debe ser un experto conocedor del magāz, para no caer en defectuosas interpretaciones "exterioristas" ('alā zawāhiriḥā)*.

*Para magāz (en el sentido que por ahora nos interesa) en el Qur'ān, vid. WANSBROUGH: 1977 227-38.

'Mağāz' no es alegoría

Antes de seguir adelante no podemos dejar de hacer algunas puntualizaciones, en evitación de ciertas confusiones a que puede dar lugar el mağāz como constitutivo de la lengua del Qurʾān. Una vez más, las dificultades surgen a causa de indeterminaciones terminológicas, tanto en las fuentes primarias como en las secundarias. Veámoslo. BLACHÈRE, aunque observa muy acertadamente (1959 213) que la alegoría del tafsīr místico nada tiene que ver con los estudios lingüísticos -y por tanto, añadimos nosotros, con la aceptación del mağāz en el Qurʾān-, equipara poco después (op.cit. 218) las interpretaciones ʿalā l-mağāz de los muʿtazilīes con la exégesis alegórica. Más grave es el caso de MAKKĪ (1968 227), quien explica el tafsīr muʿtazilī como "interpretación simbólica y esotérica del Corán". Frente a afirmaciones como ésta, debe quedar muy claro que el mağāz y su aceptación en la metodología de la exégesis no implica en absoluto que se defiendan las variedades alegóricas o esotéricas de la misma. Dos sabios musulmanes contemporáneos de ISB, aunque no lingüistas, por poner unos pocos ejemplos, van a servirnos para desechar tales identificaciones. GÄTJE (1971 232) traduce un pasaje del Faslu l-mağāl de IBN RUṢD (AVERROES) donde éste, discutiendo los problemas de acuerdo entre lo revelado y la razón, y la legitimidad del recurso a ésta cuando falta el tratamiento explícito en las Escrituras de una cuestión determinada, examina el caso concreto de que lo que sí está expreso en éstas vaya en contra de los resultados del razonamiento humano. Si así ocurre, dice, es el momento de que intervenga el taʾwīl para pasar del sentido literal y aparente (al-dalālatu l-ḥaqīqiyya) al figurado (al-dalālatu l-mağāziyya), pero siempre -y he aquí lo que nos importa- sin apartarse de los usos de los árabes puros en cuanto al lenguaje trópico. En

la misma línea de pensamiento, el mufassir ŠĪ'Ī TABARSĪ (Tafsīr I 409), aludiendo indudablemente a la cuestión mağāz/haqīqa, aunque no la nombre, elude la lectura antropomorfista del pasaje coránico (VII Al-ʿAcrāf 54) abajo recogido, ateniéndose al sentido que la expresión tiene en la lengua, es decir, sin buscar un sentido interno por vías intuitivas o sobre naturales, sino sencillamente a partir de la descripción del kalāmu l-ʿarab:

ثم استوى على العرش

(...) y luego (Dios) se sentó en el Trono.

La solución de TABARSI es que el hecho de sentarse en un trono tiene dos acepciones (wağh): el acto físico literal -que aquí no cabe- y el poderío.

'Mağāz' y zāhirismo

Según ISB (ʿAbyāt Ğ 395), en expresiones del estilo de hayya llāhu wağhahu 'Dios le proteja la cara', aunque se singularice una parte del cuerpo en la expresión aparente, el zāhir, dice; el sentido (verdadero), el maʿnān, es general, esto es, afecta al cuerpo entero de la persona bendecida de ese modo. El empleo, ahí, del término zāhir que tanto en ese pasaje como en otros textos de las fuentes primarias examinados anteriormente está, junto con haqīqa y lafz en contraste con bātin, mağāz y maʿnān, podría hacer pensar que la escuela jurídica zāhirí tiene por fuerza que rechazar el mağāz en la interpretación de la palabra de Dios. No es así; al menos no lo es para todos los representantes de la misma. Vamos a limitarnos a considerar, brevemente, la postura de IBN ḤAZM, el único que de ellos nos interesa aquí por su proximidad, geográfica y temporal, a ISB.

