resolver las incoherencias que de ello se derivan. Algo bastante frecuente en el pensamiento islámico, como se sabe.

ᶜASKARĪ

En Sināᶜatayn el maǧāz recibe tratamiento privilegiado. El término no sólo se utiliza como rótulo de hechos de lengua o estilo, sino que hay ya reflexión explícita sobre el fenómeno. El problema es que ᶜASKARĪ no ha resuelto aún las deficiencias metodológicas de su inclusión en la teoría general. Efectivamente, su estudio aparece al comienzo del tratado del badīᶜ; la primera forma que de éste se cita e al-ʾistiᶜārātu wa-l-maǧāz (pp. 274-315), quedando indiferenciados desde un punto de vista lógico la metáfora y el tropo, tal vez porque ᶜASKARĪ considera a la ʾistiᶜāra el maǧāz por excelencia. Reflejo de su incoherencia expositiva y desorden terminológico es p.ej. que incluya (p. 283) en este primer apartado una clara metonimia de causa-efecto, como es la de cielo por lluvia, mientras que más adelante (pp. 360 ss.) expone como octava forma del badīᶜ lo que él llama al-ʾardāfu wa-l-tawābiᶜ, esto es, "consecuencias", en la que quedan incluidas metonimias de ese tipo*, sin que para nada se dé a entender que se trata de una variedad del maǧāz.

Y lo mismo ocurre en el resto de la enumeración, donde al menos ocho de sus treintainueve formas del badīᶜ habría que clasificarlas dentro del maǧāz, ateniéndonos a lo que por éste entienden ISB y otros muchos; concretamente las siguientes: 1ª, para empezar, está

*P.ej. ᶜazīmu l-rimād '(lit.:) de abundantes cenizas', aplicado a quien se muestra especialmente espléndido con sus invitados, ya que, explica, "la abundancia de cenizas es consecuencia de que se ha comido mucho".

claro que toda clase de ġulū (pp. 369 ss.) o hipérbole debería entrar en las variedades de la figuración. Que ᶜASKARĪ no lo haga notar difícilmente puede achacarse a un error suyo de apreciación, sino más bien a una suerte de despreocupación metodológica. Sólo así puede explicarse que no dé como maǧāz en el Qurᵓān, las hipérboles que encuentra en éste, p.ej. (XXXIII Al-ᵓAḥzāb 10):

وبلغت القلوب الحناجر

Y el corazón les subía hasta la garganta.

Y exactamente igual habría que decir de ls demás formas del badīᶜ que consisten en perífrasis trópicas con una evidente alusión a una ḥaqīqa fácilmente restituible, o las variedades de la ironía que señala. Con perífrasis nos referimos a: 2ª, la mumātala (pp. 364), llamada así por ᶜASKARĪ porque le interesa destacr el valor de símbolo de tales expresiones, p.ej. ṭāhiru l-ǧayb '(lit.:) con el bolsillo limpio', para decir que un hombre no es traidor; o ᵓafala naǧmuh 'su estrella se ha puesto'. 3ª, al-kināyatu wa-l-taᶜrīḍ (pp. 381 ss.), donde se agrupan tropos alusivos, como el eufemismo coránico (IV Al-Nisāᵓ 43) donde se elude, según ᶜASKARĪ, la mención explícita del acto del coito:

او لامستم النساء

O habéis tocado a una mujer.

4ª, la llamada muḍāᶜafa (pp. 441 ss.), término con el que ᶜASKARI trata de retener la duplicidad de un sentido material y otro moral, para lo que da como ejemplo un verso de ᵓAḤṬAL donde, dice, el poeta alude a la tacañería y bajeza de los descritos:

قوم اذا استنبح الاضياف كلبكم قالوا لامهم بولي على النار

Cuando su perro ladra porque llegan caminantes,
le dicen a su madre: Orínate en la hoguera

En cuanto a la ironía, aísla dos variedades: 5ª, el ʾistitnāʾ (p. 424), la excepción irónica, que ya conocemos; y 6ª, lo que llama al-tahyīl (p. 449), una especie de ironía velada extendida a todo el poema o, mejor a la función de éste, pues se presenta como paregírico y es en realidad una sátira*. ISB habría incluido estas dos formas del badīᶜ en su tercera del maǧāz, la que llamamos figuración lógica (vid. 2.2.), donde cabrían también sin duda alguna otros dos de los recursos de ᶜASKARĪ: 7ª, el que llama taǧāhulu l-ᶜārif (pp. 412 ss.), equivalente a nuestra pregunta retórica o dubitación, y 8ª, al-habaru wa-l-wasf u fī sūrati l-ʾistifhām, (p. 450), enunciación y descripción con forma de interrogación, claramente asimilable también a las modalidades del maǧāz fī l-tarkīb de ISB, del que ᶜASKARĪ encuentra un nuevo ejemplo coránico (XXIX Al-ᶜAnkabūt 68):

أليس في جهنم مثوى للمتكبرين

¿No hay en el infierno un aposento para los soberbios?

Fuera ya de l lista de recursos del badīᶜ, pero aún en Sināᶜatayn, ᶜASKARĪ muestra de nuevo las mismas incoherencias metodológicas. La primera vez que el término maǧāz aparece en el libro (p. 14) es al explicar casos de cambio de significado en una unidad léxica debidos a eufemismo (kināya). Así ocurre con qahba 'prostituta', derivado de quhāb, que en su sentido propio (haqīqa) es toser. La evitación de una expresión tabú, que sería, según ᶜASKARĪ, zānat wa-takassabat 'se lucró fonicando', llevó a decir qahabat '(lit.) tosió'**. En

*Ejemplos de esto en MUTANABBĪ los señala IBN ǦINNĪ en Fasr (pas.).

**La misma explicación de formación de nuevos sentidos

este y en casos similares, dice, el maǧāz por su frecuente uso terminó convirtiéndose en la nueva haqīqa. Pero, por el contrario, no habla para nada de esto cuando, al tratar el ʾiǧāz desde el punto de vista estilístico (p. 187), se detiene en los casos de hadf o elisión, citando incluso el ejemplo coránico de siempre: "wa-sʾali l-qaryata".

Sea como sea, lo más interesante con diferencia que ofrece ᶜASKARĪ al respecto es su breve justificación de la ʾistiᶜāra, que podemos sin duda extender a todas las formas de figuración trópica. Se trata de la teoría, vigente en otros muchos sabios musulmanes, ISB incluido, con la que en las CAILT se le da una razón de ser a un hecho aparentemente tan anómalo e irracional como que el lenguaje se desvíe de la realidad exterior o del pensamiento, esto es que contravenga su función primordial, la que antes (1.2.1.) llamamos actualizadora. dice ᶜASKARĪ (pp. 274-5) que si el tropo no rinde un beneficio (fāʾida, ʿadl) específico que no se obtendría de usar la correspondiente haqīqa, no sería razonable la desviación respecto de ésta. Así, el naql o translatio de toda ʾistiᶜāra, que él también entiende como desplazamiento respecto del ʾasl, se produce para cumplir con una de las cuatro funciones (ġarad) siguientes: 1ª, una mejor comprensión del mensaje (šarhu l-maᶜnà wa-fadlu l-ʾibānati ᶜanh); 2ª, una mayor expresividad (al-taʾkīdu wa-l-mabālaġa); 3ª, la brevitas (al-ʾišāratu ʾilà l-maᶜnà bi-l-qalīli mina l-lafz); 4ª, el ornatus (tahsīnu l-maᶜridi lladi yabruzu fīhi l-maᶜnà). A estas cuatro funcions podemos añadir tranquilamente otra, señalada por el mismo ᶜASKARĪ y que acabamos de ver: la evitación del tabú por kināya o eufemismo; y, sin duda,

---

por eufemismo (kināya), también con el ejemplo de qaḥba, la daba ǦĀḤIẒ en Kitābu l-Ḥayawān (SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA: 1973 21).

podríamos afinar más y encontrar otras en los casos de maǧāz-tropo estudiados en las CAILT. Cualquiera de ellas nos sirve para entender a qué se refería ISB cuando, al definir el maǧāz, en esta variedad, decía (vid. 2.2.) que éste se produce si sobreviene un accidente o ʿārid. Todas ellas, en conjunto y resumidamente, son aludidas, en el mismo Sināʿatayn (p. 277) y en multitud de fuentes primarias, por la afirmación de que la ʾistiʿāra, o el maǧāz, es más elocuente (ʾablaġ) que la haqīqa; algo que ʿASKARĪ trató aplicadamente de demostrar para buen número de figuraciones en el Qurʾān.

IBN ǦINNĪ

En Sināʿatayn (276), ʿASKARĪ afirmaba tajantemente que todo maǧāz o ʾistiʿāra ha de tener su correspondiente haqīqa. Si se recuerda lo que dijimos en 2.2., cuando examinamos los cinco aspectos de la figuración que ISB descubría en la oración-esquema daraba Zaydun ʿAmran, es evidente que esa regla general no puede aplicarse a todas las formas de maǧāz que nuestro sabio describe. Esto es, no siempre puede restituirse un ʾasl ideal del que la efectiva manifestación del maǧāz constituye una desviación. Y es que ISB seguía manejando el mismo término para el dato observado de que todo, absolutamente, en una lengua es figuración por el simple hecho de ser aquélla una representación de la realidad o el pensamiento. El examen de algunas de las opinions de IBN ǦINNĪ acerca del asunto nos va a permitir ver la solución que a ese problema le dio el sabio en el que precisamente se inspiró con toda probabilidad ISB, aunque nunca lo reconozca, para una parte sustancial de su teoría del maǧāz. El medio que favorece tal solución devolviéndole al término maǧāz su operatividad, digámoslo ya, tiene que ver con la distinción que hemos visto poco más arriba establecida por ǦĀḤIẒ y que, en ninguno de su aspectos reconoció

ISB, al menos expresamente. Nos referimos a la que diferenciaba entre un maǧāz ya establecido e incorporado a la lengua escrita y otro novedoso, por así decir, e individual. Esta distinción, de validez para los sectores literarios y estilísticos de las CAILT, es seguramente la base de que parte IBN ǦINNĪ, cuando parece proponer que, a efectos prácticos, lo que hemos venido llamando aquí maǧāz-ficción quede asimilado a la haqīqa -de la lengua y no del pensamiento-, con lo cual el término puede seguir denominando una realidad observable en la lengua y relevante para la teoría lingüística. Vale la pena detenerse en los detalles de esta idea y en otras expuestas asimismo por ʾAbū l-Fatḥ.

Para empezar, es notorio el hecho de que IBN ǦINNĪ, a pesar de haber representado el importante papel que sabemos en el perfeccionamiento de los métodos de las CAILT que asociamos siempre con las reformas del s. IV/X (vid. III 2.3.3.), aún no ha superado la indeterminación entre las relaciones lógicas entre maǧāz e ʾistiʿāra; así se observa en Fasr (cfr. II 295), aunque tal vez haya que achacarlo bien al caracter del citado libro o, simplemente, a que la tradición imponía el uso de expresiones donde ambos términos funcionan como sinónimos, por encima de distinciones más rigurosas. Por otra parte, hay que advertir que IBN ǦINNĪ acostumbra, igual que otros muchos, a exponer hechos que sin más remedio él mismo considera variedades del maǧāz fuera del tratado sistemático de éste y sin hablar para nada del mismo. Así ocurre p.ej. cuando analiza (Ḫaṣāʾiṣ III 173) una metonimia de causa-efecto en un pasaje del Qurʾān (XVI Al-Naḥl 98), en el que restablece por taʾwīl su correspondiente haqīqa que sería "Y si quieres leer el Qurʾān pídele a Dios valimiento", frente al maǧāz:

فاذا قرات القران فاستعذ بالله

Y si lees el Qurʾān pídele a Dios valimiento

Más interés que todo esto tienen los dos capítulos de Hasāʾis* (II 442-57) dedicados al estudio en profundidad de la cuestión. Comienza IBN ǦINNĪ definiendo la haqīqa como aquello que sigue usándose con el mismo valor con que fue originalmente establecido en la lengua, y el maǧāz como lo contrario de esto. A continuación, y siguiendo la misma línea de ʿASKARĪ, afirma que la haqīqa es obligada, a no ser que su correspondiente maǧāz cumpla con unas funciones específicas, tres para él, levemente distintas a las del autor de Sināʿatayn y que llama ʾittisāʿ, tawkīd y tašbīh. El sentido exacto de estos tres maʿānin no es fácil precisarlo, a pesar de que ʾAbū l-Fatḥ los ilustra con varios ejemplos tomados de los textos sagrados. Uno de ellos es el inevitable ʾisʾali l-qaryata**. Ahí, dice, el ʾittisāʿ o la saʿa, que hay que entender como la libertad con que cuenta el hablante para manipular el lenguaje, y de que nos ocuparemos más abajo (2.6.), consiste en que se ordena hacerle una pregunta a algo -una aldea- a lo que no se le hacen preguntas; el tašbīh o símil, en que la aldea queda equiparada con los seres a los que sí se les hacen preguntas, y el tawkīd o reforzamiento, en que, al dirigirle aparentemente

*Se trata del "Bābun fī farqin bayna l-ḥaqīqati wa-l-maǧāz" y del "Bābun fī ʾanna l-maǧāza ʾidā kaṯura laḥiqa bi-l-ḥaqīqati", de los que SUYŪṬĪ ofrece un resumen en Muzhir (I 356-8).

**Recuérdese que se analiza normalmente como un maǧāz o ḥadf el esquema "pregúntale a la aldea", en lugar de la haqīqa o ʾaṣl "pregúntale a la gente de la aldea".

(fi ẓāhiri l-lafẓ) una pregunta a algo que no puede responder, se está encareciendo la verdad de lo que se afirma, pues si hasta los seres inanimados pueden responder sobre ello, es que no cabe duda alguna. A ello añade IBN ĞINNĪ también que todo tropo es, justamente por cumplir con esas funciones, más elocuente que el ʾaṣl restituible o uso propio.

Pero adonde sobre todo queríamos llegar es a su afirmación de que casi todo en la lengua es maǧāz, algo que repite en otro lugar (Ḫaṣāʾiṣ III 247), haciéndose eco de una de las más repetidas características de la lengua árabe frente a las demás (vid. II 1.2.3.), lo que quizá influyó para impedirle que, como antes dijimos de ISB, no se decida finalmente a decir que, desde cierta perspectiva, no se trata de la mayor parte de la lengua árabe, sino de todo en cualquier lengua. Como después lo haría nuestro sabio y ya hemos visto, corrobora su afirmación haciendo notar que p.ej. en "le pegué a Zaide" estamos apartándonos de la realidad pues el golpe no cae sobre todo su cuerpo; es decir, con ejemplos y razonamientos casi idénticos a los de ISB. La conclusión de IBN ĞINNĪ, más sugerida que desarrollada, a la que aludíamos al principio es que los casos de maǧāz observados frecuentemente en la lengua o -nos permitimos aclarar nosotros- aquéllos que se producen sistemáticamente, deben asimilarse a la ḥaqīqa. Con esto, sin embargo, el problema queda resuelto sólo en la teoría. IBN ĞINNĪ, como tampoco haría ISB más tarde, no llegó que sepamos a establecer explícitamente una diferencia entre: una ḥaqīqa absoluta, que equivaldría a la realidad exterior o lógica, y una ḥaqīqa lingüística, por un lado, y, por otro, entre un maǧāz, obvio y exigido por la naturaleza significativa del lenguaje, y otro como desviación de la ḥaqīqa lingüística.

IBN RAŠĪQ

Al igual que ᶜASKARĪ en Sināᶜatayn, IBN RAŠĪQ estudia el maǧāz en ᶜUmda (U 265-8) al enumerar los recursos del badīᶜ. La diferencia principal está en que, con él, el desajuste metodológico que hemos ido señalando en los autores anteriores ya se ha subsanado. Efectivamente, lo separa de la ʾistiᶜāra, que queda incluida en él, como "la mejor modalidad del maǧāz" (op.cit. 268), además de otros muchos mahāsin u ornatos del lenguaje. Por otra parte, se muestra consciente de las confusiones a que puede dar lugar el término al observar que se ha especializado para ciertas metonimias* Pero quizá lo más característico de su exposición sea que la presente como respuesta a quienes niegan el maǧāz en el Qurʾān, empleando procedimientos polémicos, que resultan bastante chocantes, pues todo hace pensar que, para el siglo V/XI, el hecho contaba con la aceptación mayoritaria, al menos por parte de los sabios de las CAILT. Su argumentación la basa fundamentalmente en la opinión de IBN QUTAYBA, que rechaza la equiparación de maǧāz con mentira (kidb) -de donde, como sabemos, se seguiría que Dios miente. Para reforzar la idea, aduce numerosos ejemplos del maǧāz en pasajes coránicos y recoge un interesante razonamiento, al parecer debido también a IBN QUTAYBA, donde se afirma que el maǧāz es inevitable y, por tanto, se halla en todas las lenguas. Esto no le impide repetir la vieja idea de que el maǧāz caracteriza, por su alta frecuencia, el árabe entre las demás. El resto de su exposición tiene menos interés para nosotros, ya que se centra en los aspectos estilísticos de la figuración. Como es lógico, al seguir adelante

*IBN RAŠĪQ no tiene, como tampoco otros colegas suyos un término específico para la metonimia. Lo que hace es recurrir a una perífrasis ("ʾan yusammaà l-šayʾu bi-smi mā qarabahu ʾaw kāna minhu bi-sabab").

en la enumeración de las modalidades del badīᶜ cita algunas formas de maǧāz. La ʾistiᶜāra, naturalmente, en primer lugar, para l que no da una definición propia, sino que recoge la de RUMMĀNĪ, aplicable por cierto con el mismo derecho al maǧāz en general (p. 271):

> La ʾistiᶜāra consiste en darle a una expresión un uso diferente de aquél para el que fue establecida en el origen de la lengua.

Entre las demás, podemos p.ej. recordar la que lleva por nombre nafyu l-šayʾi bi-ʾīǧābih (op.cit. II 80), esto es, "negar una cosa afirmándola", equivalente a nuestro litotes y asimilable a la tercera forma del maǧāz, el lógico, en la clasificación de ISB (vid. 2.2.).

ᶜABD AL-QĀHIR*

Varios aspectos del maǧāz interesaron a ᶜABD AL-QĀHIR, que trató el asunto principalmente en ʾAsrār y de pasada en Dalāʾil, partiendo de sus preocupaciones estilísticas, aunque sus conclusiones trascienden a otros sectores de las CAILT, pues aquí, como siempre, muestra su capacidad de penetración y su sutil lucidez. Vamos a comprobar que ISB utilizó algunas de sus ideas o, en todo caso, que ambos contaron con una misma fuente común, lo que parece menos probable. De cualquier modo, si se tiene en cuenta la importancia que la cuestión del maǧāz tiene en la obra y el pensamiento de nuestro sabio y se recuerda que antes hemos observado, para el mismo tema, influencias o coincidencias con IBN ǦINNĪ, quda de nuevo y con más fuerza demostrada la estrecha relación intelectual de ISB con la corriente más racionalista de los sabios orientales de las CAILT.

---

*La cuestión del maǧāz en ᶜABD AL-QĀHIR la ha tocado, aunque con intereses distintos a los nuestros, ABU DEEB: 1971 52 esp.

De maǧāz ofrece ʿABD AL-QĀHIR (ʾAsrār 357), con el valor de introducción propedéutica, una definición etimológica que relaciona el término con la raíz Ǧ-W-Z en el sentido de (tras/sobre-)pasar. Hay maǧāz, dice, cundo una palabra se aleja del sentido que le fue impuesto en el estado original de la lengua, es decir, cuando se la lleva más allá de la "posición" (mawdiʿ = valor) donde en principio se la colocó. En la misma obra (pp. 319 y 376) vuelve dos veces a definir el término, sin grandes variaciones, pero centrándose en cada ocasión en dos aspectos de la translatio: primero, el hecho de que haya una cierta relación de motivación entre el sentido propio y el figurado, y, segundo, en el hecho de que es el ʾaṣl el punto a partir del cual se produce la desviación. Además, caracteriza el maǧāz negativamente definiendo a su contrario, la ḥaqīqa (op.cit. 318):

> Toda palabra con la que se significa aquello para lo que apareció (en la lengua) cuando la establecieron sus creadores, o bien como fruto de una convención posterior, de manera tal que no trascienda de ello, es ḥaqīqa.

Lo interesante de esta definición es que conjuga los hallazgos de la semántica histórica -dode se había dejado claro que determinadas unidades léxicas habían surgido tardíamente, p.ej. para designar máquinas nuevas o que a los sentidos de algunas ya establecidas se les habían añadido nuevos usos o acepciones, como p.ej. ocurre con los nombres propios manqūla, es decir con un lafẓ compartido con un maʿnàn preexistente- con la teoría del maǧāz; con lo cual, desde luego, tenemos una nueva evidencia de las preocupaciones diacrónicas de los sabios de las CAILT.

Si las definiciones de maǧāz en ʿABD AL-QĀHIR no aportan novedades significativas, menos aún lo hace su justificación de que exista

la figuración en la lengua, pues se limita a repetir (Dalāʾil 55) la omnipresente idea de que el maǧāz es más elocuente que la haqīqa, añadiendo que sobre ello hay consenso (ʾiǧmāʿ). Pero no faltan en su exposición opiniones que muy probablemente hemos de considerar hallazgos, y muy valiosos, suyos. Para empezar, y dentro de la variedad de maǧāz léxico y que, por consiguiente, supone la existencia para un mismo lafz de dos maʿānin, uno propio y otro figurado, ʿABD AL-QĀHIR (ʾAsrār 357-60) distingue nítidamente entre las parejas de acepciones que pueden describirse del modo en que acabamos de hacerlo y aquéllas que deben entenderse como sentidos propios concurrentes en un mismo lafz, es decir, lo que en fuentes primarias se trata como ʾištirāk puro y simple. Al hacerlo, además, establece la única diferenciación conceptual que conocemos debida a sabios de las CAILT entre homonimia y polisemia -traslaticia, en este caso-, aunque no emplee términos ni lejanamente semejantes a éstos. Lo que, concretamente, dice es que, para clasificar de maǧāz una acepción desviada del ʾasl hay un requisito: que la translatio se efectúe "en observación del valor original" (mulāḥaẓatu l-ʾasl); es decir, que haya una relación (sabab) lógica o de motivación entre el sentido propio y el figurado. El requisito se cumple p.ej. en yad, 'mano' en haqīqa y 'favor, poder, fuerza' en maǧāz; no así p.ej. en tawr 'toro' y 'pedazo de queso fresco' o en nahār 'día' y 'polluelo de alcaraván'. En el primer caso hay maǧāz por la existencia del sabab*, a saber, que el favor

*El sabab, dice (ʾAsrār 359), puede ser fuerte o evidente y débil. Ejemplo de lo primero, samāʿ propiamente 'cielo' y figuradamente 'lluvia', frente a la relación débil de los dos sentidos de ʿaqīqa: 'pelo del recién nacido' y 'oveja que se sacrifica cuando se le corta el pelo al recién nacido'.

o el poder provienen de la mano, mientras que falta en los dos últimos. Añade ᶜABD AL-QĀHIR, recurriendo a una de sus brillantes imágenes, que cuando hay maǧāz el sentido figurado conserva algo del propio, "del mismo modo que una cosa se impregna del olor o se tiñe del color de la que tiene a su lado" (ʾAsrār 358). Y, por eso, no hablamos de maǧāz para los nombres propios manqūla: sería incorrecto decir que la expresión yaškur significa propiamente 'agradece' y figuradamente 'Yaškur'; lo que sí vale, por el contrario, para rāwiya 'camello que carga las provisiones' y 'provisiones', ᶜayn 'ojo' y 'guardián', ġayṯ 'lluvia' y 'vegetación' etc.

También merece atención su tratamiento de la cuestión, siempre obligada, del maǧāz en el Qurʾān, que presenta como respuesta a quienes se negaban a aceptar que la figuración tuviera cabida en los procedimientos de tafsīr, por considerarla equiparable a la mentira (vid. 2.3.). Lo que hace ᶜABD AL-QĀHIR es desplazar levemente la cuestión, al no hablar de kiḏb, sino de taḫyīl, la fantasía, lo cual le sirve para confrontar el empleo del maǧāz en el Libro de Dios con lo mismo en la poesía. La ʾistiᶜāra, dice (ʾAsrār 251-2), no tiene nada que ver con el taḫyīl, ya que al emplearse una metáfora no se está tratando de sustituir lo que venimos llamando sentido propio por el figurado, sino de subrayar una similitud entre ambos. Hay metáforas -y por ende maǧāz- en el Qurʾān*, precisamente por esa razón. Cuando el poeta recurre al taḫyīl está dando como cierto lo irrealizable. Muy distinto es el caso de la ʾistiᶜāra, asimilable, desde este punto de vista, al ḥaḏf o elisión, puesto que siempre puede reducirse a un ʾaṣl en el que no hay taḫyīl.

---

*Como ejemplo da Qurʾān: XIX Maryam 4, que nosotros ya hemos visto antes.

Las últimas ideas, en que nos hemos referido a una sola de las variedades del maǧāz, nos lleva a su estudio de las relaciones entre éste y aquélla, la ʾistiʿāra. ʿABD AL-QĀHIR parte de un hecho que, como hemos ido viendo, distó mucho de ser observado por varios de sus colegas: "el maǧāz es más amplio (ʾaʿamm) -lógicamente hablando- que la ʾistiʿāra (ʾAsrār 35); por consiguiente, toda ʾistiʿāra es maǧāz, pero no al contrario (op.cit. 360). La característica exclusiva de la ʾistiʿāra es que consiste en el "desplazamiento (naql) de un nombre, desde su ʾasl hacia otro valor, para establecer un símil (tašbīh) de función encarecedora (mubālaġa)". Esta definición (loc. cit.), en la que lo fundamental es, naturalmente, la segunda parte, le sirve para criticar a los sabios que -como IBN DURAYD y ʾĀMIDĪ, a quienes cita él, y a otros como ʿASKARĪ e IBN RAŠĪQ, según hemos visto- incluyen toda forma de maǧāz en el badīʿ. Pues, dice ʿABD AL-QĀHIR (op.cit. 362-6), ni son verdaderas ʾistiʿārāt ni estamos en terrenos del badīʿ ante caso de maǧāz donde la translatio se establece a causa de relaciones de contigüidad de algún tipo (mulābasa) entre el sentido propio y el figurado, como p.ej. ocurre en waġàn 'tumulto de la batalla' y 'guerra', respectivamente, frente a otros, del estilo de zamaʾ, que de su sentido original 'sed' pasa a usarse como 'ansiedad por una persona', donde sí se cumplen los requisitos antes señalados, y donde algo del sentido propio permanece, tras la translatio, en el figurado. Esto último lo explica ʿABD AL-QĀHIR con una iluminadora imagen, no demasiado accesible en traducción, pues la basa en el sentido propio, precisamente, del término árabe para ʾistiʿāra '(lit.) tomar en préstamo': "la propiedad del prestamista sobre lo prestado no desaparece" (p. 364). Así, en la celebérrima metáfora del león, cuando se dice "Zaide es un león", con evidente

intención encarecedora, aunque la interpretación de su sentido ha de ser que Zaide es un valiente, algo queda sin más remedio en dicha calificación de la idea de fiera. Nada de eso ocurre en los demás tipos de translatio, p.ej. en el sentido figurado de yad, 'favor', al que no se le están transfiriendo la cualidades de la mano.

Lo último que debemos destacar aquí de las ideas de ᶜABD AL-QĀHIR al respecto es su clasificación del maǧāz, en la que es manifiesto que ISB se inspiró para la suya (vid. 2.2.), a menos que -repetimos- haya un modelo anterior a ambos, lo que no creemos. Lo curioso en la del sabio que ahora nos ocupa es que se halla escindida en los dos libros que venimos manejando. Así, en ʾAsrār (368-74) afirma que hay dos clases de maǧāz, que coinciden perfectamente con la primera y la tercera de ISB, las que nosotros hemos llamado léxico y lógico. A la primera de ellas la denomina ᶜABD AL-QĀHIR maǧāzun luġawī o maǧāzun min tarīqi l-luġa, o sea, figuración lingüística, y apenas merece la pena que nos detengamos a repetir lo que ya sabemos: afecta sólo a las unidades léxicas, y de ejemplos sirven los que hemos venido considerando últimamente*. En cuanto al que afecta a la oración (ǧumla), lo llama maǧāzun ᶜaqlī o maǧāzun min tariqi l-maᶜnà wa-l-maᶜqūl, es decir, figuración mental o referente a las ideas. La separación de esta forma respecto a la anterior la establece en el hecho de que una predicación (ʾisnād) nada tiene que ver con lo establecido

---

*Aquí aprovecha ᶜABD AL-QĀHIR para dar una definición que varía poco de las que hemos visto: "El hablante ha llevado a la palabra más allá del sentido original para el que, en un principio apareció en la lengua, colocándola en otro lugar, bien para establecer una comparación bien porque exista una relación de contigüidad entre los dos términos de la translatio.

sino que es un acto que depende del hablante (mutakallim). Así p.ej., al decir sanaᶜahu l-rabīᶜu 'esto lo ha hecho la primavera', estamos aparentemente pretendiendo que una estación del año es capaz de realizar acciones que sólo son propias de los seres vivos; con ello nos movemos en el terreno de lo racional y no de lo lingüístico, ya que no es la lengua la que prescribe quién o qué está capacitado para ejecutar acciones. Mientras que con las palabras aisladas ocurre algo completamente distinto: Si el ideal "institutor de la lengua" (wāḍiᶜu l-luġa) hubiera establecido que la expresión yad designara el contenido 'favor', entonces la acepción 'mano' sería el maǧāz, lo cual no iría en contra de la razón, donde nada hace necesario que a un lafẓ determinado le corresponda un maᶜnàn determinado*. Y, por lo que se refiere a la segunda forma de magaz de ISB, el morfosintáctico, hemos de buscarla en Dalāʾil (227-9), donde ᶜABD AL-QĀHIR, sin nombrar para nada el maǧāzun ᶜaqlī, le opone a la forma anterior, la que afecta a las unidades léxicas** y que en este libro llama maǧāzun fī nafsi l-lafẓi wa-dāti l-kalima o figuración en la esencia de la palabra; le opone, decimos, una nueva: al-maǧāzu l-ḥukmī o taǧawwuzun fī l-ḥukm, figuración en el estatuto gramatical, y que se caracteriza por que en ella se respeta el sentido aparente de la unidad léxica, pero se transgreden de algún modo las relaciones sintácticas en la cadena, como ocurre en el pasaje coránico (II Al-Baqara 16):

فما ربحت تجارتهم

---

*Naturalmente, ahí está defendiendo ᶜABD AL-QĀHIR el origen convencional de las lenguas (vid. 1.1.3. y 1.2.3.).

**Ahora la define así (p. 227): "Consiste en que pronuncies una palabra sin que te refieras a su significado, sino a otro que le es contiguo (ridf) o similar".

Su comercio no ganó.

Pues ahí la acción de ganar se predica del comercio, siendo la haqīqa restituida mā rabiḥū fī tiǧāratihim 'no ganaron con su comercio'. Interesante para nosotros es que algunos de los demás ejemplos que cita los repita luego ISB, como es el caso de nahāruka sāʾimun wa-layluka qāʾimun 'te pasas el día ayunando y la noche velando' (lit.: 'tu día ayuna y tu nocehe vela').

ZARKAŠĪ

Más de dos siglos después de la muerte e ISB se componía Burhān, un manual de ʿulūmu l-Qurʾān concebido, sobre todo, al servicio del aprendiz de mufassir. Un largo capítulo dedicado al maǧāz (op.cit. II 254-99) da prueba manifiesta de que la existencia en el Libro de Dios de hechos así catalogados y por consiguiente la necesidad de su conocimiento habían quedado definitivamente incorporados a la teoría y la práctica ortodoxas de la filología aplicada a las Escrituras practicada fuera de las CAILT. A pesar de ello, ZARKAŠĪ se hace ahí eco de las opiniones contrarias a la existencia del maǧāz en la palabra de Dios, que ya conocemos (vid. 2.3.) y que él rechaza. Su opinión, algo distinta a las que hemos resumido más arriba, es que la mayor parte de la lengua está compuesta de haqāʾiq, que define como "toda realización lingüística que no se desvía de lo que originalmente era su objeto (mawḍūʿ)" (p. 254). Lo mismo ocurre, cree él, en el Qurʾān, la mayor parte de cuyas aleyas recogen usos propios del lenguaje, p.ej. la sigiente (LIX Al-Ḥašr 22):

هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم

Es Dios, el único y solo dios, conocedor de lo ausente y lo testimoniado, el clemente y misericordi[illegible].

No es cierto, dice ZARKAŠĪ, que el uso del maǧāz sea un recurso de quien teme la verdad. Además, al maǧāz le debe el Qurʾān su belleza en muy amplia medida.

Una vez esto establecido, pasa ZARKAŠĪ a recoger algunas de las ideas elaboradas por sus predecesores acerca del asunto. A juzgar por el número de citas, no sólo en este capítulo sino cuando aborda de pasada algún aspecto de la cuestión*, una de sus principales fuentes al respecto fue Al-Miʿyār de AL-ḤAZARǦĪ AL-ZANǦĀNĪ. A este propósito es curioso que ZARKAŠĪ no conozca más que una monografía sobre el maǧāz, el Kitābu l-ʾIšārati ʾilà l-ʾīǧāz fī baʿdi ʾanwāʿi l-maǧāz, de ʾAbū Muḥammad ʿABD AL-ʿAZĪZ B. ʿABD AL-SALĀM, cierto sabio, como el anterior del s. VII/XIII; a pesar de lo tardío del momento en que escribió y de la importancia que el tema tuvo en las ciencias árabes e islámicas.

De todas maneras, su exposición no incluye grandes sorpresas. La clasificación que del maǧāz ofrece es la que acabamos de ver en ʿABD AL-QĀHIR, aunque simplificada a dos formas: A la primera la llama maǧāzun luġawī o ʾifrādī, y según él tiene que ver con las comparaciones (al-šibh) y es materia de interés para el ʾuṣūlī. Su ejemplo del mismo se halla, naturalmente, en un pasaje del Qurʾān (LXX Al-Maʿāriǧ 15-17):

كلا انها لظى نزاعة للشوى تدعو من ادبر وتولى

¡Pero no! Es el fuego abrasador que desolla las cabezas, que llama a quienes vuelven la espalda en retirada.

---

*Vid. op.cit. II 301, acerca de la kināya: ¿es o no maǧāz?; II 384, sobre lo mismo, pero para el taʾkīd; III 55, enumeración de algunas modalidades del maǧāz; III 103-4, acerca del ḥadf: ¿es o no maǧāz?

La segunda es el maǧāzun ʿaqli o fī l-murakkab, afecta a la predicación y, con la misma falta de justificaciones que antes, la limita como objeto de estudio a los lingüistas (ʾahlu l-lisān). Sus ejemplos, lo cual parece contradecir esto último son también coránicos. He aquí uno de ellos (VIII Al-ʾAnfāl 2), donde se predica figuradamente una acción que sólo a Dios puede atribuírsele:

وإذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا

Y cuando se les recitan sus aleyas, éstas les dan más fe.

Lo que sigue es una larga enumeración, de finalidad práctica, para ayudar a identificar casos de maǧāz (metonimias y sinécdoques, en su mayor parte), en la que no vamos a detenernos. Sólo vale la pena destacar que, en una de las veintiséis modalidades que aísla, la que consiste en sustituir el todo por la parte, ofrece un análisis justificatorio de la aparición del maǧāz. Lo hace basándose en un nuevo pasaje coránico (II Al-Baqara 19):

يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق

Se meten, por causa de los rayos, los dedos en los oídos.

Lo que queremos hacer notar es que, por tratarse de un análisis de la palabra de Dios, ZARKAŠĪ, más coherentemente que otros, no justifica la figuración por meras razones estilísticas, sino ya teológicas. La hikma, esto es, la sabiduría divina, dice (op.cit. 262), que hay en que se hable de los dedos en lugar de las puntas de los mismos, está en que de ese modo se entiende que se tapaban los oídos con fuerza inusual por ser mucho el miedo que tenían. Aquí, por tanto, y veremos esto con más detalle dentro de poco (3.3.), la hikma es equivalente a la mubālaġa de ISB, referida al hablante que no sea

Dios. Ni que decir tiene, por otra parte, que, cuando se plantea la posibilidad de que el maǧāz pueda no ser conveniente, ZARKAŠĪ asegure que en el Qurʾān siempre lo es; como ocurre (p. 274) al tratar de las elisiones (ḥadf), que, para ser estilísticamente aceptables -pues en principio son sospechosas de atentar contra la comprensión del mensaje, añadimos nosotros- han de aportar algún beneficio encarecedor (ziyādatun mubāliġa).

Pero para nosotros lo más importante de su exposición se halla al final de la misma, en una especie de apéndice (pp. 298-9) que dedica a lo que él llama al-taǧawwuzu ʿani l-maǧāzi bi-l-maǧāz, es decir, el establecimiento de una figuración sobre otra preexistente. Esto, que él explica como aquellos casos en que un maǧāz pasa a convertirse en la ḥaqīqa de un nuevo maǧāz, lo toma de ISB, quien le puso un nombre técnico, maǧāzu l-marātib o figuración escalonada, señalando un ejemplo del mismo en el Qurʾān (VII Al-ʾAʿrāf 26):

يا بني ادم قد انزلنا عليكم لباسا

Oh hijos de Adán, os hemos enviado un vestido

Se recordará que esta aleya la citamos antes (2.2.) como primer ejemplo de la variedad léxica en la triple clasificación del maǧāz que nuestro sabio ofrecía en ʾIhtilāf. Ahí (p. 64), nuestro sabio relacionaba este mecanismo con las metonimias de causa-efecto y añadía que entre los expertos en significado (ʾashābu l-maʿānī) recibía el nombre de tadrīǧ o escalonamiento. Lo que no hace es mencionar el término que ZARKAŠĪ le atribuye, por lo que es posible que éste se documentara en algunas de las obras de ISB que se han perdido. De cualquier modo, es notorio que la posteridad le reconoce a ISB un papel de cierta importancia en la elaboración de la teoría del maǧāz, en consonancia con lo relevante que ésta resulta en su pensamien-

to. Por otra parte, este mecanismo es equivalente a la subvariedad del tropo que ISB llamaba ʾiqḥāmu l-tašbīhi ʿalà l-tašbīh (Š Siqṭ IV 1512), que estudiamos antes (II 3.2.3.), entre los recursos del estilo en el maʿnàn. Y el interés evidente de nuestro sabio por evoluciones semánticas similares, no tanto en la teoría del maǧāz como en sus análisis de los cambios de significado, donde más de una vez reconoce la influencia de asociaciones por metonimia o sinécdoque, hace aún más extraño que no hiciera suya la distinción que vimos antes en ĞĀHIẒ, entre la figuración propiamente dicha y la que debería asimilarse, históricamente, a la haqīqa, por haberse hecho convencional y dado lugar a una nueva figuración; distinción que, al menos en los libros suyos que conservamos, no se establece. Esta cita de ZARKAŠĪ, desde luego, abre la posibilidad de que ISB tratara el tema en alguna obra perdida, aportando datos distintos a los que aquí hemos recogido.

SUYŪṬĪ

Poco menos que forzoso es que concluyamos este recorrido refiriéndonos, aunque sea brevemente al tratamiento del tema por el que seguramente podemos considerar el último sabio de las ciencias árabes e islámicas, no tanto porque con su contribución las llevara a sus más elaborados desarrollos como porque, desde su tardía perspectiva realizó la labor de historiar y recapitular lo que él inerpretó que eran los logros principales de dichas ciencias. Al maǧāz le consagró SUYŪṬĪ sendos capítulos en su compendio mejorado del Burhān de ZARKAŠĪ y en su tratado de metalingüística aplicable a los sectores del maʿnàn, o sea. en ʾItqān y Muzhir, respectivamente; con lo cual vuelve a subrayarse la posición intermedia de la teoría de la figuración entre las CAILT y las ciencias religiosas.

En ʾItqān (II 36-42) poco dice que no sepamos ya. Vale la pena recordar que su definición de ḥaqīqa, que sirve en negativo para maǧāz, recoge una especificación, entre dos medios de apartarse de ella, que no hemos encontrado en los anteriores tratadistas. Ḥaqīqa (p. 36) es, dice:

> Toda expresión que se ajusta a su contenido y en la que se respeta el orden normal de las palabras.

Lo que sigue, por el contrario, nos es totalmente familiar: La discusión y rechazo de las posturas contrarias al reconocimiento del maǧāz en el Qurʾān, con aducción del mismo argumento que ZARKAŠĪ, el valor estético del mismo en el Libro de Dios. Y la clasificación del maǧāz en dos clases, al-maǧāzu fī l-tarkīb, maǧāzu l-ʾisnād o al-maǧāzu l-ʿaqlī, primero, y, segundo, al-maǧāzu fī l-mufrad o al-maǧāzu l-luġawī, que subdivide en una veintena de variedades. La exposición termina con un repaso a hechos de lenguaje que han suscitado polémica entre los sabios en cuanto a su inclusión o no en el maǧāz*, asunto obligado por los criterios de verdad relacionados con la noción de ʾiǧmāʿ, como sabemos (vid. III 2.3.2.). La lección acaba, igual que antes en Burhān, con una breve explicación acerca de lo que SUYŪṬĪ ahora llama maǧāzu l-maǧāz, definido en los mismos términos que ZARKAŠĪ.

En Muzhir, antes de entrar en materia (I 322), vuelve a afirmar que el maǧāz es característica árabe frente a las demás lenguas. Y luego, el tratamiento más detenido de la historia del mismo (I 355-68), tampoco nos reserva grandes novedades. Resume las opiniones al respecto de IBN ǦINNĪ, que ya hemos visto más arriba, y las de IBN FĀRIS y FAḪR AL-DĪN AL-RĀZĪ, que no merecen otra cosa que su

---

*Se trata, en concreto, de los denominados ḥadf, taʾkīd, tašbīh, kināya y taqdīmun wa-taʾḫīr.

mención. Algún interés, sin embargo, guarda para nosotros cierta triple diferenciación entre el maǧāz y la haqīqa. Ésta, en primer lugar, puede generar nuevas oraciones (yuqāsu ʿalayhā), pero no así el maǧāz; de modo que no puede decirse p.ej. ʾisʾali l-ṯawba 'pregúntale al vestido' con el sentido de 'pregúntale a su dueño', por analogía con ʾisʾali l-qaryata. Dada una misma unidad léxica o expresión compartida por dos sentidos, uno propio y otro figurado, y he aquí la segunda precisión, de la haqīqa pueden derivarse adjetivos (nuʿūt), p.ej. ʾāmir 'el que ordena', formado sobre el sentido propio de ʾamara 'ordenar', pero no del maǧāz. Y, por último, dentro de la misma expresión compartida y tratándose de nombres, haqīqa y maǧāz se distinguen en sus plurales, como ocurre en ʾawāmir 'órdenes' frente a ʾumūr 'asunto' para un solo singular, ʾamr 'orden/asunto'. Por otra parte, SUYŪṬĪ recoge una interesante polémica sobre la existencia del maǧāz en la lengua, a la que ya nos referimos cuando tratamos (II 1.6.2.) de la diacronía en el método y la teoría de las ciencias lingüísticas. Los contendientes -ʾusūliyyūn y no sabios de las CAILT- son IBN BURHĀN e ʾISFARĀYĪNĪ. El primero afirmaba la exitencia del maǧāz en la luġatu l-ʿarab y el segundo la negaba tajantemente con un doble argumento, basado en la arbitrariedad del signo y en la falta de documentación de estados sucesivos de lengua: los defensores del maǧāz, decía, lo describen como una desviación (taǧawwuz) del valor original, lo cual implica una evolución cronológica. Y sin embargo, tenemos constancia de que los árabes en todo momento usaron los sentidos propio y figurado de una misma expresión; y, ya que los nombres no designan por sí mismos a sus referentes, es procedente hablar de uso propio y figurado, pues p.ej. el nombre sabuʿ vale, por sí mismo, igual

para 'león' que para 'valiente'. La respuesta de IBN BURHĀN era que, efectivamente, la ḥaqīqa tuvo que preceder en el tiempo al maǧāz, que sólo se puede concebir si aquélla preexiste; ahora bien, que desconozcamos la historia de unos hechos no supone que objetivamente no hubiese sucesión cronológica (taqdīmun wa-taʾḫīr). Lo que no se puede defender es que los ʿarab instituyeran el uso propio y el figurado de un nombre al mismo tiempo; ʾasad se estableció -arbitrariamente- para león e ʾinsān para el hombre, y si al hombre se le llamó ʾasad fue por su semejanza con el león.

2.6. La prehistoria del 'maǧāz'

Al comienzo de esta sección anunciamos que, para simplificar las cosas, íbamos a ocuparnos en principio solamente de lo que llamamos la teoría asentada del maǧāz. Pues bien, ha llegado el momento de que nos adentremos en la prehistoria del mismo, en la que fácilmente podemos distinguir entre un uso del término maǧāz distinto al que hasta aquí hemos considerado, por una parte, y el desarrollo de nociones semejantes a las que acabaría por cubrir, pero designadas con otros tecnicismos, por otra.

En la historia bibliográfica de las CAILT y las ʿulūmu l-Qurʾān hay una obra muy conocida y citada, el Maǧāzu l-Qurʾān de ʾABU ʿUBAYDA, que, a pesar de la engañosa evidencia de su título y de su celebridad e influencia no ha ocupado nuestra antención hasta ahora. Ello, justamente, porque hay que inscribirla en esa época precedente al desarrollo de la teoría de la figuración. Se recordará que el primer sabio al que nos hemos referido antes entre los tratadistas del asunto en cuestión fue ǦĀḤIẒ. La labor intelectual de éste se desarrolló en la primera mitad del s. III/IX, mientras que el libro citado debió

de escribirse en el último tercio del s. II/VIII. Así que es, grosso modo, entre esas dos fechas donde podemos trazar la línea que separa la prehistoria de la historia del maǧāz.

Esta necesaria distinción la han pasado por alto con cierta frecuencia las fuentes secundarias, incluso algunas debidas a autores de indudable solvencia. KOPF (1956 33) entiende que el tema del Maǧāzu l-Qurʾān de ʾABŪ ʿUBAYDA son las "metaphorical expressions in the Qurʾān"; y GELDER (1981 86) interpreta que el famoso ʾisʾali l-qaryata del Libro de Dios es analizado por ʾABŪ ʿUBAYDA, en el mencionado libro, y por ʿABD AL-QĀHIR, en ʾAsrār, de manera idéntica, esto es, como un caso de "tropical expression". La confusión la lleva aún más lejos SALLŪM (1971 13), quien ve en Maǧāzu l-Qurʾān una obra de crítica literaria madura. Esta errónea uniformación del sentido del término parte, en realidad, de las mismas fuentes primarias, que, en este asunto como en otros, muestran el empeño que nos es familiar por obviar los cortes y avances en la historia de las ciencias islámicas. Así, ZARKAŠĪ (Burhān III 103) hace intervenir a SĪBAWAYHI en cierta discusión sobre el maǧāz lo cual es, en estricto, imposible*.

Y, sin embargo, los mismos sabios musulmanes tardíos dejan bien claro que hay que distinguir entre dos estadios en la teoría del maǧāz. El propio ZARKAŠĪ (op.cit. I 291) incluye Maǧāzu l-Qurʾān de ʾABŪ ʿUBAYDA entre las obras de ġarīb, junto con el célebre Ġarību l-Qurʾān wa-l-Ḥadīṯ de HARAWĪ y otras; y, consecuentemente, como ya hemos dicho antes, afirma (op.cit. II 255) que la única monografía dedicada al maǧāz es la de ʿABD AL-ʿAZĪZ B. ʿABD AL-SALĀM (vid. 2.5.).

*Vid., sin embargo, lo que decimos, al final de este mismo punto, sobre SĪBAWAYHI y el par ḥaqīqa/maǧāz.

De igual modo, SUYŪṬĪ, al dar en ʾItqān (I 7) la lista de libros que le han servido de fuente para el tema, tampoco cita el libro de ʾABŪ ʿUBAYDA.

De todas manera, aunque la línea de separación sea clara y determinante para un estudio actual de la cuestión, fue bastante permeable. En el mismo ISB (ʾIqtidāḍ II 285-6) puede hallarse todavía el término maǧāz usado en un sentido calificable de prehistórico, aunque aparezca así en el tratamiento de un caso de figuración que él incluía en su estudio más desarrollado de la misma, lo que llamábamos maǧāz-ficción (vid. 2.2.). Efectivamente, nuestro sabio observa que los árabes puros dicen ʾakaltu l-ḫubza 'comí pan' y šaribtu l-māʾa 'bebí agua', aunque es evidente que quien habla así no pretende haber consumido todo de ambas clases (nawʿ). A continuación explica que ello se debe a que lo general (ʿumūm) se pone en lugar de lo particular (ḫusūs), y a que una parte (ǧuzʾ) de un género o especie (ǧins) no tiene un nombre propio para sí, sino que se la designa con el nombre del todo, recurriendo al esquema metonímico usual en la teoría asentada; pero a esta doble causa no la llama sabab o ʿilla, sino precisamente maǧāz. Al decir "maǧāzu dālika ʿalà waǧhayn", el término no significa figuración, sino justificación. Por otro lado, hay sabios que, por haber escrito aproximadamente en la época en que quedaba trazada la línea, emplean el término en uno de sus sentidos iniciales, aunque, al mismo tiempo, ya son conscientes de una oposición entre lo propio y lo figurado en la lengua. Así ocurre con MUBARRID, en cuyo Kāmil aparece un "magaz" que habría que traducir como 'el significado de... es...' (p. 19), poco después de haber caracterizado ciertas expresiones como trópicas o no propias, perno denominándolas matal y no maǧāz, aunque expresamente las oponga a los casos de haqīqa (p. 12).

Que por maǧāz se entendió durante un tiempo algo completamente distinto a lo que pasaría a designar cuando quedara instituido como lo contrario de la ḥaqīqa ha sido, desde luego, reconocido por varios investigadores contemporáneos. En estas dos últimas décadas han aparecido trabajos donde se trata principalmente de averiguar qué significa maǧāz en lo que nosotros llamamos su prehistoria. La diferencia con nuestro planteamiento es que todos estos autores parten de intereses distintos a los nuestros: los dos primeros investigan en el campo de las ciencias coránicas y el último, en el de la poética y la retórica. WANSBROUGH fue el primero que abordó la cuestión en profundidad (1970) llegando a una conclusión que mantendría después en su tratado de ʿulūmu l-Qurʾān (1977 219-26). Según él, para ʾABŪ ʿUBAYDA el maǧāz es simplemente un procedimiento hermenéutico aplicado a la palabra de Dios, consistente en una perífrasis aclaratoria de expresiones difíciles equivalente a la técnica del taqdīr utilizada por los gramáticos y cuy resultado es la reconstrucción del sentido. Posteriormente, ALMAGOR (1979) y HEINRICHS (1984) retoman la cuestión, con unas mismas bases bibliográficas principales: el Maǧāzu l-Qurʾān, sobre todo su introducción, y el Kitābu l-ʾImām de IBN TAYMYYA, donde éste ya avanzaba un primer planteamiento de la compleja historia del término y de la teoría de la figuración. ALMAGOR deja también claro que maǧāz tiene en ʾABŪ ʿUBAYDA un sentido "pre-rhetorical", es decir, que no se opone a ḥaqīqa; el término, dice, simplemente introduce la interpretación que de una aleya determinada hace el mufassir sin tener en cuenta que haya o no uso figurativo del lenguaje. La intención de ʾABŪ ʿUBAYDA es, según la investigadora, ofrecer un medio de comprensión del Libro de Dios a partir del argumento que nosotros estudiamos con detenimiento (II 2.3.3.), cuando indagamos

en las consecuencias de que se identificara la lengua que Dios habló con el kalāmu l-ᶜarab. De modo que el luġawī basorí, afirma, no está estableciendo, al hablar de maǧāz, una clasificación rigurosa de unos hechos lingüísticos determinados, sino sólo reuniendo unos usos idiomáticos o giros, documentados en el corpus profano. Dicho con sus mismas palabras (p. 314): "the purpose of Abū ᶜUbayda's introduction is not to offer an "exposition of majāz" but to justify his exegetical practice". El término, añade, no tiene un sentido unívoco: designa tanto la expresión difícil como la interpretación que de ésta se proponga. Y concluye recurriendo al método etimológico para establecer una distinción en etapas. Según ella, en ᵓABŪ ᶜUBAYDA y otros maǧāz está relacionado con ǧāz en el sentido de 'ser permisible, correcto'; de ahí que acabe entrando en correlación con la noción de tawassuᶜ o libertad expresiva, de que nos ocuparemos enseguida. En una segunda fase, dice, cuando el término adopta un sentido retórico, entra por el contrario en relación con los derivados de la misma raíz (Ǧ-W-Z), pero ahora con el sentido de 'sobrepasar, ir más allá de', entendiéndolo como una transferencia o translatio del sentido propio de la expresión ḥaqīqa.

Por su parte, HEINRICHS, en su denso y memorable trabajo (1984) extiende la investigación sobre "the genesis of the ḥaqīqa-maǧāz dichotomy", que el título anuncia, a una reflexión general sobre la teoría de la figuración en sí misma y en cuanto a constituyente de varias disciplinas, fundamentalmente las relacionadas con la filología religioso-jurídica y la poética, en sus intereses estéticos, pero sin nombrar siquiera las repercusiones que la misma tiene en la teoría del lenguaje, en lo que nos extenderemos nosotrosdurante el resto del presente capítulo. Comienza, muy sensatamente, declarando

imposible cualquier traducción del término maǧāz, por los distintos contenidos que los sabios musulmanes le han dado, y relacionando la trascendencia de su estudio en el pensamiento islámico con el valor que se le concede a la expresión -no sólo al significado- de la palabra de Dios. De ahí pasa a las muchas veces mencionada relevancia de los datos lingüísticos para interpretar las Escrituras, a causa de la identificación que conocemos. Según él, la teoría clásica del maǧāz está definitivamente asentada para el s. IV/X, y, en una perspectiva general de las ciencias islámicas -y con la salvedad que acabamos de hacer-, ha interesado a los planteamientos teóricos de varias disciplinas: el comentario lingüístico del Qurʾān, la interpretación del mismo al servicio de la codificación jurídico-religiosa, la lexicología y la retórica. Pero, añade, hay que señalar dos etapas en su utilización: la segunda es la que nos ha ocupado en los puntos anteriores, es decir, cuando maǧāz se opone a ḥaqīqa, y HEINRICHS, con las mismas bases textuales que ALMAGOR, fecha su inicio en el s. III/IX; la primera coincide con el uso del término fuera de la dicotomía, siendo ésta, seguramente, obra del pensamiento muʿtazilí, dice. Respecto al primer uso, el que representa ʾABŪ ʿUBAYDA, y ya que éste no dejó definición alguna del mismo, el investigador analiza los casos que como tales se describen y llega a las siguientes conclusiones. Pocos de esos hechos lingüísticos pueden catalogarse como "figurative speech"; al luġawī y hermeneuta basorí lo que le interesa no es aislar metáforas y personificacions -lo suyo no es un análisis retórico-, sino, en muchos caso, por "the 'incorrect' agreement in gender and number between (logical) subjets and (logical) predicates" (pp. 119-20). En ʾABŪ ʿUBAYDA, por tanto, maǧāz es algo mucho más amplio que el lenguaje figurado entendido retóricamente -que es, recordémoslo,

lo que en último extremo le interesa a HEINRICHS. A partir de esa constatación, define el maǧāz en unos términos que, a nuestro modo de ver no sólo pueden aplicarse a ʾABŪ ʿUBAYDA, sino a otros muchos sabios, ISB entre ellos, y que convendrá retener para lo que diremos en páginas siguientes (pp. 122-3):

> On the assumption that there is a natual order of words faithfully reflecting the natural order of things, an assumption shared by the Basran school of grammarians to which Abu ʿUbayda belonged, the majāz phenomena seem to cover any imaginable violation of the mirror character of language. This would include additions to the 'natural' sentence (pleonasm), substractions from it (ellipsis), 'unnatural' word order (hysteron proteron), lack of grammatical agreement, even ambiguities and obscurities that would dull the mirror as it were. All these violations of the 'natural' sentence are permissible, only if they are idiomatic and acceptable to the native speakers of the language, the ʿarab.

Es evidente que ahí están incluidas todas las variedades de maǧāz que ISB reconoce, excepto el simple tropo léxico, que HEINRICHS da por incluido, y el que nosotros llamamos maǧāz-ficción, que, en realidad, debió suponer la definitiva superación de la teoría asentada del maǧāz, llevando a una consideración general para todo sistema de signos y a una reclasificación del tropo y las demás irracionalidades. Lo es también que el pasaje anterior recoge, sin que su autor parezca haberlo notado, la preocupación constante de los lingüistas musulmanes por aclarar las relaciones entre lafẓ y maʿnàn, problema donde han de encuadrarse tales violaciones o irracionalidades, que no lo son sino en cuanto desviaciones del lenguaje respecto a la realidad, la lógica o el pensamiento (vid. 1.2. y 1.3.). Eso y, asimismo el principio de bayān o denotación como primera función del lenguaje,

que también hemos llamado actualizadora (1.2.1.). Las consecuencias de esto las vamos a ir viendo poco a poco, así como que el planteamiento que muy acertadamente atribuye HEINRICHS a los primeros sabios de las CAILT se halla, además de en los sucesores de éstos, en corrientes bastante cercanas a nosotros de nuestra tradición lingüística.

Pero volvamos a la historia del término maǧāz según la traza HEINRICHS. poco después de definirlo como acabamos de ver, se pregunta de nuevo cómo hay que entende .o. Rechaza la idea de WANSBROUGH, según el cual maǧāz es igual que taqdīr, y la explicación etimológica de ALMAGOR basada en el verbo ǧāz, para quedarse en el otro étimo, el del mismo verbo con el sentido de sobrepasar un lugar; y de ahí concluye que maǧāz en ʾABŪ ʿUBAYDA es la reescritura de una expresión determinada para dar con su contenido "by various means of 'going beyond' the original wording" (p. 127), es decir, el equivalente "natural" de un "unusual idiom". A continuación, el investigador señala una serie de pasos sucesivos, en alguno de cuyos detalles no estamos de acuerdo, hacia el definitivo sentido del término. Según él, en el Kāmil de MUBARRID, maǧāz significa aún lo mismo que en Maǧāzu l-Qurʾān, o sea, simplemente una especie de traducción al orden natural -diríamos nosotros-, equiparable al taʾwīl, en su sentido más neutro. Con IBN QUTAYBA, dice, la situación cambia por completo, pues en su Taʾwīlu muškili l-Qurʾān el reiterado tecnicismo ya se refiere a los hechos lingüísticos en sí mismos, y el lenguaje figurado, en concreto la ʾistiʿāra, ya ocupa un puesto de honor. En él, no obstante, la dicotomía maǧāz / ḥaqīqa todavía no se ha desarrollado. Para ello, dice, hay que esperar a ǦĀḤIẒ, donde, por una parte, el término ya se emplea en sus dos acepciones, la de interpretación y la de expresiones idiomáticas, incluidos los tropos, como ya sabemos

(vid. 2.5.), y, por otra, la dicotomía se vislumbra ya claramente en la oposición entre matal y haqīqa. Y es aquí donde tenemos que apuntar que, como hemos visto hace poco, esta misma oposición se encuentra también en Kāmil*. El mismo ǦĀḤIẒ, además, dice HEINRICHS, habla expresamente de haqīqa y maǧāz a propósito de palabras aplicables o no a Dios. De aquí, y utilizando como eslabón la afirmación de cierto teólogo, también del s. III/IX, según el cual los atributos de la divinidad le pertenecen a la misma fī l-haqīqa y a los demás seres, bi l-maǧāz, concluye el investigador el recorrido hasta el definitivo valor del término en la dicotomía establecida ya para siempre: si maǧāz designa el uso idiomático de ciertas palabras o construcciones, haqīqa, más allá de su sentido filosófico, se especializa también para designar el uso no idiomático, literal, de las palabras o las construcciones. Con ello, además, se establece un puente seguro hacia la relación de la teoría del maǧāz y la lucha de los mu.tazilíes contra las concepciones antropomórficas de la divinidad, de que nos ocupamos más arriba (2.3.), y a lo que también se refiere HEINRICHS, quien, aludiendo a la labor del ʿABD AL-QĀHIR en el asunto (vid. 2.5.), cubre el ojetivo que se había propuesto: trazar la génesis y desarrollo de la teoría del maǧāz hasta el momento en que los especialistas en poética y retórica se centran en los aspectos que de la misma interesan a sus fines.

Aun haciendo nuestros los datos que anteceden y las explicaciones, sobre todo la de HEINRICHS, respecto del desarrollo de la teoría

---

*Esta precisión carece, de todas formas, de importancia, pues ǦĀḤIẒ y MUBARRID fueron contemporáneos, con una diferencia a favor del primero de treinta años.

del maǧāz, opinamos que la comprensión de la prehistoria de la misma exige que examinemos dos nociones desrrolladas precedentemente, pero que acabarían casi por integrarse en ella. Nos referimos a las que suelen denominarse en las fuentes primarias sunanu l-ʿarab e ʾittisāʿ, respectivamente.

Los usos de los árabes puros

Lo fundamental acerca de las sunanu l-ʿarab, procedimientos o usos peculiares de los árabes puros, lo introdujimos ya en II 2.3.3.. Decíamos entonces que, según todos los sabios de las CAILT, son comunes al Qurʾān, y vimos que ǦĀḤIẒ incluía como principal de tales idiotismos al maǧāz, de cuya presencia en el Libro Sagrado deducía que Dios habló la lengua de los ʿarab. La literatura árabe ha dado, al menos, una monografía sobre las sunan, el Sirr de TAʿĀLIBĪ, donde éste, procediendo por el recurso al amontonamiento de teorías que conocemos, pues aísla en un capítulo al maǧāz, mientras que en otros describe hechos que podrían ser incluidos en el mismo*, reúne una serie de desviaciones del orden natural, heterogéneas, pero con algo en común: en casi todas ellas se perturba de alguna manera la ideal relación biunívoca entre lafz y maʿnàn, y todas ellas han llamado la atención en el Qurʾān. En su larga lista hay concordancias ad sensum, tropos (metonimia, metáfora), homonimias (singularmente, los ʾaddad), repeticiones, ilogicismos gramaticales (p.ej. el pasado con significado de futuro), ilogicismos en la estructura paradigmática (p.ej. un plural como ġanam 'ganado', que no tiene singular), y hasta recursos estilísticos como el taǧnīs o el tibāq (vid. II 3.2.3.). El mismo

*Entre otros, taqdīmun wa-taʾhīr, dikru l-makāni wa-l-murādu bihi man fīh, ʾamru l-wāḥidi bi-lafzi ʾamri l-ʾitnayn, al-madhu yurādu bihi l-damm.

TA^{c}ĀLIBĪ, pero ahora en Fiqh (325) incluye entre las sunanu l-^{c}arab oraciones como ʾidā lam tastahi fa-f^{c}al mā šiʾta '(lit.) haz lo que quieras si no te avergüenzas', que analiza diciendo que su apariencia (zāhir) es la de orden mientras que su sentido interno (bāṭin) es el de una restricción (zaǧr). Un caso similar lo halla en el Qurʾān (XVIII Al-Kahf 29):

ومن شاء فليكفر

Y quien quiera, que no crea.

Pero no habla para nada de maǧāz. Como tampoco lo hace al examinar el inevitable ʾisʾali l-qaryata, que describe (loc.cit.) como un caso de "mención expresa (dikr) del lugar cuando a lo que se alude es a quien se encuentra en el mismo". De manera que, incluso después de que ya se hubiera desarrollado la teoría del maǧāz, algunos sabios siguen manteniendo la tradición precedente de agrupar, siempre con la idea de la identificación del kalāmu l-^{c}arab con la lengua del Qurʾān de fondo, una serie de hechos observados, caracterizados por su aparente irracionalidad, describiéndolos como simples peculiaridades de los árabes. TA^{c}ALIBI no es el único que así actúa: algo muy semejante habia hecho, seguramente antes que él, IBN FĀRIS en Al-Ṣāḥibiyyu fī fiqhi l-luġa (SUYŪṬĪ: Muzhir I 331-42). El primero de estos dos sabios llama a tales usos, además de sunan, maǧārin. Y es muy posible que ZAǦǦĀǦĪ estuviera pensando en esto mismo cuando, en su ʾĪḍāḥ (58), afirma que, al contrario de lo que ocurre con la cuestión ʾism / musammàn (vid. 1.2.2.), el estudio de los maǧārī l-ḫiṭāb sí es objeto de estudio para los gramáticos. En II 2.3.3. mencionamos otro término intercambiable, ʾasālīb, al que hay que sumar ^{c}āda, emplado* por el mufassir šī^{c}ī ṬABARSĪ (Tafsīr I 61).

---

*Su expresión completa es "^{c}ādatu l-^{c}arabi fī ḫiṭābihim".

La libertad del hablante

Muy pronto aparece en las CAlLT un concepto paralelo al de las sunan. Pero, mientras éste supone una mera constatación, el de ʾittisāʿ al que ahora nos referimos tiene más bien valor justificatorio, y representa un paso importante en la reflexión sobre el funcionamiento de la lengua. Como el anterior, el ʾittisāʿ, que podríamos interpretar por libertad del hablante en la utilización de los signos y las relaciones entre éstos, con transgresión de reglas justificada por una finalidad determinada, acabará alcanzando todo su sentido en la teoría del maǧāz. Y, como las sunan, todo parece indicar que se genera tras la detección de ciertas incongruencias en el lenguaje, lo que era especialmente grave en el Qurʾān, quizá no tanto por los problemas de interpretación del texto sagrado, como por la necesidad de explicar en éste irracionalidades aparentes. Con ello, desde luego, seguimos ante el presupuesto básico de la identificación entre kalāmu l-ʿarab y la lengua que Dios habló.

El hecho de que encontremos la teoría del ʾittisāʿ ya formada, aunque expuesta con ciertos titubeos, en el Kitāb de SĪBAWAYHI nos lleva a variar un poco la explicación de la génesis del maǧāz. Primero, porque su presencia en el más antiguo tratado de gramática árabe obliga a que se tome en cuenta el papel de los lingüistas en dicha génesis, junto con el de los filólogos. De ahí, además, que todo lo referente a la teoría de la figuración deba contarse no sólo entre los intereses de los hermeneutas de las Escrituras y los estudiosos del significado y la retórica, sino además entre los gramáticos o, más ampliamente, los estudiosos de la palabra. Segundo, porque como vamos a comprobar enseguida, se hace necesario adelantar la fecha de la aparición de la dicotomía maǧāz/ḥaqīqa respecto de la propuesta de HEINRICHS, ya que, si bien en ausencia de dichos términos y no del todo precisada, la oposición ya está operando en el ʾittisāʿ

de SĪBAWAYHI. Todo ello nos permite, además, presentar un nuevo argumento en defensa del estudio integrado de las CAILT.

Es bastante indicativo de lo que decimos que SĪBAWAYHI (Kitāb I 212), al abordar el ejemplo arquetípico de maǧāz y de sunan, el coránico ʾisʾali l-qaryata, lo explique por economía o brevitas, ʾihtiṣār: "lo que quiere decir es ʾahla l-qaryati, pero al abreviar, el verbo ejerce su rección sobre al-qaryata como lo hubiera hecho sobre ʾahla de haberse mencionado". Y que lo caracterice como un caso de ʾittisāʿu l-kalām. De manera muy semejante analiza otra aleya coránica (XXXIV Sabaʾ 33), también entre los ejemplos de maǧāz de ISB (vid. 2.2.), aunque ahora emplee (op.cit. I 186) un par de tecnicismos distintos, pero equivalentes a los anteriores: ʾistiḥfāf '(intención de) aligerar (la expresión)' y saʿatu l-kalām, respectivamente. Y lo mismo ocurre cuando analiza ciertas expresiones como al-laylata l-hilālu 'esta noche es el creciente'. Según ʾAbū Bišr (op.cit. I 216), lo que se quiere decir es al-laylatu laylatu l-hilāli 'esta noche es noche (=en que aparece) la luna en creciente', pues la aparición del astro ocurre sólo en un momento de la noche, y no en toda ella; pero ahí, añade, el hablante ha hecho uso de su libertad de manipulación (ʾittasaʿ), para abreviar (ʾawǧaz). Como se habrá observado, con este último ejemplo estamos ya incluso en camino de lo que venimos llamando maǧāz-ficción, es decir, del reconocimiento de que la figuración es requisito de cualquier sistema de significación. SĪBAWAYHI lo que sí observa explícitamente (op.cit. I 215) es que los casos de ʾittisāʿ son innumerables, tanto en el Qurʾān como fuera de él. También es manifiesto que las restituciones que ofrece para cada ejemplo, constituyen ya un modo de oponer un uso propio a otro figurado, una ḥaqīqa a un maǧāz. Todavía sin estos términos, ʾAbū

Bišr (op.cit. 181) ensaya un claro precedente para el segundo cuando, después de clasificar en la saʿatu l-kalām una oración como, ʾadhaltu fī raʾsī l-qalansuwata '(lit.) me metí el bonete en la cabeza', dice que al-ǧayyid 'lo bueno' sería ʾadhaltu fi l-qalansuwati raʾsī 'metí la cabeza en el bonete'.

Gran parte, pues, de lo que hemos visto en los puntos anteriores está ya en germen en el ʾittisāʿ de SĪBAWAYHI. Esto no significa que tanto el término como lo que significa desaparecieran cuando se hubo desarrollado la teoría asentada del maǧāz. En ésta, y aplicándolo a los casos que hemos tomado del Kitāb, habría que decir que el ʾittisāʿ es lo que permite el maǧāz, y el ʾihtisār lo que lo justifica. En efecto, durante los siglos IV|X, V|XI y posteriores, los lingüistas musulmanes siguen recurriendo al ʾittisāʿ para explicar determinados hechos. Así hacen p.ej. ZAǦǦĀǦĪ al decribir (Ǧumal 65) elementos sintácticos cuya colocación en la oración puede libremente adelantarse o retrasarse; y QAZZĀZ (Darūra 25 y 76), cuando incluye entre las ḍarūrāt el tratamiento de un masculino como femenino, o al revés, y la discordancia de número.

No es ésta la primera vez que se incluye la noción de ʾittisāʿ en el estudio del aparato teórico de los lingüistas, ni que se la presenta asociada a la de maǧāz. Ya VERSTEEGH (1981), además de aludir al uso del término por SĪBAWAYHI y RUMMĀNĪ, sostiene que es en el ʾittisāʿ, que el traduce por "extensión" o "wideness", donde se funda toda la visión del lenguaje de QUṬRUB, más concretamente donde alcanza sentido su célebre disensión, frente al ʾiǧmāʿ de los gramáticos acerca de la función que cumplen las flexiones de nombre y verbo o ʾiʿrāb (op.cit. 408):

> According to Quṭrub, the Arabic language possesses a

certain freedom, in that speakers of that language are not completely restrained by its rules, but have the possibility to go beyond them, ant to use their own judgment in speaking. Through its ittisaᶜ the Arabic language acquired both its smoothness and its flexibility.

Aparte de ʾittisāᶜ o saᶜa o tawassuᶜ, las fuentes primarias utilizan otros términos semejantes para el mismo concepto. Será interesante echarles un vistazo, no sólo porque con ello satisfagamos el deseo de recoger datos para un deseable glosario de las CAILT, sino además, porque su examen nos ayudará a entender mejor el sentido que cubren. Entre sus sunanu l-ᶜarab ṮAᶜĀLIBĪ (Sirr 360) recogía cierta aleya (Qurʾān: IV Al-Nisāʾ 10) donde se observaba el uso de una modalidad del maǧāz léxico. Con este propósito, recoge una opinión de ǦĀḤIẒ, que comenta hechos de este género por lo que él llama la "audacia de los árabes puros ante el lenguaje" (ʾiqdamu l-ᶜarabi ᶜalà l-kalam), que tiene como límite la inteligencia del mensaje por el oyente. ḤAFĀǦĪ (Sirr 22), por su parte, criticando suavemente el empleo no riguroso de cierto tecnicismo por uno de sus colegas, afirma, como para disculparlo que tal vez se trate de un uso impropio (maǧāz) del tecnicismo, debido a lo que denomina tasāmmuḥ, término que aparece en contextos similares de otros autores, con el sentido de '(auto-)benevolencia' del usuario de la lengua. Por último, el ʾittisāᶜ se intercambia frecuentemente con tasarruf (vid. p.ej. IBN NĀQIYA: Ǧumān 66-7), término este último en el que más fácilmente se observa la idea de libertad o capacidad de actuación en el hablante.

Que el ʾittisāᶜ, por otra parte, se equipara en la práctica a maǧāz es un hecho constante y evidente. El mismo ISB lo hace al oponerlo en MaᶜānĪ (VII 509) a ḥaqīqa. Lo mismo hace ᶜASKARĪ en Sināᶜatayn

(12-3) e IBN SĪDAH, quien en un solo pasaje (Š Muškil 35), pone en correlación frente a haqīqa a la ʾistiʿāra, junto con el maǧāz, encuadrando ambos, a modo de explicación, con un nuevo par: ʾittisāʿ y taǧawwuz. El cuadro se completa gracias a IBN ǦINNĪ, quien en Ḫasāʾis (I 17-9) iguala estos dos últimos términos con sinónimos perfectos para designar desviaciones del valor original o ʾasl de las unidades léxicas.

2.7. 'Maǧāz' y la teoría del lenguaje

> For the Arabic grammarians speech is a system in equilibrium (...). Each and every letter, word, category, has its own place and its own righs. Every phenomenon can and must be explained, and every devition from the original form (asl) is the result of a well-definend cause (ʿilla), and occurs according to Well-defined rules.

Estas palabras, de VERSTEEGH (1978 261), resumen muy acertadamente la actitud intelectual de los sabios de las CALI, que se muestra de forma muy acusada en el razonamiento desplegado en torno a la cuestión del maǧāz, incluso en que alguien, como ISB, casi nunca presenta en sus escritos un cuerpo de especulación teórica pretendido en sí mismo. Por el contrario, sus libros, en un acercamiento superficial, no ofrecen sino resoluciones concretas a problemas prácticos en la interpretación o la elaboración del texto, seguramente porque eso era lo único que se pedía de ellos. Pero, a estas alturas de nuestra exposición va quedando manifiesto que bajo estos resultados asistemáticos y particulares hay un conjunto de teorías coherentes cuyo trazado puede restablecerse con aceptable seguridad. Que ISB sea partícip de tal actitud nos va a permitir, sobre todo a partir de sus ideas acerca del maǧāz, reconstruir su teoría sobre el funciona-

miento de las lenguas, que sin duda compartió con otros muchos de sus colegas, pero que nunca, ni por él ni por los demás, que sepamos, fue enunciada como tal. Antes de entrar en ello, lo que haremos en la siguiente sección (3.), vamos aquí brevemente a establecer los puntos en que nos basaremos para pasar de la figuración a las funciones del lenguaje, tocando de pasada algunos otros aspectos marginales, suscitados también por el maǧāz e igualmente faltos de presentación sistematizada e incluso de un rótulo que hubiera facilitado su ordenación en el cuerpo teórico de la lingüística árabe.

En los innumerables ejemplos de las varias modalidades de maǧāz que los sabios musulmanes aislaron en el Qurʾān principalmente, pero también en el corpus restante del kalāmu l-ʿarab, de los que hemos dado algunas muestras en los puntos anteriores, las fuentes primarias en casi su totalidad muestran una empeñada insistencia en observar que en cada caso el empleo de la expresión figurada resulta más elocuente, ʾablaġ, que lo hubiera sido el mismo texto, de haber recurrido a la correspondiente expresión propia restituible. Tal manera de actuar puede justificarse en el hecho de que los ejemplos de maǧāz aparezcan en libros de retórica, o de otras materias, pero donde cuyos autores se interesan eventualmente por los aspectos retóricos de un texto. Ello bastaría para explicar la recurrente coletilla de que la ʾistiʿāra p.ej. es más elocuente que la ḥaqīqa, pues los tratadistas muchas veces con intención preceptiva (vid. II 3.2.2.), acostumbran a explorar en los efectos que una expresión determinada, ésa y no otra, dejen en el oyente. Cuando el texto analizado es el Libro de Dios, la motivación es distinta: ante una expresión de algún modo inesperada en el mismo, el exégeta tiene que encontrar cuál es la ḥikma, la ración de sabiduría divina que encierra esa opción

estilística. Las referencias que de ambas actuaciones podrían darse son múltiples. En el Sināʿatayn de ʿASKARĪ, por darsólo una, pueden encontrarse las dos a la vez.

Pero, dejando eso a un lado, hay otra razón, ésta ya dentro de la especulación acerca del lenguaje en sí mismo, que añadir a la insistente justificación de los hechos de maǧāz, que nos sitúa de lleno en los intereses de la lingüística. Se recordará que, cuando resumimos la historia de la cuestión que SUYŪṬĪ ofrecía en Muzhir (vid. 2.5.) aparecía ahí una opinión según la cual el maǧāz se distingue, entre otras cosas de la ḥaqīqa por el hecho de que, a diferencia de ésta y como suele decirse en las fuentes primarias, lā yuqāsu ʿalayh, esto es, no es fuente de qiyās y, por consiguiente, no puede ser tomado como modelo para otras realizaciones analógicas o dicho de otra manera, no genera una regla establmente observada. Antes de seguir con esa idea debemos observar que el maǧāz, en una de sus concepciones, aparece en relación con el qiyās, desde otro punto de vista distinto y en opuestos términos. Igualmente en Muzhir (I 61), SUYŪṬĪ recogía la idea, debida a IBN BURHĀN, de que la denominación de todos los referentes se sustenta en el qiyās, en la atribución analógica de un mismo nomen a nominata diferentes entre sí. Su ejemplo es clarificador: los ʿarab llamaron faras a los caballos que existían en su tiempo; una vez desaparecidos éstos, el mismo nombre siguió aplicándose a los que vinieron después, por analogía (qiyās). Desde luego, éste es el mismo razonamiento que llevaba a ISB (vid. 2.2.), y antes a IBN ǦINNĪ (2.5.), a clasificar todo verbo, p.ej. darab, en el maǧāz. Es decir, lo que llamamos maǧāz-ficción, que es condición de la existencia del lenguaje, consiste en una mera aplicación de la analogía. Pero ahora no nos referimos a éste, sino al maǧāz-tropo,

a aquél que, según la definición de ISB, implica un estado original o ʾasl, al que le sobrevienen unos accidentes o ʿawārid que fuerzan la desviación. Es éste el que se aparta del qiyās, como han notado muchos sabios, p.ej. HAFAĞĪ (Sirr 122), cuando repite al-maǧāzu lā yuqāsu ʿalayh. Y precisamente es así a causa de que su estatuto en el sistema no sea el de ʾasl, como ocurre con la haqīqa, sino el de farʿ, (desviación) secundaria. Este esquema de la integración teórica de la figuración lo expresa el mismo HAFĀĞĪ (op.cit. 108-9) de modo muy sencillo: la ʾistiʿāra es un farʿ de la haqīqa, caracterizado y justificado por ser más elocuente (ʾablaġ) que ésta, el ʾasl.

De esta manera tenemos la teoría del maǧāz situada de lleno en el estrato más profundo del razonamiento sobre el lenguaje. Todo lo que hemos visto, pues, a lo largo de los puntos anteriores adquiere con derecho un lugar fuera de la filología religiosa y los estudios estilísticos. ISB, además, confirma el rango superior de estas preocupaciones de modo expreso. Hemos dicho más de una vez que la teoría de la figuración la cuenta entre las funciones superiores, o al-ġaradu l-ʾaʿlà (vid. II 2.3.1.), de las CAILT. Y a los motivos religiosos que eran ahí los principalmente referidos hay que sumar otros de diversa índole. En efecto, en Hadāʾiq (60, texto árabe; 108, traducción española), su incursión en la filosofía, afirma que es propio del alma racional poder distinguir entre los agentes reales (ʿalà l-haqīqa), figurados* (ʿalà l-maǧāz) y absolutos (ʿalà l-mutlaq). En este trabajo hemos insistido, y aún habremos de volver a ello, en el alto valor epistemológico que el pensamiento islámico le concede al lenguaje y, por ende, a la reflexión sobre el mismo. Es, entonces, fácil ver

*ASÍN PALACIOS traduce "agente metafórico".

hasta qué punto tiene, para la corriente qu ISB representa, relevancia el estudio del maǧāz en el kalāmu l-ʿarab, incluso para fines ajenos al objeto mismo de la lingüística. Quedándonos, de cualquier modo, sólo en ella, la aplicación concreta de todo esto, que ya se va demorando mas de la cuenta a fuerza de anunciarla, vamos a verla enseguida en la última parte de este capítulo.

Antes hemos de detenernos un momento a recordar cómo en nuestra tradición gramatical la cuestión se trata con sorprendente semejanza, lo que nos ayudará a entender mejor lo que sigue. Ello es que la Real Academia Española, en su Gramática de 1771 (RAE: 1771 350-2), al comenzar la parte dedicada a la sintaxis*, establece la siguiente distinción:

> Hay un órden natural de colocar las palabras, que se funda en la naturaleza misma de las cosas (...). Como este órden tiene por principal objeto la claridad, pide también que no haya falta, ni sobra de palabras, y que tengan entre sí la debida concordancia. Pero este orden natural se perturba ó invierte muchas veces para mayor suavidad, elegancia, ó viveza de la expresión, segun lo pide el asunto de que se trata, y la situación de las personas que hablan.

Al concretar más, poco después (p. 352) se hace aún más evidente la coincidencia:

> Lámmase construcción natural la que observa con exactitud este órden, y construcción figurada la que no le observa.

Es evidente que "natural" y "figurada" podrían traducir muy ajustadamente haqīqa y maǧāz; la "claridad" es un equivalente perfecto de bayān; y, ahora con reparos -pues en la teoría de las CAILT faltan

---

*La "sintaxis, ó construcción", dice exactamente (op.cit. 349), constituyendo el segundo de esos dos términos una nueva coincidencia con las CAILT, a causa del tarkīb de éstas (vid. V 1.)

los apuntes prágmáticos o, al menos, no están expresados así, y el argumento estético tiene una base muy distinta-, "suavidad" y "viveza" ocupan posiciones similares a las de las nociones de hiffa y mubālaġa. Pero aún hay más. Una vez descritas las reglas de régimen y concordancia de la construcción natural, la Academia aborda la figurada, que define de este modo (p. 444):

> Construcción figurada es la que se aparta de la natural, quando lo piden así el uso ó la mayor elegancia y energia de la expresión. Figura en su recto significado no es otra cosa que ficción, y en este sentido se usa en la Gramática, porque las expresiones figuradas ó fingidas se ponen para substituir á otras naturales y verdaderas.

Y las "figuras" que estudia (pp. 444-6) son la hipérbaton, la elipsis, el pleonasmo y la silepsis, que un sabio musulmán no hubiera dudado en incluir en el catálogo de las modalidades del maǧāz, como también habría dado por válida la justificación de la figura (p. 445):

> (...) aunque el uso de esta y otras figuras parezca algunas veces arbitrario, é indiferente, se funda por lo comun en alguna razón de conveniencia.

Esto, hablando en general. Pero vale la pena recoger la justificación de alguna de esas figuras en particular, donde, como comprobaremos casi punto por punto, las coincidencias alcanzan todos los detalles. Así, la elipsis se define (p. 456) con mención del requisito que en árabe se llama fahm:

> La elipsis es un figura que se comente quando se omite ó calla alguna palabra ó palabras necesarias para la integridad gramatical de la expresión, pero no para la inteligencia*.

---

*El subrayado, nuestro. Obsérvese también que el "comete"

Más significativa todavía es la justificación de la elipsis, que se basa en el principio que conocemos con el nombre de ʾihtisār (loc. cit.):

> (...) aspiramos á expresar nuestros pensamientos con toda presteza y brevedad posible.

Veamos aún lo que dice la Academia del pleonasmo (p. 461): donde se invoca el tawkid de algunos tratadistas musulmanes,

> (...) y es figura útil y conveniente (...) quando se usa de palabras al parecer superfluas, pero que son necesarias para dar mas fuerza á la expresión y para no dexar duda alguna á los que nos oyen de lo que les queremos decir ó asegurar.

Entre estas coincidencias en conceptos y argumentación, de que nos abstendremos de señalar por su evidencia, cuando expongamos la teoría de ISB, no podía faltar -y era de esperar- una precisión que en nuestro sabio no hemos hallado, al menos explícitamente expresado (p. 451):

> El uso es tan poderoso que ha hecho ya como naturales y comunes muchas expresiones figuradas, de tal suerte que serían defectuosas si se quisiese reducirlas al riguroso órden natural.

---

de la Academia recuerda un imagen muy frecuente en las CAILT, sobre todo usada en el tratado de las darūrāt (II 1.5.1.): la existencia de un código que en determinadas circunstancias puede transgredirse. Tratándose del hablante -no poeta- estaríamos, claro está, ante el ʾittisāᶜ.

3. ¿PARA QUÉ SIRVE UNA LENGUA?

Nuestro largo recorrido, en la sección anterior, por el tratado del maǧāz nos va a servir para variar sustancialmente la visión del lenguaje en ISB respecto de lo que, antes (1.2.1.), habíamos llamado la función actualiadora del mismo. Con lo que sigue, completaremos el repaso a los fundamentos teóricos de la lingüística en nuestro sabio, a los que se añadirán los metodológicos en los capítulos V y Vi. Enseguida comprobaremos, además, que en la obra de ISB pueden descubrirse especulaciones de profundo valor teórico, a pesar de la impresión engañosa que pueda dejar una primera lectura de sus libros, y a pesar sobre todo del papel de mero consultor para cuestiones prácticas que su ambiente sociocultural quiera adjudicarle a él y a otros colegas suyos, según hemos ido viendo y volveremos a examinar, más detalladamente en el capítulo VII (2. y 3.), el último de este trabajo.

3.1. Economía

Para mantener que en la lingüística árabe actúa un innominado principio de economía nos basamos en un par de conceptos que ya abordamos en los sectores de las CAILT interesados por el análisis del estilo y que entonces relacionábamos con los ideales de la brevitas (vid. II 3.3.2.) y perspicuitas (II 3.3.3.) de nuestra tradición retórica. Nos referimos a las nociones que los sabios musulmanes suelen designar ʾihtiṣār y fahm, respectivamente, sobre las que nos disponemos a hablar aquí.

No hace mucho (2.6.), hemos recordado que, en el Kitāb, SĪBAWAYHI

evoca de modo impreciso dos términos equivalentes, ʾīǧāz (cfr. op.cit. I 216) e ʾihtisār (cfr. I 212), que justifican hchos que los sabios sucesores de ʾAbū Bišr clasificaron como maǧāz y que él explicaba por la saʿa o ʾittisāʿ, la libertad del hablante o, desde otro punto de vista, la flexibilidad del lenguaje*. Efectivamente, la tendencia a la concisión fue observada y tratada comc factor eficiente en la determinación de hechos descritos en el kalāmu l-ʿarab con tanta o más insistencia que en los sectores del estilo, por los nahwiyyūn. SĪBAWAYHI, pues, la contempla en el Kitāb; y SUYŪṬĪ le dedica atención por separado en el que podemos considerar la última gran obra de gramática en la historia de las CAILT: ʾAšbāh**.En las primeras páginas de éste (I 29), de hecho, SUYŪṬĪ afirma que, considerado en su conjunto, el kalāmu l-ʿarab está casi en su totalidad basado en el ʾihtisār, que es la tendencia -lingüística- predominante en los árabes puros. En ella, dice, se justifica la existencia de los damāʾir o pronombres, que "son más concisos que los nombres expresos (zawāhir), especialmente en la tercera persona"; y asimismo la de partículas tales como ʾILLĀ e ʾINNAMĀ, gracias a las cuales una oración sustituye a dos; la de la coordinación, ʿatf, cuyas partículas evitan la repetición del regente; la del dual y el plural, que ahorran la coordinación; la del vocativo, cuyas partículas sustituyen a los verbos ʾadʿū o ʾunadī

*Cfr. asimismo Kitāb I 211 y la traducción resumida de ese pasaje en VERSTEEGH: 1981 408-9, donde SĪBAWAYHI pone en juego los mismos conceptos, manejando, además, el término maʿnàn que se utiliza como sinónimo avant l'heure de haqīqa.

**Como se sabe, ʾAšbāh es al nahw, y por tanto al estudio del lafz, lo mismo que Muzhir al estudio del maʿnàn.

'yo llamo a', y la de otros muchos hechos. A continuación (op.cit. I 30-35), SUYŪṬĪ reúne unas cuantas citas de gramáticos que se expresan en el mismo sentido: IBN SARRĀǦ pensaba que construccions como māta Zaydun, en lugar de ʾamāta llāhu Zaydan como sabemos (vid. 2.2.), cumplen la finaliad de la concisión; IBN YAʿĪŠ, igual que veremos enseguida en ISB y con el mismo razonamiento que éste, justifica la existencia de los nombres propios en el ʾihtisār; BAHĀʾ AL-DĪN B. AL-NAḤḤĀS recurre a ésta también para explicar la existencia de una marca (ʿalāma) de femenino, pues aunque ateniéndonos al ʾasl, debería haber para cada femenino un signo distinto que para su correspondiente masculino*, se quiso evitar la proliferación excesiva de unidades léxicas, que se resolvía con las terminaciones de género analógicas; ʾABŪ ḤAYYĀN, como otros muchos, pensaba que todas las partículas (hurūfu l-maʿānī) se habían establecido como sustitutos de los verbos, por la tendencia a la concisión. Y entre SĪBAWAYHI y SUYŪṬĪ, los bagdadíes del s. IV/X, cuyas ideas (vid. III 2.3.3.) fueron guía de ISB, como bien sabemos, insisten en lo mismo. Acabamos de oír a IBN SARRĀǦ. Únanse a él IBN ǦINNĪ y RUMMĀNĪ, los dos que más influyeron en nuestro sabio. El primero (Ḥasāʾis I 82) mantiene idéntica convicción de que la tendencia al ʾīǧāz es característica de los ʿarab y la ilustra con las construcciones interrogativas y condicionales: en matà taqūmu '¿cuándo te pondrá en pie?', dice, MATÀ nos ahorra citar todos los tiempos posibles, y en man yaqum ʾaqum maʿahu 'con quienquiera que se levante me levantaré yo' MAN nos evita tener que citar a todas las personas capaces de realizar esa acción, o sea, no hay que decir "si se levanta Zaide o ʿAmr o

*Como ocurre, dice, con raǧul 'hombre' y ǧamal 'camello', que tienen por femeninos a ʾimraʾa y nāqa, respectivamente.

Ğa^{c}far...". Y RUMMĀNĪ, por su parte, es el responsable de una sutil precisión que, a lo que parece, no tuvo mucho éxito. Según él (IBN RAŠĪQ: ^{c}Umda I 250-1), hay que distinguir entre dos formas de ʾīğāz; la primera es la musāwāt y consiste en que el lafẓ se adecúe, sin defecto ni exceso, al ma^{c}nàn, p.ej. -y recurre al mencionadísimo pasaje coránico de siempre- en sal ʾahla l-qaryati; la segunda, que es una modalidad de maǧāz, se denomina ʾiktifāʾ y consist, como ocurre en ʾisʾali l-qaryata, en prescindir de cuanto sea posible.

Pero, si el ʾihtiṣār es citado constantemente, la misma insistencia hay en las fuentes primarias por señalarles un límite, el fahm, inteligencia o comprensibilidad del mensaje. Con este requisito tenemos completo el principio de economía, derivado, a pesar de los infundados ataques que se le han dirigido a la lingüística árabe (es un conjunto de reglas sin sentido, excesivamente normativa etc.), de una constante preocupación en ésta por no perder de vista que el lenguaje es comunicación. Concretamente, al principio se establece en el equilibrio entre dos fuerzas contrarias o en el resultado de la transacción entre la tendencia a la consición observada siempre en el hablante o mutakallim y el deseo de obtener un beneficio cognoscitivo por parte del oyente o sāmi^{c}. Esta idea la repite, con toda claridad, aunque con intenciones prácticas, ISB, en más de una ocasión. Así lo hace al analizar la conjunción WA- (Masāʾil 63a):

> La partícula de participación (harfu l-ʾištirāk) en p.ej. qama Zaydun wa-^{c}Anrun 'Zaide y Amr se levantaron', sustituye al (verbo) regente. La forma original (ʾaṣl) es qāma Zaydun wa-qāma ^{c}Amrun 'Zaide se levantó y ^{c}Amr se levantó', pues cada uno de los dos (agentes) efectúa su propia acción, ya que no cabe que realicen una y la misma. No obstante, como (los árabes puros) tendían a la consición

(qaṣadū l-ʾiḫtiṣār), elidieron el segundo regente contentándose con el primero y haciendo a ʿAmr copartícipe de la acción de Zaide, confiados en la comprensión del oyente (ṯiqatan bi-fahmi l-sāmiʿ)*.