En su difícil estudio sobre el sabio cordobés, ARNALDEZ (1956 49) afirma, refiriéndose a sus ideas acerca de la exégesis coránica:

Ibn Hazm est absolument opposé à tout commentaire allégorique.

Esto no le impide, sin embargo, oponerse tajantemente a cualquier concepción antropomórfica de la divinidad (cfr. Fisal II 303, III 169-70, 192; ASÍN PALACIOS: 1927-32 II 59). La solución está en que su literalismo significa atenerse a la palabra explícita de Dios, pero incluyendo en ello, como dice ASÍN PALACIOS (op.cit. I 140-1) el "valor léxico, sintáctico y retórico que las voces árabes tienen en la lengua clásica". A partir de ahí*, es sencillo entender su posición: son zāhir también los usos figurados registrados por los lingüistas, con el mismo derecho que los propios de una expresión dada. Así, en Fisal (respectivamente II 303 y 119) encara los pasajes comprometidos, en el aspecto que estamos viendo, del Qur^ʿān, del mismo modo que lo hacen los sabios de otras tendencias teológicas, incluido ISB, que hemos visto antes interpretar ʿalā l-maʿāz, primero, para expresiones como "la mano de Dios" y, segundo, para verbos predicados del mismo:

(...) todas estas palabras no tienen sentido de miembros u órganos corpóreos, sino que se toman en otras acepciones literales, que dichas voces tienen en el léxico (...)**.

Lo que dicen, efectivamente, esos textos alcoránicos es tan claro que no necesita interpretación alguna alegórica, pues el sentido de las frases "vendrá tu Señor" y "venga Dios a ellos" es el que en la lengua árabe (empleada en la revelación alcoránica) tienen dichos verbos y que

*Vid. también op.cit. I 173-4, 183.

**La traducción, de ASÍN PALACIOS.

es bien conocido por el uso corriente, pues cuando se dice "vino el rey" y "llegó a nosotros el rey", tan sólo se quiere decir que llegó su ejército, el asalto de sus tropas, su orden, etc.*

Cosa muy distinta son, para él, los comentarios alegóricos, propiamente dichos, y esotéricos. El mismo IBN HAZM (Fisal III 165) ataca duramente a todos los que se permiten pasar a las "régions quintessenciées du bātin" (ARNALDEZ: 1956 76), dejando patente la diferencia:

Abstiénense todos estos del sentido literal del Alcorán, afirmando que la sobrehoz de su letra admite varias interpretaciones alegóricas, como cuando dicen que la palabra "el cielo" significa Mahoma y "la tierra" significa sus Compañeros.*

2.4. ¿A quién le corresponde estudiarlo?

A estas alturas de nuestro examen del magāz no descubrimos nada nuevo si decimos que su estudio ocupa un destacado lugar como objeto interdisciplinar. Tanto es así que probablemente sea el magāz uno de los argumentos más fuertes con que contamos para defender el estudio integrado de las ciencias del lenguaje y el texto, y para que a éstas las calificuemos insistentemente de islámicas y no sólo de árabes (vid. I 3. y 1.). El magāz, esto nadie lo discutirá, ha sido objeto de interés para la retórica; ZARKASĪ (Burhān I 311) lo incluye, junto con su contrario, la haqīqa, entre los apartados del ‘ilmu l-bayān wa-l-badī‘. Además de eso, es instrumento -para muchos imprescindible- en manos del exégeta de las Escrituras, el jurista y el teólogo. Y es curioso que ZARKASĪ, tan interesado por el mismo como veremos en el punto siguiente, no lo declare. Sin embargo, en ISE y otros, sin dejar a un lado esas dos importantes esferas de aplicación, el

*Las traducciones, de ASÍN PALACIOS.

mağāz o, más precisamente, la teoría justificatoria que genera forma parte fundamental en la reflexión sobre la naturaleza y la función del lenguaje, en el nivel más profundo de la especulación lingüística. De este modo, el mağāz obtiene una doble sanción valorativa en las CAILT frente a otros ámbitos intelectuales en la historia del saber árabe islámica: la religiosa, pues es la primera manifestación de los peculiares "usos" (sunan) de los árabes puros, y la filosófica, pues constituye una de las claves en el tratado, más o menos sistemático, sobre las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento o la realidad desarrollado por los lingüistas.