La conciliación entre los dos intereses, ʾiḫtiṣār y fahmu l-sāmiʿ, está igualmente presente en su justificación de varios otros hechos. En la existencia p.ej. de los nombres propios (ʿalam), cuya función explica ISB (op.cit. 66a-b) ateniéndose a lo que ya había dicho SĪBAWAYHI: Un nombre propio, dice, viene a ser como un conglomerado de adjetivos. Si una persona no tuviera un nombre, quien tuviera que predicar algo de él se vería obligado a decir p.ej. "ha venido a verme ese hombre algo, que va vestido de negro, hijo de tal, que vive en tal sitio", hasta que el oyente comprendiera, si es que lo conseguía; todo ello, concluye, se abrevia en Zayd, ʿAmr etc. Y cualquier elisión (ḥaḏf), naturalmente, es susceptible asimismo de ser explicada a partir del principio de economía (cfr. op.cit. 71a).

El papel del oyente en el acto de lengua, el beneficio o ʾifāda que debe seguírsele de toda realización lo condensó ṬAʿLAB en sus Qawāʿidu l-šiʿr (Nusūs 204) con una de las típicas máximas de los primeros siglos de las CAILT:

> El interés del hablante es hacer entender (ʾifhām), y el deseo del oyente procurar que le hagan entender (ʾistifhām).

La frase proviene, como se habrá observado de un libro ajeno a los sectores relacionados con la gramática. Y es que, si en la lingüística árabe es constante que se tome en cuenta el acto de la comunicación al analizar el funcionamiento del lenguaje, la misma preocupación

---

*El subrayado, nuestro, naturalmente.

ha afectado a la poética, en algún caso muy señalado, como la teoría de la ʾistiᶜāra de ᶜABD AL-QĀHIR (vid. ABU DEEB: 1971 58 ss.), y otros, cuando el papel del receptor del texto literario cuenta como factor en el análisis del estilo, frecuentemente porque el crítico se coloca en el lugar del futuro poeta para enseñarle el efecto que pueden causar ciertos recursos.

La transacción estaba, por otro lado, ya claramente observada en el Kitāb (I 253-6), cuando SĪBAWAYHI dedica un capítulo a "los mandatos y prohibiciones en los que queda elíptico el verbo que suele explicitarse, siempre que hay seguridad de que la persona (a la que uno se dirige) no precisa la mención del referido verbo"*. Uno de sus ejemplos es: ves a un hombre que se acerca a un muro y, para impedírselo le gritas ʾal-ǧidāra '¡eh, la pared!'. El equilibrio entre ʾihtisār y fahmu l-muhātab aparece igualmente, no es de extrañar, en los sectores lingüísticos del maᶜnàn. Con mención expresa de los dos factores, analiza ṬAᶜĀLIBĪ (Fiqh 324) cierta kināya registrada en el Qurʾān.

El fahm se presenta a veces en las fuentes primarias negativamente, es decir, no como requisito, sino como una disfunción que hay que evitar. Ésta recibe el nombre de labs, ʾilbās o ʾiškāl (cfr. ZAǦǦĀǦĪ: Ǧumal 191; ZAMAḪŠARĪ: Mufaṣṣal 103; ḪAFĀǦĪ: Sirr 122), y podemos traducirla por confusión u obscuridad, nociones semejantes a las que hallamos antes (II 3.3.3.) cuando, en estilística, tratamos de

*En árabe: "mā ǧarà mina l-ʾamri wa-l-nahyi ᶜalà ʾiḍmāri l-fiᶜli l-mustaᶜmali ʾiẓhāruhu ʾiḍa ᶜalimta ʾanna l-raǧula mustaġnin ʾan lafẓika bi-l-fiᶜl".

deducir los ideales estéticos de ISB. La respuesta que entonces dimos -ISB, defensor de lo difícil- debe dejarse ahora por completo a un lado.

En conexión con el fahm y también con el ʾittisāᶜ o el tasammuh que estudiamos en la teoría del maǧāz (2.6.), está una cuestión que a ISB y a los sabios de su corriente preocupó en extremo, aunque no le dedicaran un tratado exclusivo. Estamos hablando de la diferenciación entre lenguaje científico y no científico. Es, efectivamente frecuente encontrar en los libros de nuestro sabio y en general de todos los que muestran deseos de rigor formal, también interesados por el problema de la definición (vid. III 2.3.3.), críticas por el empleo en un libro ajeno, de algún tecnicismo en un uso que no se ajusta a su exacto valor en la disciplina. En esos casos, el empleo impropio de las palabras de la ciencia se suele clasificar en el maǧāz o justificarse por la autobenevolencia del sabio de que se trate. Esta cuestión tenía por fuerza que suscitarse tras la reflexión sobre la figuración. Una lengua sin maǧāz sería una lengua exacta, un instrumento perfecto para el conocimiento de la realidad objetiva, dada la concepción especular lengua-mundo y la identificación entre el maᶜnàn y el musammàn (vid. 1.3.). La mayor aproximación, desde luego, ha de darse en el lenguaje científico, que debe ser por tanto lo más exento posible de maǧāz. Este último razonamiento no lo hemos encontrado así expuesto en la letra de los libros de ISB u otros sabios, pero, igual que ocurre con otras ideas, está, por así decirlo, en el espíritu de los mismos o como una conclusión silenciada hacia la que se habían dado todos los pasos. Sea como sea, nos sitúa en el terreno de la pura denotación, del bayān, del que pasamos ahora a ocuparnos.

3.2. Primer rendimiento: denotación

El bayān lo introdujimos en este trabajo en II 1.6.3., y posteriormente hemos vuelto a referirnos a él en más de una ocasión. En realidad ha estado presidiendo todo lo que hemos dicho hace un instante acerca del fahm. Así, resulta evidente que es en la función primordialmente actualizadora o denotativa del lenguaje en lo que está ISB pensando cuando dice (ʾIslāḥ Ǧ 337) que, además de darabtu raʾsayi l-Zaydayni 'golpeé a los dos Zaides en las cabezas de ambos', es también posible decir darabtu raʾsa l-Zaydayni 'golpeé a los dos Zaides en la cabeza', "confiando en que el oyente entenderá", que es aquí, en suma, lo que importa.

Esta función primera del lenguaje es la que retiene SUYŪṬĪ cuando intenta (ʾItqān I 51) definir el kalām por el procedimiento etimológico. Según él, kalam deriva de kalm 'herida', a causa de la influencia que el lenguaje ejerce sobre la mente -y obsérvese que dice en concreto la mente (dihn)- del oyente, al proporcionarle un beneficio (fāʾida) que este último no poseía. Aunque SUYŪṬĪ no lo declare*, parece indudable que tal beneficio o rendimiento es la información, o, si queremos soslayar el anacronismo de este término y parafraseando a ISB en su explicación de por qué se establecieron los nombres (vid. 1.2.1.), la posibilidad de acceder a objetos cuya contemplación no está al alcance.

El bayān o la función informativa del lenguaje, desde luego, cuenta positivamente entre los factores considerados a la hora de describir

*Sus palabras son: "wa-ʾammā l-kalāmu fa-muštaqqun mina l-kalmi bi-maʿnà l-taʾṯīri li-ʾannahu yuʾaṯṯiru fī ḏihni l-sāmiʿi fāʾidatan lam takun ʿindah".

en la práctica el kalāmu l-ᶜarab. No se trata, pues, de un mero componente en una teoría especulativa más o menos sistematizada. El gramático es perfectamente consciente de que determina cualquier realización al exigir del hablante la puesta en juego de procedimientos tendentes a la inteligencia de sus palabras. En los manuales, incluso, es frecuente que se lo evoque al analizar de modo sencillo algunos hechos (cfr. ZAǦǦĀǦĪ: Ǧumal 37, 88, 172, 261). E ISB deriva de ese principio reajustes muy concretos de las reglas sintácticas. Afirma (ʾIṣlāḥ Ǧ 83) p.ej. que, frente al analógico qāma man fī l-dāri, es aceptable qāmū man fī l-dāri 'los que estaban en la casa se levantaron', esto es, hacer patente el ḍamīr o terminación de plural masculino -Ū en el verbo, por la invariabilidad en número de MAN. Todo su estudio de los tawābiᶜ o concordados (ʾIṣlāḥ Ǧ 104-10; Masāʾil 62a-63b) remite a las mismas ideas. Y no es difícil encontrarlas en otros puntos de la descripción gramatical, con mención expresa o no del bayān, o de algún otro término sinónimo, como ʾīḍāḥ o aclaración (ʾIṣlāḥ Ǧ 276-7).

Y, ya que lo hemos suscitado, habrá que encarar aquí también el molesto problema de la terminología. Antes, propongamos una traducción definitiva -para nosotros- del bayān en ISB, al menos. Lo entendemos como denotación económica de una idea o, recurriendo de nuevo a la vieja gramática de la Academia (RAE: 1771 352), la "expresión clara de los sentidos", siendo esta última palabra una inesperada ayuda para traducir del modo más sencillo el árabe maᶜānin. Todo esto está en consonancia con las definiciones que de bayān han dado distintos sabios de las CAILT. La de ǦĀḤIZ (Bayān I 75) es "indicación (dalāla) expresa de una idea (maᶜnàn) oculta"; la de ŠARĪŠĪ (Š Maqāmāt I 10), "la claridad y explicitación de la idea". ṬABARSĪ (Tafsīr III 207)

se contenta con decir que el bayān es la dalāla, que, mejorando lo anterior, creemos perfectamente posible traducir por denotación exactamente.

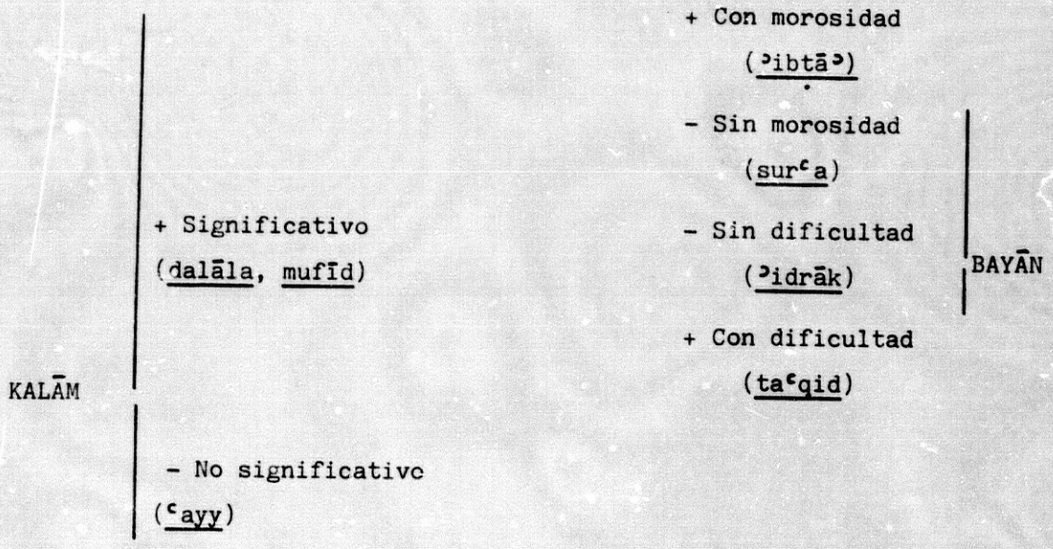
Pero, por supuesto, tratándose de tecnicismos, las cosas no podían ser tan fáciles. La complicación nos llega enseguida, de manos del propio ISB. Así es. Nuestro sabio afirma (ʾIḫtilāf 82), al exponer las diez modalidades de la tercera forma del maǧāz, en su primera clasificación de éste (vi. 2.2.), que en todas se cumple alguna de "las finalidades del bayān". En la sección anterior hemos insistido en que los sabios de las CAILT, tras de reconocer de algún modo que el maǧāz supone una desviación respecto de la naturaleza original del lenguaje, lo justificaban diciendo que es más elocuente que la ḥaqīqa, hallando en él por tanto una función específica que ésta no podía cumplir. Como no cabe duda que la primera utilidad del lenguaje es para los sabios musulmanes en general su valor representativo o actualizador, estamos ante una contradicción flagrantee entre la afirmación de ISB y nuestra interpretación de bayān como denotación. Más aún cuando en el punto siguiente veremos que nuestro sabio justifica continuamente el maǧāz por lo que él llama mubālaġa, que venimos traduciendo por encarecimiento y que, para nosotros, es la segunda y suplementaria función del lenguaje. Sin embargo, no creemos que la contradicción sea grave. En nuestra opinión, simplemente estamos, no por última vez, ante una nueva polisemia de un tecnicismo de las CAILT. Mantenemos nuestra interpretación del término, pero añadimos que hay un BAYĀN, entendido como elocuencia en el sentido más amplio, que se descompone en el bayān que nos está ocupando y en la mubālaġa de que hablaremos un poco más abajo. A este último, al de las minúsculas, es al que debe oponerse el término contrario, que también existe

aquí, como antes para el fahm, y que puede encontrarse en ǦĀḤIẒ (Bayān I 77), el ᶜayy o incapacidad expresiva, que el mismo sabio equipara con la ignorancia, mientras que, para él, el bayān -y con esto parece darnos la razón- es conocimiento (ᶜilm). La complicación en realidad no queda en eso, pues, como se sabe, bayān es también el nombre de una de las tres disciplinas de la balāġa, junto con el ᶜilmu l-maᶜānī y el badīᶜ (vid. GRUNEBAUM: 1960 1012-3; ᶜATĪQ: 19?? 7 ss.), pero esto no debe demorarnos. Primero porque ISB nunca habla del bayān como una disciplina, sino como función del lenguaje, una intención del hablante o un ideal del experto en estilo; segundo, porque esta clasificación es posterior a él aunque las materias de esas disciplinas no haya dejado de tratarlas. El ᶜilmu l-bayān no está lejos de los intereses que estamos considerando aquí, del badīᶜ ya hablamos en II 3.2.3., y de los maᶜānin o modalidades comunicativas de la frase nos ocuparemos más tarde (VI 4.).

A IBN RAŠĪQ (ᶜUmda I 254) le debemos, de nuevo, que nos haya transmitido otra muestra del penetrante ingenio de RUMMĀNĪ en esta materia. El gran ʾAbū l-Ḥasan concibió una clasificación del kalām, a propósito de lo que nos está ocupando, en el que las realizacions posibles se dividen en pares marcado/no marcado, atendiendo a criterios coincidentes con las nociones que se repiten en estas últimas páginas: la dalāla o denotación, consistente en que el lafẓ desvele el maᶜnàn y rinda, por tanto, beneficio (mufīd); el ibta y la surᶜa, morosidad o falta de la misma, equivalentes al ʾiḫtiṣār y a su carencia, respectivamente, el taᶜqīd o complicación y su falta, que aparecen porque RUMMĀNĪ está, con toda seguridad, pensando más en retórica que en lingüística. Ello daría como resultado, a pesar de esto último, un interesante cuadro de cómose entiende la función representativa en

las CAILT o, al menos, en uno de sus más sobresalientes representantes, de acuerdo con el Esquema 2, en el que nos hemos permitido introducir algunas adiciones, en términos y signos, aparte de su misma representación, pero en el que creemos ser fieles a las ideas del sabio.

Esquema 2



Antes de pasar a la sengunda función del lenguaje, hay que preguntarse, ya que parece indudable que no hubo nadie que no reconociera la primera, si algúnsabio pensó que ésta era la única. Ateniéndonos a lo que dice ARNALDEZ (1956 37, 1971 817), habría que pensar que IBN ḤAZM tuvo la convicción de que la utilidad de una lengua consiste en que garantice la intercomprensión (tafāhum). ARNALDEZ no se extiende lo bastante como para que podamos decidir al respecto y nosotros no hemos investigado el asunto directamente; así que habrá que dejarlo en suspenso. Parecidas dudas nos plantea ḤAFĀĞĪ, quien, al distinguir entre prosa (kalām) y poesía (Sirr 212), se diría que está reduciendo la función del lenguaje a la mera denotación. Sin embargo, la brevedad del pasaje y el hecho de que no esté tratando el asunto en sí mismo no nos permiten concluir que rechazara lo que a continuación exponemos.

3.3. Segundo rendimiento: encarecimiento

Para el sinsentido de que a las cerezas se las llame habbu l-mulūk '(lit.) semillas de reyes', ISB ensaya la siguiente conjetura (Masāʾil 18b-19a):

> No es imposible que algún rey de tiempos pretéritos estuviera encaprichado de esa fruta y la prefiriera a las demás, siendo ésa la causa de que se la asocie a los reyes (...). Del mismo modo que las amapolas -šaqāiʾqu l-Nuʿmān '(lit.) hermanas de Nuʿmān'- se asocian a la memoria de AL-NUʿMAN b. al-Mundir al-Lahmī, porque, habiendo visto un prado de ellas, le gustó tanto que no le permitía a nadie que se acercara (...). Y es que a veces se les dan a las cosas nombres determinados por un motivo que, en su momento, así lo requería. Sin embargo, pasado el tiempo, el motivo desapareció, permaneciendo el nombre.

Esta aventurada hipótesis, sobre todo las últimas líneas, resume bastante bien la actitud de ISB ante su objeto de estudio. Todo en el lenguaje tiene una causa o ʿilla objetiva, independientemente de que su conocimiento nos sea accesible o no; pero, incluso en los casos en que esto parece más difícil, es deber del sabio dar una respuesta al por qué. En el pasaje anterior, donde el enigma afecta sólo a la particularidad de una unidad léxica, la hipótesis no pasa de una explicación histórica también particular. Por el contrario, en el sector de las CAILT que nos ocupa en esta sección, el estrato más profundo de la reflexión sobre el lenguaje, lo que se intenta es descubrir unos principios y tendencias generales que afectan a la constitución y funcionamiento del kalāmu l-ʿarab, a partir de los cuales pueda construirse una hipótesis válida para explicar sinsentidos establemente observados, tales como el maǧāz o la falta de

univocidad en la relación entre lafẓ y maᶜnàn. Estos principios son los que quedan encuadrados en nociones como ʾihtisār, fahm y mubālaġa, o en teorías como la del tasrīf (vid. VI 7.), y al comprobar que nuestro sabio trabajó en torno a ellos, lo estamos automáticamente alineando en una determinada corriente de la lingüística árabe. Por decirlo brevemente, en la que cree en el estudio de las ᶜilal de segundo y tercer grado de que habla ZAǦǦĀǦĪ en ʾĪḍāḥ y que tanto eco han encontrado en los investigadores modernos (VERSTEEGH, BOHAS etc.). Es decir, ISB se coloca lejos de las simplificaciones escolares a lo ZUBAYDĪ y de las interesadas, a lo IBN MAḌĀʾ; y, aun presentando sus libros como solucionarios de problemas prácticos, se mantiene siempre fiel al impulso de una curiosidad científica que quiere responder de manera racional a todas las cuestiones que el objeto suscite, por el mero hecho de que las suscita y gracias a un evidente optimismo intelectual.

En un ejemplo del maǧāz lógico (2.2.), el del gran lebrillo del que se decía que en él venían tres personas sentadas, al explicar por qué se producía dicha figura, ISB evocaba, sin nombrarla, la segunda función del lenguaje, la de mubālaġa o encarecimiento: la ḥaqīqa, venía a decir, se obviaba para recalcar el tamaño del recipiente. A la mubālaġa, mencionándola expresamente, recurre nuestro sabio en numerosas ocasiones a lo largo de su obra. Así, p.ej., en ʾIqtiḍāb (II 82), habla de mubālaġa para justificar un tropo semejante al anterior: mā fī l-dunya man yaqūlu hādā 'nadie en todo el mundo dice una cosa así', aunque se sepa que sí hay quien diga eso, pero para encarecer el rechazo por tal dicho. La génesis de la ʾistiᶜāra, que ISB explica como en nuestra tradición, por omisión de la partícula de comparación, es también para él efecto de la intención encarecedora: la mubālaġa es responsable de que se pase de Zaydun ka-l-himāri 'Zaide parece un asno' a Zaydun himārun 'Zaide es un asno' (Masāʾil 47a).

Y al mismo principio recurre (loc.cit.) para justificar toda una modalidad del maǧāz, la de los contrarios intercambiados (vid. 2.2.). Desde luego, la integración racional de la desviación producida en toda modalidad de figuración, por medio de la mubālaġa no es exclusiva de ISB. Por citar sólo unos pocos sabios, cercanos a él por diversos motivos, hacen lo mismo ʿĀṢIM B. ʾAYYŪB (Š Sitta I 381), IBN ǦINNĪ (Fasr II 30), IBN RAŠĪQ (ʿUmda I 270) y ḪAFĀǦĪ (Sirr 29), casi todos ellos aplicando idéntico razonamiento a la ʾistiʿāra, en concreto. Añádase a ellos ʿABD AL-QĀHIR (ʾAsrār 38), quien, más explícito que los anteriores, nos proporciona una base textual segura para mantener que el encarecimiento es el segundo beneficio del lenguaje, superpuesto al de la denotación. Según él, la metáfora del león reporta un rendimiento (ʾifāda) que no se obtendría con su equivalente en ḥaqīqa -y en mero bayān, añadimos nosotros- el simple 'valiente'. El rendimiento, claro, es la mubālaġa.

En su ʾIʿǧāz (I 126), BĀQILLĀNĪ define la mubālaġa como la corroboración de las idea expresadas*. Esto y el tratamiento que de la mubālaġa hacen algunos otros sabios en ocasiones podría llevaernos a dudar que nos encontremos ante una segunda función, superpuesta a la del bayān, y a creer que, más bien el encarecimiento consiste en un simple reforzamiento de la denotación dalāla. Esta objección, sobre todo si tenemos en cuenta que estamos tratando de dar coherencia, con nuestras propias concepciones, a lo que en ISB sobre todo no es más que una vaga observación apenas desarrollada, no carece de peso. Es cierto que cuando los sabios musulmanes hablan de mubālaġa están sólo a veces constatando que la claridad del mensaje se garantiza

*En árabe: "wa-l-mubālaġatu taʾkīdu maʿānī l-qawl".

mejor por medio de determinados procedimientos. Pero, en nuestra opinión, en el encarecimiento hay también la constatación de que el lenguaje se pueda utilizar con dos fines diferentes. El bayān remite a la necesidad distintiva y la mubālaġa, a la expresiva; con el primero estamos ante las implicaciones lógicas del lenguaje, y con la segunda, ante las afectivas. Dicho de otro modo, en la denotación lo que se toma en cuenta es si la relación entre una realización y la realidad o las ideas es válida; en el encarecimiento, si la relación entre una realización y el oyente es efectiva. A la mubālaġa se recurre cuando lo que más importa no es la precisión actualizadora, sino afectar a este último emocionalmente. Es, creemos, en este sentido como hay que interpretar los razonamintos de ZARKAŠĪ (Burhān II 384), cuando justifica la presencia de procedimientos del taʾkīd en el Qurʾān, que, dice, entran aparentemente en contradicción con el principio de economía. Aparte de recordar una vez más la coincidencia, en todos sus aspectos del kalāmu l-ʿarab y la lengua del Libro Sagrado, habla expresamente de que tales recursos cumplen "una función suplementaria" (maʿnàn zāʾid) a "la primera", que sería, aunque él no lo diga, la mera dalāla.

Todo esto, en realidad no es más que un limitado avance teórico respecto de las máximas que en los primeros siglos de las CAILT se acuñan para expresar en que consiste la elocuencia, en muchas de las cuales se insistía en que lo fundamental era hacer llegar las ideas al corazón -y no a la mente como veíamos antes- del oyente, y que pueden encontrarse por doquier en las fuentes primarias. ISB reproduce la vieja idea en Š Siqṭ (III 988):

> Si la exhortación (mawʿiẓa) sale del corazón, al corazón viene a parar; pero si sale de la lengua no pasa de los oídos.

Recetas prácticas al orador, del estilo de ésa, proporcionan la base, bien establecida en la tradición precientífica de la retórica, para la incipiente teoría que encontramos en nuestro sabio bajo el rótulo de mubālaġa. El término, recordémoslo, puede tener también el sentido de exageración (cfr. su traducción en p.ej. WINTER: 1979), hipérbole como recurso del badīᶜ, que, de todos modos, quedaría encuadrado, junto con otros muchos procedimientos, en la misma función del encarecimiento*.

Mubālaġa tiene, además, otra utilización especializada, en el ᶜilmu l-tasrīf, pues, como se sabe, la misma o semejante función intensificativa de la denotación la hallaron los sabios musulmanes en un número limitado de esquemas morfológicos, FAᶜᶜĀL, FAᶜŪL, MIFᶜĪL etc. (cfr. p.ej. SUYŪṬĪ: Muzhir II 234), y en determinados procedimientos que afectan también a la unidad léxica sólo, como la adición de la marca de femenino en unos pocos nombres masculinos, ᶜallāmatun 'sapientísimo' p.ej. (cfr. ZAMAḪŠARĪ: Mufaṣṣal 199), de modo sistemático como en el ejemplo señalado, o no sistemático, como en el siguiente verso de ᶜALQAMA, donde ŠANTAMARĪ (Š ᶜAlqama 65) asegura que la terminación femenina de nāfiyatun y muhlikatun, en discordancia con al-ǧūdu, la introduce el poeta li-l-mubālaġa:

والجود نافية للمال مهلكة والبخل مبق لاهله ومذموم

La generosidad se lleva y aniquila las riquezas;
guárdaselas a sus dueños la tacañería, mas es ignominia

Es lógico que sean textos poéticos los que muy frecuentemente

---

*SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA (1973 25) examinó brevemente los dos sentidos del tecnicismo, documentándolos en ǦĀḤIẒ ("atteindre un but par des mots") e IBN RAŠĪQ ("hyperbole").

motivan la explicación por mubālaġa de ciertos hechos. ISB recurre a ella al comentar (Š Siqt I 47) un verso de MAᶜARRĪ donde la intención encarecedora se cumple con una hipérbole:

ولما لم يسابقهن شيء من الحيوان سابقن الظلالا

Y, pues no puede competir con ellos ningún
animal, entablan carrera con sus propias sombras

Las gradaciones ascendentes (al-tasāᶜud mina l-ʾadnà ʾilà l-ʾaᶜlà) en calificaciones o metáforas, de las que hemos hablado antes varias veces, las clasifica nuestro sabio (ʾIntisār 136a) entre los usos de los poetas y las encuadra igualmente en la intención de mubālaġa. Su decepcionante diferenciación entre la poesía (šiᶜr) y la prosa (kalām), basada, casi en exclusivo, en la presencia permisible de darūrāt en la primera (vid. II 1.5.1.) no está, a pesar de todo, muy lejos de la caracterización de ambas por la mayor o menor intención de mubālaġa en cada una, tal como la que presenta HAFĀǦĪ (Sirr 280). Sí es más extraño que no supiera ver en la mubālaġa, al igual que IBN FĀRIS (SUYŪṬĪ: I 404) la justificación válidad del empleo de dos sinónimos denotativamente idénticos en un mismo verso, que ISB denunciaba (vid. II 3.2.2.) como falta contra el maᶜnàn por el desequilibrio en la información aportada, esto es por atentar contra el principio del bayān.

Volviendo a gramática, la aplicación del par bayān/mubālaġa, si bien no expresamente mencionado, se halla muy clara en la distinción de las dos funciones de la sifa o calificación. Precisamente por esto, porque en un hecho tan sencillo se plantean los mismos problemas que en la teoría del maǧāz, dicha cuestión, que nuestro sabio resuelve igual que otros (cfr. p.ej. ZAMAḪŠARĪ: Mufassal 114; ZARKAŠĪ:

Burhān II 422), la trató repetidas veces en sus libros, con idénticos planteamientos y resultados (Hadāʾiq 84 texto árabe; ʾIslāh Ǧ 114-5; Masāʾil 7a y 28b). Tanto el contenido de su teoría como sobre todo los tecnicismos que emplea para explicarla son indicio indudable de que lo que está tratando son los dos rendimientos del lenguaje. Hay, dice, dos clases de calificativos. Los primeros son necesarios para especificar (tamyīz, tabyīn, fasl, farq) cuál sea el indivuduo de una clase referido, pues, al compartir (ʾištirāk) el nombre con ellos podría confundírsele (ʾiltibās, labs, ʾiškāl) con cualquiera de los mismos. Es ahí donde entra el adjetivo, que puede expresar alabanza (madh, tanāʾ), vituperio (damm) o conmiseración (tarahhum) o no hacerlo, para eliminar (ʾizāla) dicha posible confusión. Los segundos calificativos, éstos sí con uno de los tres sentidos que acabamos de citar, por fuerza, son prescindibles -denotativamente hablando- y su única función es la de añadir uno de tales sentidos. Los dos distintos rendimientos del calificativo entrañan, además, una diferencia en el estatuto gramatical (hukm) del nombre-adjetivo de que se trate en cada caso. Los de la primera clase, los especificativos, concuerdan siempre en caso (ʾiʿrāb) con el calificado (mawsūf), "porque, al requerir el sujeto al calificativo para su efectiva inteligencia (fahm), es como si formara con este un solo nombre" (Masāʾil 7a), es decir, constituyen una unidad funcional. Por el contrario, los calificativos encarecedores, pueden bien asimilarse en ʾiʿrāb a sus respectivos calificativos, bien discordar (qatʿ) de ellos. En este segundo caso, si el calificativo está en acusativo (nasb), hay que restituir en el ʾasl un verbo elíptico (ʾidmār) que lo rige; si está en nominativo (rafʿ), restituimos un sujeto nominal o mubtadaʾ.

En conclusión

Con todo esto, creemos que queda suficientemente demostrado que ISB y otros muchos sabios superaron la estrecha visión del lenguaje como mera actualización de la realidad o las ideas*. En esta última sección, y gracias justamente a la constatación de los dos rendimientos hemos visto una manifestación más de la preocupación de las CAILT por aclarar cuáles son las relaciones de lafẓ y maᶜnàn, de que hablábamos en la sección primera, y, al mismo tiempo, una de las soluciones dadas al problema. El bayān implica que la expresión lingüística se aplica, en relación biunívoca y de dependencia, al contenido, que, como sabemos, coincide con la realidad. Al invocar la propiedad del ʾittisāᶜ (flexibilidad de la lengua, libertad del hablante en su manipulación), la tendencia al ʾihtisār (concisión) y la intención de mubālaġa (encarecimiento) y taʾkīd (refuerzo de la denotación), se están justificando algunas de las desviaciones de esa relación ideal, observadas de forma irrecusable en el kalāmu l-ᶜarab y en la lengua de Dios, especialmente el maǧāz, que haría creer engañosamente

*MOUTAOUAKIL (1982 206-15), con un corpus selectivo más amplio que el nuestro (representantes de todo el pensamiento lingüístico islámico, en las CAILT y fuera de ellas), pero refiriéndose especialmente a los retóricos, habla de funciones pragmáticas y afirma que los teóricos musulmanes conciben la organización del discurso dividida en, 1º, "l'information non-marquée", "fonction de muxbar canhu, fonction de muxbar bihi", y, 2º, "l'information marquée": "fonction de restriction (taqyīd), fonction de l'emphase (tawkīd), fonction de focalisation (taxṣīṣ)". En ésta, como en casi todas las conclusiones de su muy notable trabajo, el investigador marroquí deja pendiente de aclaración a quién o a qué corriente o grupo puede adjudicársele esto en concreto.

que tanto la palabra de Dios como la lengua de los árabes puros presentan un algo grado de irracionalidad y de falta de adecuación a los objetivos aparentemente únicos del lenguaje. La figuración y el hadf o elisión no son, de todas formas, las únicas manifestaciones de un sospechado sinsentido. Están p.ej. los ʾaddād, el caso extremo de homonimia, pues se trata de un solo signo para dos referentes contrarios en su significado, de los que volveremos a ocuparnos más tarde (VI 1.2.). Y tampoco con la teoría de la mubālaġa hemos agotado las propuestas teóricas para racionalizar la relación entre los dos planos mencionados. En su momento (VI 7) nos referimos a la que podría llamarse teoría del tasrīf, una nueva tentativa para resolver el problema desde otro punto de vista. Pero, a estas alturas de nuestra exposición, han quedado al descubierto muchos de los más importantes móviles de la corriente de las CAILT que ISB representa, los resultados para la teoría del lenguaje de preocupaciones generadas fuera, en estricto, de la preocupación por el mismo, y, sobre todo, la actitud intelectual de ISB y muchos de sus colegas, que, además de interpretar (tafsīr, šarḥ) y describir (ǧamᶜ), dirigen su labor a otro cometido: racionalizar o justificar (taᶜlīl) el objeto, en los niveles más abstractos de la especulación. Los resultados prácticos de esta especulación son abundantes y valiosos, según vamos viendo, pero no podemos dejar de ver en nuestro sabio y los más cercanos a él un interés por el lenguaje, satisfecho en sí mismo.

V LA GRAMÁTICA

"كلم كنظم العقد يحسن تحته

معناه حسن الماء تحت حبابه"

ابو العلاء المعري

1. LA CIENCIA DEL LENGUAJE Y SUS DISCIPLINAS

A lo largo de este trabajo hemos venido refiriéndonos al conjunto de tratados de la palabra, en todas sus formas, desarrollados en la civilización islámica bajo el amplio rótulo de CAILT. Pero, especialmente desde el capítulo anterior, hemos hablado también con insistencia de una lingüística árabe. Hemos mantenido, pues, una gran división, que, en la realidad práctica de los sabios musulmanes se borra casi siempre, pero de cuya realidad teórica no nos caben dudas, entre unas ciencias del lenguaje y otras del texto. Éstas son la textología y la hermenèutica, aplicadas tanto al texto literario como a las Escrituras; pueden estar al servicio tanto del receptor del texto como de su emisor (cfr. II 2.3.1.), y es dentro de las mismas donde -al menos si nos atenemos a ISB- hay que encuadrar el estudio del estilo y la poética, como auxiliares de la filología. Eso no significa que no hayan llegado a un alto grado de desarrollo y que no puedan, con algunos autores, considerarse por separado en tanto que retórica, poética, historia literaria etc. Por otra parte, las secciones 2. y 3. del capítulo anterior han demostrado cómo problemas suscitados en la interpretación del Libro de Dios -nos referimos al <u>maǧāz</u>- acaban por convertirse en parte importante del análisis del estilo y de la reflexión sobre el lenguaje indistintamente. Es, además, evidente, que sectores que nosotros clasificamos entre las ciencias del lenguaje, la gramática y la lexicografía p.ej., sirven a la filología. A pesar de todo esto, es difícil negar la existencia de una lingüística árabe, de una ciencia en que el verdadero objeto es el lenguaje, sobre cuyo funcionamiento se reflexiona, sin que

para ello tenga que estar siempre presente su utilización en unos textos que hay que conservar, interpretar o elaborar. Todo el capítulo anterior da, creemos, buena prueba de ello. Y que parte de esa reflexión coincida con los intereses de la filosofía o la teología, más que ir en contra de lo que decimos, lo refuerza, pues coloca la labor de muchos sabios de las CAILT muy por encima de su simple utilización como técnicas auxiliares de la filología. Otro tanto habría que decir del hecho de que, a partir de la concepción del ma^{c}nàn (vid. IV 1.2.-3.), amplias zonas de la actividad del lingüista se confundan con la indagación en las leyes del pensamiento o el conocimiento del mundo. Ello nos lleva, sencillamente, a darle a la lingüística en la cultura islámica el rango de primera ciencia, lo cual, por cierto, no hubiera parecido descabellado a muchos sabios musulmanes, no sólo a los propios interesados, lo cual ya sería bastante. Y, en efecto, más adelante (VII 3.2.) veremos que ISB -y es lógico que no era el único- estaba convencido de la especificidad de la labor intelectual que practicaba, frente a la filosofía, y ello, naturalmente, sin concederle a ésta un rango superior que a la suya propia. Antes de llegar a eso, vamos a comprobar ahora, rápidamente, que en la obra de ISB se habla de una ciencia del lenguaje y cómo organiza nuestro sabio las disciplinas de la misma. A continuación (2.) les echaremos un vistazo a los presupuestos, declarados en buena parte, de la metodología de esa ciencia; que habrá que unir a los teóricos que recogimos y descubrimos antes (IV 1. y 3.). Después (3. y VI), entraremos con más detenimiento en los esquemas donde se ordenan los resultados efectivos de la investigación lingüística, empezando por el sector de la expresión y acabando con el del significado.

En IV 2.4., en nuestra exposición del maǧāz, de donde precisamente hemos extraído la teoría del funcionamiento del lenguaje en ISB, dijimos que nuestro sabio habla de un ʿilmu l-lisān, ciencia del lenguaje, como un tratado superior en el que quedan incluidas las disciplinas del lafẓ y las del maʿnàn, además de dejar lugar a las especulaciones teóricas aludidas. En otro de sus escritos (ʾIqtidāb I 81-2), al declarar sus ideas acerca del tasrīf, con lo que no sólo se refiere a la disciplina de la morfología (vid. 3.2.), sino a un intento, en el estrato más profundo de la teorización sobre el lenguaje, por racionalizar y resolver los problemas planteados por la relación entre lafẓ y maʿnàn (vid. IV 1.3.), del que tendremos que ocuparnos más adelante (VI 7.), ISB de a entender que, junto con otras disciplinas que no nombra, el ʿilmu l-tasrīf, forma parte de una entidad superior que esta vez llama sināʿatu l-ʿarabiyya. Contamos, pues, incluso, y a diferencia de lo que ocurría en otras ocasiones, con el reconocimiento que supone darle un nombre a una noción, que, como casi siempre, nuestro sabio no se ocupa en sistematizar de modo explícito. En este caso, la lingüística.

Pero, exceptuado eso, es muy poco lo que ISB nos facilita. Una vez más hemos de referirnos, por tanto, al silencio de los sabios de las CAILT. Del hecho se han quejado en varias ocasiones los investigadores modernos aludiendo, sobre todo, a los gramáticos. BLANC (1979 159) observa, con razón, que en el Kitāb de SĪBAWAYHI la mayoría de los "underlying concepts" se dan por sabidos. OBLER (1980 345) extiende un juicio semejante a todos los gramáticos musulmanes, y CARTER (1983 105) lo lleva aún más lejos, haciendo de ello una característica de los "medieval thinkers" en general:

> (...) it is not part of their style to set out their axioms and declare their methodological principles in the modern manner.

En efecto, la misma carencia de explicitaciones de ese género se ha observado para sectores de las CAILT distintos de la gramática. Hace tiempo que GRUNEBAUM (1941 52) echaba de menos en la teoría literaria y la crítica poética aclaraciones sobre los criterios en que los sabios fundamentaban sus análisis y valoraciones. De todas maneras, el silencio no es el mismo para todas las ciencias de la palabra. El caso extremo de falta de declaracions se da seguramente en ʿilmu l-luġa, donde faltan por completo tratados de metalingüística como los que hemos citado a menudo en páginas anteriores. Por otra parte, es notorio el hecho de que los 'elocuentes silencios' de p.ej. los diccionarios han encontrado oídos sordos en la historiografía moderna (vid. VI 3.1.). Los tratados sobre lingüística a que acabamos de aludir, los de ʾusūlu l-nahw, fundamentos de la gramática -en un sentido muy amplio ahí, lo de "gramática"- en los que nos detendremos enseguida (2.), hacen hincapié especialmente en los presupuestos de las disciplinas del lafz, la morfología y la sintaxis; así es que es justamente en la gramática donde las quejas son menos justificadas. La existencia de los mencionados libros, tales como Hasāʾis en la tradición literaria de las CAILT nos lleva a una precisión necesaria. En las fuentes secundarias es corriente que se los califique de tratados metagramaticales; así lo hace p.ej. GUILLAUME (1981 233), pues, dice, en obras como la mencionada o e los ʾUsūl de IBN AL-SARRĀǴ, ya no se trata

> non plus d'un discours sur la langue, mais d'un discours sur la grammaire.

Aunque sea cierto y nosotros mismos hayamos hablado de metagramática y metalingüística entre los intereses de los sabios de las CAILT, términos como ésos deben emplearse con precaución y bastantes reservas. Pretender que hay un verdadero discurso metalingüístico es falsear un poco las cosas, pues es muy dudoso que los colegas de ISB tuvieran conciencia de algo semejante. Si sabemos que, en la práctica, en nivel de ma^{c}nàn se confunde con el pensamiento o con la realidad objetiva, mucho menos puede esperarse que se distinga de manera tajante y consecuente entre el lenguaje y el razonamiento sobre el mismo. De ahí que nociones clave en los ʾusūl como el qiyās o el ʾasl (vid. 2.2.) nosotros tengamos que desdoblarlas -en la lengua en sí y en la teoría lingüística- para dar cuenta de ellas, aunque ni terminológica ni conceptualmente lo estén en la mente del sabio. Para él, la identificación especular de pensamiento y lenguaje se extiende también al reflejo que de éste trata de ofrecer.

Por motivos que no podemos precisar con exactitud, pero muy probablemente relacionados con el hecho de que los sabios ibéricos marcharan, en las CAILT y en las materias de algún modo relacionadas con ellas, a remolque de lo que elaboraban sus maestros orientales, o tal vez, además, porque no disfrutaron de un ambiente propicio a la explicitación de unos supuestos que podían inspirar graves sospechas en el pensamiento ortodoxo -aunque esto es sólo una hipótesis, y muy aventurada- o quizá, más sencillamente, porque faltó entre los intelectuales profanos un verdadero interés por lo que no fuera resolución de dificultades prácticas; por esos u otros motivos, decimos, no se dieron en al-Ándalus las condiciones apropiadas para que surgieran tratados epistemológicos -como también los llama GUILLAUME (op.cit.). A pesar de ello, nosotros podemos considerarnos afortunados con ISB. No sólo porque reescribiera, en versión mejorada, si bien de forma discontinua y

dispersa en varios de sus libros, el ʿIlal de ZAǦǦAǦI, que, como se sabe, es uno de tales tratados. También porque aquí y allá nuestro sabio se entretuvo en explicar algunos conceptos teóricos y porque, sin sistematizar casi nunca sus ideas, en otras ocasiones ofrece indicios bastantes para que recompongamos buen número de sus opciones ante los proplemas propios de los ʾusūl.

Vaya todo esto como advertencia sobre nuestro modo de actuar -el único posible, creemos- para intentar una respuesta a una cuestión cuyo abordaje hemos echado siempre de menos tanto en fuentes primarias como en secundarias, al menos referidas al estado de la lingüística árabe a la altura del s. V/XI. Se trata de lo que llamamos el disciplinario de la ciencia del lenguaje: ¿en qué disciplinas se subdivide, y esto en base a qué criterios? Una respuesta aceptablemente satisfactoria, referida en principio sólo a ISB, es lo que creemos haber encontrado; pro, eso sí, valiéndonos de indicios dispersos, algunso de los cuales han sido ya objeto de nuestra atención, habiendo de quedar los restantes para su momento a lo largo de este y el siguiente capítulo.

No es del todo cierto que el problema de cómo se organizan y distribuyen los intereses de la lingüística no haya sido tocado hasta ahora. En tres ocasiones distintas, FLEISCH (1969 293, 1974a 128-9, 1984 73) ha presentado una clasificación en "quatre branches" de lo que él denomina "sciences grammaticales" o "science philologique". Según él, esas cuatro ramas son al-luġa, al-nahw, al-tasrīf y al-ʾištiqāq. La primera, dice, se ocupa del vocabulario, de registrarlo y explicarlo; la segunda atiende al ʾiʿrāb -que FLEISCH entiende como flexión nada más (cfr. 3.3.1.)- a causa de la acción de los regentes o ʿawāmil, siendo, dice, su materia de estudio los textos y las frases; la tercera "se place entre les deux: luġa et nahw" (1984), su objeto es la palabra en sí misma, tratando de determinar el esquema morfológico a que

pertenece; el ʾištiqāq, por último, y siempre según FLEISCH, se ocupa, igual que el tasrīf, del que es un auxiliar, si bien "moins étendu" (loc.cit.) de la palabra, atendiendo ahora a la relación de origen, pero sin introducir "aucune perspective historique dans l'étude de la langue arabe" (loc.cit.). En líneas muy generales, esta clasificación de quien es en parte responsable del interés en Europa por la lingüística árabe en las últimas décadas, es válida. Por nuestra parte, matizaríamos algo a propósito del contenido de las disciplinas, pero lo iremos haciendo poco a poco, cuando las consideremos por separado. Lo que no nos termina de satisfacer es que falte una explicación acerca de las bases teóricas de la ramificación y, sobre todo, que no queden completamente aclaradas las relaciones que hay entre las disciplinas, pues los apuntes que su clasificación incluye y hemos recogido al resumirla, no nos parecen totalmente satisfactorios. Además de eso, FLEISCH, que, sea como sea, no está ahí más que ofreciendo una breve introducción en la materia, no especifica a qué corriente en la tradición de las CAILT se refiere, y quizá hubiera sido más prudente hacerlo.