Al exponer la tercera forma del mağāz (el lógico o fī l-tarkīb: vid. 2.2.), donde se analizaba la correspondencia o falta de la misma entre los maʿānin o funciones comunicativas, de un lado, y las sīgāt o plano estrictamente formal de la frase, ISB afirma que los problemas que ello suscita sólo puede encararlos quien esté versado en lo que llama ʿilmu l-lisān, lo cual puede cómodamente traducirse por lingüística y entenderse como disciplina superior en la que se encuadran las del lafz y las del maʿnān, que estudiaremos en los capítulos V y VI, respectivamente. El mağāz encuentra, pues, su principal lugar en las ciencias del lenguaje, y no en las del texto, religioso o literario. De ahí que aparezca como tema en obras de metateoría como Al-Sāhibiyyu fī fiḥi l-luḡa de IBN FĀRIS (RIDWĀN: 1971 178) o el Hasāʿis de IBN ĠINNĪ, para quien, según comprobaremos enseguida (2.5.) merece la misma atención que para ISB. De ahí también que los términos mağāz y haqīqa se repitan incluso en manuales de gramática, como el Ḡumal de ZAGGĀGĪ (cfr. 37 y pas.).

Pero de las repercusiones de la teoría del mağāz en la lingüística iremos hablando en páginas sucesivas, especialmente en la sección

3. de este capítulo. Ahora vamos a limitarnos a decir algo acerca de su presencia en las disciplinas relacionadas con la poesía. Al menos de un especialista en las mismas sabemos que le consagró una monografía, un Al-Magāzu fī l-šīʿr, obra de HĀTIMĪ (SUYŪTĪ: Buḡya I 88), sabio precisamente de quien ISB conocía algunos de sus libros (vid. III 3.1.2.). En estos sectores de las ciencias del texto el magāz interesa por muy distintos motivos. Así, una de las modalidades registradas del mismo*, es tratada como caso de darūra, licencia poética (vid. II 1.5.1.), por QAZZĀZ (Darūra 77).

Por otro lado, y a partir del ideal del equilibrio emocional que ya conocemos (vid. II 3.3.2.), no faltó una preceptiva del magāz. Así, IBN TABĀTABĀ. en su ʿIyār (Nusūs 267), entre otras cosas le recomienda al aprendiz de poeta que "el magāz que emplee no se aparte mucho de la haqīqa". E IBN RAŠĪQ recoge (ʿUmda I 246) una afirmación de TAʿĀLIBĪ donde éste resume sus ideales retóricos: aparte otros, como la brevitas, se defiende la escasez de empleo de magāz. Todos estos consejos y valoraciones convencionales están dentro de los ataques al badīʿ y al estilo difícil de que nos ocupamos con anterioridad (II 3.3.3.) y, con mucha frecuencia, aparecen en las fuentes primarias referidos con exclusividad a la ʿistiḥāra. HAFĀGĪ (Sirr 123) p.ej. rechaza, en esta misma línea, la complicación para él innecesaria de construir una metáfora sobre otra; según él, toda ʿistiḥāra debe poder reducirse a su correspondiente haqīqa sin ningún paso intermedio**. De hecho, muchos sabios, considerando que la forma

*El llamado qalbu l-maʿnā, inversión del significado, p.ej., en lugar de ʿuḍtiya Zayduni l-dirhamu 'le dieron a Zaide un dirham', ʿuḍtiya l-dirhamu Zaydan '(lit.) le dieron al dirham Zaide'.