Antes de nada, dejemos claro que los sabios de las CAILT han mostrado repetidas veces su convicción de que, en las mismas, hay unas disciplinas tan claramente establecidas como para que un sabio dedicado preferentemente a un sector no domine alguno de los demás. Entre los muchos ejemplos que de ello podrían aducirse, IBN SĪDAH (Š Muškil 189-90) nos proporciona uno muy sencillo, al afirmar que, salvo ḪALĪL, ʾAḪFAŠ y pocos más, apenas puede encontrarse entre los nahwiyyūn alguien versado en la sināᶜatu l-qawāfī, una de las subdiciplinas de la métrica, la que se ocupa de la rima. Dejando ahora a un lado las ciencias del texto, también dentro de las del lenguaje se reconoce una tajante

especialización por disciplinas. Esta vez, es el propio ISB quien nos da una reiterada evidencia textual de lo que decimos. En ʾAbyāt Ǧ (55) habla de unos ʾahlu l-tasrīf, es decir los morfólogos; y para confirmar que realmente existe un grupo de especialistas en la aludida materia, y de paso para demostrar la amplitud de sus conocimientos y versatilidad poligráfica dentro de las CAILT -a lo que nada tenemos que oponer, pues da suficientes pruebas de ello-, se detuvo un par de veces a hacer ver que no todo el mundo puede hablar de tasrīf. La primera (Masāʾil 74a), deja fuera a los profanos, representados por dos andalusíes, IBN DARRĀG AL-QASṬALLĪ e IBN ḤAZM AL-ṬULAYṬULĪ, cuya valía intelectual reconoce, desde luego, pero fuera del específico campo del tasrīf, "en el que muy pocos son los expertos", con lo cual tenemos un primer acercamiento a la convicción de nuestro sabio de que las CAILT son ámbito cerrado a los no especialistas. La segunda (op.cit. 77a), se trata ya de un sabio de éstas, IBN DURAYD, al que ISB se resiste a concederle crédito en morfología. Con ello, dice, se hace eco de una opinión de FĀRISĪ, que rechazaba en bloque la fiabilidad del Kitābu l-Ǧamhara, el diccionario de aquél, y del Kitābu l-ʿAyn, parece que por las mismas razones*. Y conste que el ataque porparte de ISB a IBN DURAYD no puede entenderse como descalificación de toda la obra de éste, pues nuestro sabio recurrió a ella, para cuestiones de luġa y filología, muchas veces y siempre con respeto y confianza por lo que transmitía**.

*Recuérdese que, para muchos sabios, el ʿAyn no es obra del intocable ḤALĪL (cfr. III 3.1.3.). Una crítica similar, de IBN ǦINNĪ a IBN DURAYD, la recoge SUYŪṬĪ en Muzhir (I 93).

**Cfr. ʾIqtidāb II 51 y III 304, p.ej., con citas de IBN DURAYD para luġa y filología, respectivamente, y Masāʾil 59a, donde nuestro sabio lo trata de autoridad en estas materias.

La exclusión de las opiniones de un luġawī al entrar en uno de los dos grandes sectores de la gramática nos lleva a una primera distinción, que ya hemos venido haciendo con anterioridad y se ha convertido casi en un lugar común en las fuentes secundarias (cfr. p.ej. HAYWOOD: 1965 17), entre luġa y nahw. También en las fuentes primarias es frecuente que aparezcan ʾahlu l-luġa y nahwiyyūn como grupos bien diferenciados e incluso a veces enfrentados por sus opiniones diversas ante los mismos hechos. Así los presenta p.ej. MAʿARRĪ (Malāʾika 6). Y que tuvieran divergencias de opiniones prueba que los luġawiyyūn habían desarrollado sus propias teorías (vid. VI 3.1.) y no eran los meros recopiladores de unidades léxicas que gran parte de su trabajo pudiera hacernos creer, y en contra de una idea muy extendida en la historiografía moderna, aunque parte de los propios sabios de las CAILT. SUYŪṬĪ (Muzhir I 59) recoge una opinión en este sentido: luġawī y nahwī son comparables, respectivamente, a muḥaddiṯ y faqīh, los dos primeros de cada par se encargan sólo de recoger y transmitir los datos -realiaciones efectivas de los ʿarab y afirmaciones o actuaciones del Profeta y personajes píos-, mientras que los segundo, tomando los datos como materia prima y recurriendo al razonamiento inductivo (qiyās) elaboran la descripción gramatical y el cuerpo legislativo. Esa afirmación sobre el luġawī es cierta, en nuestra opinión, si sólo se aplica a su labor de filólogo-transmisor, cuando recoge y explica versos etc., y también al lexicógrafo que compone obras del estilo de Ḫalqu l-ʾinsān o Al-Nabāt, aunque aquí ya hay algmo más que simple recopilación; pero de ningún modo al lugawi autor de diccionarios del calibre de Maqāyīsu l-luġa* de IBN

*Una buena descripción del mismo puede encontrarse en ʿUMAR: 1982 189-91.

FĀRIS, el mismo Kitābu l-ᶜAyn o incluso el Mutallat de nuestro ISB, como veremos, pues obras como éstas constituyen un serio estudio sobre la estructura del léxico y la articulación de los dos niveles, lafz y maᶜnàn. La oposición de lo dos grupos, volviendo a ella, es constante, aunque puede alterarse eventualmente por razones terminológicas o de otro tipo. Así, cierto contemporáneo de ISB no muy famoso, el siciliano IBN AL-QAṬṬĀᶜ (Š Muškil 247), presenta en polémica, por una parte, a los nahwiyyūn y por la otra, a los ʾahlu l-luġa, junto con los expertos en tasrīf e ʾistiqāq. Ahí, claro está, nahwī no es gramático, sino especialista en sintaxis. Y, con esta división, IBN AL-QAṬṬĀᶜ nos está poniendo en la pista de uno de los criterios que enseguida vamos a emplear para establecer el disciplinario de la lingüística: los sabios de su primer grupo son, permítasenos el anacronismo, los interesados por las relaciones sintagmáticas, y los del segundo los que se ocupan de las paradigmáticas.

Recientemente, BAALBAKI (1983 7-8) ha tocado también el tema de las disciplinas. Según él, en los dos primeros siglos de las CAILT (II, III/VIII, IX), cuando éstas estaban formándose, no había ningún tipo de división. En el Kitāb, dice, SĪBAWAYHI trata varias ᶜulūm al mismo tiempo, con la única demarcación que supone enviar el sarf a l última parte del libro*. BAALBAKI, como otros muchos, cree que el auténtico desgaje de la morfología se produce con MĀZINĪ. Por otro lado, el investigador libanés afirma que otros dos de los posibles sectores que podemos demarcar, el nahw y la balāġa, por ocuparse ambos de la ǧumla, son difícilmente separables:

> The complete separation between nahw and balāġa is therefore by definition, unrealistic and should not be expected.

*Algo que, por cierto, no ocurre en el Muqtadab de MUBARRID.

A pesar de ello, nosotros creemos que en ISB sí que están delimitadas, y lo veremos enseguida. Esto y el hecho de que, para BAALBAKI entre otros, sea capital a la hora de decidir cuándo se convirtió el tasrīf en disciplina autónoma el hecho de que aparezca materialmente separada, por ser expuesto en un parte determinada de un libro o incluso en un libro aparte, nos lleva a preguntarnos qué entendemos por disciplinas y hasta qué punto tienen relevancia en la concepción del lenguaje. Nada irrefutable podemos ofrecer con la obra de ISB en la mano, pero creemos que en nuestro sabio la división en disciplinas no tiene más que un sentido práctico. En nuestra opinión, los lingüistas musulmanes se dan de algún modo cuenta de que teóricamente no hay división en sectores o niveles sostenible, tal como se cree actualmente (cfr. HAIMAN: 1980 355). Es sólo con vistas a la exposición por lo que mantienen unas divisiones convencionales. Prueba de ello es que, tan preocupados como sabemos que estaban por la problemática relación entre lafz y maʿnàn, mantuvieran que hay unas ciencias exclusivamente pendientes de la expresión, en concreto la sintaxis y la morfología, frente al interés por los maʿānin, aquí en el sentido de funciones comunicativas, que aproximadamente coincide con la balāġa de BAALBAKI.

El valor que le concedamos a este disciplinario ha de ser, pues, relativamente limitado. Se trata sólo de un método de presentar los hechos del lenguaje en atención al punto de vista de que se parte, aunque, una vez entrados en materia, los otros aspectos que en principio deberían ser esquivados van a terminar quedando incluidos. La lingüística árabe, como seguramente otras tradiciones, trata de estudiar el lenguaje en su totalidad. No es extraño entonces que, dada la carencia de declaraciones teóricas y metodológicas, puedan encontrarse, si se buscan, ordenaciones de uno u otro tipo. CARTER (1983 104) asegura

que en IBN ǦINNĪ hay una clara coincidencia de que se debe distinguir entre los niveles fonológico, morfológico y sintáctico. Es posible que algo de eso haya. Pero nos parece como mínimo peligroso tratar de trasplantar a los sabios de las CAILT concepciones actuales. A partir de la teoría de la mubālaġa, que vimos hace poco (IV 3.), podríamos decir que la lingüística árabe reconoce la existencia de la pragmática. Es cierto que ahí hay un interés por las relaciones entre el lenguaje y sus usuarios; sin embargo, es más razonable abstenerse de tales afirmacions. Que en la lingüística árabe se contemple ese factor no implica que teóricamente se haya sistematizado del modo en que se hace entre nosotros.

De modo que nuestro intento de clasificación de los sectores de la lingüística en ISB se presenta con la mayor prudencia posible. Se trata sólo de una división derivada de presupuestos bien aceptados por nuestro sabio, y, a pesar de que el resultado de la esquematización pueda parecer nítido, en la realidad del pensamiento de nuestro sabio no lo es. Ni siquiera como simple intento de facilitar pedagógicamente la descripción, y mucho menos como reflejo de los mecanismos del lenguaje, que ISB, sin duda, advertía muy complejos. Él y sus colegas, al enfrentar la opción de cómo organizar la descripción, tuvieron siempre un escollo, extraño a nosotros e insalvable: lo que ya estaba hecho y bien asentado en la tradición*.

La clasificación de disciplinas de ISB, desde el principio, tenía que estar determinda por las que ya existían con un nombre antes que él la llevara a la práctica. Quizá de ahí provengan los problemas

---

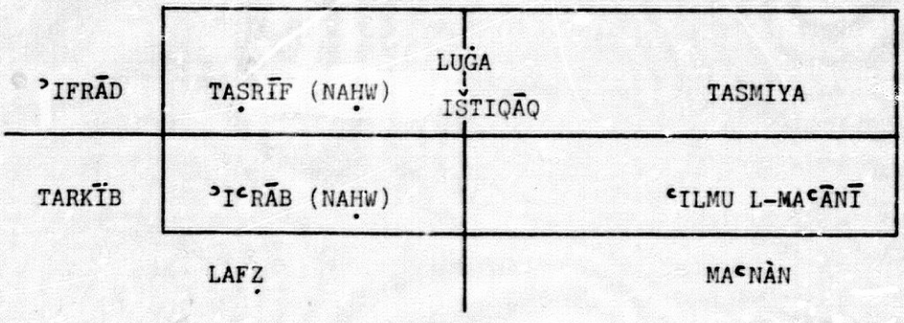
*Para la determinante influencia de la tradición en las CAILT, recuérdese lo que vimos en el capítulo III (2.1. esp.).

que singularmente plantea el ʿilmu l-luġa, irreductible a cualquier cuadro rígido en que se lo quiera encajar.

Los cortes y los cuatro sectores

De un par de criterios, de dos caras ambos e introducidos en páginas anteriores, se vale ISB para organizar el tratado del lenguaje, conjugando más que bien la visión que del mismo sostiene la corriente de las CAILT que él representa con los substratos consagrados en la terminología y el catálogo tradicionales de los saberes. El primero es la dicotomía lafẓ/maʿnàn, que no necesita mayor explicación; y el segundo lo hemos visto ya usado por ISB en ordenación de hechos de lenguaje: las nociones contrapuestas de ʾi frād o aislamiento y tarkīb o composición, por medio de las cuales nuestro sabio establecía (IV 2.2.) su clasificación del maǧāz*. Los dos cortes en el objeto de estudio que ello permite dan lugar a cuatro sectores o disciplinas claramente delimitados, en los que hay que encajar otros dos, mixtos y menos dóciles a la clasificación, de acuerdo con la representación del Esquema 3, que requiere algunas aclaraciones. La morfología c

Esquema 3



*La dicotomía ʾifrād/tarkīb se aplicaba también -al menos ʾABŪ ḤAYYĀN lo hacía (SUYŪṬĪ: Buġya I 246) a la suponemos

tasrīf y la sintaxis o ʾiᶜrāb se engloban en la gramática o nahw. Hemos optado por llamar tasmiya 'denominación' al sector ʾifrād-maᶜnàn, que sería el dedicado al estudio de problemas de lexicología como la homonimia (ʾaddād, maǧāz), la sinonimia, los cambios de significado etc., a falta de un nombre mejor que ISB no proporciona. De seguir sus instrucciones, tal vez habría sido mejor hablar de tasrīfu l-maᶜnà frente a tasrīfu l-lafz en el sector ʾifrād - lafz, pero hemos preferido no complicar aún más las cosas. Algo parecido ocurre con el ᶜilmu l-maᶜāni, la disciplina que estudia las modalidades de la oración o las funciones significativas de la misma, para la que ISB no proporciona nombre alguno. El lugar descentrado de luġa e ʾištiqāq en nuestro cuadro responde a que su objeto pertenece tanto a la expresión como al del contenido. El ʾištiqāq se desdobla en un procedimiento de análisis al servicio del tasrīf y en un medio de conocer la esencia de las cosas. La luġa, partiendo de las unidades léxicas recopiladas ofrece un visión detallada o totalizante de las ideas y las cosas. Ambas disciplinas, por consiguiente, son en parte ajenas a la lingüística*. Todas las disciplinas del ʾifrad se centran en la kalima o lafza, la palabra, y podríamos llamarlas en su conjunto lexicológicas. Aunque los dos sectores del tarkīb se ocupan de la ǧumla u oración, es por el contrario mejor no considerarlos una sintaxis escindida, pues el ᶜilmu l-maᶜānī no estudia las relaciones de los

---

que rudimentaria teoría sobre adquisión de una lengua segunda. Se pensaba, parece, que ésta podía aprenderse conjunta o indistintamente en esos dos niveles.

*Al ᶜilmu l-maᶜānī hay que adscribirle el estudio de los maᶜanī l-šiᶜr o ideas poéticas, en parte también rebelde en su encuadramiento. De él nos ocupamos en VI 5..

contenidos aislados -a diferencia del ʾiʿrāb, ocupado en las relaciones de las expresiones aisladas-, sino del componente pseudo-pragmático al que antes aludíamos.

Idénticos criterios utiliza ḪAFĀǦĪ (Sirr 49-54), quien sí los explicita, para practicar cortes semejantes y obtener otros cuatro sectores de estudio, pero aplicándolo al análisis del estilo y l belleza del lenguaje: la fasāḥa corresponde sólo al lafẓ y la balāġa a éste conjuntamente con el maʿnàn, una palabra pude examinarse aisladamente para determinar su belleza etc. Y, mucho después, ZARKAŠĪ (Burhām II 173-4) echa también mano del par ʾifrād/tarkīb para presentar un disciplinario muy completo, en el que parecen haberse superado los problemas que planteaba la escisión en disciplinas del contenido y de la expresión, por el expediente más sencillo: el criterio lafẓ/maʿnàn ha desaparecido. Ciencias del ʾifrād son para él: 1º, el ʿilmu l-luġa, 2º, el ʿilmu l-tasrīf, y, 3º, el ʿilmu l-ʾištiqāq, que se ocupa, dice, de devolver los furūʿ a sus ʾusūl, esto es, reinsertar en los paradigmas de base las formas desviadas, y, del tarkīb, 4º, el ʿilmu l-nahw, 5º, el ʿilmu l-maʿānī que comprueba si los maʿānin una vez en composición cumplen su función significativa, 6º, el ʿilmu l-bayān, que estudia las modalidades en que se realiza la comunicación efectiva (taʾdiyatu l-maqsūd) lo que incluye el problema de la dalāla y el maǧāz, y, 7º, el ʿilmu l-badīʿ, pendiente de la belleza (fasāḥa) formal y conceptual del lenguaje. Estas dos últimas disciplinas no aparecen en nuestro cuadro anterior porque ISB no da indicios de que las considere tratados independientes en su clasificación. Como a ésta, insistamos en ello, no debe concedérsele más que un valor práctico y didáctico, los problemas relativos al maǧāz y a la mubālaġa, junto con los de la naturaleza del lenguaje o la motivación del signo,

que no aparecen en la enumeración de ZARKAŠĪ, ocupan un estrato más profundo de la reflexión sobre el objeto y quedan fuera del disciplinario, aunque lo determinen y las soluciones que se ofrecieron para ellos afloren fraccionadas en los resultados de cada sector. Por otro lado, ya vimos (II 3.2.3.) que en ISB no hay un tratado orgánico del badīᶜ y que el recuento de figuras le sirve solamente para precisar alguns de sus opciones preceptivas o como un auxiliar de segundo orden en la interpretación del texto; así que, para nosotros, el ᶜilmu l-badīᶜ es uno más entre los procedimientos del filólogo.

El cuadro de las disciplinas de nuestro sabio lo iremos desplegando en este capítulo (3.) y el siguiente, donde también abordaremos (VI 7.) los problemas que los niveles establecidos planteaban: primero, las fronteras entre ellos se borran con el objeto y, segundo, ISB como buen sabio de las CAILT se empeña en descubrir una simetría entre los mismos que se refleje e la descripción. Antes hay que pasarles revista a algunas de las nociones abstractas desarrolladas en el modelo teórico de los lingüístas y a unos pocos medios usados en la argumentación. Ello, como siempre, atendiendo a aquéllas de estas cuestiones que trascienden a la obra de ISB.

2. EL TRATADO DE LA LINGÜÍSTICA

Expuestos en monografías, declarados incidentalmente en obras de descripción o sólo derivables de los resultados prácticos de ésta, los lingüistas musulmanes, sobre todo los gramáticos, apoyan su trabajo en unos supuestos metodológicos determinados, que, con ciertas salvedades, son constantes de la tradición de las CAILT. Son los ʾusūlu l-nahw o fundamentos de la gramática, extensibles muchos de ellos a los demás sectores de la ciencia del lenguaje y a los que hemos añadido otros que los sabios musulmanes no suelen incluir entre los mismos, aunque desmpeñen también un papel en la configuración del método.

2.1. El objeto de la descripción y el corpus

Vid. II 1..

2.2. Ordenación y tratamiento de los datos

Ateniéndonos sólo, por ahora, al punto de vista del lingüista, la ordenación de los datos y su capacitación para obtener de ellos una descripición coherente y operativa se realia por medio del razonamiento inductivo. A la abstracción de los procedimientos de razonamiento es a lo que normalmente se dedica el tratado de los ʾusūlu l-nahw. La atribución específica de esos fundamentos a la gramática se debe justamente al hecho de que en el nahw los datos no son un fin en sí mismos, a diferencia de lo que ocurre en luġa cuyo objetivo, en principio, queda plenamente satisfecho con la simple exposición de los datos obtenidos. Ahí tenemos ya una clara separación ideal -porque, como veremos (VI 3.1.), el ʿilmu l-luġa desarrolló enseguida unas preocupaciones que excedían de la transmisión de realizaciones

efectivas de los ʿarab- entre el ʿilmu l-nahw y el ʿilmu l-luġa. Éste requiere, en principio, de su practicante nada más que el dominio de técnicas, la encuesta p.ej., para garantizar la fiabilidad de los datos. Aquél, por el contrario, exige por definición la posesión de un modelo teórico para el tratamiento de los datos. Sea como sea, lo que ahora nos importa es que, una vez realizada la doble abstracción de que hablábamos en II 1.6.-7., se procede a manejar los datos del modo siguiente.

'Qiyās'

Lo que acabamos de decir nos sitúa ante dos de las nociones de los ʾusūl. el samāʿ y el qiyās, que ya tradujimos cuando dudábamos de su pertinencia para diferenciar los métodos de Basora y Cufa (III 2.3.1.). El samāʿ, en efecto, coincide con el conjunto de realizaciones efectivas contenidas en el corpus sancionado del kalāmu l-ʿarab. Desde otra perspectiva, y consecuentemente, coincide también con la erudición en lengua árabe y en los registros de la misma que atribuíamos a ISB, oponiéndola al presunto y engañoso antipurismo de nuestro sabio (II 3.1.1.). ISB, así, ataca fuertemente a KISĀʾĪ (ʾIqtidāb II 62) porque el maestro cufí apoyaba cierta opinión en el samāʿ, cuando, según demuestra nuestro sabio, el mismo samāʿ está en contra de lo que dice. Que en al-Ándalus y en el s. V/XI se pueda recurrir al samāʿ demuestra que, esencialmente, no es "oralité" como ha dicho hace poco LANGHADE (1985 110) y como podría hcer creer el mismo término árabe*.

El qiyās, es obvio, es lo que permite obtener una descripción económica del kalāmu l-ʿarab tanto en el nivel del maʿnàn como en

*En un sentido nc técnico samāʿ es 'oír'.

el del lafẓ, es decir, no afecta sólo a lo que aquí llamamos gramática. Ya lo anunciamos hace poco, insistiendo en una importante observación que no escapó a BLANC (1979 157):

> The term refers to the system itself and to the method used in analyzing it.

Hay, pues, primero y en el mismo objeto, un qiyās que tiene que ver con la naturaleza del lenguaje, más concretamente del kalāmu l-ᶜarab, donde, por encima de las apariencias, todo es racional, todo tiene su justificación o su sabiduría. Y, en segundo lugar -aunque, como sabemos, estamos añadiendo una precisión carente de sentido para la lingüística árabe-, está el qiyās opuesto al samāᶜ, el que utiliza el sabio para tratar los datos. Es el razonamiento analógico que de la diversidad informe de hechos hace posible la obtención de reglas productivas* . En las fuentes primarias se establece, en esta misma línea, una distinción que ha tenido indudable éxito en la historiografía más reciente (cfr. p.ej. GUILLAUME: 1981 228): a esta analogía que posibilita la descripción se la llama qiyās de los gramáticos, por ser la que se detecta en las reglas más sencillas de los manuales; mientras que el razonamiento que trata de profundizar en el lenguaje, más allá de las meras necesidades didácticas, recibe el nombre de qiyās de los ʾusūliyyūn, por ser éstos los sabios musulmanes que casi se especializaron en epistemología, ofreciendo un modelo abstracto de razonamiento aplicable al fiqh. Desde luego, esto no significa que muchos lingüistas musulmanes no se interesaran por

---

*Vid. una -entre las varias existentes- definición del qiyās en términos semejantes, en MEHIRI: 1973 12-3. Para el qiyās en la metodología del legislador, ASÍN PALACIOS: 1927-32 113-4.

descubrir la causalidad de todos los hechos de lengua. La reflexión sobre el maǧāz, por poner un solo ejemplo, incluye en algunas obras, como la de ISB, indagación en los principios de racionalidad más profundos. En el otro extremo, en el ámbito de la analogía didáctica, por así decirlo, el término qiyās y sus derivados se especializan para calificar los hechos descritos que se presentan como modelos de una regla generalizable; en su uso pedagógico, sirven para señalar cuáles son los ejemplos que el estudiante puede usar como esquemas, pues a ellos se ajustan otras realizaciones posibles. En contextos semejantes, como es lógico, masmūᶜ o samāᶜ indican todo lo contrario: el hecho así calificado está descrito en el kalāmu l-ᶜarab, debe también memorizarse, pero no utilizarse como modelo para nuevas realizaciones correctas. De ahí que en los manuales de gramática (p.ej. ZAǦǦĀǦĪ: ǦumaI pas.) abunden, al final de cada subdivisión, afirmaciones como yuḥfaẓu wa-la-yuqāsu ᶜalayh 'memorícese, pero no se generalice'.

Igual que en la de otros colegas, en la obra de ISB se toca la cuestión del conflicto entre el qiyās y el samāᶜ*. De lo que se trata, antes que un conflicto teórico entre distintas corrientes de la lingüística, pues ISB sólo reprochará, llegado el caso, la falta de aplicación de un método que él estima común; de lo que se trata, decimos, es de conjugar dos principios igualmente irrenunciables: hay que atenerse al kalāmu l-ᶜarab, por un lado, y hay que presentar una descripción lo más armónica y simétrica de éste, por otro, y de los problemas prácticos que de ahí se derivan. Nuestro sabio se hace eco, para empezar, de un denuncia muy repetida en las fuentes primarias: algunos

*Para el mismo asunto, en MUBARRID e IBN ǦINNĪ, vid. ʾABŪ ǦANĀḤ: 1980 59-60, y MEHIRI: 1973 132-5, respectivamente.

gramáticos han creado, en base al qiyās, unidades léxicas que no constan según el samāᶜ (Š Siqt IV 1594) o reglas sintácticas no deducibles del mismo (ʾIslāh Ğ 259). Nuestro sabio, pues, habría suscrito una afirmación muy usual entre los que le precedieron, p.ej. IBN ĞINNĪ (Hasāʾis I 362) y WAḤĪD (ʾIslāh II 75): el samāᶜ prevalece sobre el qiyās indefectiblemente. Frente a esto, ISB insiste en que todo hecho registrado debe someterse al qiyās siempre que sea posible, lo que equivale a decir siempre qu el samāᶜ no lo impida. Así, cuando IBN QUTAYBA (ʾA K 184-5) afirma que nayātilu es el plural de nātilun 'cierta medida de vino', ISB observa (Iqtidab II 90-1) que, atendiendo a los maqāyīsu l-ᶜarabiyya, nayātilu no puede ser plural de nātilun, pues el plural de todo ʾism -es decir, no adjetivo verbal- de esquema morfológico FĀᶜIL debe ser FAWĀᶜIL; como la forma naytalun está atestiguada, he ahí el verdadero singular de nayātilu. Su conclusión es lo que nos importa:

> Una cosa no debe integrarse en los casos de anomalía (yuhmalu ᶜalà l-šudūd) cuando en ella hay al menos un aspecto reducible a la analogía bien aplicada.

Otro ejemplo, también de ʾIqtidāb (I 32-3), dejará esto más claro. dice ISB que la mayoría de nahwiyyūn y luġawiyyūn afirman que mahāmidu es plural de hamdun 'elogio'; otros creen que su singular es mahmidatun, para el que hay šawāhid tanto en prosa como en poesía. Si los ᶜarab lo han usado y nos consta, ¿cómo puede justificarse que nos apartemos del qiyās?, se pregunta. La más absoluta fidelidad a este principio la muestra cuando, en otro de sus libros (Š Luzūm II 304), afirma que mahāsinu 'buenas cualidades' es un plural para el que no hay singular deducible de su esquema, y es que, dice, aunque analógicamente podría reconstruirse mahsanun, de la exitencia de éste no hay constancia (laysa bi-maᶜrūf), y lo que se dice es husnun 'bondad'.

La anterior precisión de nuestro sabio en señalar que de un determinado hecho se cuenta con šawāhid en natr y nazm se debe a algo de lo que tratamos antes (II 1.5.1.), pero que está dentro del tema que nos ocupa ahora. Si un hecho está registrado sólo en poesía no constituye base de qiyās, sino que se clasifica entre las darūrāt, dice ISB (ʾAbyāt Ǧ 332), mediando en una polémica cuyos detalles podemos ahorrarnos.

Antes de seguir adelante, hemos de detenernos brevemente en el concepto de excepcionalidad. ISB alaba en cierta ocasión (Masāʾil 46b) a su admirado SĪBAWAYHI por haber puesto, en el Kitāb, el máximo cuidado en señalar los usos šawādd, esto es, anómalos u opuestos al qiyās. En otro lugar (ʾIqtidāb II 134), también para expresar la exclusión del qiyās de un hecho documentado, utiliza, no obstante el término nādir. Debemos considerar esto una pequeña inconsecuencia en el empleo del vocabulario de tecnicismos. Pues en la tradición de las CAILT (cfr. SUYŪṬĪ: ʾAšbāh I 211; ʾASʿAD: 1981 299) se establece una clara distinción entre lo excepcional en el sentido de anómalo y lo excepcional en el sentido de infrecuente. Lo primero se llama šādd y lo segundo nādir. Afortunadamente, en un tercer pasaje (ʾIqtidāb II 111), ISB deja bastante claro que él emplea los términos con su valor usual. Dice que los nawādir son los hechos excepcionales atendiendo al uso (al-šawāddu ʿani l-ʾistiʿmāl). Podemos entonces completar nosotros que los šawādd son los hechos excepcionales atendiendo al qiyās.

'Asl'

Si la dicotomía lafz/maʿnàn ocupa un lugar central en la teoría y secundariamente en el método, en la noción de ʾasl se halla la

clave del método, de donde su trascendencia para la teoría. El ʾaṣl, en efecto, proporciona el marco abstracto donde se unifican todas las soluciones a las desviaciones particulares del qiyās. El ʾaṣl lo introdujimos en II 1.6.1. al examinar la postura de los lingüistas musulmanes ante la consideración o no del factor tiempo en su descripción del kalāmu l-ᶜarab. La ambigüedad del concepto llevó, ya lo vimos, a BLANC (1979) a analizar los valores del término en el Kitāb, donde aparece continuamente. Su conclusión era que ocasionalmente puede interpretarse como una referencia a formas históricamente más antiguas, aunque en general su sentido es el de calificar vagamente formas teóricas reconstruidas en atención al principio, declarado o no, del qiyās (loc.cit. 158).

Más adelante, al exponer la teoría del maǧāz y sus consecuencias para la concepción del lenguaje (IV 2. y 3.3.) hemos vuelto a encontrarnos con la noción de ʾaṣl, profundizando esta vez mucho más en su valioso papel al servicio de la buscada presentación de la lengua como un todo perfectamente racional. En ese caso, ʾaṣl viene a coincidir con la primera función, la actualiadora, del lenguaje. Originalmente, hay que entender, éste debería reflejar fielmente la estructura (lógica) de la realidad. Esta función en el ʾaṣl es obviamente relegada en ciertas modalidades de la expresión. Éstas son, entonces, furūᶜ, ocupan un lugar secundario, no ʾaṣlī, y deben ser razonablemente explicadas para que no se rompa la armonía que debe presidirlo todo. Dos de tales modalidades, la propia figuración y la elisión o ḥaḏf, y el modo en que se las integra en la descripción, que hemos representado en el Esquema 4, ejemplifican de modo sencillo este primer sentido de la noción de ʾaṣl, como principio que garantiza el orden en el nivel más general de la concepción del lenguaje, el que afecta a

su naturaleza. Como s'emos, ISB piensa que un accidente (ʿārid)

Esquema 4

Figuración	Elisión	Modelo abstracto
haqīqa	muqaddar/muʾawwal	ʾASL
desviación	desviación	ʿAWĀRID
maǧāz	hadf	FARʿ
mubālaġa	ʾihtisār	ʿILLA

puede llevar a un hecho lingüístico a abandonar su valor original (ʾasl) para tomar uno nuevo, secundario (farʿ), pero siempre por un motivo (ʿilla) racional que el sabio debe esforzarse por descubrir para garantizar la explicación causal de todo lo que se observa y describe. He ahí, pues, la aplicación más profunda del procedimiento de ʾasl para hallar unos principios suficientes por los que se rige el kalām.

Ascendiendo al nivel superior de análisis en que ISB recurre a este modelo de razonamiento, de la noción de ʾasl se deriva la jerarquización rígida de todas las categorías elaboradas para reducir al qiyās descriptivo la multiplicidad informe de los individuos recogidos por el samāʿ. Nuestro sabio presenta algunas categorías divididas atendiendo a este criterio. Así, dice (ʾIšlāḥ Ǧ 113), la indeterminación (nakira) es ʾasl y la determinación (maʿrifa) es farʿ, y, del mismo modo clasifica (op.cit. 66) al nombre, el masculino y el singular, ʾusūl, respectivamente, de el verbo y la partícula, el femeninoy el dual y el plural, furūʿ. De ahí deriva ISB: 1º, que el farʿ debe llevar una marca formal (ʿalāma) para que se lo pueda percibir como

tal; 2º, y volviendo a dar muestra de que el discurso sobre el lenguaje es inextricable del discurso sobre la lingüística, que, cuando el sabio define categorías, puede contentarse con definir expresamente sólo los furūᶜ, pues los ʾusūl precisan menos de caracterización*. Otros lingüistas, como él, organian su exposición a partir de las mismas jerarquías. ZAǦǦĀǦĪ p.ej., en su manual Ǧumal (116), afirma que el verbo KĀNA 'ser, estar' es el ʾasl de todos los demás. Y SUYŪṬĪ recoge en ʾAšbāh (I 90) un pasaje del Šarhu l-Tashīl de ʾABŪ ḤAYYĀN, donde éste jerarquiza del mismo modo, y extrayendo idénticas consecuencias, algunas de las modalidades de la oración (vid. VI 4): la afirmación (ʾIǧāb) es el ʾasl de la orden (ʾamr), la prohibición (nahy) y la interrogación (ʾistifhām). La jerarquización domina toda la descripción sintáctica, incluso fuera de la teoría del ʾasl. En una categoría de partículas, las condicionales p.ej., una de ellas, ʾIN, es, en palabras de ISB (ʾIslāh Ǧ 336) ʾummu l-ǧizāʾ, o sea, el representante original de la serie condicional. Pero también en la descripción de las relaciones sintagmáticas la idea de elementos subordinados y subordinantes recibe aplicaciones constantes, en los pares complementarios tan característicos del nahw como tābiᶜ y matbūᶜ, concordado y núcleo del sintagma apositivo, mudāf y mudāfun ʾilayh, segundo y primer constituyentes del sintagma de rección etc.

Al ʾasl como principio ordenador de las jerarquías es seguramente al que mejor se acomoda la definición del mismo, para los gramáticos, que ofrece ARNALDEZ (1956 37):

> (...)une forme fondamentale qui se soutien par elle-même, et ne se ramène pas à un principe supérieur.

---

*Con esto, ISB está justificando que SĪBAWAYHI no definiera el nombre y sí el verbo y la partícula.

Una vez establecidas y jerarquizadas las categorías, el ʾasl vuelve a entrar en acción para designar el valor original de una de ellas, distinguiéndolo de los secundarios, con lo que se reproduce a escala menor el modelo que hace poco explicamos para la naturaleza del lenguaje en su totalidad. Nos referimos a afirmaciones como la muy repetida en fuentes primarias (p.ej. ZAĞĞĀĞĪ: Ğumal 261), según la cual el estado original o esencial (ʾasl) del nombre es la capacidad de flexión o ʾiʿrāb; o la explicación que ISB (ʾIslāh Ğ 90) ofrece, valiéndose de estas armas, para justificar la anomalía de que a dos expresiones, la de pasado y futuro, en la lengua, se opongan tres contenidos, pasado, presente y futuro, en la realidad (vid. 3.3.2.). Las entidades (ʾašyāʾ), lingüísticas en este caso, dice, abandonan a veces sus valores originales al acaecerles ciertos accidentes; así, el "verbo futuro" (mustaqbal) abandona su valor de futuro cuando va precedido de una partícula de apocopación (harfu ğazm), pasando al secundario de pasado, como en lam yaǧiʾnī Zaydun ʾamsi 'Zaide no vino a verme ayer'.

AYOUB (1981), BOHAS (1981, 1985) y GUILLAUME (1981) entienden de manera muy semejante la noción de ʾasl, que traducen por "représentation abstraite" o "représentation sous-jacente". Éste es el sentido que el término tiene, especialmente cuando se trata de distinguir entre formas primitivas -que no tienen por qué haber sido nunca efectivamente realizadas- y formas derivadas. Como se sabe, esta aplicación de la noción de ʾasl tiene sobre todo vigencia en la disciplina del tasrīf (vid. 3.2.), p.ej. cuando a un anómalo yadtarr 'él se ve obligado' se le restituye un ʾasl ideal, que no consta en samāʿ, yadtariru, con lo cual se lo integra en el qiyās, bajo el esquema morfológico YAFTAʿIL; y, subsidiariamente, también cuando se habl de "letras"

radicales (ʾusūl) y afijadas (zāʾida = furūʿ), diferenciación fundamental para la derivación o ʾištiqāq, tal como se ha practicado siempre en las CAILT (cfr. p.ej. SUYŪṬĪ: ʾAšbāh I 57). Sin embargo, no es difícil hallar el mismo esquema de razonamiento en sintaxis, el ʾiʿrāb de ISB (vid. 3.3.1). Es lo que ocurre cuando ZAǦǦĀǦĪ explica (Ǧumal 107) la llamada ʾidāfatun ġayru maḥḍa ("rección impura"), p.ej. marartu bi-ragulin ḥasani l-waǧhi 'pasé junto a un hombre de agraciado rostro', donde anómalamente un nombre indeterminado, raǧulin, es calificado por otro determinado, ḥasani..., afirmando que se trata de un caso de ʾinfisāl, "desgaje" derivacional del ʾasl, éste sí realizado, marartu bi-raǧulin ḥasanin waǧhuhu.

En cualquiera de los anteriores niveles o sectores el linguista ha de actuar del mismo modo, resumido en una recomendación del mismo ISB (ʾIḫtilāf 101):

> Cuando te encuentre con algo que contraviene su (regla de) ʾasl, ten en cuenta que ello se debe a un motivo determinado y cumple una función (ġarad) específica. Lo que debes hacer, antes de apresurarte a recusar los ʾusūl establecidos, es preguntarte cuáles son esos motivos tras escrutar reflexiones y comprobaciones.

El gramático, por tanto, establece con el qiyās unas reglas inductivas -p.ej. Oración Verbal = Verbo + Agente (+ Objeto Directo etc.)- a las que se les asigna el valor de base (ʾasl) y sobre las que construirán, para lo que no pueda reducirse a ninguna de las anteriores, unas reglas secundarias -p.ej. Oración no agentiva = Verbo + Pseudo-agente- a las que sólo se les concede un valor secundario (farʿ) por derivar de aquéllas. Si lo que pretende el gramático es solamente enseñar a hablar bien, ahí se detendrá; pero, si, además de eso y como hemos venido viendo en ISB, tiene intereses teóricos, ampliará

el cuadro justificando racionalmente (ʿilal) por qué se ha producido la desviación hacia el farʿ. Este esquema del método elaborado en torno a la noción de ʾasl es semejante al que ya ofrecía FLEISCH en una de sus introducciones a la gramática árabe, tan valiosas para la tradición en que trata de incluirse el presente trabajo. Ahí (1961 3 ss.), FLEISCH incluía un concepto que aún no hemos tocado nosotros, el tašākul o semejanza, que, en su variedad de términos, y junto con otros procedimientos, constituye lo que podría llamarse vías de retorno al ʾasl.

Se trata de una serie de mecanismos que posibilitan y garantizan que lo que no se atiene al ʾasl se reduzca en última instancia al mismo en forma de farʿ, y seguramente corresponden a la labor de reflexión y comprobación que ISB recomendaba en el anterior pasaje. En la obra de nuestro sabio dos de estos procedimientos son recurrentes: la asimilación, en sus diversos aspectos y bajo distintos términos, y la restitución. Ambos merecen atención, aunque sea rápida.

El ḥaml o asimilación analógica sirve para explicar desviaciones a causa de la atracción de otra categoría o construcción, semejantes o contiguas a las desviadas. Entre otros, ISB (ʾIṣlāḥ Ǧ 83) proporciona del hecho un claro ejemplo. En marartu bi-raǧulin dī ʿilmin 'pasé junto a un hombre de sabiduría', DŪ se emplea por asimilación al que aparece en oraciones como marartu bi-raǧulin dī dārin 'pasé junto a un hombre que tenía una casa'; pues, originalmente (ʾasl) DŪ tiene el cometido de hacer de enlace (wasla) en sintagmas calificativos con nombres primitivos (ǧāmida) de los que no se usa adjetivo, como es el caso de dār. Así, el ʾasl esquivado -pero también posible- de la oración antes citada sería (...) raǧulin ʿālimin '(...) un hombre sabio', ya que de ʿilm sí que se utiliza un adjetivo derivado.

Del haml parecen haberle interesado especialmente a ISB la variedad que podríamos llamar asimilaciones mutuas o entrecruzadas. Un par de manifestaciones de ello lo aclararán. Dice nuestro sabio (op.cit. 240) que en árabe es frecuente que "entidades" (ʾašyāʾ) distintas pero que comparten algunas características se asimilen una a la otra en su comportamiento gramatical. Así, sin haml diríamos ʾal-dāribu l-raǧula 'el que golpea al hombre' estando, no obstante documentadas realiaciones del estilo ʾal-dāribu l-raǧuli, anómalo en principio, pero explicable por la atracción ejercida por construcciones de "adjetivo semejante (al participio activo)" (al-sifatu l-mušabbiha), p.ej. ʾal-hasanu l-waǧhi, de donde la contrarregla de que un auténtico participio activo (dāribu) admita al mismo tiempo aparecer como primer constituyente de un sintagma de rección nominal (ʾidāfa) e ir precedido del artículo ʾAL-, lo que ya está establecido en qiyās como ʾidāfatun ġayru mahḍa. Y viceversa: en ʾal-hasanu l-waǧha el adjetivo hasanu se ha asimilado al participio activo de p.ej. ʾal-dāribu l-raǧula, lo cual justifica que waǧha vaya en acusativo, frente a la no desviada ʾal-hasanu l-waǧhi. Exactamente del mismo mecanismo, presuntamente tanto en el objeto como en su descripción, se sirve ISB (op.cit. 277-8) para explicar el paso del valor de ʾIN al de ʾIḎĀ y lo contrario. Ahora la similitud entre las dos "entidades" consiste en que ʾIḎĀ, igual que las partículas condicionales, exige una apódosis o respuesta (ǧawāb). Esto permite que ʾIḎĀ aparezca con el valor de condición posible, como en el verso de ʾAWS B. ḤUǦR:

اذا انت لم تنزع عن الجهل والخنا اصبت حليما او اصابك جاهل

Si no te apartas de la ignorancia y la obscenidad,
o dañará a los honrados o los ignorantes te perjudicarán

Y, al mismo tiempo, que ʾIN tome el valor temporal -seguro- de ʾIDĀ, está documentado en el Qurʾān (XLVIII Al-Fath 27):

لتدخلنّ المسجد الحرام ان شاء الله آمنين

Entraréis en la mezquita sagrada, si Dios quiere, confiados.

En numerosas ocasiones nuestro sabio no recurre al haml, sino que se basta con señalar la semejanza (tašbīh) entre dos categorías en la base de la descripición de funcionamientos anómalos. Así, por ser el predicado de KĀNA, el ʾismu kān, semejante al objeto directo o maf ulu bih -ambos van en acusativo etc.-, es por lo que puede anteponerse, como el último, al verbo que lo rige (op.cit. 170). Antes hemos hablado de al-sifatu l-mušabbiha, el adjetivo semejante al participio activo. A la categoría de nombres-adjetivos, formada precisamente a causa del tašbīh y compuesta por los de esquema FAʿŪL, FAʿʿĀl, FAʿĪL, FAʿIL y MIFʿĀL, y a los problemas para su unificación efectiva como verdaderos participios en cuanto a su comportamiento les dedicó ISB un largo apartado en ʾIslāh Ǧ (219-22). La mudāraʿa aparece igualmente en nuestro sabio (op.cit. 297) como término intercambiable con tašbīh, para explicar que ĠAYR, originalmente un nombre, pueda a veces funcionar como partícula. La razón de ello: su semejanza, en significado y colocación con ʾILLĀ.

En cuanto al taqdīr o "reconstruction of underlying forms", según lo traduce VERSTEEGH* (1983), ha pasado ya por las páginas anteriores con claridad bastante para que nos ahorremos palabras. Hace muy poco, además, hemos visto un ejemplo de su aplicación en tasrīf por ISB.

---

*Vid. asimismo las definiciones-traducciones del término por FLEISCH (1961 7) y BLANC (1979 160), éste último, con atención especial a SĪBAWAYHI: en el Kitāb el término aparece poco, pero, "the notion is highly developed".

Él ofrece otro, en sintaxis, al observar (Masāʾil 30a-b) que los árabes puros eliden sistemáticamente en ciertas condiciones (hadfun muttarad) la expresión del verbo de decir por excelencia, QĀLA, y al restituirlo en un pasaje coránico (XIII Al-Raʿd 23-4):

والملئكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم

Y los ángeles entrarán por cada puerta a donde ellos se encuentren. "Sea con vosotros la paz" (les dirán).

Cuando más frecuentemente aparece el recurso al taqdīr en las fuentes primarias es, desde luego, para restablecer un ʾasl coherente con el qiyās establecido por medio de la restitución de algunos elementos elididos. Así ocurre en la explicación de ZAĞĞĀĞĪ (Ğumal 25), muy corriente en otros sabios, de la anómala anteposición del mafʿūlun bih en Zaydan darabtuhu 'a Zaide, le pegué', integrada por la elisión de un verbo elíptico (mudmar) que reaparece en darabtu Zaydan darabtuhu 'le pegué a Zaide, le pegué', el original ideal. ISB se entretuvo en teorizar mínimamente sobre el taqdīr, en contra de su costumbre, en ʾIslāh Ğ (71): Cuando el lingüista, dice, describe un hecho o elabora una definición, no necesita que el fenómeno al que se refiere se presente siempre formalmente, en el lafz; ya que, por taqdīr, puede presuponer la existencia de tal marca o categoría virtual (maʿnawiyya); p.ej. si se define la flexión (ʾiʿrāb) como la variación de los finales de las palabras a consecuencia de la acción de los regentes, la definición sigue siendo admisible aunque ello no ocurra formalmente en todas las unidades del léxico.

'ʿIlal'

El taʿlīl, la explicación causal de todos los hechos descritos, forma parte inseparable del esquema a que nos estamos refiriendo,

donde, junto con los mecanismos citados últimamente, desempeña el papel de vía de retorno al ʾaṣl. A pesar de ello, sobre todo en fuentes secundarias, se acostumbra a consagrarles a las ʿilal atención por separado. Esto se debe a que ya los sabios de las CAILT escribieron tratados que presentan como monografías sobre el asunto, p.ej. el ʾĪḍāḥ de ZAǦǦĀǦĪ, de que tanto provecho estamos obteniendo nosotros; pero también porque fue quizá el taʿlīl, entre todos estos procedimientos, el que más concitó las iras de los enemigos del modelo de gramática especulativa propuesto por los maestros de ISB, al que éste se adhirió plenamente. Desde la edición del tratado que acabamos de citar y, luego, con el interés de VERSTEEGH, en su Greek Elemnts... -precisamente elaborado en torno al ʾĪḍāḥ-, le dispensó a la cuestión de las ʿilal (vid. op.cit. 104-5), ésta se ha convertido en uno de los puntos del sistema de los lingüistas del s. IV/X y sus sucesores mejor tratado en la historiografía contemporánea. El influyente arabista holandés ya ponía (loc.cit.) de manifiesto la dependencia de ZAǦǦĀǦĪ, en su clasificación de las ʿilal, respecto a la que había presentado IBN AL-SARRĀǦ en sus ʾUṣūl. Sobre esta última, dijo algo DAYF (1968 141), mientras que la de ZAǦǦĀǦĪ ha recibido un análisis muy satisfactorio por parte de BOHAS (1981 210-2). No tiene, pues, sentido que volvamos nosotros a ello. Recordemos simplemente que IBN AL-SARRĀǦ distinguía entre la ʿilla o casusa y la ʿillatu l-ʿilla o causa de la causa, con lo cual sentaba teóricamente una diferenciación de niveles en la explicación de los hechos del lenguaje de la que nos estamos valiendo nosotros con mucha frecuencia en estas páginas; ʾAbū l-Qāsim, por su parte, ampliaba el cuadro (ʾĪḍāḥ 64-5), definiendo tres clases de causas: las didácticas (taʿlīmiyya), las analógicas (qiyāsiyya) y las especulativas (ǧadaliyya), ordenadas en orden creciente de

complejidad y profundidad teórica, abundando, pues, en la diferenciación de los estudios lingüísticos, desde los meramente didácticos hasta los más comprometidos en el descubrimiento de las líneas subyacentes al mecanismo de la lengua. Nada explícito, por otro lado, ofrece al respecto la obra de ISB, salvo una instrucción al aprendiz de lingüista, bastante obvia, acerca de la aplicación del procedimiento de taᶜlīl. Ello es que, dice ᵓAbū Muḥammad (ᵓIṣlāḥ Ǧ 113), la ᶜilla no sirve para explicar un ᵓaṣl a partir del farᶜ, sino al contrario: la ᶜilla se establece en base al ᵓaṣl. Sin embargo, la obra de ISB, como veíamos al final del capítulo IV y seguiremos comprobando, constituye de por sí, y a pesar de la desventaja que supone que sus libros estén concebidos como materiales de enseñanza, un alegato contra las corrientes simplificadoras de las ciencias de la palabra y, por ende, mal dispuestas a aceptar todo lo que no fuese ᶜillatun taᶜlīmiyya. De hecho, la reflexión latente en conceptos teóricos como mubālaġa o taṣrīf, éste en otro sentido que en morfología (vid. VI 7) p.ej. estaría al mismo nivel de profundización especulativa que las ᶜilalun ǧadaliyya, la teoría del equilibrio o armonía en la lengua o las nociones ṯiqal/ḫiffa (cfr. BOHAS: 1981 212). La búsqueda de una racionalización total del kalāmu l-ᶜarab, respondiendo a todos los porqués que salgan al paso no es característica exclusiva de IBN ǦINNĪ, como da a entender MEHIRI (1976), sino de toda una multitudinaria corriente de la lingüística árabe, ampliable sin duda a otros sectores del pensamiento islámico, por más que ᵓAbū l-Fatḥ, de cuyas ideas, por cierto y como sabemos estaba muy pendiente nuestro ISB, la represente a la perfección.

Como hemos dicho al principio, lo que acabamos de exponer, ampliado desde luego, coincide con lo que normalmente se denomina ᵓuṣūlu l-

nahw. No podemos concluir este punto sin aludir, como mínimo, a dos aspectos de los mismos que han alcanzado cierta relevancia en las fuentes secundarias. El primero, la relación de ellos con el modelo teórico desarrollado en los ʾusūlu l-fiqh, asunto recientemente abordado por ʾAS^{c}AD (1981) y, de pasada, por BOHAS (1981 211-2). El segundo tiene que ver con la búsqueda de los antecedentes extranjeros de la lingüística árabe. Nos referimos a la audacísima hipótesis de VERSTEEGH (1977 90-105, 1980 25), quien, con el Luma^{c}u l-ʾadillati fī ʾusūli l-nahw de ʾABŪ L-BARAKĀT B. AL-ʾANBĀRĪ como principal fuente primaria, al igual que los dos investigadores antes citados, quiere hacer de los ʾusūl un calco del sistema desarrollado por la escuela griega de medicina empírica. Muy recientemente, aun sin intervenir en la cuestión, AHGHELESCU (1985 7) ha observado la analogía conceptual-etimológica de lo términos para 'causa' -^{c}illa en árabe- en diversas lenguas. Según ella, remiten a concepciones animistas. Pero no es esto lo que nos importa, sino su manera de presentar la semejanza, que no pasa de observarse asépticamente, sin intentar filiaciones. Al ocuparnos del tema de las influencias helenas, ya dimos nuestra opinión al respecto (III 2.2.), que, más que nunca, mantenemos para el caso concreto que nos ocupa ahora. Nos parece realmente difícil sostener que a la elaboración de unos métodos de conocimiento, razonamiento y prueba, tales como la analogía, la inducción, el saber acumulado, la autoridad concedida al consensum doctorum y el recurso a la observación empírica, que son de los que VERSTEEGH se vale para demostrar su ingeniosa idea, pueda asignársele una carta de nacionalidad determinada. Por ese camino y con los mismos jalones, no faltará quien le otorgue a una raza gloriosa el invento de la capacidad de hablar y de pensar.

2.3. Medios de argumentación

Fuera del esquema abstracto que acabamos de exponer y, hasta donde sabemos, excluidos de los ʾusūlu l-nahw en los tratados de lingüística, ISB recurre a distintos medios de argumentación para apoyar la validez de sus asertos. El primero es el recurso a lenguas extranjeras; los demás, parcialmente considerados ya en páginas anteriores, los estudiamos con rapidez y agrupados, pues, al menos en la obra de nuestro sabio, se presentan trabados entre sí. Vamos a ello.

Lenguas extrajeras

En dos ocasiones emplea ISB datos que él presenta como propios de lenguas extranjeras con el fin de reforzar -en la polémica ideal que característicamente están casi siempre manteniendo los sabios de las CAILT, defendiendo sus descripciones de un escéptico anónimo- algún punto del análisis del kalāmu l-ʿarab. Tratando de probar la existencia del tiempo verbal presente (fiʿlu l-ḥāl), afirma (ʾIslāḥ Ǧ 94) que así tiene que ser -en contra de la evidencia, que para él debía de ser superficial y engañosa- puesto que "en otras lenguas" sí que tiene una forma (ṣīġa) especial para él. Y enseguida (3.3.2.) nos encontraremos con un razonamiento semejante, por parte de MUBARRID y a propósito de los ʾaqsāmu l-kalām. En otro lugar (ʾIsm 336-7), vuelve ʾAbū Muḥammad a referirse vagamente a lenguas extranjeras, al exponer su teoría de la dominación:

> En raʾaytu zaydan p.ej. lo que el hablante quiere decir es que ha visto al significado-referente (maʿnàn) que hay debajo de la expresión*, (...) y esto es lo que sucede

*Sobre todo ello, recuérdese lo que dijimos en IV 1.2.-3..

tanto en la lengua de los árabes puros como en las de los demás pueblos.

Y, sin embargo, todo hace creer firmemente que ISB no conocía más lenguas que el árabe en sus distintos niveles, y exceptuada alguna otra lengua 'vulgar' de la Península cuya adquisición, siempre fuera del ámbito académico, no podemos descartar; pero a la que, si es que hubo tal segunda lengua y fuera la que fuese, no presta atención de ninguna clase en su actividad como sabio. No faltan, eso sí, en sus libros alguna observación erudita sobre el origen extranjero de ciertas palabras, concretamente, sufistaʾiyya o safasta 'sofisma', que, dice (Š Luzūm I 221), "son dos palabras que en griego significan engaño y charlatanería", y miškāt "que es hornacina en la lengua de Abisinia" (Masāʾil 25b). Pero esto, además de ser muy poco, lo tomó sin duda de sus numerosas lecturas.

Y es plausible que, asimismo, los datos a que nos referíamos al principio los deba a algún maestro suyo, indirecto seguramente, a través de los libros, pues su -supuesta- ignorancia de cualquier lengua de cultura, aparte la del Qurʾān, no es extensiva a todos sus colegas. Él mismo nos hace saber (ʾIqtidāb II 51, 262) que QĀLĪ sabía persa y ŠAYBĀNĪ, nabateo, a causa de la nacionalidad de su madre. Y las fuentes nos proporcionan más ejemplos. También ĞĀḤIẒ, por citar a uno de los 'imames' de las CAILT, sabía persa (FÜCK: 1950 98). SUYŪṬĪ en la Buġya (I 226, 246 y 502) incluye el conocimiento de idiomas en las biografías de unos pocos lingüistas*, todos orienta-

*Se trata de AL-RAŠĪD AL-WAṬWĀṬ, autor de obras literarias en persa; Muḥammad b. Muṣṭafà AL-DURKĪ, quien, además de saber persa, compuso una Qasīdatun fī qawāᶜidi lisāni l-ʾatrāk, lo cual hace dudar que, según afirma GLAZER (1971), fuera la de ʾABŪ ḤAYYĀN la más antigua gramática

les, de los siglos VI/XII y VII/XIII, que unir al granadino emigrado ʾABŪ ḤAYYĀN, autor de una gramática de turco, Al-ʾIdrāku li-lisāni l-ʾatrāk. Pero, en el otro extremo, donde probablemente haya que colocar a ISB, contamos con evidencias seguras de que algunos sabios de las CAILT tenían un claro en el ítem "idiomas" de su currículum. Es el caso del muy citado aquí ḤAFĀǦĪ, quien, él mismo, declara (Sirr 41) no saber más que árabe.

En su manual de historia de la lingüística árabe, ʿUMAR (1982 64-71, 329-33) recoge datos muy interesantes acerca de la actividad en las ciencias de la palabra desarrolladas en los estados islámicos, por las comunidades siriaca y hebrea sobre sus respectivas lenguas. De todo ello nos importa recordar aquí que, en la misma época que ISB, un gramático judío andalusí* redactó una comparación entre las lenguas hebrea y árabe. En principio, y sin haber indagado al respecto, parece poco probable que nada de esto encontrara camino hacia la obra de nuestro sabio. El mismo ʿUMAR (op.cit. 53) se hace eco de un nuevo reproche a los graáticos musulmanes: no se preocuparon por las lenguas extranjeras. En II 1.2.3. ya vimos que, efectivamente, cuando las CALT se interesan por lo que no sea kalāmu l-ʿarab, suele ser para comparar los méritos de éste. Con ello, claro está, no nos sumamos a un ataque, igual que otros muchos, generado en una suerte de decepción por no encontrar en otra cultura justo lo que a nosotros nos interesa. paralelamente, SALLŪM (1971 24) echa de menos

---

turca; y ʾABŪ ʿALĪ AL-ẒAHĪRĪ, conocedor de muchas ciencias y de la lengua hebrea.

*Se trata de ʾABŪ ʾIBRĀHĪM ʾISḤĀQ B. BĀRŪN, autor de un Kitābu l-muwāzanati bayna l-luġati l-ʿibriyyati wa-l-ʿarabiyya.

en las CAILT una literatura comparada (al-ʾadabu l-muqāran). a la excepción -que, en estricto, no lo es, pues ciertamente una tal disciplina tenía que ser del todo extraña alpensamiento medieval- que él señala, el rastreo por ḤĀTIMĪ de las "influencias" de ARISTÓTELES en MUTANABBĪ, podrían añadirse algunas observaciones dispersas, como las de ḪWĀRIZMĪ en su comentario a MAʿARRĪ (Š Siqṭ II 650, 852): dos temas empleados por ʾAbū l-ʿAlāʾ en sendos versos, el del ladrido de los perros a la luna y la comparación del cielo con el mirto (ʾās), son según él muy frecuentes en la poesía persa; lo cual entre de lleno en los intereses de la teoría del plagio (vid. III 1.2.) y cuadra a la perfección en la concepción, compartida por lingüistas y críticos, del maʿnàn como materia universal y al alcance de todos los hombres (IV 1.3.).

De tener que ofrecer alguna, una de las razones más sencillas que podrían darse para la falta de interés en la lingüística árabe por lenguas extranjeras sería que ninguna de éstas es la de los textos islámico y árabe por excelencia, el Qurʾān y la poesía antigua. Y es bien sabido que, precisamente en las ʿulūmu l-Qurʾān se consagra un tratado a los elementos extranjeros en el Libro de Dios. Si éste está en el kalāmu l-ʿarab (vid. II 2.3.3.), el principal problema que plantean las lenguas "de los demás" es que el Qurʾān pueda contener algo no árabe, lo cual constituye en principio una flagrante contradicción. Aún ZARKAŠĪ se detendrá en este asunto en su tardío Burhān (I 287-90). Mucho antes que él, el sabio en ciencias religiosas y contemporáneo de ISB, IBN NĀQIYA, y a partir del miškāt etiópico sobre el que ʾAbū Muḥammad habló hace poco, justamente uno de los extranjerismos del Qurʾān, ofrece (Ğumān 141 ss.) dos modos de subsanar la contradicción. Sostiene, primero, que no es absolutamente descartable

que por casualidad un mismo nombre esté presente en dos lenguas distintas, igual que se sabe que dos poetas han coincidido, sin saberlo, en componer idéntico verso . Si no ha sido así, añade, y la palabra es realmente una "arabización" (taᶜrīb), por serlo es como si fuera árabe, con lo cual sigue en pie que el Qurᵓān es por completo árabe.

Hace tiempo que KOPF (1956 40-5, 1961 247-8) estableció una relación de motivación entre tales dudas y el tratado del muᶜarrab o palabra arabizada en la lexicología árabe desde sus primeros tiempos. Por citar un ejemplo andalusí de la larga lista de sabios que se ocuparon de préstamos, recordemos que QĀLĪ, en su diccionario Al-Bāriᶜu fī l-luġa, los señalaba sistemáticamente, deteniéndose sobre todo en los tomados del persa, a los que les consagró un apéndice en el mismo libro (WADĠĪRĪ: 1984 36). El asunto tenía igualmente consecuencias no desdeñables para los expertos en tasrīf. Así, ISB excluye de las reglas de combinación de "letras" a las unidades de origen extranjero. Ante la anomalía representada por nīlūfar 'nenúfar', bulġar 'búlgaros', ǧullar 'habas' etc., escribe (Masāᵓil 75a):

> Cuando los gramáticos dicen que la lām y la rāᵓ no aparecen nunca una junto a la otra, se refieren estrictamente al kalāmu l-ᶜarab, y no dejan de admitir la posibilidad de que vayan juntas (taǧāwur) en una lengua extranjera o en palabras tomadas de ésta y usadas por los ᶜarab.

Del mismo modo, cuando ISB rechaza la combinación D + vocal + D, añade (Š Fasīh I 272) que dādī 'cierta bebida' no debe tomarse en cuenta, por ser persa.

Que el tasrīf no tiene afán alguno de universalidad es algo bastante obvio, aunque no sólo ISB se haya tomado el trabajo de explicitarlo.

HAFĀǦĪ (Sirr 16) p.ej. especifica que cuando habla de hurūf se refiere solamente a las del árabe. Para conjugar esto con la argumentación sobre lenguas extranjeras, nemos de recordar una vez más la dicotomía lafẓ/maᶜnàn. Más abajo (3.3.2.), al tratar de las partes del discurso, volveremos a comprobar que, a pesar de que los gramáticos estén describiendo el kalāmu l-ᶜarab evocan de nuevo razones universales. Evidentemente, éste y los demás casos se explican por el hecho de que, fuera de lo estrictamente relativo a la expresión, en cuanto queda de algún modo implicado el maᶜnàn, tal como éste se concibe en las CAILT, nos encontramos en el ámbito del pensamiento y la realidad, donde, y lo hemos dichos muchas veces, los sabios musulmanes no establecen diferenciaciones por pueblos. Así se entiende que, frente al objetivo de elaborar una descripción del árabe puro, y al mismo tiempo, ᶜABD AL-QĀHIR (ᵓAsrār 318) reivindique para él y sus colegas el reconocimiento de estar trabajando en una ciencia del lenguaje de alcance universal. Después de asegurar que sus definiciones de maǧāz y haqīqa (vid. IV 2.5.) son válidas para cualquier lengua y, dentro de una determinada, tanto para las unidades léxicas que provienen del primer establecimiento de la misma como para los neologismos, concluye -respondiendo claramente a los ataques que en su época se dirigían ya frecuentemente a varios sectores de las CAILT:

> Asimismo se ofrecen definicions del nombre, del adjetivo etc. tales que, si se aplican a otra lengua que no sea la de los árabes puros, se ajustan a ella como lo hacen a la ᶜarabiyya; ya que no son definiciones exclusivas de una lengua determinada. ¿O no es cierto que la definición del predicado como "aquello de lo que se puede decir: es falso o verdadero"* es admisible para todas las lenguas?

*Ésa es la defínción tradicional de predicado para la

> Otras muchas manifestaciones semejantes podríamos recordar de este hecho, que algunos no han tenido en cuenta, confundidos lo bastante para creer que esta ciencia nuestra carece de leyes racionales y que todas las cuestiones que trata son, igual que la lengua misma, puras convenciones, que erróneamente se juzgan revisables y alterables.

la racionalidad que los compañeros de corriente de ISB hallan y quieren hacer ver en la lingüística y la posibilidad de argumentar con lenguas extranjeras se basan, pues, en la concepción del maʿnàn que expusimos en IV 1. y que, con pocas dudas, atribuimos a la totalidad de sabios de las CAILT. Hay que rechazar, entonces, la afirmación de GLAZER (19715, que quiere presentar como valiosa aportación de ʾABŪ ḤAYĀN el hecho de que recurra a otras lenguas para aclarar conceptos de la gramática árabe. Como seguiremos comprobando, mucho antes que él lo habían hecho sus predecesores, ISB incluido*.

Razón y autoridad

De nuevo en apoyo de su tesis de que existe el presente en el verbo árabe, nuestro sabio esgrime (ʾIṣlāḥ Ǧ 68) dos argumentos que denomina el samāʿ, ahora en un sentido levemente distinto al que

> época de ʿABD AL-QĀHIR e ISB. Se habrá observado, por otra parte, que en este pasaje el gran Ǧurǧānī se sitúa de lleno en las preocupacions de la lingüística árabe cuya introducción en la misma atribuíamos a la escuela de Bagdad y para las que tomábamos como síntoma precisamente la reflexión acerca de la definición (vid. III 2.3.3.).
> *De extranjerismos, volveremos a hablar, marginalmente en VI 2.: el ʾištiqāq se interesa por ellos como paso previo a su verdadera labor.

conocemos, y el nazar. El primero consiste en la existencia de unos textos autorizados, donde se refleja el hecho en cuestión de acuerdo con la tesis que se quiera demostrar, en este caso, una aleya coránica y un verso de ZUHAYR, donde se habla de las tres dimensiones del tiempo. El segundo, en una observación atenta de la realidad, de donde se extrae, por sentido común, una consecuencia que coincide con la mencionada tesis; el razonamiento concreto de ISB es: si hablo con una persona es porque está ahí; no se halla en el pasado ni en el futuro, por consiguiente, existe el presente. El uso de la razón apoyada en la observación de la realidad remite otra vez a la concepción del maᶜnàn en las CAILT y no vale la pena detenerse más en ello. Digamos sólo que en tal actuación se justifica no sólo el recurso al sentido común, sino también el empleo de los logros de la filosofía al servicio de la ciencia del lenguaje. Pero también con el samāᶜ seguimos en el mismo orden de ideas. De heco, los dos textos esgrimidos por ʾAbū Muḥammad en la polémica anterior son lo que, como ya sabemos (vid. III 3.1.3.), se llama šawāhidu fī l-maᶜnà o testimonios de la idea, y nada hay que añadir aquí. Igualmente hemos examinado con anterioridad (II 1.4.1.) el valor que al Qurʾān se le concede como testimonio irrecusable en el plano del lafẓ. Extendernos en lo mismo para el del maᶜnàn sería perder ridículamente el tiempo. Por otro lado, éste es, además, el momento de recordar la autoridad que en la tradición de las CAILT se les otorga a las opiniones de los sabios. El asunto lo tratamos suficientemente al hablar del consensum doctorum, desde una perspectva muy general. Nos falta ver ahora su repercusión en la obra de ISB, más en contacto con los puntos concretos discutidos. Nuestro sabio llega incluso a teorizar muy brevemente sobre un aspecto de ello, cuando, muy en su papel de sabio medieval

tardío (cfr. III 2.1.), explica (Masā'il 65b), para solucionar una muy detallística cuestión que nos podemos ahorrar, que se ve en situación de aplicar por su cuenta el qiyās, pues los 'imames' no se han pronunciado al respecto*. En 3.3.2. reaparecerá el argumento de autoridad en la discusión acerca de los 'aqsāmu l-kalām. Mientras llegamos ahí, recordemos que la noción de 'iğmā' y su contrario, el hilāf, encuentran aplicación práctica en la metodología del nahw**, y que, paralelamente, las polémicas entre sabios son vitales para un experto tardío como ISB. De lo primero es buen ejemplo la clasificación que ISB ('Islāh Ğ 91-2) hace de las partículas de subjuntivo (hurūfu nasbi l-'af'āl), en cuatro grupos: 1º, las que rigen subjuntivo por sí mismas; 2º, las que lo hacen por intermedio de algo, 3º, las que preceden a 'AN implícito, y 4º, aquéllas que han suscitado divergencia entre los gramáticos. De lo segundo, el siguiente pasaje de Mutallat (I 455-6):

> Hūr es el plural de hawrā' Se aplica a las mujeres en cuyos ojos hay hawar. Y sobre cuál sea el significado exacto de hawar ha habido divergencia. Así, 'ABŪ 'AMR afirmaba que el hawar consiste en que todo el ojo sea negro, como ocurre con los de las gacelas y las vacas; y añadía que ello no se da en los humanos, y que, si se dice de los ojos de algunas mujeres, es porque se asemejan a los de los mencionados animales. 'AṢMA'Ī, por su parte, y según cuentan, habría dicho no saber lo que es el hawar en los ojos. ḪALĪL, por último, mantenía que el hawar es un blanco intenso y un negro intenso en el mismo ojo (...).

---

*Desde luego, a IBN ḤAZM no le habría gustado nada esta canonización virtual del taqlīd más sumiso.

**Además de lo que en su momento dijimos sobre esto, puede verse 'AS'AD: 1981 300-1.

3. EL 'NAHW'

3.1. Estudio del 'lafz'

En II 2.3. al examinar las dos funciones de las CAILT, según ISB, vimos que éste le concedía al nahw, dentro de su programa de instrucción en el ʾadab, el papel de preliminar a las demás disciplinas de éste. Posteriormente, hemos hablado mucho del nahw, que hemos traducido por gramática, avanzando conclusiones de la sección que iniciamos ahora, pero sin ocuparnos nunca a fondo de su caracterización o de la descripción de su contenido. Pues bien, ya le ha llegado su turno.

Y lo cierto es que la ayuda que para esta labor nos presta ISB es bastante irregular. Si nos aclara con una memorable precisión cuál es el objeto de estudio del nahw, no podemos decir lo mismo de la definición que del mismo proporciona. Siguiendo una tradición muy arraigada entre los de su oficio, olvida todos sus deseos de racionalización cuando se trata de este punto. En las CAILT abundan, como sabemos, explicaciones etimológicas sobre los nombres de ciencias u otros términos de cultura. Las del nahw son especialmente poco aclaradoras. Así, al mismo FĀRISĪ (ʾAqsām 210) parece contentarle el juego de palabras según el cual al nahwī se le llama así porque "se encamina hacia (nahw) la lengua árabe"*. A las etimologías se les unen, en estos casos, metáforas, muy características de los sabios musulmanes, en las que trata de cifrarse toda la esencia del objeto de que se trate representándolo por algo material. Una de éstas, no suya, es la que en un par de ocasiones (ʾIhtilāf 54, Š Luzūm II 374-5) presenta ISB como definición del nahw: "la gramática es la

*En árabe, "li-qasdihi nahwa lugati l-ʿarab".

balanza de la lengua", igual que la métrica lo es de la poesía y los instrumentos musicales lo son del canto. Con todo esto contrasta el pasaje (Masā'il 108a) que a continuación traducimos, donde a partir de conclusiones de la teoría del maǧāz, muy familiares para nosotros (vid. IV 2.), 'Abū Muḥammad explicita, con la nitidez y detenimiento que para otras cuestiones echamos de menos, a qué se dedica el nahw:

> Todo el beneficio que la disciplina gramática (sināᶜatu l-nahw) le reporta a quien la aprende es el conocimiento del estatuto (ḥukm) de las palabras por medio de las cuales se expresan los contenidos, y no el estatuto de éstos en sí mismos. Decimos p.ej. māta Zaydun 'Zaide ha muerto', y Zaydun es el sujeto agente (fāᶜil) desde el punto de vista del lafẓ, aunque sea el objeto (mafᶜūl) si atendemos al maᶜnàn. De modo semejante, en ḏakartu Zaydan 'recordé a Zaide' y marartu bi-Zaydin 'pasé junto a Zaide', el regente* ejerce su influencia sobre la expresión Zayd- imponiéndole las terminaciones de acusativo y genitivo, respectivamente, en tanto que sobre el contenido que hay bajo ella** no hay regente capaz de influir. Asimismo, al analizar sintácticamente ('iᶜrāb) oraciones como šabbaha Zaydun rabbahu 'Zaide alabó al Señor' o ᶜazzama ᶜAmrun hāliqahu 'ᶜAmr exaltó al Creador', afirmamos que Zaydun y ᶜAmrun son sujetos agentes, y rabbahu y hāliqahu, objetos, lo cual es todo lo contrario de lo que hay en la realidad (al-maᶜnà). Ello todo, a causa de que la sintaxis ('iᶜrāb) concierne sólo al estatuto de la expresión y no al del contenido. En ocasiones, no obstante, podemos hallar contenidos que se ajustan a las palabras, con que los expresamos. Ocurre p.ej. en qāma Zaydun 'Zaide se puso en pie', donde tanto la palabra -Zaydun- como el contenido que hay bajo ella son sujetos agentes***.

---

*O sea, el verbo.

**El referente, la persona llamada Zayd.

***Gramatical en el primer caso, real en el segundo.

Estas ideas no son exclusivas de ISE. Hasta donde sabemos, pueden hacerse extensivas a todos los lingüistas musulmanes. En cuanto a su explicitación teórica, hallamos, igual que para otros puntos de método, un claro precedente en un gramático de Bagdad, IBN ǦINNĪ para ser precisos, quien en Hasāʾis (p.ej. I 279-80) insiste en que el nahw nada tiene que ver con el estudio del maʿnàn. Así las cosas, no sabemos si extrañarnos de un poco probable desconocimiento de IBN ḤAZM o si rechazar la interpretación de sus ideas por ARNALDEZ, cuando el investigador francés, hablando de la crítica de aquél a los gramáticos (1956 55), parece ponerse de su lado al afirmar que, mientras que SĪBAWAYHI estudia los furūʿ, el teólogo cordobés aborda el ʾasl. Concretamente, según ARNALDEZ, SĪBAWAYHI no agota el análisis de modos de la expresión tales como el imperativo o la enunciación etc., que, "loin d'être mis à la base de la langue sont rangés sous de catégories superficielles issues de la simple description". Y añade que IBN ḤAZM hacía ver que un mandato (ʾamr) o una prohibición (nahy) pueden expresarse bien directamente, por medio de las formas propias que en la lengua se les han asignado, bien indirectamente, por medio de enunciaciones, con forma de oración nominal (ʾibtidāʾ + habar), del estilo de "Dios ordena...". Lo que omite ARNALDEZ es que los lingüistas sabían perfectamente todo eso, pero que, dado que el nahw, hablando en estricto, sólo se ocupa del lafz, asignaban el estudio de las modalidades de la oración (que veremos en VI 4.) a otra disciplina del lenguaje.

En la historiografía moderna este hecho ha sido observado, desde luego, pero, según las distintas perspectivas de los investigadores, se lo ha presentado unas veces con leves tintes negativos y otras a modo de suave apología, tratando de encontrar en la gramática árabe

puntos en contacto con la lingüística moderna. FLEISCH representa la primera postura cuando, inmediatamente después de hablar del tasrīf, escribe (1971 213):

> Le nahw, lui aussi, a été traité selon un méthode également formelle.

En el otro extremo parece situarse CARTER (1972 79), quien ve en el Kitāb la práctica de una gramática funcional, atento sólo al comportamiento de las palabras. A nuestro modo de ver, esto puede aplicarse con el mismo derecho a los sucesores de ʾAbū Bišr, como él partidarios de un nahw solamente lafzī. Que lo sea, por otro lado, hace que la gramática sea la única disciplina realmente lingüística de las ciencias de la palabra, pues -y lo hemos dicho muchas veces- en las disciplinas del maʿnàn están implicadas directamente la filosofía y, en general, todas las ciencias de la realidad.

De la aplicación del esquema disciplinar que expusimos en 1. resulta que el nahw, ocupante en el mismo de todo el sector del lafz, ha de quedar dividido en dos partes, una sobre el ʾifrād y otra sobre el tarkīb: el tasrīf y el ʾiʿrāb, respectivamente. Ninguna duda podemos albergar de que, para ISB, el tasrīf es una de las dos partes del nahw*. Contamos incluso con una evidencia textual de ʾAbū Muḥammad, cuando, al referirse a los nahwiyyūn, quiere especificar más y dice (Masāʾil 39a): "y los expertos en tasrīf entre ellos". No contamos, por el contrario, con un pasaje claro, en que nuestro sabio adjudique el espacio vacío al ʾiʿrāb. Pero nos lo proporciona HAFĀǦĪ (Sirr

*Ya observa MOUTAOUAKIL (1982 29) que la mayoría de los lingüistas musulmanes entiende que el nahw engloba, por un lado, la sintaxis y, por otro, la morfología y lo que él llama la "morpho-phonémique".

280-1), quien sí da claramente a entender que el nahw se compone de ʾiʿrāb y tasrīf, la validez de lo cual para ISB la vamos comprobando en la práctica a lo largo de todo este capítulo. Y, para los sabios de las CAILT en general, lo confirma el contenido de los tratados y manuales de gramática, desde el Kitāb hasta el Mufassal de ZAMAḪŠARĪ, la última gran exposición sistemática del nahw, a la altura de ISB. Precisamente el contenido de todos estos libros o, mejor, la ordenación del mismo suscita una nueva cuestión: ¿por qué nivel, tasrīf o ʾiʿrāb ha de comenzarse la descripción gramatical de una lengua? Desde el punto de vista de la exposición, no parece que haya habido una norma, sino que cada sabio ha tomado una entre varias posibles opciones, dominando, por autoridad, el ejemplo de SĪBAWAYHI. En el Kitāb y en otras muchas gramáticas, sobre todo los manuales como Ǧumal, el tasrīf ocupa, es bien sabido, la última parte de l descripción. Prácticamente lo contrario que hace MUBARRID en Muqtadab; casi todo el primer volumen de la excelente edición de ʿADĪMA está dedicado al tasrīf*, y en los siguientes seguirán apareciendo puntos de éste, entremezclados con los del ʾiʿrāb**. La estructura interna del citado Mufassal, mucho más trabajada que la de Muqtadab, como corresponde a la mentalidad de su autor, difiere igualmente de la del Kitāb: La primera parte es el tratado del ʾism, y se subdivide en ʾiʿrāb y sarf; la segunda corresponde al fiʿl y respeta la subdivisión anterior; en la tercera, el tratado del ḥarf (partícula) sólo toca cuestiones de ʾiʿrāb; en la cuarta y última, ahora sí como en el Kitāb, se habla exclusivamente de tasrīf, pero sólo de aquellos puntos

*Cfr. I 191-3 ("Hāḏā bābu l-ʾabniyati wa-maʿrifati ḥurūfi l-zawāʾid") y 328-32 ("Hāḏā bābu maḥāriǧi l-ḥurūf").

**Cfr. II 207 ss. (acerca de las ʾabniyatu l-ǧamʿ).

comunes a más de una de las partes del discurso. Como es natural, ya que ISB al escribir de gramática lo hizo en šurūḥ estructurados sobre libros ajenos, nada podemos decir de sus opciones al respecto. Tampoco nos facilita su postura teórica, más allá de los problemas prácticos de la exposición. Nosotros, sin embargo, tenemos que optar también por una de las dos grandes posibilidades -¿ʾiʿrāb o tasrīf en primer lugar?- para ordenar los apartados que siguen, evitando aplicar caprichosamente alguna de las concepciones actuales. Afortunadamente, contamos con el consejo de IBN ǦINNĪ (MEHIRI: 1973 242), según el cual habría que comenzar siempre la descripción por la morfología, pero como es más difícil, los estudios suelen iniciarse con la sintaxis. Es discutible que SĪBAWAYHI coincidiera con estas razones de orden pedagógico al decidir el índice del Kitāb. Pero, teniendo en cuenta el crédito que generalmente le concedía ISB a ʾAbū l-Fatḥ, hablaremos nosotros también primero del tasrīf. ZARKAŠĪ (Burhān II 173), sin entrar directamente en el asunto, nos ofrece una justificación teórica de la opción, en la que muy plausiblemente habría convenido ISB: el ʾifrād precede siempre al tarkīb porque la parte es siempre antes que el todo -principio, por cierto, muy lejos del estructuralismo.

3.2. Morfología

Entramos ya de lleno en el tasrīf, ʿilmu l-tasrīf o sarf como primera disciplina del nahw, según se presenta en ISB*. Del tasrīf

---

*Una buena exposición introductoria, de alcance general, acerca del tasrīf -sus intereses, métodos e historia, con mención de las principales obras- puede hallarse en FLEISCH: 1969.

como mecanismo que, en la base de la lengua, rige las relaciones entre el nivel del lafz y el del maᶜnàn hablaremos más adelante (VI 7.).

Tradicionalmente, al tasrīf o morfología se le señala como principal objeto el estudio de las letras ʾasliyya y zāʾida, es decir, las consonantes y semiconsonantes en la palabra aislada, según si son radicales o afijadas, si tienen valor lexemático o morfemático, introduciendo un anacronismo; junto con todo lo que ello implica: fundamentalmente, fonética, como paso previo, derivación, como resultado. Con esto coincide, más o menos, la enumeración de intereses del tasrīf que aparece en el Muzhir (I 91) de SUYŪṬĪ. Mucho más cerca de nosotros, GUILLAUME (1981 222) ha resumido el objetivo del tasrīf, una vez excluida la derivación, del siguiente modo:

> Il s'agit, en primer lieu, à partir des représentations de surface (ie des séquences de segments* représentant ce qui est effectivement prononcé par les locuteurs), d'en rétablir le ʾasl, la représentation sous-jacente. Dans un second temps, on s'efforcera de reconstituer les processus de transformation qui se sont appliqués à la représentation sous-jacente pour produire la représentation de surface.

Constante preocupación en la historiografía moderna ha sido precisar en qué momento se desgaja el tasrīf como disciplina autónoma. ḌAYF (1968: 118-20) y ᶜUMAR (1982: 115) le conceden a MĀZINĪ, con su Kitābu l-Tasrīf el papel de libertador del sarf respecto del nahw. FLEISCH (1969), en la misma línea, hace copartícipe de la labor a IBN ǦINNĪ. GUILLAUME (1981 224) afina aún más: el libro de MĀZINĪ, un pequeño vademécum, no es todavía un verdadero tratado, que, de hecho, llegará con Al-Munsifu fī šarḥi Tasrīfi l-Māzinī, de IBN ǦINNĪ. Nuestra

*Así es como traduce el término ḥarf.

opinión es que se ha exagerado la trascendencia del hecho de que se compongan monografías con el nombre de la disciplina como título, de donde no creemos que se siguiera ninguna innovación de relevancia. Centrándose en la labor de IBN ĞINNĪ, MEHIRI (1973 243) observaba muy sensatamente que su contribución no consistió en crear una nueva teoría -ni ningún nuevo método, añadiríamos nosotros-, sino en sistematizar lo que sus predecesores habían desarrollado; es decir, de nuevo, la obra típica de los lingüistas del s. IV/X: mayor rigor, en todos sus aspectos, para reescribir la descripción del kalāmu l-ʿarab.

El trabajo de ISB en este campo está, más que en otros y por la naturaleza del mismo, determinado por la falta de sistematicidad que la manera en que están escritos sus libros impone. No falta, sin embargo, alguna observación de carácter general. Así, de su tratamiento teórico de la noción de tasrīf en ʾIqtidāb (II 242-4), podemos concluir, para lo que ahora nos interesa, que nuestro sabio también le asigna a esta disciplina como primera ocupación el dilucidar qué "letras", en una palabra, son radicales y cuáles no; a ello hay que añadir, aparte lo que no mencione, el establecimiento de los esquemas o paradigmas morfológicos (ʾabniya) ideales, y lo que podría llamarse la conjugación del verbo, aludiéndose aquí con tasrīf a todo lo que deriva de una raíz como D-R-B, formas personales o no, tiempos etc., recurriendo a la terminología de nuestra gramática. Y con ello interrumpe su enumeración. Pero lo que más abunda son soluciones a problemas particulares o de detalle, de intención práctica la mayoría, dispersas por varios de sus libros. Las hemos clasificado en seis grupos:

a) Inventario de 'ʾabniya':

Una vez que SĪBAWAYHI hubo establecido en el Kitāb el cuadro de los esquemas morfológicos efectivamente realizados en el léxico del

árabe, y dado que ningún cambio de importancia en la teoría o el método del tasrīf era posible, sólo les quedaban a los lingüistas posteriores dos opciones. O bien reordenar los datos, tratando de presentar una clasificación más rigurosa, como hemos dicho que hizo IBN ǦINNĪ, o bien rellenar alguna de las casillas teóricas posibles que SĪBAWAYHI había dejado vacías con alguna palabra rara. Esto fue lo que hizo, en al-Ándalus, ZUBAYDĪ en su Al-ʾIstidrāku ʿalà Sībawayhi (vid. MUṬLAQ: 1967 137). Y, después, ISB realizará eventualmente la misma labor, dando otra vez muestra de su erudición en luġa. Un ejemplo bastará*. En ʾA K (610), IBN QUTAYBA cita la opinión de SĪBAWAYHI (Kitāb I 244) según la cual no hay en árabe nombre alguno clasificable en el esquema FUʿIL; y añade que ʾAḪFAŠ encontró uno, duʾil, "cierta bestezuela que se asemeja a la comadreja". ISB (ʾIqtiḍāb II 323) apostilla que aún puede añadirse otro más, ruʾim, "uno de los nombres del trasero".

b) Asignación de categoría morfológica:

ISB se refiere varias veces en sus libros (p.ej. Š Luzūm II 480, Š Siqṭ IV 1445), siempre sin dar una opinión suya, a la divergencia entre SĪBAWAYHI y ʾAḪFAŠ a la hora de clasificar nombres como šarb 'bebedores', ṣaḥb 'compañeros', rakb 'montados' o sarḥ 'ganado suelto', que para ʾAbū l-Ḥasan son los auténticos plurales (ǧamʿ) de šārib, ṣāḥib, rākib y sārih, mientras que para ʾAbū Bišr son colectivos (ʾismun li-l-ǧamʿ)**.

---

*Vid., además, ʾIqtiḍāb II 334 y ʾAbyāt Ǧ 288 (donde más bien se trata de comparar los inventarios de ʾabniya de Basora y Cufa, en una casilla determinada).

**El interés por esta polémica entre SĪBAWAYHI y ʾAḪFAŠ parece extendido en el al-Ándalus de la época; también IBN SĪDAH (Š Muškil 370) se ocupó de ella.

c) Reglas de previsión de significado*:

Detalla ISB (Š Siqt III 1142-3) los siete valores con que aparece el esquema (sīġa) FAᶜĪL: 1º, con el suyo propio, es decir, el de participio de un verbo transitivo, p.ej. šarīf 'noble'; 2º, con el significado de FĀᶜIL, el participio activo de los verbos transitivos, p.ej. ᶜalīm (= ᶜālim) 'sabio', qadīr (= qādir) 'capaz'; 3º, con el de MAFᶜŪL, participio pasivo, p.ej. qatīl (= maqtūl) 'muerto', ǧarīḥ (= maǧrūḥ) 'herido'; 4º, con el de MUFᶜIL, participio activo de un verbo causativo, p.ej. en dāᵓun waǧīᶜun (= mūgiᶜ) 'enfermedad dolorosa', ᶜadābun ᵓalīmun (= muᵓlim) 'tormento doloroso'; 5º, con el de MUFᶜAL, el pasivo de lo anterior, p.ej. en sikkīnun hadīdun (= muhadd) 'cuchillo afilado', ruṭbun ᶜaqīdun (= muᶜqad) 'almíbar espeso'; 6º y 7º, con los de MUFĀᶜIL o MUFĀᶜAL, p.ej. en fulānun ǧalīsu fulānin (= muǧālis/muǧālas) 'fulano es contertulio de mengano'.

En otras ocasiones no sistematiza la información, sino que se contenta con indicaciones parciales. Como cuando, sin referirse a la enumeración anterior, amplía el segundo apartado: En los casos en que alternan FĀᶜILUN y FAᶜĪLUN, dice (op.cit. II 836), el primero es intensivo o encarecedor (mubālaġa). El esquema verbal TAFAᶜᶜAL, pasando a otra de estas notas (Š Luzūm II 329), lo emplean los árabes para aquellas acciones en las que el hombre se ejercita hasta hacer de ello una segunda naturaleza o conseguir contarse entre los que por tal hecho han alcanzado fama; éste es el sentido de tašaǧǧaᶜ 'hacerse valiente', taqayyas 'incorporarse a la tribu de Qays' o taqannaᶜ 'acomodarse a la propia máscara'. La geminación (tašdīd), por último, tiene a veces, según ISB (op.cit. I 86), el mismo valor denominativo, que la terminación -IYY, p.ej. en muhannad '(espada) hindú'.

*Veremos algunas más al hablar de ᵓištiqāq (VI 2.).

d) Reglas de formación analógica:

Utilidad práctica, dirigida al bon usage tienen seguramente indicaciones como la siguiente* (ʾIqtidāb II 26):

> El nombre de lugar y tiempo (ʾismu l-makāni wa-l-zamān) de todo verbo del paradigma FAʿAL - YAFʿIL responde siempre al esquema MAFʿIL (...), p.ej. maġris 'plantación, tiempo de plantar'.

e) Reglas de derivación

Nos referimos, naturalmente, al ʾištiqāq, pero sólo al sector de éste donde lo único que se considera es el nivel del lafẓ. La etimología, en tanto que medio de conocimiento de la esencia de las cosas a través de sus nombres, cuyo último objetivo es, por consiguiente, la profundización en los maʿānin, aunque lo haga utilizando los datos de la derivación, la abordaremos de nuevo en su capítulo correspondiente (VI 2.). En ISB las observaciones relativas al ʾištiqāq, si bien sumamente escasas, reflejan el nivel relativamente alto que había alcanzado en las CAILT lo que quizá se nos permita llamar fonética histórica, mero auxiliar en nuestro sabio de la morfología, pero, a pesar de ello, desarrollado lo bastante como para permitir el reconocimiento de unas leyes de 'evolución' de la expresión, de unas tendencias generales en la comunidad de hablantes que las justifican y, desde luego, para confirmarnos a nosotros (cfr. II 1.6.) que ISB, igual que sus colegas, tenía conciencia plena de la naturaleza dinámica del lenguaje. Nada más dos análisis de este tipo hemos encontrado, ambos en el mismo libro y casi seguidos (ʾIqtidāb I 39, 40):

> El origen de ʾal 'familia' es ʾahl. Pero trocaron la haʾ en hamza, y se dijo ʾaʾl, finalmente, la hamza se

*Otra, similar, en ʾAbyāt Ǧ 237.

trocó en ʾalif, por evitar que concurrieran dos hamza. Prueba de ello es que el diminutivo (de ʾāl) es ʾuhayl, donde se recupera la hāʾ de origen.

ʾIzdiyād 'aumento progresivo' es un ʾIFTIʿĀL (derivado) de ziyāda 'adición'. Su origen es ʾiztiyād, donde la tāʾ se trocó en dāl, pues ésta, como la zāy, es sonora (ǧahr), y ello, con la intención de armonizar (taššākul) los sonidos, huyendo de su diferenciación (tanāfur).

f) Anomalías:

El interés, episódico, de ISB por el tasrīf se centra, según vamos viendo, en un examen del cumplimiento del principio del qiyās en manifestaciones particulares de la lengua; ello, en buena parte, claro está, porque ningún sector de las ciencias del lenguaje está tan determinado por criterios directamente derivados del qiyās como la morfología. Por esto mismo, no podían faltar en su obra observaciones acerca de formas anómalas. Tan escasas como las anteriores, afectan a hechos muy particulares, a un solo signo, como ʾusaylān 'tardecitas', diminutivo contrario al qiyās, dice nuestro sabio (ʾAbyāt Ǧ 318), ya que se ha derivado del plural, ʾuslān, y no sobre el singular, ʾasīl, con lo que sehubieran observado las reglas. O bien sirven para clasificar, en base a la analogía, toda una clase de palabras, la de los participios, concretamente (Masāʾil 67b):

> En árabe puro, los participios activos (ʾasmāʾu l-fāʿilīn) se agrupan en dos tipos. Los del primero, que son los más abundantes, derivan analógicamente de sus respectivos verbos, p.ej. dārib de darab 'golpear', mukrim de ʾakram 'honrar', muntaliq de ʾintalaq 'irse' etc. Los del segundo, contrariamente, no se forman de acuerdo con lo que sus respectivos verbos exigirían. Así, del árbol que es muy frondoso (ʾawras) se dice que es wāris, y del muchacho que ha alcanzado la edad adulta (ʾayfaʿ), que es yāfiʿ,

cuando lo analógico habría sido mūris y mūfiᶜ. Por otro lado, se dice raǧulun rāmihun / dāriᶜun / lābinun 'hombre armado de una lanza / provisto de adarga / poseedor de leche', participios todos para los que no hay verbo, que, según los gramáticos tienen valor denominativo (nasab). Característica del segundo tipo es que para el participio pasivo de utilice el esquema (sīġa) del activo; se dice p.ej. ᶜīšatun rāḍiyatun 'vida cómoda' y no mardiyy, māʾun dāfinun 'agua bajo tierra' y no madfūn, laḥmun hānid 'carne asada en piedras' y no maḥnūd.

Evidentemente, en éstas como en las anteriores observaciones, se cumplen al mismo tiempo tres intenciones del lingüísta: la de comprobar un punto de la teoría, la de describir la lengua y la de proporcionar recomendaciones al usuario de la misma.

Fonética

Tratamiento aparte merece lo que la obra de ISB contiene de lo que nosotros entendemos como fonética o, casi mejo, fonología (distinción esta, y es obvio, ajena de todo punto a las CAILT). No porque ʾAbū Muḥammad abra con ello un nuevo apartado en el esquema disciplinar que nos está guiando, sino, precisamente, para subrayar que nuestro sabio no reconoce en ningún grado posible la existencia de tal sector en las ciencias del lenguaje. Dejemos bien claro, pues, antes de entrar en algunos detalles, que para ISB la fonética consiste sólo en un conjunto de datos empíricos puestos en juego al servicio del tasrīf.