**ZARKAŠĪ (Burhān I 306), aplicando estas ideas a la

más importante de magāz es la ʿistiʿāra, utilizar en ocasiones los dos términos como sinónimos en la práctica, o limitan a ésta su interés por los tropos. Teóricamente, la identificación se justifica en el hecho de que las definiciones de ʿistiʿāra debidas a sabios de la época de ISB coinciden con algunos de los rasgos fundamentales de la definición del magāz. Manteniendo siempre, la idea básica de la translatio -presente en las definiciones de ʿistiʿāra más antiguas en las CAILT (cfr. SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA: 1973 13) común a las de la metáfora en la tradición grecolatina (cfr. CURTIUS: 1948 189)-bien se destaca el desplazamiento del sentido original, en el ʿasl, como hacía ISB definir el magāz (vid. 2.1.), bien se la opone explícitamente a la ḥaqīqa. Lo primero se comprueba en la definición de ʿistiʿāra por ʿABD AL-QĀHIR (ʿAsrār 36), lo segundo, en la de HWĀRIZMĪ (Š Siqt I 176).

2.5. Otros sabios sobre el 'magāz'

La valoración de las ideas de ISB sobre el magāz exige que pasemos revista a lo que sobre el asunto escribieron otros sabios, lingüistas o no, al respecto. Vamos, pues, a resumir lo que de más interés se dijo sobre el tema, que sepamos; recurriendo a varios autores anteriores al nuestro, que podían haber ejercido alguna influencia sobre él -y veremos que así fue en algunos casos-, y a los tratamientos históricos que del asunto recogen ciertas fuentes tardías. Algunas repeticiones van a ser inevitables.

interpretación del Qurʿān, le recomienda al mufassir que no trate de encontrar en el mismo casos de magāz excesivamente complicados.

ĠĀHIZ

SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA (1973 14-20) se tomó el trabajo de reunir las ideas, dispersas en distintas obras, de ĠĀHIZ a propósito de retórica y estilística, entre ellas las relativas al maġāz, con lo cual nos proporciona un interesante visión de los primeros desarrollos de la teoría asentada del maġāz, es decir, tras de lo que llamamos aquí la prehistoria del mismo y de la que nos ocuparemos en el siguiente punto (2.6.). Dice la investigadora polaca que ĠĀHIZ no estableció una diferencia teórica entre maġāz e ʔistiʕāra*. El primero de los dos términos aparece en su obra ya expresamente opuesto al de haqīqa, unas veces, y al de zāhiratu l-lafz, otras. A diferencia de lo que hemos visto en ISB, en ĠĀHIZ ya hay conciencia de una trascendente distinción para la aplicación de la teoría del maġāz a los estudios literarios: la que se establece entre "les expressions métaphoriques du langage courant dont l'emploi es devenu conventionnel", que ĠĀHIZ llama maġāzun qāʔim, y las "expressions figurées individuelles". El autor del Bayān, por otra parte, hace suyo, también en relación con el maġāz, el supuesto fundamental de que la palabra de Dios debe ser interpretada con las armas de conocimiento del kalāmu l-ʕarab. Lo que nos cuesta trabajo aceptar es la conclusión de la autora, quien aventura que ĠĀHIZ tal vez denomina maġāz a las expresiones figuradas "consacrées", en tanto que habría especializado ʔistiʕāra para las novedosas y de finalidad estética. Nos parece mucho más acertado pensar que, en ĠĀHIZ como en otros sabios, ajenos al rigor lógico que ʕABD AL-QĀHIR tratará sin mucho éxito de imponer, los dos términos coexisten indiferenciados, como indicio de que se maneja más de una teoría, desarrolladas precedentemente y yuxtapuestas sin

*Y añade que la misma se debió a IBN RAŠĪQ.