Es bien sabido que la fonética se inicia, efectivamente, como auxiliar más o menos imprescindible de otras disciplinas, de las CAILT o no: el tasrīf (TROUPEAU: 1958 170; FLEISCH: 1969 301), el ᶜilmu l-luġa, o, más exactamente, lo que en la actualidad se llama ᶜilmu l-maᶜāǧim, la lexicografía puesta en práctica en los grandes

diccionarios, como el Kitābu l-ʿAyn de ḤALĪL (ʿUMAR: 1982 92); el taǧwīd o recitación coránica (CANTINEAU: 1941 51, con especial referencia al Kitābu l-Taysīr del andalusí ʾABŪ ʿAMR AL-DĀNĪ), y la balāġa, o aquella parte de la misma interesada por los aspectos estéticos del lafẓ (cfr. ḤAFĀǦĪ: Sirr). Sin embargo, aquí también, igual que para el tasrīf, la historiografía moderna (MEHIRI: 1973 157-8; ʿUMAR: 1982 98-9) insiste en que hubo un momento a partir del cual ya podemos hablar de una disciplina fonética autónoma. El indicio más claro y sencillo que de ello se tiene es la aparición de un nombre para tal disciplina, el ʿilmu l-ʾaṣwāt o tratado de los sonidos, debido a IBN ǦINNĪ*, autor asimismo del primer libro sobre la nueva disciplina, el Sirru sināʿati l-ʾiʿrāb, que, hace ya bastante, TROUPEAU (1962 400) describía como

> véritable traité de phonétique d'un genre nouveau dans lequel il (IBN ǦINNĪ) décrit les caractéristiques des phonèmes de l'arabe.

A pesar del entusiasmo que el mencionado libro ha suscitado y del alto grado de profundidad y acierto que la fonética árabe alcanzó (cfr. p.ej. BOHAS: 1981), ésta arrastró siempre como una pesada carga la influencia poderosa de la lengua escrita, a la que nos referíamos en II 2.1.. El hecho, por cierto, nada tiene de extraño. Considérese que en la tradición lingüística occidental la confusión entre letra y sonido sólo se superó con los neogramáticos (ROBINS: 1967 186). De lo irresistible de tal influjo habla mejor que nada el hecho de que incluso un no especialista en la materia, ḤAFĀǦĪ (Sirr 16-7), hablando del recuento de las ḥurūf, afirme con rotundidad que "lo

---

*Para la descripción fonética del árabe en IBN ǦINNĪ, vid. MEHIRI: 1973 163-98, y NAʿĪMĪ: 1980.

que hay que tener en cuenta es la palabra (lafẓ) y no la letra (ḫaṭṭ)". Pero, por muy claro que estuviera esto en la teoría, el mismo término ḥarf que acabamos de mencionar, siempre mantuvo en la lingüística árabe su ambiguo valor de 'letra' y 'consonante-semiconsonante-signo de alargamiento de vocales' al mismo tiempo. De ahí que -ya lo observaba CANTINEAU (1941 12)- la oposición vocal/consonante fuera mal reconocida entre los sabios de las CAILT; y que se llegara a una polémica, casi divertida, que recoge SUYŪṬĪ en ʾAšbāh (I 149-53), y donde se discute "si la vocal aparece antes (en la sílaba*) después de la consonante o a la vez que ésta o antes que la misma". Aunque hubo partidarios de las tres opciones, SĪBAWAYHI, FĀRISĪ e IBN ǦINNĪ, afortunadamente, no se dejaron engañar por el sistema de notación de vocales en la escritura árabe y se declararon defensores de la primera**.

De las raquíticas intervenciones de ISB en la materia, aún más decepcionantes que su tratamiento del tasrīf, podemos concluir: primero, que la fonética ocupaba el escalón más bajo de sus intereses lingüísticos; segundo, que -y no es ninguna sorpresa, por lo anterior- estaba muy lejos de haberse planteado siquiera la solución de los graves defectos a que acabamos de referirnos; tercero, que de muy poco le sirvió el ejemplo de IBN ǦINNĪ, pues en su obra la fonética sigue siendo un auxiliar pobre de la morfología. Esto no significa, claro, que ignorara lo que acerca del tema se había venido escribiendo desde SIBAWAYHI. Anteriormente lo hemos oído hablar de cuestiones de tasrīf en

---

*Más exactamente, en la combinación ḥarfu l-ʾiʿrāb + ḥaraka + tanwīn.

**Sin embargo y curiosamente, SUYŪṬĪ cree válidos los argumentos de cada bando.

las que daba prueba de dominar los tecnicismos de la disciplina (cfr. también Š ʾIšlāḥ VII 516) de algunos de los cuales proporciona incluso breves definiciones, como cuando aborda la distinción entre ʾišmām y rawm, dos alteraciones de las vocales ante la pausa, que resuelve afirmando (ʾIṣlāḥ Ġ 334, Š Luzūm I 246, Mutallat II 39), que el primero es un fenómeno visual y el segundo, fonético-acústico, seguramente inspirándose en IBN ǦINNĪ (cfr. Ḫasāʾiṣ II 328), de quien, igualmente casi con seguridad, tomó (Š Luzūm II 384-5) su célebre comparación del aparato fonador con una flauta (būq). Pero, en general, puede decirse que ISB toca estas cuestiones cuando se ve obligado a ello, bien porque el libro que comente las suscite, bien en el marco de una observación de morfología. No hay modo de demostrarlo, pero es nuestra impresión que, al entrar en fonética, a ISB le falta la afición que en otros sectores de la ciencia del lenguaje despliega.

Sea como sea, algunas otras de sus observaciones merecen ser recordadas. Para empezar, las referentes a la composición de "letras" en los signos efectivamente realizados. Antes, al estudiar las lenguas extranjeras en la argumentación (2.3.), tuvimos ya oportunidad de comprobar el interés de ISB por las reglas fonotácticas del árabe (taʾlīf). Una de las reglas que vimos entonces, la que impide la combinación D + vocal + D, le sirve para excluir del léxico árabe puro una luġa para Bagdad: Baġdād (Š Faṣīḥ I 272). Del taʾlīf, de las consonantes posteriores ahora, vuelve a hablar (Š Luzūm I 223), a raíz de que MAʿARRĪ -de cuya erudición en las CAILT se benefició mucho su imaginería- utilice como metáfora la "mutua repugnancia entre las letras":

> La mayoría de las letras que tienen sus puntos de articulación (maḥārij) en la garganta (ḥalq) no aparecen en mutua

vecindad al entrar en composición. No se da, de este modo, en toda la lengua la combinación de hā' con hā', sea cual fuera el orden; así, no se dice p.ej. ni hahh ni hahh. Y lo mismo ocurre con la ʿayn y la ġayn. En cuanto a la ʿayn y la hā', sólo concurren en composición, si es la hā' la que precede, p.ej. en nahʿ 'degollar'. La ʿayn y la hā', por su lado, únicamente concurren si es la hā' la que precede, p.ej. en ʿahd 'pacto' o ʿihn 'lana'. La hamza y la hā' aparecen en contigüidad, por el contrario, no importa cuál de ambas preceda; así, se dice ʾahān 'infamar' o haʾhaʾtu bi-l-ʾibili 'llamé a los camellos'. si precede, la hamza entra en vecindad con todas las letras de la garganta; pero si es al contrario, depende de qué letra se trate.

Algunas nuevas tendencias de los hablantes, presentadas como justificación de alteraciones o evoluciones, hay que añadir a las que antes veíamos. Así, afirma ISB (ʾIslāḥ Ǧ 332) que ciertos árabes -no especifica más- omiten la pronunciación (tashīl) de la hamza siempre que pueden. Y el paso de hazz 'suerte', 'oportunidad', e ʾiǧǧās 'ciruelas' a hanz e ʾinǧās, respectivamente -y en dialectos o registros que no especifica-, lo explica (Farq 75) por una "repugnancia" (karāhiyya) a la geminación (tadʿīf), solucionada con el trueque de la zāʾ y la sād en nūn; en plural, sin embargo, y ello prueba la explicación, sí se mantienen las letras originales, pues los mismos hablantes dicen huzūz y no hunūz. Para uno de los fenómenos ante pausa (waqf), el ʾitbāʿ, que consiste en hacer retroceder a la vocal de caso desde la posición siguiente a la última consonante hasta la posición anterior a ésta, p.ej. en hādā Bakur 'éste es Bakr' en lugar de Bakr(u), ISB recoge (ʾIslāḥ Ǧ 334-5) la justificación (Kitāb IV 173) de SĪBAWAYHI, basada también en una "repugnancia", ahora a que queden contiguas dos consonantes desprovistas de vocal (ʾiltiqāʾu l-sākinayn), que

opone a la de ZAǦǦĀǦĪ (Ǧumal 300), según el cual el ʾitbāᶜ tiene la finalidad de que "el oyente sepa que ésa es la vocal de caso que seguiría a la última consonante en posición distinta a la de pausa (fī l-wasl)". En otros casos, sin embargo, las leyes fonéticas no se basan en tendencias más o menos intencionadas de los hablantes, sino en propiedades de la misma sustancia fónica. Tal ocurre cuando nuestro sabio dice (ʾIslāḥ Ǧ 251) que, si hay diferencia en el tratamiento fonético de las "letras vocalizadas" (mutaḥarrik) y las no vocalizadas (sākin), ello se debe a que las primeras están fortalecidas (taḥsīn) por la vocal, y por eso, añade, SĪBAWAYHI (Kitāb II 261) llamó a las primeras "vivas" y a las segundas, "muertas".

Poco más merece ser recordado aquí. Quizá habría que añadir, aunque el hecho no tenga nada que ver con el taṣrīf, su ligera incursión en los defectos de dicción. Con implicaciones en un sector que a él sí le interesa, el del léxico, y con la misma falta de originalidad que en lo que precede, pues sigue el texto de ǦĀḤIẒ (Bayān I 16 ss.) al respecto, ISB (ʾIqtiḍāb I 119-20) define la luṯġa o laṯaġ como la imposibilidad que la lengua encuentra en la pronunciación de determinadas letras, que los hablantes afectados cambian por otras*.

3.3. Sintaxis

3.3.1. 'ʾIᶜrāb'

De aquí al final de este capítulo nos ocuparemos de la sintaxis de la expresión, esto es, de la disciplina cuyos límites venían dados,

---

*Los cambios, dice, son los siguientes: S pasa a Ṯ; Q a Ṭ o K; K a ʾ; L a Y o K, y R a ᶜ, Ġ, D, Y, L, Z, o ʾ. Sobre esto mismo, vid. también SUYŪṬĪ (Buġya II 127-8).

en nuesto cuádruple esquema (vid. 1.) por las coordenadas tarkīb y lafẓ. Para nosotros, lo que equivale a decir para ISB, la sintaxis o construcción* es lo que se llama ʾiʿrāb. Pero, como es habitual en estas páginas, la mención de un tecnicismo, por preciso que parezca, exige una molesta serie de aclaraciones, más necesarias que otras veces si se trata del ʾiʿrāb.

Tampoco aquí las explicaciones etimológicas, si lo que buscamos son soluciones concretas, van a servirnos mucho. A pesar de que, en este caso, contamos con dos distintas, según si atendemos a las fuentes primarias o las secundarias. En éstas, y dentro de la lista de préstamos supuestamente tomados por las CAILT a la cultura griega (cfr. III 2.2.), nos encontramos con que el ʾiʿrāb es un calco del hellenismós de los gramáticos griegos tardíos (VERSTEEGH: 1977 63). En cuanto a los propios sabios de las CAILT (cfr. p.ej. ʿABD AL-QĀHIR: ʾAsrār 72) han repetido que el ʾiʿrāb consiste en que el hablante consiga expresar (yuʿrib) del modo más eficiente y claro posible lo que hay en su alma.

De este alto papel en la comunicación proviene lo que casi nos atrevemos a llamar la mitología del ʾiʿrāb, expuesta, entre otros, por ZUBAYDĪ (Tabaqāt 11), cuando, además de asignarle la función de diferenciador de los maʿānin, lo presenta como don divino. En otro de sus aspectos, la magnificación del ʾiʿrāb se debe a que algunos lingüistas musulmanes han creído firmemente que el mismo es una característica exclusiva de la lengua árabe. Esta idea, en la Edad Media mantenida p.ej. por IBN FĀRIS, no era seguramente tan inusual como VERSTEEGH (1981 406) hace creer. Incluso en la actualidad hay quien

*"Construcción", en el sentido que tiene en RAE: 1771 350; siempre, no se olvide, sólo para la expresión.

afirma categóricamente que el ʾiʿrāb no se halla en ninguna otra lengua, ni siquiera en las demás semíticas (ʿUBAYDĪ: 1970 7).

En esas y otras afirmaciones es usual que, sobre todo en la historiografía occidental, el mencionado término se identifique con el sistema de morfemas flexionales, de caso y modo, que afectan, respectivamente, al nombre y al verbo, con lo cual el ʾiʿrāb se convierte, además de todo lo anterior, y por si no bastara, en el signo distintivo de la lengua clásica frente a sus corrupciones dialectales etc. Resulta, sin embargo, ya un poco sospechoso el desequilibrio entreesta interpretación y el hipervalorado concepto al que se la quiere ajustar. Pasajes diversos de las fuentes primarias confirman estas sospechas. Por recordar uno solo, por ahora, su traducción por posibilidad de flexión, o flexión simplemente, cuadra muy mal con el sentido que haya que otorgarle a ʾiʿrāb en la gran clasificación que incidentalmente establece ZARKAŠĪ (Burhān II 164) de la lingüística árabe o la misma lengua árabe*, en dos disciplinas o niveles, la luġa y el ʾiʿrāb, donde éste no sólo equivale a sintaxis, como mantenemos nosotros para ISB, ino que se amplía hasta incluir a toda la gramática, lo que no es muy sorprendente, dado que, según veíamos antes, nahw se ha usado a veces restrictivamente para sintaxis.

Con esto no pretendemos, desde luego, negar que el término ʾiʿrāb haya tenido, y hasta muy frecuentemente, el sentido que casi siempre se le atribuye. A éste se ajusta la definición, que debía estar muy extendida, recogida por SUYŪṬĪ en ʾAšbāh (I 73):

> (ʾIʿrāb) es el cambio que acaece en las terminaciones de las palabras a causa de la acción, formal (lafẓan)

*La disyuntiva y la indeterminación que supone la basamos en lo que dijimos más arriba (1.) acerca de la inexistencia de la noción de metalenguaje en el pensamiento de las CAILT.

o virtual (taqdīran) que sobre ellas ejercen los distintos regentes.

Y no hay que buscar mucho en las gramáticas para encontrar el uno práctco del término para la flexión desinencial de caso, con sus tres modalidades: rafᶜ, nasb y ḫafḍ, y la flexión desinencial de modo, cuyas dos primeras desinencias coinciden con las dos primeras del nombre, mientras que aquí la tercera es el ǧazm (cfr. ZAǦǦĀǦĪ: Ǧumal 18).

Lo que, por el contrario, sostenemos es que este tecnicismo, igual que tantos otros, alcanzó un considerable grado de polisemia. Otro sentido del mismo, y muy sencillo e indudable, es el de análisis morfosintáctico de un texto dado, tal como lo practica ISB en sus comentarios deversos (sobre todo en ʾAbyāt Ǧ, Š Luzūm y Š Siqṭ) o, por extenso, en el comentario de la ḫutba del ʾA K de IBN QUTAYBA (ʾIqtiḍāb I 28 ss.), sigiendo al hacerlo una costumbre practicada en toda clase de šurūḥ, incluido el tafsīr coránico. Esta práctica, usual aun hoy día, con la misma denominación, en la enseñanza escolar del árabe, ha merecido la atención por sí sola, p.ej. con el manualito que IBN HIŠĀM AL-ʾANṢĀRĪ tituló precisamente Al-ʾIᶜrābu fī qawāᶜidi l-ʾiᶜrāb ("Exposición de las reglas del análisis gramatical"), que dirige a los "analistas" o muᶜribun (ʾIᶜrāb 92) o, más concretamente a quiens se inician en la sināᶜatu l-ʾiᶜrāb (op.cit. 152).

Pues bien, dada como mínimo esta ambivalencia que nadie recusará, lo que nos parece extraño es la obstinación de los investigadores modernos por no reconocer el sentido que nosotros le damos al término con lo cual, y he aquí por qué nos detenemos en ello, se está negando al mismo tiempo a todos los lingüistas musulmanes el reconocimiento de una disciplina de la sintaxis y, más aún, de las relaciones sintagmá-

ticas en la cadena como hecho fundamental alrededor del cual elaborar uno de los sectores de la descripción del kalāmu l-ᶜarab. Pues no otra cosa puede desprenderse de que, por un lado ᵓiᶜrāb sea sólo flexión para los lingüistas musulmanes y, por otro, ellos mismos declaran dedicarle la mayor parte de sus esfuerzos en el campo de la gramática. Este, en nuestra opinión, grave error se ha mantenido en las fuentes secundarias durante largo tiempo. Ya FÜCK (1950 2), por entender ᵓiᶜrāb como la sola flexión desinencial, encontraba que era muy poco para caracterizar a la lengua clásica, y esa misma falta de comprensión lo llevaba casi a ridiculizar a la gramática árabe (op.cit. 10). Mucho más cerca de nosotros, CARTER (1983 108) insiste en que ᵓiᶜrāb no equivale a sintaxis, sino a "inflection". A la remoción de esta idea no ha servido, por poner un ejemplo, que el nada simple ZAMAḪŠARĪ inicie su Mufaṣṣal (5) presentándolo como "un libro sobre el ᵓiᶜrāb". Ni tampoco la asociacción constante del término con el de regencia, ésta sí tenida muy en cuenta por la historiografía moderna, donde ha sido por última vez, que sepamos, subrayada por FISCHER (1985 101):

> (...) the idea of ᶜamal which is the base of SIBAWAYH's concept of grammatical analysis and the fundamental principle of his concept of ᵓiᶜrāb.

Digamos entre paréntesis que la noción de ᶜamal, naturalmente utilizada con abundancia en la obra gramatical de ISB, no recibe por parte de éste más atención, fuera de su utilización práctica, que una breve observación de carácter polémico. Ello es que, dice ᵓAbū Muḥammad (ᵓIqtiḍāb III 171), para FARRA. era aceptable afirmar que p.ej. en qāma wa-qaᶜada Zaydun 'Zaide se levantó y luego se sentó' Zaydun está en nominativo por la rección que sobre él ejercen ambos

verbos a la vez. Esto es un error para nuestro sabio, pues en ningún caso "dos regentes ejercen su influencia sobre un mismo nombre al mismo tiempo*.

ISB, y volvemos a lo que estábamos discutiendo, nos facilita por dos veces, y al tratar una misma cuestión, evidencia textual de que, para él -lo que implica que para nosotros igualmente-, el ʾiʿrāb equivale a sintaxis, con la única y sabida restricción de afectar sólo al nivel de la expresión. Efectivamente, al analizar las frases contrapuestas sallà llāhu ʿalà Muḥammadin 'Dios bendiga a Muḥammad' y bi-smi llāhi l-raḥmāni l-raḥīmi 'en el nombre de Dios, clemente y misericordioso', deja bien claro (Masāʾil 29b) que tanto desde el punto de vista del lafẓ como del ʾiʿrāb, la primera es verbal y la segunda nominal; mientras que, utilizando el criterio contrapuesto, el del maʿnàn, la primera es un duʿāʾ y la segunda un ʾiḫbār. De manera que aquí lo que está oponiendo ISB es la función comunicativa designada maʿnàn a la ordenación mutua de los elementos de la oración, el ʾiʿrāb, que es el aspecto que, tratándose del tarkīb interesa ahora. Pero aún deja esto más claro un poco después (op.cit. 31a), al mencionar explícitamente que los dos niveles en los que se está moviendo su comparación entre las oracions anteriores, para verificar su equivalencia (taš̆ākul) o falta de la misma, son el de los maʿānin y el del ʾiʿrāb. Obsérvese, además, que una sintaxis de la oración, bajo el nombre de ʾiʿrāb en ʾAbū Muḥammad, u otro en alguno de sus colegas, es la proyección lógica en la ǧumla, en el tarkīb pues, de la noción de taʾlīf que hace poco (3.2.) hemos visto aplicada a la lafẓa o kalima, en el plano del ʾifrād.

*La solución, que ISB no explicita, sería probablemente la restitución de un ʾaṣl con elemnto elíptico: qāma Zaydun wa-qaʿada Zaydun.

Una vez establecido esto: que uno de los cuatro apartados de nuestro esquema, denominado en ISB ʾiʿrāb, estudia el plano de la expresión atendiendo a las relaciones sintácticas de las palabras (= significantes: vid. IV 1.2.-3.), siendo su objeto la ṣūra o ṣīġa, esto es, la forma externa de una frase u oración, en contraste con el taṣrīf, que también se ocupa de la expresión, pero desatendiendo las relaciones de los signos en la cadena, siendo por tanto su objeto la lafẓa, establecido esto, en los dos puntos siguientes vamos a ver en qué cuadro metodológico desarrolla nuestro sabio su actividad dentro de dicho apartado, atendiendo claro está, a los principales problemas que él quiso que afloraran de algún modo en sus libros, pero sin ascender, en general, hasta los propios resultados de la descripción, que, por ser justamente lo que ISB explicitó con detalle en aquéllos, quedan fuera de nuestra labor.

3.3.2. Los tres fundamentos del discurso

A las partes del discurso, ʾaqsāmu l-kalām en muchos sabios de las CAILT, las llama ISB (ʾIqtiḍāb I 58) ʾuṣūlu l-kalām, fundamentos del discurso, o (ʾIṣlāḥ Ǧ 160) al-ʾuṣūlu l-ṯalāṯatu llatī yadūru ʿalayhā l-kalām, los tres fundamentos alrededor de los cuales se organiza el discurso. Estas denominaciones, que tienen un claro precedente en al-ʾuṣūlu l-ṯalāṯa de IBN ǦINNĪ* en Ḫaṣāʾiṣ (II 40), subrayan mejor que la usual el papel principal que a las partes del discurso se les ha concedido siempre en la descripción gramatical del árabe. De hecho, los tratados y manuales de naḥw hasta la época de ISB comienzan estableciendo y definiendo esas tres unidades, poniéndolas

*IBN ǦINNĪ, además, emplea otros dos términos, que sepamos: al-ʾaqsāmu l-ṯalāṯa (Ḫaṣāʾiṣ II 30) y ʾaḍrubu l-kalāmi l-ṯalāṯa (Lumaʿ 51).

de ese modo en la base metodológica del nahw, con el mismo rango que la noción de ʾiʿrāb*. Consecuentemente con esto, se les presta, además, especial atención en el tratado de la lingüística, como puede comprobarse en el ʾĪḍāḥ de ZAǦǦĀǦĪ y, con evidente influencia del mismo, en nuestro ISB, quien en la primera parte de ʾIṣlāḥ Ǧ se extenderá en los problemas metodológicos que plantean los fundamentos del discurso como no lo hizo con ningún otro punto de la teoría o el método de la descripción del kalāmu l-ʿarab.

Dice ISB (ʾIqtiḍāb I 58) que ningún sabio de ninguna época ha disentido del hecho de que tales fundamentos son tres, ʾism, fiʿl y ḥarfun ǧāʾa li-maʿnàn, esto es, nombre, verbo y partícula funcional**. Y en otro lugar (ʾIṣlāḥ Ǧ 59) vuelve a insistir en que nadie se ha permitido dudar de la validez de la división tripartita del kalām. Y, efectivamente tanto al aceptarla él mismo como al subrayar el consenso a que dio lugar, ʾAbū Muḥammad se coloca de lleno en una de las tradiciones más constantes de las CAILT. Al final del desarrollo de éstas, SUYŪṬĪ en ʾAšbāh (II 3-4) dejará definitivamente sentado que la gramática árabe parte de la división tripartita de las palabras (kalima) en tres clases a las que "no pueden añadírseles una cuarta". De ello, afirma, pueden darse tres pruebas, las dos primeras de las cuales coinciden con el argumento de autoridad, mientras que la tercera

---

*Cfr. SĪBAWAYHI: Kitāb; MUBARRID: Muqtaḍab; IBN AL-SARRĀǦ: ʾUṣūl; ZAǦǦĀǦĪ: Ǧumal; ZAMAḪŠARĪ: Mufaṣṣal.

**Más abajo volveremos sobre la partícula. Por otro lado, hay que señalar que ahí ISB recoge los términos de los lógicos para las partes de la oración: kalima para fiʿl, y ʾadāt o rābiṭa para ḥarf.

es el recurso a la razón, o sea, el samāᶜ y el nazar que hace poco hemos estudiado en ISB (2.3.). La primera es que la división proviene nada menos que de ᶜALĪ b. ᵓAbī Ṭālib*; la segunda, que ᵓABŪ ᶜAMR, SĪBAWAYHI, ḪALĪL y los demás 'imames' de la lingüística la aceptaron; la tercera es el siguiente razonamiento por exclusión:

> Una palabra, bien puede ser uno de los dos miembros de una predicación (ᵓisnād) o no; si no puede serlo, es una partícula. Por el contrario, si puede, bien estará relacionada con uno de los tres tiempos o no; en caso de que así sea, se trata de un verbo. Si no, es un nombre.

Mucho antes que SUYUṬĪ, MUBARRID (Muqtaḍab I 141) recurría al otro argumento que estudíabamos, al afirmar que la división tripartita se halla no sólo en árabe, sino también en cualquier lengua extranjera. Entre ambos, ZAǦǦAǦĪ (ᵓĪḍāḥ 41 ss.) duda de la universalidad de los ᵓaqsāmu l-kalām, tal como los presenta SĪBAWAYHI, quien sólo se refería a la lengua árabe. De cualquier manera, también para él la tripartición está autorizada por el ᵓiǧmāᶜ.

Éste, sin embargo, y como anticipamos al hablar del ḫilāf (III 2.3.2.), fue roto, si bien en tiempos posteriores a ISB, por un oscuro gramático andalusí del s. VII/XIII, ᵓAḤMAD B. ṢĀBIR, que dio el paso de añadir un cuarto qism, al que llamó ḫālifa y que, según ᵓABŪ ḤAYYĀN coincidía con "el nombre del verbo", opinión que sus sucesores no tomaron en consideración (SUYŪṬĪ: ᵓAšbāh III 54, Buġya I 311), sin duda a causa de quien la mantuvo ocupaba un puesto de escasa relevancia en la tradición de las CAILT, donde si precisamente se le recuerda es por su pequeña rebelión contra la autoridad**.

---

*Sobre la intervención del imam ᶜALĪ en este punto del nahw, vid WEISS: 1976 23.

**Una breve biografía de este curioso personaje, de quien ni siquiera sabemos su fecha exacta de muerte, la recoge MAQQARĪ en Nafḥ (II 655-6).

La importancia qu a los ʾaqsām se les dio hizo que se convirtieran en objeto de estudio en todos sus aspectos. Incluso llegó a discutirse a fondo la motivación del nombre de cada uno de ellos, ʾism, fiʿl, ḥarf, en los que se creyó encontrar ciertas inconsecuencias, la más grave de las cuales provenía del hecho de que en la aleya coránica (II Al-Baqara 31) que vimos esgrimida por los defensores del origen divino del lenguaje (III 1.1.3.) Dios afirmara haberle enseñado a Adán todos los nombres, sin hablar para nada de verbos y partículas. Soluciones a éste y otros problemas del mismc orden puede hallarse en el ʾĪḍāḥ (43-4) de ZAǦǦĀǦĪ y el Muzhir (I 17) de SUYŪṬĪ. Mucha mayor trascendencia para la descripción tiene la jerarquización de los tres ʾaqsām o, dicho de otro modo, la determinación de a cuál de los tres le corresponde el rango de ʾaṣl y a cuáles el de farʿ. Aquí también hubo, hasta donde sabemos, consenso entre los gramáticos: la ʾaṣāla es del nombre y la farʿiyya, del verbo y la partícula, en ese orden. ŠALAWBĪN (SUYŪṬĪ: ʾAšbāh I 54) explica muy bien el argumento más extendido para probar lo anterior:

> Decimos que el nombre es la raíz y que el verbo y la partícla son las ramas porque no hay enunciado con sentido (kalāmun mufīd) que, en origen, no esté constituido al menos por un nombre. Hay, por encima de esto, múltiples enunciados con sentido en los que faltan tanto el verbo como la partícula (...). Pero aún hay más: El nombre puede ser tanto predicado (yuḥbaru bih) como sujeto (yuḥbaru ʿanh) de un proposición; en tanto que el verbo sólo puede ser predicado y la partícula, ni una cosa ni la otra. De ahí que (...) el nombre sea el principio original (ʾaṣl) del discurso (kalām).

FĀRISĪ (ʾAqsām 205), entre otros, expone una de las consecuencias que de ello se extraen, la ʿilla de las diferentes maneras en que

el ʾiʿrāb -aquí, capacidad flexiva- afecta a cada uno de los ʾaqsām:

> Los verbos no deberían ser flexivos, ya que, en ellos, el ʾiʿrāb no sirve para discriminar, como en los nombres, funcioes (maʿānin), p.ej. las de sujeto agente, objeto o primer constituyente de un sintagma de rección. Pero es que los verbos, por la posición intermedia que ocupan entre los nombres y las partículas (ʾadawāt), reciben, a semejanza del nombre, el rafʿ y el nasb, y, a semejanza de las partículas, el ǧazm, ya que éstas suelen caracterizarse por su terminación sin vocal (sukūn)*.

También en las fuentes secundarias las partes del discurso han recibido atención especial, a causa -como ya apuntamos en su momento (III 2.2.)- de que sobre las mismas ha versado en parte la discusión acerca de las influencias helenas en la gramática árabe. Nada más tenemos que añadir a lo que dijimos cuando abordamos el asunto, por cierto muy bien expuesto en los trabajos a los que entonces hicimos referencia. Recordemos sólo que uno de los principales ejes de la polémica ha sido distinguir entre influencia estoica, como afirman ARNALDEZ (1956 54) y VERSTEEGH (1977 38 ss.), y aristotélica, según creía MERX. Parece bien establecido que, efectivamente, es la primera la única mantenible -si es que la hubo- para el establecimiento de los ʾaqsām en SĪBAWAYHI y los primeros nahwiyyūn, mientras que la sengunda -y aquí sí que no hay dudas- se detecta entre los mantiqiyyūn

---

*El rafʿ es la marca de nominativo-indicativo, propia del sujeto agente o fāʿil; el nasb lo es del acusativo-subjuntivo, y es propia del objeto (mafʿūl); el ǧazm, terminación apocopada en origen -de ahí que la asocie FĀRISĪ on el final en sílaba trabada de la mayoría de las partíclas- y explicada por la acción de determinadas partículas, es marca de flexión exclusiva del verbo.

a partir del s. III/IX. Hablando de influencias, nótese que también se ha planteado, respecto de la división tripartita, la posibilidad de que haya recorrido igualmente el camino contrario, desde Oriente, trátese de la gramática árabe o la hebrea, hacia Occidente, concretamente hacia la lingüística del Renacimiento (vid. ROBINS: 1967 102; ALCINA FRANCH: 1975 68-9; SARMIENTO: 1984 54). Pero, de todos los problemas que los ʾaqsām puedan suscitar, el que sin duda debe ocuparnos más es el de la definición que para cada uno haya que establecer; esto, lógicamente, porque es la cuestión a la que ISB le dedicó más páginas y esfuerzo continuado, no sólo en lo que a ellos respecta, sino en el campo todo de la ciencia del lenguaje en general.

'Tahdīdu ʾusūli l-kalām'

El extenso estudio razonado sobre las definiciones de las partes de la oración con que se inicia ʾIslāḥ Ǧ puede considerarse, por sistematicidad y alto grado de explicitación de razonamiento metodológico, un rareza en el conjunto de la obra de ISB, pero de ningún modo una novedad en las CAILT. Para empezar, hemos insistido con anterioridad (III 2.3.3.) en que el mero hecho de reflexionar acerca de la definición es una característica sobresaliente de la corriente en que ISB se inscribe, la de los lingüistas racionalistas e influidos por la lógica que hacen suyos los avances del s. IV/X. La aplicación de estas preocupaciones, dentro del tratado de la lingüística, a los ʾaqsām, por otro lado, se encuentra ya en uno de los pioneros del movimiento bagdadí IBN AL-SARRĀǦ, con sus ʾUsūl (cfr. TROUPEAU: 1981b 381). La adición de una crítica general de lo que los gramáticos han ofrecido individualmente al respecto, teniendo además en cuenta las opiniones de los filósofos, todo lo cual resume las eruditísimas y orgullosas páginas de ISB, se halla ya, menos desarrollado, en el ʾĪḍāḥ de ZAǦǦĀ-

ǰī*, modelo inconfesado de ʾAbū Muḥammad, cuyas diferencias de detalle con aquél, si bien van a servirnos para situar mejor a ISB en la tradición de las CAILT, no bastan para borrar las evidentes coincidencias en planteamiento y desarrollo, que, a su vez, confirman la cuantiosa deuda de ISB hacia su no muy admirado ZAǦǦĀǦī y, por ende, la inclusión voluntaria de nuestro sabio en el grupo bagdadí, cuyas ideas quiere llevar hasta sus últimos extremos, con la intransigencia y el entusiasmo de los recién convertidos.

Comienza ZAǦǦAǦī (op.cit. 46) admirándose de que, si dado que "la definición consiste en indicar la índole real de una cosa" y, por tanto, sólo cabe una definición para cada cosa, sean diferentes las ofrecidas por los gramáticos para las partes de la oración. No obstante, añade enseguida (p. 47), el ʾihtilāf se explica satisfactoriamente si se tiene en cuenta que las finalidades de aquéllos eran también distintas al ofrecer sus respectivos ḥudūd. A continuación (pp. 48 ss.) pasa revista a las definiciones de varios sabios, y, de sus afirmaciones se extraen las siguientes consecuencias: Una definición correcta es la que incluye a todos los individuos de la clase definida; 2ª, no son sino aparentemente incorrectas las definiciones que atienden únicamente al ʾaṣl, al valor primitivo de lo definido, dejando a un lado el hecho de que algunso individuos hayan podido desviarse del mismo por una determinada ʿilla; 3ª, las definiciones incorrectas se justifican por su instrumentalidad didáctica. Todo ello es muy similar a lo que ISB sostiene. Así, éste también invoca los requisitos lógicos del ḥadd, al afirmar (ʾIṣlāḥ ǰ 60) que no puede calificarse de tal lo que no sea comprensivo (ǧāmiʿ) y restrictivo

*En el capítulo que llama "ʾIḫtilāfu l-naḥwiyyīna fī taḥdīdi l-ʾismi wa-l-fiʿli wa-l-ḥarf" (pp. 46-55).

(mānic). Como ʾAbū l-Qāsim, disculpa a sus predecesores (loc.cit.) por su intención didáctica, que les permite dar aproximacions (taqrīb, rasm) en lugar de ḥudūd. Donde ISB llega más lejos que su modelo es en su rechazo de todas las definiciones de las partes del discurso que conoce -excluida, claro está, la del intocable SĪBAWAYHI-, a las que no duda en calificar (p. 76) de fāsida. A ZAǦǦĀǦĪ, por otra parte, le faltó la arrogancia, mal disfrazada de ISB, cuando éste desarrolla retóricamente la sorpresa del primero (p. 77):

> Mucho hay que admirarse de que alguien crea que todo esto sean definiciones; más, tratándose de célebres doctores. Si, en lugar de haberlo visto en sus propios escritos, lo hubiéramos oído, no lo habríamos creído.

Como recambio a esos increíbles errores ISB facilita sus propias definicones. Veamos, primero, la del ʾism (p. 64):

> El nombre es una palabra que significa por sí misma, aislada, carente de referencia a un tiempo determinado y que puede comprenderse por sí misma*.

El propio ʾAbū Muḥammad se encarga a continuación de explicarlo, para probar su corrección: Al decir "palabra" queda englobado todo en ǧins al que también pertenecen el verbo y la partícula. Con que significa por sí mismo, dejamos fuera a la partícla, y con que su sentido no haga referencia a un tiempo, al verbo. La restricción del aislamiento o singularidad (ʾifrād) impide que la definición pueda valer para la oración (ǧumla). Esto, dice, es un ḥadd, y no lo que gramáticos y filósofos han propuesto, meros rusūm, que en número desmesurado ha ido recogiendo (pp. 60-5) para, finalmente, mostrar sus fallos, en una pormenorizada crítica que resumimos: Varias

---

*En árabe, "Al-ʾismu kalimatun tadullu ʿalà maʿnàn fī nafsihā mufradun ġayru muqtarin bi-zamanin muḥaṣṣalin yumkinu ʾan yufhama bi-nafsih.

de estas presuntas definicions (p.ej. la de ZAĞĞĀĞĪ en Ğumal) incluyen la afirmación de que el nombre es aquello que puede ser sujeto agente y objeto, pero esto no ocurre con ĞAYRI 'ciertamente' ni con ʿAWDU 'nunca' ni ʾAYMUNU '(fórmul de juramente)'; o bien que es lo que admite dual y plural (ʾAḤFAŠ), lo que tampoco es cierto para los dos últimos nombres citados; o que admite la marca de indeterminación o tanwīn (FARRĀʾ), lo cual deja fuera a MAN y MĀ; asimismo es falso que todos los nombres admitan calificación (KISĀʾĪ), y así sucesivamente De la quema sólo se salvan SĪBAWAYHI, como decíamos ants, porque según ISB (pp. 65-6), no definir el nombre* pero sí el verbo y la partícula, constituye ya un procedimiento válido de definición; y las de dos gramáticos IBN SARRĀĞ y SĪRĀFĪ, y un filósofo, FĀRĀBĪ, -como era de esperar-, que naturalmente se parecen mucho a la suya propia. Son respectivamente, las que siguen (pp. 61, 61 y 65):

> El nombre es aquello que hace referencia a un significado simple, que es una persona o algo distinto.
>
> El nombre es lo qu hace referencia a un significado que no está relacionado con un tiempo.
>
> El nombre es un sonido articulado (lafẓ) que hace referencia a un significado simple, que se puede comprender por sí solo y no hace, a su vez, referencia, ni por su forma (bunya) ni por su circunstancia (ʿaraḍ) al tiempo en que tal significado acaece.

La presencia, en esta terna, de FĀRĀBĪ, y la similitud de su definición con la de ISB es muy significativa. En ʾĪḍāḥ (48) ZAĞĞĀĞĪ daba una suya, distinta de la que aparece en Ğumal:

> En la lengua de los árabes puros, nombre es lo que puede

---

*Como se sabe, se limita a dar unos ejemplos (cfr. Kitāb I 12).

ser sujeto agente y objeto, o ser interpretados como tales.

Y afirma que se trata de un hadd gramatical en contraste con los hudūd de los lógicos, de los que ofrece varios ejemplos, similares a los de ISB, SĪRĀFĪ, FĀRĀBĪ etc. Con esto bastaría, pues, para incluir a nuestro sabio en la corriente de gramáticos que, de manera consciente, intentan aproximar la lingüística a la filosofía. Dos diferencias sustanciales y notorias hay entre las definiciones que ZAĞĞĀĞĪ llama gramatical y lógica. Ésta, pra empezar, se presenta como universal, al contrario que la primera. Justamente por eso, la definición gramatical es distribucional, y nocional la lógica. Esto nos lleva a una nueva consideración. Entre los hudūd de gramáticos a que ISB pasa revista hay de estas dos clases y, además, otros que podrían clasificarse como parcialmente formales*. Distribucional es, p.ej. el de HIŠĀM AL-ḌARĪR (ʾIslāḥ Ǧ 62):

> Nombre es aquello que puede ser precedido por la preposición BI-.

Definición mixta de rasgos distribucionales y formales es una de las qu ISB atribuye (p. 61) a ʾAḪFAŠ:

> Si ves que admite el verbo y el calificativo (...), que admite el dual y el plural (...), y que no se puede conjugar es nombre.

Pero, según hemos visto en sus críticas, nada de esto le interesa a nuestro sabio. Para él lo importante es la comprensividad del hadd, no su cualificación ni el método a partir del cual se establece.

---

*En conexión con esto, vid. WEIS: 1976 23-4, donde se habla de dos métodos usados por los gramáticos árabes para distinguir los ʾaqsām: "the descriptive method" y "the rational method".

La falta de indicaciones de este tipo y, sobre todo, el hecho de que no aborde la diferenciación entre partes del discurso para la lógica y para la gramática dejan su tratamiento por debajo de su precedente, al que sólo supera en la cantidad de datos aportados, a pesar de que es seguro que ISB conocía muy bien el ʾĪḍāḥ.

Por lo que se refiere a la definición del verbo*, notemos en primer lugar la incoherencia metodológica en que incurre ZAǦǦĀǦĪ, quien después de ofrecer un ḥadd del ʾism funcional o distribucional, da ahora (ʾĪḍāḥ 52-3), del fiʿl, uno semántico o nocional:

> Verbo es aquello que hace referencia a un proceso (ḥadaṯ) y a un tiempo psado o futuro (...). El nombre de acción (maṣdar) es el solo proceso; mientras que el verbo es lo que hace referencia a todo lo que acabamos de decir a la vez. Así que si sólo significa un proceso es nombre de acción; y si sólo significa un tiempo es un circunstancial (ẓarf) de tiempo.

ISB, por su parte, encara esta cuestión de forma parecida a como lo hizo con el nombre. Refleja la controversia habida entre los gramáticos, añadiendo de nuevo a algunos filósofos, y señala sus objecciones a los ḥudūd, no tan numerosos ahora, que recoge. Aunque en este caso no da un definición propia, pues no podemos -ni él parece que lo haga- considerar como tal su afirmación (ʾIṣlāḥ Ǧ 74-5) de que p.ej. qaʿad, yaqʿud 'sentarse (en sus dos aspectos)' y ḍarab, yaḍrib 'golpear (en sus dos aspecto)'son formas (ṣiyaġ) derivadas de los nombres de acción para determinar los tiempos. Lo que ocurre es que ahora cuenta con un par de ellas que parecen satisfacerle casi plenamente.

*Vid, sobre esto VERSTEEGH: 1977 140, donde se observa que la mayoría de las definiciones del verbo por los gramáticos musulmanes son "morfológicas", y se recoge la de ARISTÓTELES, en el que se incluyen algunas de las ideas repetidas por aquéllos en las suyas.

No es difícil adivinar que una es la de SĪBAWAYHI (Kitāb I 12), de no muy cómoda traducción:

> El verbo son unas formas tomadas de la expresión de los procesos de los nombres y establecidas para lo que ha pasado, para lo que va a ser pero aún no ha ocurrido y para lo que está todavía siendo*.

Lo que sí declara abiertamente ISB es que esta definición está de acuerdo con su propia división de los tiempos, que veremos con algún detalle dentro de poco. Nosotros creemos, sin embargo, que en ello está ʾAbū Muḥammad forzando las palabras de SĪBAWAYHI, ya que, a nuestro entender éste no habla de tres tiempos (tenses) verbales, sino de la referencia del verbo, en sus distintas formas, al tiempo (time) real. A continuación (ʾIṣlāḥ Ǧ 71-2), se detiene ISB a rebatir algunas de las objeciones que se le habían hecho a ʾAbū Bišr por su ḥadd. Se le ha reprochado, primero, que su definición incluye algo en lo que sólo los basoríes están de acuerdo, que el verbo es derivado del nombre de acción (vid. más abajo); a lo que responde nuestro sabio, simplemente, que la opinión contraria, la cufí, es un error y, como tal, SĪBAWAYHI no tenía que tomarlo en consideración. Por otra parte, y aquí reaparece la segunda consecuencia general sobre la definición que extraíamos hace poco del ʾĪḍāḥ -la única idea de ZAǦǦAǦI cuya réplica no habíamos visto en ISB-, que haya verbos sin nombre de acción (ʿASÀ ʾAN 'puede que', LAYSA 'no ser', NIʿMA 'qué bueno es' y BIʾSA 'qué malo es'), dice ISB, no invalida la definición, del mismo modo que la caracterización de la flexión

---

*En árabe: "al-fiʿlu ʾamṯilatun ʾuḫiḏat min lafẓi ʾaḥdāṯi l-ʾasmāʾi wa-buniyat li-mā madà wa-li-mā yakūnu wa-lam yaqaʿ wa-mā huwa kāʾinun lam yanqaṭiʿ".

como variación de los finales de las palabras no se anula porque haya palabras en que esto no ocurre. Se le ha objetado, en tercer lugar, a SĪBAWAYHI que hable de procesos o acontecimientos (ʾaḥdāṯ), cuando hay verbos que nada de esto expresan, p.ej. KĀNA en su uso atributivo (nāqiṣa); esto convertiría la presunta definición del Kitāb en un rasm o descripción no exhaustiva en lugar de un auténtico ḥadd. A pesar de todo, ISB no se resuelve a pronunciarse en contra de esta objeción, aunque hemos de entender que la comparte.

Igualmente esperable es que la segunda definición de verbo contra la que nada opone sea la de FĀRĀBĪ (p. 73):

> El verbo es un sonido articulado que hace referencia a un significado que puede comprenderse por sí solo y que, asimismo, hace referencia por su forma y no por su circunstancia, al tiempo en que acaece tal significado.

En cuanto a las críticas que dirige a los otros sabios, siguen la misma línea de las que suscitaron los ḥudūd del nombre, así que no vale la pena que nos detengamos en ellas. A título de ejemplo, recordemos sólo su argumetación (p. 72) contra ʾAḪFAŠ: Si el verbo se define como aquello que no admite ni dual ni plural, el ḥadd incluye también todas las partículas y algunos nombres; decir que se conjuga no sirve de mucho, pues hay verbos que no se conjugan; tampoco es cierto que sean sólo los verbos los que no admiten ni la calificación ni otro verbo (en predicación), ya que este rasgo lo comparten algunos nombres.

Cualquier planteo de la problemática relativa a la definición de la partícula en la gramática árabe ha de partir por fuerza de la alusión a la misma en la afirmación con que SĪBAWAYHI abre el Kitāb (I 12):

فالكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل

La interpretación de la primera parte de la misma no suscita duda alguna: "Las palabras son nombre, verbo..."; después la cosa se complica. En su Greek Elements..., VERSTEEGH (1977 42-6) ponía mucho énfasis en que la clave para comprender la teoría árabe de las partes de la oración está en esa misteriosa frase, que él mismo había traducido del siguiente modo (op.cit. 39):

> Words are noun, verb, or particle with a meaning that is neither noun nor verb.

El brillante investigador holandés sostiene que la versión de MERX ("particula sive littera, quae ad sensum aliquem accedit") es errónea aunque coincide con la interpretación que a las palabras de ʾAbū Bišr les dieron muchos de sus sucesores. La definición convertida en tradicional de la partícula como "aquello que hace referencia a un significado (maʿnàn) en algo que no es ella misma", y que enseguida vamos a ver en boca de varios sabios, presenta al harf como modificador del significado de otra palabra en la oración, y, dice, no se ajusta a la idea original de SĪBAWAYHI. En éste, añade, laysa bi-smin wa-lā fiʿl no se refieren a harf, sino a maʿnàn; de modo, y en suma, que, cuando SĪBAWAYHI dice ǧāʾa li-maʿnàn, no lo hace para distinguir la partícula del nombre y el verbo, sino para precisar entre los dos sentidos del término harf: partícula y letra. Lo que vamos a hacer nosotros a continuación es revisar lo que algunos otros historiadores modernos han dicho al respecto, primero, y, luego, comprobar en las fuentes primarias que los gramáticos musulmanes ciertamente se dividen en dos bandos de acuerdo con su exégesis de la frase del Kitāb, asignando a ISB a uno de ellos y tratando, por último, de enfocar el problema desde una perspectiva levemente distinta.

Es cierto que en las fuentes secundarias se tiende a adjudicarle a Abu Bisr una concepción de la pártícula como elemento carente de significado. Así se desprende de las versiones. muy hábiles por cierto, que de la dichosa frase ofrecen ARNALDEZ (1956 54) y BLEGUEDJ (1973 178), que citamos en ese orden:

> Les mots sont le nom, le verbe et la particule; la particule intervient pour le sens sans etre nom ni verbe*.
>
> Sībawayh (...) définit la particule par élimination, se bornant à dire qu'elle est le mot énoncé en vue d'une signification et qui n'est ni un nom ni un verbe*.

Pero sería injusto no reconocer que CARTER (1972 85) había dejado muy claro que la intención de SĪBAWAYHI no iba por ahí. Éste, según él, lo único que está haciendo es eludiendo una definición formal de la partícula, y, en lugar de eso, caracterizándola por su función, pero sin dudar nunca de que sea un elemento significativo. En el bando, y pasamos a las fuentes primarias, de los que le otorgan maʿnàn al ḥarf se sitúa, en primer lugar, el mismo SĪBAWAYHI cuando, muy poco después de su ambigua afirmación (Kitāb I 17), y ahora ya entrado en materia, la aclara en términos inequívocos que parecen haber pasado ampliamente desapercibidos a los investigadores modernos:

> ...الحروف التي ليست الا لمعنى وليست باسماء ولا افعال

Varios siglos después, en un texto muy ajeno, en principio, al naḥw, ḪWĀRIZMĪ (Š Siqṭ III 1256) aborda el asunto y llega a conclusiones muy semejantes a las de CARTER y VERSTEEGH, sin que éstos se inspiren en él: La expresión "ǧā a li-maʿnàn", explica, se justifica para distinguir entre las dos clases de ḥurūf, a saber: las que como las preposiciones, tienen un significado, y las que, como la dād o la

---

*Los subrayados, nuestros.

rā' de darab, no lo tienen.

En las fuentes primarias no falta tampoco un tratamiento suficientemente amplio y explícito de la cuestión 4olvidado, que sepamos, a este propósito en las secundarias). Nos referimos a un largo pasaje de 'Ašbāh (III 54-5), donde SUYŪṬĪ recoge las opiniones de BAHĀ' AL-DĪN B. AL-NAḤḤĀS en apoyo de su rechazo a la idea de que "la partícula hace referencia a un significado que hay fuera de ella". Contrariamente, el maestro de 'ABŪ ḤAYYĀN, en la línea de SĪBAWAYHI, con ciertas salvedades a causa de su lejanía en el tiempo de éste, afirma que el ḥarf hace referencia a un ma'nàn que hay en ella misma. Su argumentación, que creemos muy interesante, es como sigue:

> Has de saber que, cuando los gramáticos afirman que una palabra tiene ma'nàn en sí misma o que no lo tiene, lo que quieren decir es que, si el significado de la palabra en cuestión se comprende plenamente con el solo hecho de que se la pronuncie, sin mención de ninguna otra, nos encontramos ante una palabra con ma'nàn en sí misma. Frente a esto, si la comprensión del significado depende de que la tal palabra vaya acompañada por otra, se tratará de una palabra con ma'nàn fuera de ella. Ciertamente si se menciona cualquier nombre solo, p.ej. raǧul 'hombre', con ello ya se comprende su significado, en este caso, una persona, sin que sea necesario presentarlo en construcción con otras palabras. Igual ocurre con los verbos: cuyo significado se alcanza cuando se los menciona aislados; si p.ej. decimos qām entendemos que se trata de la acción de levantarse unida al tiempo pasado. Muy distinto es el caso de las partículas, ya que, cuando se pronuncia una, su significado no se entederá hasta que no la hagamos acompañar de un nombre o un verbo (...). Pero, con todo, la verdad es que las partículas tienen ma'nàn en sí mismas (...). Y es que, si a alguien le decimos: "Hal", él entenderá el sentido interrogativo que a esa partícula

> se le da, y lo mismo cabe para las demás. De ahí que también la partícula tenga un maᶜnàn en sí misma (...). Prueba de ello es que los lexicógrafos pueden precisar, sin necesidad de hacerla entrar en construcción (tarkīb), esto es, con su sola mención aislada (ʾifrād), que HAL es una partícula interrogativa. Si, ahora, nos preguntaran cuál es la diferencia entre, por un lado el maᶜnàn de los nombres y lo verbos y, por otro, el maᶜnàn de las partículas; nuestra respuesta es que tanto el nombre como el verbo se entienden lo mismo aislados que en composición, mientras que el maᶜnàn que de una partícula se entiende es más completo cuando entra en composición que en estado de aislamiento.

La aparición de dos modos distintos de interpretar la definición de SĪBAWAYHI, que para unos la partícula tenga ma nàn y para otros no, encuentra su justificación en la pista que BAHĀʾ AL-DĪN nos da con sus palabras o, más exactamente, con la evidente dificultad que encuentra para expresar su idea. Estamos hablando, claro, de la ambigüedad del término maᶜnàn de que tanto nos hemos quejado en páginas anteriores, una de cuyas secuelas estamos viendo. Los dos bandos de gramáticos no están, en nuestra opinión, tan enfrentados como aparentemente hacen creer las dos clases de definiciones. Éstas, en efecto, son perfectamente armonizables. Cuando maᶜnàn se confunde con referente, es lógico que se diga que la partícula carece de significado; mientras que, si, más restrictivamente, se interpreta como función o significado gramatical, sí se admite que lo tenga. No hay, entonces, a nuestro entender dos concepciones radicalmente distintas de la partícula sino la dificultad de manejarse con un término de tan gigantescas proporciones. O, al menos, no la hay en todos los casos. Concretamente en nuestro sabio juzgamos que así ocurre, aunque un análisis superficial de su toma de posición ante el asunto haga creer que se sitúa entre los partidarios de despojar a la partícula de maᶜnàn.

Varios de los sabios por algú motivo cercanos a ISB se declaran, efectivamente, en sus definiciones de la partícula contrarios a la tesis que vimos hace poco en ḪWĀRIZMĪ. Así, ZAǦǦĀǦĪ (ʾĪḍāḥ 54), ḪAFĀǦĪ (Sirr 95) y ZAMAḪŠARĪ (Mufaṣṣal 283), todos definen el ḥarf con el consabido "mā dalla ʿalà maʿnàn fī ġayrih". A ellos se suma ʾAbū Muḥammad en dos ocasiones. En Masāʾil (64a) afirma que las partículas son aquello cuyo maʿnàn está en otra palabra", y, añade, que, a causa de ello, los pronombres personales (muḍmar) son semejantes a aquéllas, puesto que no acaban de comprenderse cabalmente hasta que no se les antepone el nombre al que se refieren. Con esto, desde luego, está dejando bien claro en cuál de sus dos valores entiende aquí el término maʿnàn. En el capítulo dedicado a los ḥudūd de ʾIṣlāḥ Ǧ, que estamos siguiendo, vuelve a lo mismo al definir, oficialmente ahora, el ḥarf de este modo (p. 74):

> La partícula es aquello que hace referencia a un significado en otra palabra, y no es ninguno de los dos elementos de la oracón con sentido completo*.

Él mismo explica el sentido de su restricción -donde quizá sea necesario aclarar que "los dos elementos" son el nombre y el verbo- diciendo que, de hecho, hay nombres que tienen su significado fuera de ellos, así, dice, ocurre con los interrogativos (ʾasmāʾu l-ʾistifhām), los relativos (mawṣūla) y otros, por la razón que hemos visto para los pronombres personales, reforzando de nuevo lo que sostenemos. No es, para nosotros, contradictorio que defienda como válida la definición de FĀRĀBĪ (p. 77), donde se afirma que la partícula no puede comprenderse por sí sola, y que, al criticar como hacía antes los ḥudud propuestos por varios gramáticos, sólo encuentre reprochable

---

*En árabe: "al-ḥarfu mā dalla ʿalà maʿnàn fī ġayrihi wa-lam yakun ʾaḥada ǧuzʾayi l-ǧumlati l-mufīda".

en la definición de AL-ʾAḤFAŠ AL-ṢAĠĪR, por hablar de una sola, que no sea restrictiva, ya que, dice, valdría igual para los nombres y los verbos. He aquí el aludido hadd (p. 76):

> La partícula es lo que añade un maᶜnàn que no estaba en el discurso.

Es muy posible que ahí AL-ʾAḤFAŠ AL-ṢAĠĪR esté justamente pensando en el maᶜnàn como significado gramatical. Sea así o no, creemos que es la distinción entre los dos valores del término lo que únicamente puede explicar que ISB no haya caído en una enorme incoherencia al presentar la definición de partícula antes traducida y, luego, en el mismo libro (pp. 158-9) afirme que las hurūfu l-maᶜānī -repárese en el término- le aportan a una misma oración dada distintos maᶜānin, del mismo modo que lo hacen ciertos verbos. Éstos son KĀNA, ʾAṢBAḤA, ʾAMSÀ etc., es decir, verbos perifrásticos que modifican la oración en su aspecto; y las partículas que nonbra son ʾA-, MĀ, LA-, KAʾANNA, LAᶜALLA y LAYTA, cuyos maᶜānin son, respectivamente, la interrogación (ʾistifhām), la negación (nafy), el juramente (qasam), la comparación (tašbīh) o la duda (šakk), la expectación (taraǧǧin, tawaqquᶜ) y el deseo (tamannin). Todos estos, más los que han ido apareciendo de pasada en este trabajo y se hallan por doquier citados en las fuentes primarias, más los mismos valores aspectuales de hace un momento, que habría que traducir como significado gramatical o función, son los que caen dentro de uno de los dos grandes sentidos del término maᶜnàn, y, en su mayoría, ningún gramático, que sepamos, se los niega a la partícula. En cuanto a ISB, ninguna vacilación puede quedarnos, cuando él mismo (Mutallat II 406) define SAWFA como "una partícula cuyo maᶜnàn es el aplazamiento (ʾistiʾnāf)".

Antes de pasar a otra cosa, hemos de referirnos a otra cuestión, muy en contacto con lo que acabamos de ver, pero de interés relativamente muy escaso. Se trata de la duda que a ISB le suscita el hecho de que SĪBAWAYHI llame con frecuencia a los nombres y a los verbos hurūf*. Eso se debe, explica con mejor intención que acierto ISB (Š Siqt IV 1660-1), a que las partes de cualquier cosa pueden llamarse sus "letras". Luego, para demostrar su acuerdo con ʾAbū Bišr o su erudición, él mismo empleará (ʾIqtidāb II 252) harf con el sentido de palabra.

Clases de palabras y funciones sintácticas

La falta de una determinación precisa del método que se había de seguir en la descripción gramatical, más concretamente, la ausencia de un reflexión capaz de encontrar una opción definitiva entre un método lógico, que impone la necesidad de manejar clases de unidades, y otro estructural, en lo que lo único que importa son los comportamientos efectivos de las unidades sin preocupaciones ontológicas, ello, dado que, en realidad el método realmente practicado es una mezcla de los dos descritos, sin que nunca llegara a reconocerse explícitamente como tal, llevó a ISB, y seguro que a otros de sus colegas, a tomar hasta cierto punto conciencia de los desajustes que inevitablemente tenían que apreciarse a la hora de enfrentarse con la aplicación del modelo teórico. Esto se aprecia en toda su gravedad en un paso previo a la definición, mucho más trascendente que ésta para garantizar la coherencia de la descripción, y algunos de cuyos problemas

*Los sentidos del término harf son estudiados por ZAĞĞĀĞĪ en ʾĪdāh. Nótese, por otro lado, que en el Kitāb (cfr. p.ej. I 419-20) la correspondencia entre el concepto partícula y el término harf aún no está definitivamente sentada.

de detalle se han entrevisto ya al tratar del ḥadd. Precisamente, era la cuestión que en el fondo se debatía en las críticas que ISB dirigía a las definiciones de sus predecesores. Y no hay más remedio que señalar que, en este punto, nuestro sabio se dejó llevar por un excesivo optimismo al presentar como definitivos sus ḥudūd, cuando el problema del establecimiento de las clases gramaticales lo tenía tan pobremente resuelto como hacen creer sus dispersas anotaciones al respecto, a las que, sin más dilacon pasamos a referirnos.

El problema lo afronta directamente ISB en Masāʾil (28b y 36b), con cierto detenimiento, pero sin ofrecer una solución muy convincente, y sin siquiera reconocer la impotencia de la gramática árabe para acabar con la grave indeterminación, lo que contrasta con el rigor racionalista que suele siempre desplegar. Dice ʾAbū Muḥammad lo siguiente (p. 36b):

> Que una clase (nawʿ) tenga unas características y unos requisitos propios por los que se distingue de otra no implica que en todos los individuos (ʾašḫāṣ) de dicha clase tengan necesariamente que darse todos y cada uno de tales requisitos y características. Basta con que se den algunos de ellos en un individuo para que se le conceda estatuto de perteneciente a la clase en cuestión.

Así, añade (pp. 28b y 36b), el nombre tiene una serie de características: la posibilidad de que aparezca indeterminado (tanwīn) o determinado (duḫūlu l-ʾalifi wa-l-lāmu ʿalayh), la de ser calificado (naʿt, la de entrar en un sintagma de vocativo (nidāʾ), la de variar de número (al-tatniyatu wa-l-ǧamʿ), la de ser sujeto agente u objeto etc. Pues bien, porque MAN 'quien', MĀ 'que' o KAYFA 'cómo' u otros individuos estén desprovistos de algunas de ellas no dejamos de considerarlos nombres. El mismo problema se plantea con el ḥāl o complemento

de estado, cuyos siete requisitos y características son los siguientes: ser indeterminado, aludir a un estado pasajero, ir en acusativo, poder ser restituido por una estructura FĪ + nombre, aparecer cuando el sentido de la frase está completo, referirse a un nombre determinado y ser un nombre derivado. Pero no dejamos de analizar como ḥāl aquellos casos concretos en los que sólo se cumplen la mayoría de las características. Y, de este modo, se afirma que lo es musaddiqan en el texto coránico (II Al-Baqara 91):

وهو الحق مصدقا

Y es la verdad, que es sincera.

Y ello a pesar de que, como la verdad siempre es sincera, dice, no se cumple el requisito de qu aluda a un estado pasajero.

La consecuencia práctica de la imprecisión es que, una vez que se deja atrás el interés por la esencia de las cosas para pasar al funcionamiento de esas clases en la lengua, algunas de éstas puedan clasificarse al mismo tiempo de dos maneras distintas o que en una clase determinada quedan incluidos elementos heterogéneos. Antes de ver los casos concretos de que ISB se hace eco, recordemos que, para estos problemas, siempre está abierta la puerta del taʿlīl, de modo que se encuentre una justificación a las desviaciones del ʾasl. En Masāʾil (103b) también, hallamos muy brevemente expuesto uno de estos desajustes, cuando, según nuestro sabio, que no se pronuncia, hay quien considera que los participios activos (ʾasmāʾu l-fāʿilīn, nótese) son unas veces verbo y otras nombre. Lo primero cuando rige un acusativo, y lo segundo, cuando rige un genitivo, con el que forma un sintagma de rección nominal. Con esto confiamos que habrá quedado claro a qué nos referíamos al hablar de dualidad de métodos mal conjuga-

dos, pero veamos rápidamente los demás casos en los que, ahora sí, interviene ʾAbū Muḥammad. En los zurūf o circunstanciales se reproduce el problema de formas variadas; por un lado están los que como ʿINDA son, a pesar de ser nombres, asimilables a las partículas (ʾIslāḥ Ǧ 167); por otro, la ilogicidad de ISB (ʾIqtiḍāb I 81) al decir que yawm en p.ej. ʾaʿǧabanī l-hurūǧu l-yawm 'hoy me ha gustado salir' es un ẓarf, mientras que en ʾaʿǧabanī l-yawmu 'el día de hoy me ha gustado' se trata de un nombre, con lo que mezcla de nuevo función y clase. Y algo parecido aflora en la inconsecuencia, que nuestro sabio no deja de notar, cuando ZAǦǦAǦĪ (Ǧumal 217) incluye varios ʾasmāʾ en su enumeración de las llamadas hurūfu l-ǧizāʾ o partículas que introducen oraciones dobles, con prótasis o apódosis: ʾIN, MAHMĀ, ʾIḌMĀ etc, a ls que se unen, por tener un mismo comportamiento gramatical, nombres como MAN o MĀ. La solución de ISB es afirmar (ʾIslāḥ Ǧ 274) que, efectivamente, hay razones para llamarlas partículas, "pues rigen un imperfectivo apocopado, contienen implícitamente (tadammun) el maʿnàn de las partículas condicionales (šart) y las sustituyen (niyāba)", pero que, de todas formas, se trata de un maǧāz del término ḥarf*.

Acabamos de ver que, haciendo caso omiso de la consensuada tripartición de los ʾuṣūlu l-kalām e introduciendo el enésimo conflicto terminológico de la serie, ISB opone ʾism a ẓarf. Inconsecuencias como ésa, mitad sólo aparentes, mitad reales, son corrientes en la gramática árabe. Nada más iniciado Ḥasāʾis (I 8), IBN ǦINNĪ explica la etimología -con un clarísimo planteamiento diacrónico- de bāzin 'halcón', derivándolo del verbo bazā yabzū 'estar por encima de':

---

*En las partículas de juramento, que a ISB le interesan por diversos motivos (vid. Fars 91, ʾIslāḥ Ǧ 204-7) se vuelve a presentar el problema.

En origen (ʾasl) se trata de un participio activo, que luego recibió el uso que se les da a los nombres, igual que sāhib 'compañero - el que acompaña' o wālid 'padre- el que engendra.

Otras clases gramaticales parecen desgajarse del ʾism en ISB. El masdar aparece como categoría aparte cuando afirma (Masāʾil 23b) que ʿatāʾ es un nombre mientras que ʾiʿtāʾ es un nombre de acción. Todo esto, que podría calificarse de disgregación de la categoría de ʾism*, ha llamado la atención de un investigador moderno. Se trata de MEHIRI, quien, hablando del antedicho IBN ǦINNĪ (1973 331), afirma que parecía estar en camino de establecer una distinción entre nombre y adejtivo (sifa), pero que no llegó a desgajar éste de aquél como si no se atreviera a hacerlo. La idea nos sugiere varios comentarios. Es, para empezar, seguramente cierto que tanto en este punto como en otros, y no sólo ʾAbū l-Fatḥ, sino otros muchos sabios musulmanes se muestran reacios a introducir cambios demasiado evidentes en el legado que reciben al aprender su oficio. Del peso de la tradición dijimos algo ya en III 2.1. En este caso concreto, el de la posibilidad de añadir la sifa a los ʾaqsām, hay, además de la presión ejercida desde dentro de las CAILT, singularizada en la primera frase del Kitāb sobre la que nos hemos extendido más arriba, hay otra razón,

---

*A las clases de nombres, sin consideración de funciones gramaticales, les presta ISB poca atención. Sólo en ʾIḫtilāf (18) opone los ʾaʿlām o nombres propios a los que él llama ʾaǧnās y ʾanwāʿ o (nombres de) género y clase o especie, lo que normalmente se conoce como ǧawāmid o primitivos. Los opuestos a los últimos, los muštaqqa o derivados, sí que son estudiados y mencionados con frecuencia, sobre todo en ʾIslāḥ Ǧ.

de mayor gravedad, para que resultara ciertamente osado el desgaje de la sifa. Y es que los adjetivos por excelencia en la cultura islámica los que se refieren a Dios, se llaman precisamente ʾasmāʾu llāhi l-husnà, los hermosos nombres de Dios (cfr. Qurʾān: VII Al-ʾAʿrāf 180). En lo que no estamos, sin embargo de acuerdo con el investigador tunecino es en la idea, que se desprende de su exposición, de que a IBN ǦINNĪ le corresponde un papel individual en esa innovación abortada. Y, mucho menos, en su presentación evolutiva del asunto; de ningún modo creemos que haya habido un proceso por el cual los gramáticos hayan ido tomando conciencia de que era necesario ampliar el número de las partes del discurso, sino que la dualidad de métodos está vigente desde la primera época del nahw dejando las consecuencias que vamos viendo, una más entre las cuales es ésta que nos ocupa ahora. Ya el maestro de ʾAbū l-Fatḥ, FĀRISĪ, en una disputa con IBN ḪĀLAWAYHI, había contradecido a éste en su pretensión de que conocía cincuenta nombres para la espada: sólo, respondió, tiene uno, sayf, mientras que los demás, muhannad, ṣārim etc. son ṣifāt* (SUYŪṬĪ: Muzhir I 405). Y el mismo SĪBAWAYHI había establecido (Kitāb I 21) una jerarquía donde el ʾism se antepone al fiʿl y, además, a la ṣifa**. Algo muy semejante recoge SUYŪṬĪ, en el otro extremo de la historia

*De estos peculiares enfrentamientos entre la sabiduría de expertos de las CAILT y también de la importancia que para los mismos tenía la erudición en léxico, diremos algo en VII 2.2., y VI 3., respectivamente.

**Cfr. asimismo Kitāb I 166, a partir de donde no es descabellado desprender que, para ʾAbū Bišr, la ṣifa es en su lafẓ un ʾism y que los problemas aparecen en el maʿnàn.

de las CAILT, en ʾAšbāh (I 55-6). IBN ǦINNĪ, pues, sólo refleja una constante en la obra de todos sus colegas.

Volviendo a ISB y a nuestro argumento, en IV 3.3., al examinar la aplicación de la teoría del doble rendimiento del lenguaje -bayān y mubālaġa- a las dos clases de sifāt, creemos que quedó bastante claro que en el nahw la sifa es una noción funcional y no una clase de palabras reconocida a medias. En cualquier descripción gramatical, p.ej. en Masāʾil (7a) puede, en efecto, comprobarse que encuadra tanto a unidades léxicas como a frases (de relativo). El mejor apoyo textual que hemos encontrado para lo que mantenemos lo facilita RUMMĀNĪ (Š Kitāb 56) al analizar el llamado "derivado del número" (al-muštaqqu mina l-ʿadad). Según él, en p.ej. tālitu talātatin 'uno (el tercero) de tres' el nombre tālit es un derivado en función de adjetivo (ʿalà maʿnà l-sifa), mientras que hāmis en hāmisu ʾarbaʿatin 'el que se unió a (el quinto de) otros cuatro' lo es con la función de verbo (ʿalà maʿnà l-fiʿliyya). De modo que, sin alterar los términos tradicionales, RUMMĀNĪ se las arregla en sus escritos para usar ʾism, fiʿl y sifa con el sentido de funciones (maʿānin), al mismo tiempo que ʾism y fiʿl mantienen su valor de partes del discurso. Consecuentemente con esto, en las gramáticas (p.ej. ZAMAḪŠARĪ: Mufassal 114) a la sifa se la incluye entre los tawābiʿ o concordados como clase funcional. Sin embargo, los desajustes no terminan de superarse. Ocurre, en el propio ISB, que, al definir de pasada la sifa, afirma (ʾAbyāt Ǧ 317) que debe necesariamente ser un ʾism. La solución que ofrecía el término naʿt, que como sabemos, utilizaba también nuestro sabio, especializado para la función adjetival, en concurrencia con sifa, especializado para el adjetivo como clase nocional del nombre, no parece, pues, haber sido aprovechada por ISB. Y el problema del

adjetivo es similar al antes aludido de la partícula. Ésta tiene un sentido puramente funcional en el Hurūf de ZAǦǦĀǦĪ, donde éste, bajo el término hurūfu l-maᶜānī y además de partículas propiamente dichas (es decir, de la clase partícula) incluye nombres (DŪNA, SIWÀ, ᶜINDA, KULL etc.) y verbos (KĀNA, ẒALLA, LAYSA).

El verbo

Varios de los puntos implicados en la definición del fiᶜl reciben en ISB un tratamiento detenido; junto con algunos otros, constituyen un bloque que, por su extensión y comprensividad, hemos juzgado conveniente exponer por separado. En un artículo dedicado precisamente al verbo en la gramática árabe, FLEISCH (1974a 136 esp.), criticaba duramente el tratado del fiᶜl que los naḥwiyyūn presentaron, tachándolo de atomista, inorgánico e incompleto. Entre otras cosas, se quejaba de que los sabios musulmanes no hubieran desarrollado nociones -de la gramática grecolatina- como conjugación, voz y modo. No vamos a entrar en estas dos acusaciones, sino sólo a observar que, para abordar el estudio del verbo en la lingüística árabe, FLEISCH se limita a la perspectiva del tasrīf. Con este punto de partida, no es extraño que los resultados sean incompletos, pues ninguna de las cuestiones que a continuación van a pasar por aquí podía nunca haber sido incluida en la morfología, que, recordémoslo, en su versión árabe no tiene por qué coincidir con ninguna de las concepciones occidentales de la misma. Antes de pasar a ello, obsérvese que al fiᶜl se le vuelve a prestar atención en el sector del naḥw que aquí llamamos teoría de la frase en el lafẓ, de 1 que hablaremos después (3.3.3.), y que, evidentemente, lo que digamos no pretende reflejar todo el razonamiento sobre el verbo en las CAILT durante toda su historia, sino sólo, en este apartado, lo que a ISB le pareció bien

considerar, siempre tratando de no exceder los límites del cuadro encerrado en las coordenadas lafẓ/tarkīb de nuestro esquema de disciplinas (vid. 1.). Y no se olvide que, p.ej. en la teoría del maǧāz (IV 2.) tuvimos oportunidad, más de una vez, de acercarnos al estudio del verbo desde perspectivas distintas a las que ahora nos interesan.

Varios hudūd del verbo incluían una referencia a su relación de origen respecto del nombre de acción. El asunto, que no tiene mayor trascendencia para la descripción práctica del kalāmu l-ᶜarab, además de reclamarle su opinión a ISB, ha sido punto privilegiado de discusión en dos grandes polémicas de las que nos ocupamos en el capítulo III (2.3.1. y 2.2.), aunque una de ellas haya animado solamente las fuentes secundarias. Empenzando por esta última, hay que recordar qu el planteamiento y desarrollo, entre los nahwiyyūn, de la cuestión si el masdar procede del fiᶜl o viceversa contituye uno de los argumentos que con más vehemencia esgrime VERSTEEGH (1977 83-9) para demostrar la influencia helena. Por otro lado, la respuesta en uno u otro sentido a dicha pregunta ha caracterizado, entre otras posturas a las dos escuelas clásicas, la de Basora y la de Cufa (cfr. ZAǦǦĀǦĪ: ʾĪḍāḥ 56-63; ʾABŪ L-BARAKĀT AL-ʾANBĀRĪ: ʾInṣāf I 235-45). Aquí es donde entra nuestro sabio. Pues, en dos ocasiones dejó muy clara su toma de posición a favor de Basora. En ʾIṣlāḥ Ǧ (73-4) explica ISB la formación de los verbos de la siguiente manera: Las acciones ʾafᶜāl, en el sentido no técnico del término, son los movimientos de las personas y la influencia de las mismas en otras. Estos movimientos e influencias, que son diferentes entre sí, recibieron unas denominaciones (ʾalqāb) determinadas, de modo que pudieran distinguirse unas de otras. Así, a una se la llamó qiyām 'acción de levantarse', a otra quᶜūd 'acción de sentarse', a una tercera qatl 'acción de matar'

etc; todo del mismo modo que las "sustancias" (ǧawāhir), para distinguirlas, recibieron los nombres de ḥaǧar 'mineral', nabāt 'vegetal' etc. En cuanto a los verbos, ʾafʿāl, de nuevo, pero ahora en su valor técnico, son formas (siyaġ) derivadas de esos nombres de las acciones con la intención de poder expresar los tiempos. Pues, mientras quʿūd o ḍarb 'acción de golpear' no hacen referencia a un tiempo determinado, las formas ḍarab 'golpeó' y yaḍrib 'golpea/golpeará' añaden al contenido expresado por los "nombres de los movimientos e influencias" (ʾasmāʾu l-ḥarakāti wa-l-taʾṯīrāt) la determinación de los tiempos. Y, justamente por ser derivadas de los últimos, los gramáticos llaman a éstos masādir, y con eso concluye. En ʾIqtiḍāb (I 78-9) retoma el asunto, concentrándose en el apoyo etimológico -apenas traducible, por consiguiente- de la tesis de que el masdar es el ʾaṣl del fiʿl, que ha quedado ya esbozado. Al masdar, dice, se le llama ḥadaṯ o proceso porque hace referencia a una acción llevada a cabo (yuḥdiṯ) por el sujeto agente, y se le llama maṣdar '(lit.) lugar de procedencia' porque al ser el verbo derivado de él, de él procede (ṣadar). Ésta, añade, es una de las pruebas que los basoríes presentan en su argumentación contra los cufíes*.

El tratado del verbo en ISB incluye también el análisis componencial de los elementos que aparecen en las unidades clasificadas como fiʿl, algunos de los cuales no forman estrictamente parte del verbo. La cuestión es interesante porque, en nuestro sabio, constituye el intento más serio para demarcar unidades en la cadena hablada. Para entrar en ello, debemos hacer breve referencia a dos categorías de nuestra tradición gramatical, que, en la de las CAILT no aparecen como tales, al menos si nos atenemos al hecho de que no tienen término asignado para ellas. Estamos hablando de las categorías de género y número,

*No habrá pasado desapercibido el valor que se le concede

expresadas siempre en el nahw por la simple enumeración al-tadkīru wa-l-taʾnīt, masculino y femenino, y, en el segundo caso, por el contraste entre por un lado, ʾifrād o singularidad y, por otro, al-tatniyatu wa-l-ǧamᶜ dual y plural. Al género le dedica ISB dos capítulos de ʾIslāh Ǧ, donde se tocan por extenso problemas relativos al mismo, pero siempre con una intención didáctica y por procedimientos casuísticos. Primero (op.cit. 306-31), ofrece una larga lista de palabras que pueden plantear problemas en cuanto a su género, ello, con las acostumbradas citas de šawāhid y polémicas entre luġawiyyūn acerca de cuestiones de detalle; la inclusión de versos mnemotécnicos indica claramente para qué escribe ISB todo ello. Luego (pp. 329-31), más brevemente, se examinan palabras que cambian de significado al cambiar de género*. Ningún planteamiento teórico, por consiguiente, que hubiera sido de esperar en alguien tan interesado como ISB en el maǧāz y los problemas de denominación (tasmiya, al-ʾismu wa-l-musammà). En cuanto al número, sí que nos proporciona lo siguiente (ʾIslāh Ǧ 80):

> Con el dual y el plural sólo se quiere significar la multiplicidad y hacer sentir que el nombre ha sobrepasado el límite de la unidad.

Y ya esta dicho: el número, igual que el género no afecta más que a los nombres. Que el verbo no varía en número no es, desde luego

al ʾištiqāq como medio de conocimiento, según hemos dicho ya muchas veces y veremos con más ejemplos en VI 2..

*Unos ejemplos: ʾisbaᶜ, masculino 'influencia', femenino 'dedo'; samāʾ m. 'techo', f. 'cielo'; ᶜayn m. 'mal de ojo', f. 'ojo'; ᶜasal m. y f. 'miel', m. 'paso rápido'; nāb, m. 'señor', f. 'colmillo'.

idea exclusiva de ISB. Lo mismo mantienen, por hablar de dos sabios de épocas distintas, IBN ǦINNĪ (Lumaᶜ 63-9, 71) y SUYŪṬĪ (ᵓAšbāh I 261-2). Lo único es que ᵓAbū Muḥammad demuestra por la cuestión un especial interés. Lo vuelve a decir aún más claro también en ᵓIṣlāḥ Ǧ (253): el verbo no tiene ni dual ni plural; cuando se habla, dice, de número en el mismo, nos referimos en realidad a los morfemas de género, persona y, claro, número, los llamados ḍamāᵓiru l-ᵓafᶜāl. Mejor que por pronombre, en este caso, habría que traducir ḍamīr por (elemento) oculto, esto es, más literalmente, ya que para ISB las terminaciones afijadas al verbo no entran siempre en la categoría del ᵓism. Véase en el análisis de componentes que efectúa (op.cit. 80-3) sobre el participio y el imperfectivo, respectivamente*:

ḍārib-āni	ḍārib-ūna	yaḍrub-āni	yaḍrub-ūna
V P	V P	V N	V N

A continuación, razona que el verbo no puede ser afectado por el dual y el plural, ya que la multiplicidad (taktīr) de que antes hablaba sólo es posible en los referentes de los nombres. Por el contrario, en el verbo únicamente cabría variación de número si fuera posible decir, hablando de un sólo agente, expresar la multiplicidad de las acciones por medio de los ḍamāᵓir, y que Zaydun qāmā '(lit.) Zaide (ellos dos) se levantaron' significara que la acción se ha repetido una vez, y Zaydun qāmū '(lit.) Zaide se han levantado'. Prueba de que las marcas de dual y plural, prosigue, no pertenecen al verbo, es que cuando éste aparece desprovisto de pronombres, tampoco lo acompaña marca de número alguna, como ocurre p.ej. en qāma al-Zaydūna. De ahí que las marcas de número aparezcan sólo cuando el verbo sigue al sujeto y no al contrario, p.ej. haraǧa l-ᶜAmrūna frente

*V = verbo, P = partícula, N = nombre.

a ʾal-ʿAmrūna haraǧū. Pero tampoco -y seguimos reproduciendo sus ideas con la mayor fidelidad posible- en los casos en que las terminaciones del verbo cambian de número aunque el sujeto siga al verbo, hay variación de número en el verbo. Así, en dahabā ʾaḫawāka 'se fueron, tus dos hermanos' la terminación -Ā de dual sólo es una señal (dalīl) de que el sujeto es dual y, por tanto, son partículas; aunque -y cambia ligeramente de opinión- también podríamos considerarla nombre elíptico (mudmar), con lo cual el análisis sería diferente: ʾaḫawāka sería ahora una aposición (badal) de la terminación -Ā.

Más adelante (p. 85), saca de esto una importante consecuencia, que, aunque él no lo diga, está en la línea de la siempre buscada racionalidad del kalāmu l-ʿarab. Si es de sentido común, afirma, que toda acción (fiʿl) precisa un agente que la realice, pues nada ocurre espontáneamente, es lógico que no haya marca alguna que se afije al verbo (fiʿl) para el pronombre singular nominativo, p.ej. en qāma; mientras que sí la hay para los pronombres nominativos de dual y plural. Ya que se da por supuesto que, como mínimo, un agente ha tenido que realizar la acción.

Por último, en un nivel más superficial de análisis, tal vez más interesante para nosotros, encara (pp. 95-6) la cuestión de en cuántas palabras ha de analizarse la unidad gráfica Verbo + Pronombre, según si éste es damīru l-fāʿil, sujeto agente pronominal afijo al verbo, o damīru l-mafʿūl, complemento pronominal. El primero, es su respuesta, forma unidad con el verbo, ambos vienen a constituir una sola palabra; por el contrario, el damīru l-mafʿūl es una palabra distinta. Su demostración de ello, basada en las reglas de fonotaxis y en las tendencias reconocidas en los hablantes, es ciertamente ingeniosa. Es sabido, dice, que hay una repugnancia a que en una misma palabra

aparezcan consecutivamente cuatro consonantes vocalizadas -es decir, la combinación CvCvCvCv-, lo que sí es admisible si se trata de dos palabras. De modo que darabtu (fiᶜl + damīru l-fāᶜil) 'golpeé' es una palabra y darabaka (fiᶜl + damīru l-mafᶜūl) 'te golpeó', dos.

Verbo y tiempo

El problema del tiempo verbal en los característicos planteamiento y desarrollo con que se presenta en ISB, se explica, como tantos otros puntos de las CAiLT, a partir de la antinomia lafz/maᶜnàn, según la entienden nuestro sabio y sus colegas en general (vid. IV 1.). Pues, en efecto, si la lengua se concibe como un conjunto de ʾalfāz que designan unos maᶜānin preexistentes en sí mismos y que se identifican con la realidad, es consecuencia lógica que el establecimiento de las categorías gramaticales se realice partiendo de los maᶜānin. Es decir, se comienza por categorizar la realidad, con la intención y la esperanza de que los ʾalfāz se adecúen a esas categorías objetivas. Labor del lingüista será comprobar cómo los ʾalfāz cumplen su cometido de cubrir los maᶜānin que les han sido asignados; y, cuando se presenten anomalías en esa ideal relación biunívoca, echar mano de las nociones que explican el mecanismo de la denominación (tasmiya) para reencontrar la racionalidad aparentemente abandonada. Así, de la convicción de que fuera del lenguaje el tiempo se divide en pasado, presente y futuro se pasa, con más o menos éxito, a los tres tiempos en el nivel del lafz*. La triple división de los ʾaqsāmu

*Cfr. RAE 1771 (p. 181): "(...) y como en la naturaleza hay solo tres tiempos, que son: presente, pasado y venidero; estos mismos conoce la Gramática en los verbos, y los llama: presente, pretérito y futuro." Y no se olvide que la confusión entre time y tense es constante en la tradición lingüística occidental. Cfr. COSERIU: 1967, donde precisamente se presenta al gramático francés del

l-kalām puede también, a nuestro modo de ver explicarse de este modo: los maʿānin se dividen 'naturalmente' en seres, acciones y relaciones, lo cual se refleja en la tripartición de los ʾalfāẓ en ʾasmāʾ, ʾafʿāl y hurūf No nos estamos cuestionando, al decir esto, cuál pueda ser el origen de la triple división. Que sea o no griega es, desde esta perspectiva indiferente. Lo importante es que la teoría de los ʾaqsām encuentra un lugar en el cuerpo general de la teoría del lenguaje, donde resulta plenamente coherente. Volviendo al tiempo verbal, pero aún dentro de la polémica de las influencias griegas, hay que recordar que, en este punto, la hipótesis de VERSTEEGH (1977 80) es que en los tres tiempos objetivos de que habla SĪBAWAYHI no debió de haber influencia aristotélica alguna, pues -y aquí sí admite, sorprendentemente, VERSTEEGH que en diferentes culturas puedan mantenerse concepciones similares sin que haya que recurrir a modelos y asimilaciones- ʾAbū Bišr pudo haberla adoptado por sí mismo. La influencia helena, añade, sí es plausible, por el contrario, en los gramáticos tardíos que ya sí distinguen entre tres tiempos verbales. Ahora bien, y he aquí su conclusión, como los tres tiempos aparecen en el nahw antes de que comience a traducirse a ARISTÓTELES, la transición del sistema doble de SĪBAWAYHI (mādin y mudāriʿ) al triple de sus sucesores pudo deberse al influjo de la gramática -no la filosofía- griega, tal vez a través de los gramáticos sirios. En las páginas que siguen vamos a comprobar que esa transición exitió y que ISB se aparta de la visión de SĪBAWAYHI, como corresponde a la corriente que representa. Y, además, reuniremos algunos datos que dejan la puerta abierta a una explicación de los tres tiempos verbales como generados en la misma teoría de las CAILT. Ello, sin negar que la filosofía griega

---

s. XVIII F. THUROT como pionero en la solución del problema al establecer una distinción clara entre temps y formes temporelles.

está presente de algún modo en la argumentación que acompaña a la visión del verbo poterior a SĪBAWAYHI, como indudablemente se aprecia en el tratamiento de la cuestión por ISB.

Éste la denomina taqsīmu l-fiʿl. Antes de ver cómo la resuelve, vamos a pasar revista a la presentación que de la misma hacen algunos de sus antecesores. MUBARRID (Muqtadab II 2) cree que hay tres "tipos de verbos" (ʾasnāfu l-ʾafʿāl): el mudāriʿ, que para nosotros es el imperfectivo, el mādin, perfectivo, y el ʾamr o imperativo. Con ello, no altera la visión de SĪBAWAYHI, ya que se atiene a las formas verbales, sin introducir al clasificarlas el tiempo objetivo. Con IBN ǦINNĪ, el paso al nuevo sistema ya está dado en la descripción práctica: En Lumaʿ (77-8), su gramática escolar, afirma que las formas verbales -los nahwiyyūn, complicando más las cosas sólo hablan de ʾafʿāl, el mismo término para acciones y para verbos- "se dividen con la división del tiempo" en pasado, presente (hādir) y futuro (mustaqbal). Esto no le impide volver inmediatamente al método formal de clasificación para reconocer que el lafz del presente puede también usarse para el futuro, aunque le pertenezca en derecho al primero. El futuro -y esto es importante-, añade, posee marcas propias (SA- y SAWFA) y, además, a él le pertenecen todos los imperativos, afirmativos (ʾamr) y negativos (nahy).

A ZAǦǦĀǦĪ le debemos el que posiblemente sea el más antiguo tratamiento metagramatical e histórico del asunto, en ʾĪḍāḥ (86-8), donde sostiene que, en estricto, sólo existen dos formas verbales, la de pasado y la de futuro (mustaqbal). En cuanto al presente (fiʿlu l-hāl) no tiene forma propia, ya que, y entra en la consideración del tiempo objetivo, el paso ininterrumpido del tiempo hace que el presente no sea retenible. Con todo, añade, la lengua hace posible que, con una misma forma se exprese lo presente y lo futuro. La división en

tres tiempos verbales, pasado, presente y futuro la hace extensiva a toda la escuela de Basora. En Cufa, añade, se habla de un fiʿlun dāʾim o tiempo continuo, que corresponde al participio activo y que ʾAbū l-Qāsim rechaza de plano considerando de nuevo la ḥaqīqa del tiempo, que no permanece. Gran parte de todo esto lo olvida al encarar prácticamente la cuestión en Ǧumal, de donde entendemos que distingue entre la realidad de los maʿānin y la efectiva disposición de los ʾalfāẓ en la lengua. En efecto, en el manual (p. 21) divide el verbo en pasado, futuro y presente, que ahora no tiene reparos de nombrar fiʿlun dāʾim en concurrencia con el término basorí fiʿlun fī ḥ-ḥāl. Pero aclara más adelante (p. 96) que el ḥāl o significado de presente puede expresarse bien por el imperfectivo bien por el participio activo. En conclusión, se mueve desde un planteamiento nocional a otro formal sin tratar de resolver las incoherencias que de ello derivan. Más adelante, ZAMAḪŠARĪ, en Mufassal (244), presentando la cuestión de manera más sencilla, ofrece explícitamente una de las posibles soluciones a la anomalía. Hay dos tiempos verbales, dice, el mādin y el mudāriʿ. Y en éste aplica la noción de ʾištirāk, muy productiva en lexicología, como veremos (VI 1.), esto es, homonimia, consistente en que a un solo lafz le corresponda más de un maʿnàn. De todas formas, la tiranía de los maʿānin se hace patente cuando afirma, enseguida, que el presente y el futuro, los dos significados compartidos, tienen sus marcas formales respectivas, LA- para el primero y SA- para el segundo.

ISB no demuestra tener las ideas tan claras como ZAMAḪŠARĪ, a pesar de que el taqsīmu l-fiʿl fue para él cuestión importantísima a juzgar por la tinta que en ella gastó. En ʾIṣlāḥ Ǧ (92-3) da muestras indudables de haber entendido como antes se apuntaba la idea de SĪBA-

WAYHI. Éste, según nuestro sabio, mantenía que en el verbo hay las siguientes formas (ʾabniya): una para el pasado (dahaba p.ej.), y dos más para el futuro (mustaqbal), la primera exclusiva de éste, es el imperativo, y la segunda la comparte (muštarak) con el presente, que no tiene, por lo tanto, una forma específica (bināʾun hālis) en árabe puro. Con ello, se mueve en la tradición del Kitāb y coincide con ZAMAḪŠARĪ en una presentación económica y perfectamente asimilable a las concepciones del nahw. Lo que ocurre es que, igual que sus maestros lejanos ZAǦǦĀǦĪ e IBN ǦINNĪ, no se contentó con esto y quiso completarlo con una visión nocional que complicó mucho los resultados, sobre todo porque no consiguió a pesar de sus esfuerzos, deslindar lo que era filosofía y lo que era lingüística y porque no tuvo a bien especificar cuándo se movía en el terreno del lafz, cuándo en el del maʿnàn y cuándo descendía al nivel más profundo de análisis para justificar la anomalía del ʾištirāk*. Estos problemas habían comenzado ya en el mismo ʾIslāḥ Ǧ (63) cuando ISB quiso definir "las tres partes del verbo" y, en lugar de eso, definió los tiempos objetivos, en lo que probablemente tuvo parte la más que nunca incómoda ambigüedad del término fiʿl:

> Entre los ʾafʿāl, el pasado es aquél que se enuncia en un momento posterior al de su existencia (...); el futuro, aquél cuya existencia se enuncia en un momento anterior a la misma (...), y el presente, aquél cuyo momento de existencia coincide con el de su enunciación.

Una vez establecido el taqsīm**, los dos problemas graves que

---

*En confusiones del mismo orden, si bien más reducidas, hace pensar la breve división del verbo de ZUBAYDĪ en Wāḍiḥ (39).

**Paralelamente a lo que ocurría con las partes o fundamen-

hay que resolver -dado que la noción de aspecto no existe en las CAILT- son, en el plano del lafz, la forma muštarak (que siempre se ha llamado mudāriᶜ, y, en el del maᶜnàn, la existencia del tiempo presente. Naturalmente, en la exposición de ISB los dos planos no están claramente deslindados. Pero vamos a tratar en lo posible de separar ambas cuestiones.

El concepto de mudāriᶜ no necesita mucha aclaración. Como bien se sabe, procede de SĪBAWAYHI (Kitāb I 13-4), quien hace del imperfectivo una categoría asimilable -recuérdese lo que dijimos de la noción de mudāraᶜa en 2.2.- al participio activo. En realidad, su nombre completo en ʾAbū Bišr es, según ésto, al-ʾafᶜālu l-mudāriᶜatu liʾasmāʾi l-fāᶜilīn. La semejanza consiste, primero, en que vale lo mismo, dice SĪBAWAYHI, decir ʾinna ᶜAbda llāhi la-yafᶜalu que ʾinna ᶜAbda llāhi la-fāᶜilun 'te aseguro que ᶜAbd Allāh lo está haciendo', y, segundo, en que si el participio activo, como nombre que es, admite que se le anteponga el artículo ʾAL-, el imperfectivo admite la anteposición de SA- o SAWFA*. en cuanto a su valor de homónimo, MUBARRID (Muqtadab II 1-2) lo dejó claramente sentado:

> Vale igual para dos tiempos (waqtān): aquél en el que estás y aquél que aún no ha tenido lugar.

Cuatro siglos más tarde, un tal IBN FALĀḤ, ahonda muy inteligentemente en el taᶜlīl de este ʾištirāk. Lo hace valiéndose de la noción de taġlīb o dominancia. Según él (SUYŪṬĪ: ʾAšbāh I 138), es característico de la lengua de los árabes puros que éstos le otorguen siempre la dominancia a lo que él llama lo más cercano. Así, el masculino

---

*La equivalencia entre el mudāriᶜ del nahw y el participio -el nombre lo dice todo- de la gramática latina es manifiesta.

domina al femenino, y p.ej. se dice al-ʾabawān 'los padres' para al-ʾabu wa-l-ʾumm 'el padre y la madre', y, del mismo modo, de cara a la concordancia, la primera persona (mutakallim) domina a la segunda (muḫāṭab) y ambas a la tercera (ġāʾib). De ahí que, afirma, el uso en ḥaqīqa del mudāriᶜ sea el de presente y que el futuro lo sea en maǰāz, ya que el presente es más cercano.

En cuanto al término para designar la forma verbal imperfectiva, ISB utiliza tres. Los dos más frecuentes, mudāriᶜ y el altamente equívoco mustaqbal concurren en un mismo pasaje (Masāʾil 31a), mientras que, en otro lugar (op.cit. 103a), recurre, y es de lamentar que sólo lo haga una vez, a una perífrasis analítica mucho menos comprometida: "la forma verbal que admite los cuatro prefijos de persona"*.

Mucho más compleja se presenta en nuestro sabio la cuestión de la existencia del presente, por el que, con transiciones a veces imperceptibles, entiende tanto el maᶜnàn lingüístico de la forma verbal mudāriᶜ -secundariamente expresado por otros medios- como el tiempo real. Añádanse a ello sus incursiones en la física.

Hace poco hemos visto que ZAĞĞĀĞĪ, al estudiar el tiempo verbal desde una perspectiva teórica, se sentía tentado a negarle realidad al presente. La idea parece haber alcanzado cierta extensión. A MUBARRID se le atribuye (ḌAYF: 1968 136-7) la opinión de que el mudāriᶜ no designa el presente y el futuro, sino sólo este último porque "el instante presente en que pronunciamos la palabra yaktubu 'escribe', nada más decirla, ya se ha convertido en pasado". Con o sin la intervención de ʾAbū l-ᶜAbbās, lo seguro es que a ISB le importaba mucho demostrar la falsedad de que se negara la existencia del presente.

---

*En árabe: "al-fiᶜlu lladī fī ʾawwalihi l-zawāʾidu l-ʾarbaᶜ".

Sus planteamientos teóricos, donde más clara y brevemente los expone no es en ʾIslāḥ Ǧ, aunque aquí los repita y aplique en detalle, sino en ʾIqtidāb (I 60-1), en un denso pasaje que nos parece oportuno traducir casi en su totalidad, no sin antes hacer notar que en el mismo resuenan nítidamente los ecos de sus lecturas filosóficas, concretando más, de las ideas de FĀRĀBĪ al respecto (cfr. VERSTEEGH: 1977 76). Inicia ʾAbū Muḥammad la explicación comentando la expresión "El ahora es el límite de los dos tiempos"*. Y dice lo que sigue:

> Cuando hablan** de "los dos tiempos" se refieren al pasado y al futuro; y al decir "ahora", al presente. Y lo llaman "límite de los dos tiempos" porque separa el pasado del futuro. En filosofía (sināʿatu l-kalām), se emplea en dos maneras, en su sentido real (ʿalà l-ḥaqīqa) y en sentido figurado (ʿalà l-maǧāz). En cuanto al ahora entendido en su sentido real, nada puede en él realizarse plenamente, ni acción ni movimiento algunos, ya que va pasando ininterrumpidamente, sin llegar a fijarse nunca, semejando el agua que fluye. Así, el tiempo durante el que se pronuncia la ǧīm de Ǧaʿfar no permanece cuando le llega el turno a la ʿayn, y el tiempo durante el que se pronuncia la ʿayn no permanece cuando llega el momento de la fāʾ. Cada instante de tiempo, pues, pasa y es inmediatamente sucedido por otro que no tiene lugar sino cuando el anterior es ya pretérito. Por eso se compara al presente con un punto carente de dimensión (buʿd). Algunos han negado su existencia sosteniendo que lo único que existe son el pasado y el futuro. Y esto es un error o una falacia. La brevedad de su duración no le impide existir. Muy por el contrario, es el que verdaderamente existe. Pues, si el presente no existiera, nada existiría; ya que la existencia de las cosas esta estrechamente ligada a la

---

*Lo hemos traducido palabra por palabra. En árabe: "al-ʾān ḥaddu l-zamanayn".

**No especifica quiénes.

del tiempo (...). Por lo que se refiere al sentido figurado del ahora, es éste el que utiliza el común de las gentes y el que concierne a los gramáticos. Y es que, para ellos, todo lo pasado y todo lo futuro que esté próximo al instante actual, al ahora que es un punto, es también ahora. Por eso se dice huwa hāriğuni l-ʾān 'ahora sale' o ʾanā ʾaqūmu l-ʾān 'ahora me levanto'; puesto que en el ahora descrito de esta segunda manera sí que es concebible que las acciones y los movimientos se realicen plenamente.

Estos mismos argumentos, ampliados, los utilizará en ʾIslāḥ Ǧ para trazar su división del verbo, que incluye, ya lo sabemos, el presente. Al menos como pretexto, la discusión la presenta aquí ISB (op.cit. 89) como una defensa de ZAǦǦAǦī. A éste, dice, se le ha criticado por hablar de fiʿlu l-ḥāl. El ataque es insostenible desde el punto de vista de la gramática porque, insiste, no hay que utilizar en ella los argumentos de la filosofía. No es el ahora filosófico el que aquí se considera. Por otro lado, antes (pp. 66-73) había demostrado que el presente -en el sentido figurado, no filosófico- existe. Esto lo apoya el sentido común (naẓar): si no hubiera presente, no habría ni futuro ni pasado, y los textos (samāʿ) más autorizados, singularmente el Qurʾān, donde Dios dice (XIX Maryam 64):

لـه ما بين ايدينا وما خلفنا وما بين ذلك

Suyo es lo que ante nosotros haya, lo atrás hemos dejado y lo entre ambos comprendido.

De ahí que, concluye ʾAbū Muḥammad, haya tres tiempos verbales, y que uno sea el presente, tal como éste se entiende vulgarmente o en la gramática, después de haber repetido levemente modificadas con otras ideas también expuestas en el pasaje antes traducido. Todo esto, desde luego, no está para ISB en contradicción con el hecho de que haya tres maʿānin temporales para dos formas verbales, pues

el imperativo no se tiene aquí en cuenta*- que él no pone en duda (cfr. p. 69). Y a quienes niegan su existencia justamente porque en árabe no hay una forma especializada para el presente les contesta que hay dos razones que demuestran lo contrario: 1ª, que en otras lenguas sí existe una ṣīġa propia del presente; 2ª, que en kalāmu l-ᶜarab se dan otros casos de un solo lafẓ compartido pra más de un maᶜnàn. Es extraño que ISB no dispusiera de argumentos más válidos en ese momento. El primero podría considerarse una transgresión del principio metodológico por él mismo expresado de que en nahw sólo se habla de la lengua árabe pura. Está la salvedad de que, como también sabemos, en el terreno del maᶜnàn no hay diferencias por naciones. De todas formas, podría haber buscado pruebas más aceptables que ésta y que el segundo argumento. Desde nuestra perspectiva sería fácil objetarle la analogía que establece entre el ʾištirāk del mudāriᶜ y el de la terminación -AYNI de dual, una sola forma para dos funciones, la de acusativo y la de genitivo, ya que, le diríamos, como en árabe hay otros muchos casos en que a las funciones acusativo/genitivo les corresponden sus propias marcas, podemos aceptar que la oposición existe realmente, aunque en el dual esté neutralizada. Pero no era polemizar con ISB lo que queríamos, sino, por el contrario, reconocer con él que, coherentemente con los presupuestos del nahw, hay indicios

*Muy probablemente porque el imperfectivo y el imperativo ocupan lugares distintos en el kalām. El primero es propio de la enunciación (ʾihbār), el verdadero terreno de estudio del nahw, mientras que el segundo cumple la función comunicativa que le da nombre: el ʾamr o mandato. Sobre esto, vid. VI 4.

suficientes de que los tres tiempos del maᶜnàn encuentran su reflejo en el lafz, aun sin una sīga determinada para el presente. ZAMAḪŠARĪ, al analizar el mudāriᶜ como manifestación del ᵓištirāk -esto lo vimos antes- añadía que el significado de presente y el de futuro compartidos tenían sus propias marcas, LA- para el primero y SA- y SAWFA- para el segundo. Es posible que ISB no hubiera reparado nunca en esto. Lo curioso es que, fuera ya de esta discusión, pero en el ᵓIslāḥ Ǧ 4265) todavía, expone un punto de la descripción que, de haberlo recordado en su momento, habría tenido más fuerza que sus dos argumentos citados. Dice ahí ISB que los regentes no ejercen influencia alguna sobre el presente, que tiene entre las formas verbales la misma posición (manzila) que el mubtadaᵓ o sujeto de una oración nominal entre los nombres. Y cita dos ejemplos de SĪBAWAYHI (Kitāb III 16): frente a ᵓidan ᵓazunnuhu fāᶜilan 'así que lo imagino haciendo...', donde ᵓazunnu es uun mudāriᶜ presente, se dice ᵓidan ᵓazunnahu fāᶜilan 'así que lo imaginaré haciendo...', con un mudāriᶜ futuro. Recordemos por último, que el deseo incombustible de explicarlo todo, común a casi todos los nahwiyyūn, lleva a ISB a intentar justificar racionalmente por qué el presente, que no tiene forma propia, comparte precisamente la del futuro y no la del pasado. Sus razones no son muy afortunadas (ᵓIslāḥ Ǧ 94).

Eso no es todo. La expresión del tiempo recibe en ISB, además de lo que precede, atención práctica, no sistematizada, en diversos momentos de su obra. El cuadro que sigue es incompleto, ya que se trata sólo de casos aislados que nuestro sabio resuelve sin esbozar abstracción alguna de reglas. Sin embargo, también ahora el hilo conductor de sus análisis es el de la anomalía que representa la aparición de un lafz al que le corresponde un maᶜnàn distinto del que, en principio, cabría esperar. Esto es, y como suele ocurrir

en su obra, la resolución de problemas prácticos, de hermenéutica concretamente, remite siempre a una profundización teórica en los mecanismos del lenguaje. La manifestación más acusada de este dualismo entre el papel de mero solucionador de dudas en los textos, que su comunidad le exige al sabio de las CAILT, y los intereses especulativos que en éstas se desarrollan, o, por decirlo en términos más próximos a los mismos lingüistas musulmanes, entre el que se contenta con las ʿilal de primer grado, taʿlīmiyya o didácticas, y el que busca la racionalización de todos los hechos del lenguaje indagando en las ʿilal de segundo y tercer grados, las qiyāsiyya y ǧadaliyya, analógicas y especulativas (vid. 2.2.); la manifestación más acusada, decimos, la encontraremos cuando nos ocupemos de la lexicografía (VI 3.).

Ya al detallar el taqsīmu l-fiʿl por él mantenido, explicaba ISB (ʾIslāḥ Ǧ 90) que hay tres tipos de pasado (mādin): 1º el que lo es tanto en su expresión como en su contenido, p.ej. qāma Zaydun ʾamsi 'Zaide se levantó ayer'; 2º, el que lo es en su expresión, pero no en su contenido, p.ej. ʾin qāma Zaydun ʾakramtuhu 'si Zaide se levanta le haré los honores', y 3º, el que lo es en su contenido, pero no en su expresión, p.ej. yaqum en lam yaqum Zaydun ʾamsi 'Zaide no se levantó ayer'. En otra ocasión (Š Siqt I 117) el estudio de los valores del pasado verbal lo suscita una aleya coránica (IV Al-Nisāʾ 17):

وكان الله عليما حكيما

Dios es omnisciente, omnisapiente.

Que dos nombres de Dios se prediquen de éste en el pasado, con kāna 'era', requería un comentario gramatical: Con el pasado, dice ʾAbū Muḥammad, no siempre se quiere significar que el sujeto del

que se predica haya cambiado en su estado presente; en la citada aleya, según él, hay que entender que la ciencia y la sabiduría atribuidas a Dios en un momento pasado siguen calificándolo*.

Del mudāriᶜ, con este mismo punto de vista, habla ISB en una ocasión (ʾAbyāt Ǧ 259). Ahora se trata igualmente de la interpretación de un texto, cierto verso anónimo.

احب لحبها السودان حتى احب لحبها سود الكتاب

Tanto amor, por su amor, les tengo a los negros,
que hasta amo a los perros negros

Ahí, dice ISB el segundo ʾuhibbu puede interpretarse (taʾwīl) bien como pasado ("que llegué a amar"), bien como presente ("que hasta amo").

La última de estas observacions** tiene que ver con la expresión del tiempo también, aunque por medios distintos del empleo de las formas verbales. La suscita asimismo un verso, pero ahora de MAᶜARRĪ:

معان من احبتنا تجيب الماهلات به القيان

De nuestros amados era Maᶜān residencia,
donde a los relinchadores respondían las esclavas

Respecto de la oración nominal del primer hemistiquio, razona ISB (Š Siqt I 174) que, aunque es evidente por el sentido del poema que el verso se refiere a un hecho pasado, lo cierto es que en oraciones del tipo Zaydun qāʾmun '(lit.) Zaide levantándose' el sentido es

*El uso del mādin con el valor de mustaqbal es una de las ḍarūrāt que estudia QAZZĀZ (Darūra 134).

**Vid. también ʾIslāḥ Ǧ 216-8, donde se estudia el participio activo con valor de pasado y con otros valores, aunque no es aquí el tiempo lo que a ISB le interesa, sino la regencia del participio y sus efectos formales.

de presente, a no ser que haya algún indicio (dalīl) de que haya expresión (lafẓ) bien en la intención contextual (fahwà l-hitāb). Nada de esto hay sin embargo en el verso. de las dos soluciones propuestas para resolver casos semejantes, ISB rechaza la de los cufíes, que consiste en restituir un exponente temporal elíptico (ʾidmāru kān), lo que haría que el ʾasl del esquema anterior fuese kāna Zaydun qāʾiman; y se acoge a la propuesta por SĪBAWAYHI. Éste recurre a la explicación por hikāya, procedimiento gramatical que consiste en reproducir un dictum sin integrarlo en el modus, siendo el verbo nuclear de éste de dicción o no*. Así que la anomalía del verso de ʾAbū l-ʿAlāʾ la justifica nuestro sabio por la costumbre de los ʿarab de reproducir en presente formal lo que es pasado y futuro, para lo cual hay un šāhid coránico (II Al-Baqara 102), que, naturalmente, sólo es clasificado como hikāya por los basoríes, mientras que, dice ISB, los cufíes interpretan que ha habido ʾidmāru kān:

واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن

Y siguieron lo que los demonios recitaban en el reinado de Salomón.

Con esto damos por terminado el largo punto que hemos desarrollado a partir de "los tres fundamentos del discurso". Es obvio que en los libros de ISB hay análisis, enumeracions de usos, de partículas, estudios parciales de categorías y funciones etc. que podrían haberse incluido aquí también si no fuera, unas veces, porque no requieren mayor consideración que su simple exposición, lo que ya hizo el propio .Abu Muhammad, y, otras, porque su trascendencia para la delimitación

*Una exposición relativamente clara de este especial estilo directo puede hallarse en los capítulos que a la hikāya le dedica ZAǦǦĀǦĪ en Ǧumal (312-31).

del método nos ha parecido mínima. Como ya hemos dicho varias veces, las páginas que escribió están llenas de descripciones terminales, cuyos presupuestos, en su conjunto, juzgamos ya suficientemente aclarados con lo que hemos visto hasta ahora*.

Hasta aquí hemos pasado revista a una serie de puntos de la descripción gramatical del árabe puro que tienen dos cosas en común: la primera, que en todos ellos se atiende al nivel de la expresión para abordar el estudio, aunque, en definitiva, una vez cumplido el principio metodológico, sea al del contenido adonde se pretende llegar; la segunda, que, a pesar de que hayamos hablado frecuentemente de unidades o clases de las mismas, en éstas -a diferencia de lo que ocurría en la morfología- estaban implicadas en todo momento las relaciones que las mismas establecen en la oración. Sin embargo, hasta el momento, las relaciones sintagmáticas, la composición o tarkīb, no han sido examinadas en sí mismas. Es lo que nos disponemos a hacer en el último punto de este capítulo, si bien sólo desde la perspectiva del lafẓ. Lo quedigamos tendrá su continuación, en el nivel del maʿnán, precisamente por eso, en el capítulo siguiente (VI 4.).

---

*Cierto interés, para muchas de las cuestiones que hemos tocado en todo este capítulo, tiene p.ej. el tratado de "KĀNA y sus hermanos", bastantes de cuyos problemas expone ISB en ʾIṣlāḥ Ǧ: la mudāraʿa de dichos verbos con las partículas o, lo que es lo mismo, su diferencia respecto de lo demás verbos (pp. 157-9); sus maʿānin (pp. 158-9); los valores atributivo (nāqiṣa), absoluto o intransitivo (tāmma) y expletivo (zāʾida) de KĀNA (pp. 162-5), y un breve estudio sobre la etimología, el funcionamiento y la clasificación de LAYSA (pp. 162-6).

3.3.3. Teoría de la frase. 1: 'Lafz'

En Masāʾil e ʾIslāḥ Ǧ sobre todo es donde ISB expone su descripción de la sintaxis. Lo que ahí encontremos son, principalmente, problemas metodológicos del estilo de los que acabamos de ver, es decir, los relativos al establecimiento de categorías, clases y funciones, comprobaciones particulares de cómo ha de restablecerse el qiyās en fenómenos complicados, junto con la explicación causal (taʿlīl) de éstos, análisis muy minuciosos de realizaciones supuestas o reales y enumeraciones exhaustivas de los usos o valores (mawādiʿ) de determinadas unidades, como ʾAN, MĀ etc. Todo ello de manera inorgánica desde el punto de vista de su ordenación formal en las dos obras, dejando, por ello, la impresión -engañosa- de que también falta en el nivel de lo no expresado un cuadro general en el que se ordene la descripción. Algo parecido puede ocurrir, aunque de manera menos acusada, al examinar la obra de otros sabios, incluso la de quienes escribieron tratados o manuales y dispusieron la materia como mejor le pareció. Esto fue seguramente lo que llevó a FLEISCH (1957 24) a concluir, no muy afortunadamente, que los gramáticos árabes no tuvieron una teoría general de la frase. La idea, aplicada a las CAILT, es errónea. Como iremos comprobando, sobre todo en VI 4., cuando estudiemos las funciones comunicativas del enunciado, el pensamiento lingüístico árabe distribuyó sus soluciones a los problemas de la frase entre los dos niveles de estudio, el del lafz y el del maʿnàn, con lo cual la teoría de la frase hay que buscarla no sólo en las gramáticas, sino también en los libros de retórica. Pero es que, aunque nos limitemos al nahw, tampoco es cierto que falte una serie de ideas organizadas que subyacen a las descripciones particulares de elementos funcionales dentro de la oración y que hay que adjudicar precisamente a aquélla. MEHIRI

(1973 349-91) se encargó ya de demostrar que la afirmación de FLEISCH era inexacta, sin exceder él tampoco de los límites del nahw. De toda su argumentación nos interesa por ahora retener sólo dos puntos. Primero, su aguda observación (p. 368), referida al Lumaᶜ de IBN ǦINNĪ, pero extensible a los tratados y manuales en general, según la cual hay que concederle un papel en la descripción sintáctica del kalāmu l-ᶜarab a la sucesión misma de los capítulos y, por tanto, añadimos, al cuadro general que de ella deriva, junto con lo que el gramático declare explícitamente en ellos. Segundo, que, si bien de manera sencilla y orientada a la enseñanza de principiantes, en el Muġnī (490-560) de IBN HIŠĀM AL-ᵓANṢĀRĪ puede encontrarse, expuestas como tales, un conjunto de ideas sobre la frase.

Que los lingüistas musulmanes advirtieron las interrelaciones de los elementos funcionales demarcables en una unidad superior dentro de la cadena, es algo indudable. Puede comprobarse fácilmente p.ej. en la definición de ǧumla u oración que ofrece ZAǦǦĀǦĪ en Ǧumal (323):

> (Oración es) todo enunciado unas de cuyas partes rigen a las demás*.

Y ese reconocimiento de la cohesión de los elementos es lo que permite que se desarrolle el tratado de las funciones comunicativas de que acabamos de hablar. Justamente ha sido fuera del nahw, donde la noción de interdependencia sintáctica, además de recibir un término propio, es objeto de tratamiento en profundidad. Nos referimos al taᶜlīq o taᶜalluq de que habla ᶜABD AL-QĀHIR en Dalāᵓil (vid. RAMMUNY: 1985 368). Aunque también en la misma gramática existe una noción comparable, quizá no tan bien perfilada como ésta y no tan celebrada modernamente, el ᵓisnād al que volveremos enseguida.

---

*En árabe: "kullu kalāmin ᶜamila baᶜḍuhu fī baᶜḍ".

Sin embargo, FLEISCH no hablaba gratuitamente. Es un hecho que, aunque sólo en su formalización expositiva, las gramáticas árabes no ofrecen un tratado en el que se reúnan breve y coherentemente, como ocurre en nuestra tradición, las constataciones hechas sobre las unidades sintácticas de orden superior, sino que éstas se presentan de forma discontinua a lo largo del tratado o manual bajo la presentación de problemas particulares. Esto tal vez pueda explicarse por exigencias de la estructura de la lengua objeto, a partir de un principio puesto hace tiempo de relieve por SAPIR (1921 129):

> Cuanto más sintético es el idioma, es decir, cuanto más claramente esté indicada la situación de cada palabra dentro de la oración a base de los recursos mismos de la palabra aislada, tanto menos necesario será considerar el conjunto de la oración.

Si se tiene esto en cuenta y el papel preponderante que al ʾiʿrāb, incluso en su sentido mínimo de flexión, los sabios musulmanes le conceden a la descripción gramatical es fácil entender que la consideración de la ǧumla en sí misma pase a un plano muy secundario en la exposición. Pero, eso sí, conviene no olvidar que, a pesar de ello, la realidad de la ǧumla y de las relaciones sintagmáticas dentro de ella se reconocieron y dejaron como consecuencia estudios parciales a algunos de los cuales -lo que recibieron atención especial por parte de ISB- vamos a referirnos ahora.

En su argumentación antes aludida, MEHIRI ponía mucho énfasis en el ʾisnad o predicación, para el que contamos con una buena definición de BOHAS (1981 211):

> L'isnād est la relation qui existe entre le mubtadaʾ et le habar, entre le sujet et le verbe: elle sous-tend à la fois la phase nominale et la phrase verbale.

El ʾisnād, entendido ya así por SĪBAWAYHI (vid. p.ej. Kitāb II 126), es efectivamente la noción clave alrededor de la cual se formula la teoría de la oración en la lingüística árabe. Y decimos lingüística y no gramática porque, que sepamos, al menos un sabio, ʿUKBARĪ, ha explicitado que, siendo más general que el ʾihbār o enunciación, puede tanto aplicarse a éste como al ʾamr, al ʾistifhām etc. (SUYŪṬĪ: ʾAšbāh II 6), o sea a las que estamos llamando funciones comunicativas. Será bueno recordar esto cuando las estudiemos en el capítulo siguiente porque demuestra que las teorías paralelas de la frase en el lafẓ y en el maʿnàn quedan integradas en una superior que nosotros asignamos a las CAILT, de acuerdo con nuestros presupuestos.

Al ʾisnād se le da la función de la ʾifāda el rendimiento informativo, aplicación específica del bayān, tanto como en hermenéutica. La ʾifada, el segundo concepto clave, la utiliza ISB (Masāʾil 108b) para caracterizar una secuencia como qāma Zaydun 'Zaide se levantó' de auténtica ǧumla, ya que constituye un "enunciado con rendimiento informativo", es decir, un kalāmun mufīd como se ha dicho siempre en el nahw. La idea, y hasta el modo de exponerla, está, en efecto, muy extendida en éste. MUBARRID p.ej., en su Muqtadab (I 146), de una secuencia también compuesta de fiʿl + fāʿil, ǧalasa Zaydun 'Zaide se sentó', dice que es una ǧumla porque tras de ella es concebible el silencio y, además, porque le reporta al oyente un beneficio informativo (fāʾida). Esos dos aspectos, la pausa tras el final de un enunciado (yahsunu l-sukūtu ʿalà...) y la noción de ʾifāda se hallan por doquier en las fuentes primarias y son bien conocidos en las secundarias*. No hace falta, pues, detenerse mucho en ellos. Sólo

*La misma relevancia al sukūt se la concede ZAǦǦĀǦĪ: Ǧumal 294; asociado con la ʾifāda, para unas mismas conclusiones, puede encontrarse p.ej. en IBN HIŠĀM AL-ʾANṢĀRĪ:

lo suficiente para destacar que son los dos criterios complementarios de que se valen los nahwiyyūn para delimitar la ǧumla, es decir, la unidad superior de descripción sintáctica. Uno de ellos parece ser fónico, aunque lleve en sí el sentido del segundo, que destaca el valor de la secuencia ǧumla como mensaje, haciendo intervenir la perspectiva de la comunicación y que, por tanto vamos a considerar pragmático. Este aspecto es el que más nos interesa porque ISB facilita algunos datos conexos, importantes para ver cómo entendía que se realizaba esa función de ʾifāda. En primer lugar, es muy notable que haga intervenir la noción de contexto o fahwà l-kalām a la hora de analizar los requisitos con que se cumple la comunicación. Los árabes puros, dice (Š Siqt I 202-3), se permiten elidir (hadf) p.ej. los adjetivos cuando en el contexto hay indicios (mā yadullu ʿalayhā) suficientes de lo elidido. Estamos, desde luego, de nuevo ante el principio de economía que ahora presenta nuestro sabio sometido al rendimiento informativo obtenido por el oyente (fāʾida yastafīduhā l-muhātab). La regla la explicita sucintamente en otro lugar (Š Siqt I 313):

> Si de lo que se quiere decir hay indicios suficientes en el contexto, puede en parte abreviarse*.

En segundo lugar, es posible reconstruir, también en base a unos pocos retazos dispersos, buena parte de un capítulo de su silenciada

---

ʾIʿrāb 60, Muġnī 490. VERSTEEGH (1977 34-6) ha indagado en las relaciones de ʾifāda con nociones griegas semejantes. En conexión con ella está, evidentemente, la pareja tāmm/nāqis.

*En árabe: "wa l-šayʾu ʾidā kāna fī fahwāhu mā yadullu ʿalà l-murādu ǧāza htisāru baʿdih".

teoría de la información, digámoslo así, con lo cual nos ofrece además una excelente muestra de cómo estas ideas formaban parte inextricable de la teoría a partir de la cual se construye la descripción sintáctica de la lengua. Nos referimos al doble contraste de la noción de fāʾida o ʾifāda con las de laġw, por un lado, y fadla por otro. Laġw es exactamente lo contrario de ʾifāda; se habla de tal cuando un ʾisnād no reporta ningún rendimiento informativo. Así, es gramaticalmente inaceptable una secuencia como ʾinna l-Zaydayni kāna tnayni '(te aseguro que) los dos Zaides eran dos', ya que el segundo elemento de la predicación, el muḫbar, no aporta ninguna información que no estuviera ya contenida en el primero, el muḫbar ʿanh (Masāʾil 38a). Una fadla es un elemento excedente del mensaje, pero no en el mismo sentido del predicado en la secuencia anterior. De la misma habla ISB (ʾIslāḥ Ǧ 135-43) al enumerar las características del ḥāl, el complemento de estado. Utilizando uno de los ejemplos de nuestro sabio, ḥāl es el sintagma doble samīʿan baṣīran en daʿawtu llāha samīʿan baṣīran 'invoqué a Dios, el Oyente, el Vidente'. Pues bien, uno de los requisitos del mismo es que sea fadla, esto es, que aparezca tras de un enunciado con sentido completo (kalāmun tāmm). Pero, añade, esto no es igual a decir que el ḥāl carece de significado o rendimiento informativo. No es necesario explicar que aquí está ISB aludiendo a las funciones supletorias del lenguaje que se superponen a la del bayān (vid. IV 3.3.).

Unidades operativas

Si, como acabamos de ver una vez más, es necesario reconstruir el pensamiento de ISB recogiendo sus ideas dispersas y explícitas y añadiendo las que él no declara, pero deducibles de otras zonas de su obra o de las de sus colegas; hay ocasiones en que nos lo

pone especialmente difícil si esperamos establecer un cuadro preciso y válido para toda su obra de sus presupuestos. Ahora estamos ante una de ellas, a causa, sobre todo, de la ambigüedad con que nuestro sabio, que en esto no fue una excepción por cierto, maneja los términos que cubren algunas de las unidades de la descripción sintáctica. En Mutallat (II 121), aunque se trate de un obra de luġa y dejando los valores no técnicos de la palabra, nos ofrece, no obstante, una definición que nos sirve aquí de kalām: por tal se entiende, dice, "las frases independientes por sí mismas" (al-ǧumalu l-qāʾimatu bi-ʾanfusihā). En páginas anteriores hemos visto el término empleado en otros varios sentidos técnicos. Tanto en ʾuṣūlu l-kalām como en kalāmu l-ʿarab tiene un valor muy amplio: discurso o lengua en general. También lo emplea ISB (Mutallat II 136, p.ej.), en un sentido más restringido de éste, para dialecto o habla, al referirse a los tribuales de Qays, Banū Tamīm etc. En la definición anterior, sin embargo, no se está refiriendo a nada de eso, sino a la distinción, muy común en toda la lingüística árabe (vid. p.ej. SĪBAWAYHI: Kitāb I 14; IBN ǦINNĪ: Hasāʾis I 17; ḤAFĀǦĪ: Sirr 22-3; VERSTEEGH: 1977 34; ʾAS^{c}AD 1981 27-9), según la cual se opone el conjunto de realizaciones que se aceptan para su estudio en el nahw y la balāġa, caracterizadas precisamente por ser capaces de transmitir una información, es decir, de nuevo por la ʾifāda, frente a lo que comúnmente se llama qawl, constituido por todas aquellas realizaciones cuyo estudio no interesa, por ser ilógicas o agramaticales o estar truncadas o ser sólo parte de un enunciado -que es como puede traducirse ahora el término- o haber sido emitidas por un ser irracional etc. Comprensiblemente, se emplea también para cualquiera de esos enunciados con sentido completo, confundiéndose a partir de ahí, a veces en ISB, con ǧumla en el sentido que hemos visto en este otro término: oración, como

cuando en Masāʾil (32a) afirma que la secuencia qāma Zaydun wa-qāma ʿAmrun 'Zaide se levantó y ʿAmr se levantó' es un kalām y cada uno de sus componentes es una ǧumla.

Pero ǧumla se emplea, según veíamos antes, para oración. Así lo hace ISB cuando presenta, sin entrar en muchos detalles y sin diferir del resto de sus colegas, una clasificación general de las oraciones en nominales (ʾismiyya) y verbales (fiʿliyya) (Masāʾil 106a-b). Limitándose a las primeras, en otro lugar (ʾAbyāt Ǧ 39), las divide en dos rangos: al-ǧumlatu l-kubrà y al-ǧumlatu l-ṣuġrà, según si las secuencias compuestas de sujeto y predicado funcionan como oraciones o como constituyentes de las mismas, de igual modo que aparece en otros autores, IBN HIŠĀM AL-ʾANṢĀRĪ (ʾIʿrāb 62) p.ej. He aquí la explicación de ISB:

> Frase mayor (u oración: al-ǧumlatu l-kubrà) es toda frase que no ocupa posición de función sintáctica (en otra oración, se entiende: lā mawdiʿa lahā mina l-ʾiʿrāb); y frase menor (o proposición o cláusula o frase: al-ǧumlatu l-ṣuġrà), aquélla que ocupa posición de función sintáctica. Así es que toda frase en cuya posición puede restituirse (yuqaddar) un sintagma no complejo (mufrad) ocupa posición de función sintáctica, y toda frase en cuyo lugar no puede restituirse un sintagma unitario, no la ocupa. P.ej., de la totalidad de Zaydun ʾabūhu muntaliqun 'Zaide, su padre se va', se dice que es una frase mayor; mientras que, de ʾabūhu muntaliqun, afirmamos que es una frase menor porque ocupa la posición del predicado nominal (habaru l-mubtadaʾ), y es, por ello, una parte de la frase mayor.

Cuando no se trata de una frase nominal como componente de otra frase nominal, sino de una verbal en función de sintagma nominal unitario (mufrad), en lugar de hablar de ǧumlatun ṣuġràn, sin embargo, nuestro sabio emplea fī ḥukmi l-mufrad, esto es, (frase) con estatuto de sintagma, donde, de cualquier modo, se mantiene la misma solución

al problema de las subordinadas. Es lo que hace al analizar (ʾIqtidāb I 29) ǧiʾtuka baʿda mā haraǧa Zaydun 'vine a verte cuando Zaide se fue', donde, dice, aunque haraǧa Zaydun sea una ǧumla, se puede restituir en su lugar (fī taʾwīl...) ǧiʾtuka baʿda hurūǧi Zaydin '(...) tras la marcha de Zaide'.

El orden de los elementos de la oración

Aunque para estados del árabe posteriores se ha afirmado e insistido en el escaso rendimiento funcional del sistema de casos, que fue acentuándose con la sustitución del mismo por la utilización del orden de las palabras para determinar la función de las mismas (FÜCK: 1950 92-3; CORRIENTE: 1983 66); es un hecho que los gramáticos musulmanes le dieron al ʾiʿrāb el papel de discriminador de funciones por excelencia en el kalāmu l-ʿarab, mientras que tal era adoptado, según ellos, por el tartīb u orden de los elementos en la oración sólo secundariamente. Así puede comprobarse p.ej. en Hasāʾis (I 35), donde IBN ǦINNĪ afirma que el orden es libre siempre que haya marcas formales o semánticas que lo permitan, pues es el ʾiʿrāb el que asume la función determinadora (fāsil). Sólo cuando las marcas de éste no son explícitas y no hay medio extralingüístico alguno que ayude a determinar la función de los elementos es el orden de éstos el que adquiere protagonismo. Así, el tartīb es libre en secuencias como ʾakrama Saʿīdun ʾabāhu 'Saʿīd le hizo los honores a su padre', intercambiable por ʾakrama ʾabāhu Saʿīdun, o en las del estilo de ʾakala Yaḥyà kummatràn, a pesar de que la flexión de Yaḥyà haya que restituirla, a causa del significado de la frase: 'Yaḥyà se comió una pera'. Por el contrario, y repite casi las palabras de su maestro, FĀRISI (ʾAqsām 211), el orden es fijo en p.ej. daraba Yaḥyà Bušrà 'Yaḥyà golpeó a Bušrà'.

En general, los gramáticos musulmanes no le dedicaron nunca al tartīb un tratado específico, sino que solían estudiar problemas particulares del mismo, bajo los epígrafes taqdīm, taʾḫīr y tawsīṭ o faṣl, esto es, respectivamente, adelantar, retrasar o colocar en medio, referidos a funcionales determinados, como taqdīmu l-mafʿūli bih, adelantamiento del objeto directo etc. Con bastante frecuencia, el problema se estudia bajo el enunciado de al-taqdīmu wa-l-taʾḫīr, que, como término para hipérbaton y anástrofe, es también objeto de interés para otros sectores de las CAILT, fuera de la gramática. Lo hemos visto en la teoría del maǧāz, aplicado al tafsīr y el ʾiʿǧāz. De ahí, que sea de interés para la balāġa en general; así ʿABD AL-QĀHIR (Dalāʾil 83-111) estudia las posibilidades expresivas de l alteración del orden de las palabras. Y además, al-taqdīmu wa-l-taʾḫīr es una de las darūrāt y como tal aparece en los tratados de las mismas, p.ej. en el de QAZZĀZ (Darūra 157). Volviendo al nahw, tal vez haya extrañado el muy insatisfactorio tratamiento de la cuestión que hemos reflejado al resumir las ideas al propósito de FĀRISĪ e IBN ǦINNĪ. Nos referimos a que no se interrogaran, al hablar de orden libre, sobre las diferencias -aparte el significado referencial- que podía haber entre dos oraciones con los mismos elementos, pero en distinto orden. Si los dos lingüistas no se ocupan de ello en los breves pasajes aludidos no hay que pensar que siempre fue así. El mismo SĪBAWAYHI, en las primeras páginas del Kitāb (I 34), al hablar de al-taqdīmu wa-l-taʾḫīr en oraciones con sujeto agente y objeto directo como daraba ʿAbdu llāhi Zaydan 'ʿAbd Allāh golpeó a Zaide' frente a daraba Zaydan ʿAbdu llāhi 'a Zaide lo golpeó ʿAbd Allāh', ya explica sucintamente que se antepone lo que se desea destacar*. Pero lo cierto es

*Sus palabras son: "Kaʾannahum yuqaddimūna lladī bayānuhu ʾahammu lahum".

que en nahw se descuidó bastante este aspecto del problema, sobre todo si atendemos a lo que nosotros hubiéramos deseado encontrar.

La descripción general que acabamos de hacer vale perfectamente para el tratamiento del orden de las palabras en ISB. Dos veces acomete el problema en sus libros con cierto detenimiento. En Masāʾil (106b 107a) anuncia que va a estudiar el tartību l-kalām a través de los tres órdens posibles sobre el esquema 'verbo + sujeto agente + objeto directo'. Pero los resultados son decepcionantemente superficiales. Casi lo único que dice es que, de las tres ordenaciones, la primera en rango y "la mejor" es la reseñada, seguida de 'verbo + objeto + sujeto' y, por último, "la más débil" que es la que queda, 'objeto + verbo + sujeto'. Sin apenas entrar en más detalles ni, para nada, en análisis extrarreferenciales. Algo más de interés tiene su estudio del taqdīmu l-mafʿūli ʿalà l-fāʿil (ʾIslāḥ Ǧ 97-9), que pasamos a resumir*.

La anteposición del objeto directo al sujeto agente, dice, no es libre, sino que está sujeta a la restricción de que no se produzca en el mensaje ninguna dificultad de comprensión (ʾiškāl). Sigue luego con un razonamiento muy similar al de IBN ǦINNĪ: Es posible en casos como daraba Zaydan ʿAmrun porque la explicitación de las flexiones (zuhūru l-ʾiʿrāb) permite distinguir el sujeto del objeto, y no lo es en casos como daraba Mūsà Yahyà, donde es preceptivo por las razones ya vistas, que aparezca primero el sujeto. Hay, añade, ocho casos en que, por regla (hukmuhum), el objeto se antepone al sujeto:

1º Que se trate de una pregunta sobre lo que es objeto de la oración; p.ej. ʾayyahum raʾayta '¿a cuál de ellos viste?'.

2º. Que el rango del referente del objeto sea superior al referente

*Vid. también el estudio tawsītu habari KĀN wa-taqdīmuh, en ʾIslāḥ Ǧ (160-5) asimismo.

del sujeto; p.ej. šatama l-halīfata l-sufahāᵓu 'los estúpidos insultaban al califa'.

3º. Que el sintagma sujeto contenga un pronombre personal (damīr) referido al objeto; p.ej. ᵓahāna Zaydan ġulāmuhu 'a Zaide lo humilló su criado'.

4º. Que el interés (ᶜināya) del hablante (muhbir) o del oyente (muhātab) por el objeto sea mayor que por el sujeto; p.ej. daraba ᵓahī Zaydun 'Zaide le ha pegado a mi hermano', šatama ᵓabāka ᶜAmrun 'Amr ha insultado a tu padre'.

5º. Que, en un texto en prosa rimada (sağᶜ) la rima sea en -U.

6º. Lo mismo, en poesía (šiᶜr).

7º. Que la anteposición del sujeto obligara a separar (ᵓinfisāl) lo que ha de ir unido (ᵓittisāl); p.ej. daraba-nī Zaydun 'Zaide me golpeó'.

8º. que el objeto sea uno de los pronombres que se utilizan en las estructuras pseudo-condicionales (muğāzāt); p.ej. man yadrib Zaydun ᵓadrib 'a quien se atreva a pegarle a Zaide le pegaré yo'.

Para acabar, recordemos que las relaciones sintagmáticas entre elementos de la oración o entre oraciones están implicadas en el estudio de otras cuestiones, abordadas, igual que el orden de las palabras, de manera inorgánica y, en ISB, muy sucintamente. En la obra de nuestro sabio puede tener algún interés ver su tratamiento de la concordancia -para la cual no conoce ISB término alguno, ni siquiera analítico- en el naᶜt o aposición calificativa (ᵓIslāḥ Ğ 111-3), y de la coordinación o ᶜatf con WA- (ᵓIslāḥ Ğ 187, Masāᵓil 29b).

VI EL SABER

"Et en effet, puisqu'on doit discourir des choses, et non pas des mots, et que la plupart des contrariétés viennent de ne se pas entendre, et d'envelopper dans un même mot des choses opposés, il ne faut qu'ôter le voile de l'équivoque, et regarder ce qu'est la comédie en soi, pour voir si elle est condamnable."

Molière

1. LEXICOLOGÍA

> (...) Ibn Ḥazm raisonne sur le langage comme nous raisonnerions sur la connaissance.

Más todavía:

> Pour les arabes musulmans, le langage n'est pas un art, c'est une science, plus encore, c'est un être et une science fondus en une seule réalité.

Estas dos afirmaciones, que nosotros hacemos -en tanto no se demuestre lo contrario, para algún caso particular- extensivas al conjunto de los sabios de las CAILT, provienen, como se habrá adivinado, del estudio de ARNALDEZ* sobre IBN ḤAZM (1956 44, 41), y hemos querido ponerlas en cabeza del capítulo dedicado al ma^{c}nàn porque, y lo hemos dicho muchas veces, entrados en ese terreno y aun limitándonos a las ideas de los lingüistas, estamos en la frontera del lenguaje con la realidad y con el pensamiento. En IV 1.1.1. especialmente, destacamos que el lenguaje es, para los sabios de las CAILT, propiamente la primera forma de conocimiento. Se concluirá, con razón, que por fuerza había de serlo si el teólogo cordobés, sin duda no una excepción entre los profanos de las ciencias de la palabra, pensaba del modo que queda reseñado. Sin embargo, el hecho no ha sido, a nuestro entender, suficientemente destacado en las fuentes secundarias interesadas por la lingüística árabe. FLEISCH (1961 1) y VERSTEEGH (1977 26), es cierto, han dicho que, para los gramáticos de Basora, el lenguaje es un espejo del mundo. La observación vale igual, pensamos, para los sabios del lenguaje en general, sin distinción de grupos. Pero,

---

*Vid. también, al mismo respecto, ARNALDEZ: 1971 817.

por encima de todo, no basta con reseñar la idea, seguramente una de las que constituyen el conjunto de principios teóricos de las CAILT que más relevancia y trascendencia ha tenido siempre en la organización metodológica y en los resultados prácticos de estas ciencias. Pues bien, y como es lógico, es en las disciplinas del ma^{c}nàn donde las consecuencias de ese presupuesto aparecen más nítidas y en mayor cantidad. Vamos a ir viendo, o volviendo a ver, que para ISB y muchos de sus colegas el conocimiento semántico equivale a conocimiento del mundo. Del pensamiento, para él, sólo separan al lenguaje algunas trampas, el maǧāz p.ej., propias de éste. Del estudio de las peculiaridades del lenguaje se seguirá, por ende, un mejor conocimiento de la realidad o, mejor dicho, de la adecuación de las ideas a la realidad. La lexicografía, en su versión diccionarios sobre todo, proporcionara un reflejo enciclopédico del mundo exterior; las etimologías facilitarán el acceso a la esencia de las cosas; la lexicología, por último, ayudará precisamente a desentrañar la verdad que hay o deja de haber en el lenguaje. Y todo ello, justificado en otro presupuesto que también conocemos ya (vid. IV 1.2.2.): las cosas preexisten a sus nombres. Así que, volviendo a algo que hace mucho nos planteábamos (II 2.3.), las ciencias del ʾadab tienen en la cultura arabe islámica un papel muy superior, cualitativamente, al que sus correlatos tengan, por optimistas que seamos, en la nuestra. Bastaría, para justificarlas, como veíamos que hacían sus practicantes, el servicio que prestan a la religión -¡y estamos hablando de la cultura islámica medieval!- y, secundariamente o no, a la preservación de los textos de los árabes puros. A su papel filológico y de auxiliar de la sarī^{c}a, hay que unir su obvio (y también muy superior al concebible entre nosotros) lugar de privilegio en el programa didáctico