

EL SIGNO EN LA LINGÜÍSTICA ÁRABE MEDIEVAL

Salvador **PEÑA MARTÍN***
Universidad de Málaga

BIBLID [1133-8571] 11 (2004) 131-181

Resumen: Tomamos a Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī como guía principal para internarnos en las ideas que la civilización árabe islámica desarrolló en torno al signo lingüístico. De este modo examinamos una serie de cuestiones: 1) la comunicación como esencia de lo humano, 2) el origen del lenguaje, 3) el valor epistemológico del lenguaje, 4) la relación entre las palabras y las cosas, 5) la motivación lingüística y 6) la etimología. Nuestra conclusión es que resulta imprescindible considerar la existencia de una semiótica sagrada (tanto en la naturaleza de las cosas como en los fundamentos de quienes las estudian), derivada de principios coránicos, en la que integrar la lingüística árabe medieval como ciencia religiosa.

Palabras clave: Historia de la lingüística. Árabe. Islam. Semiótica sagrada.

Abstract: The linguistic and hermeneutic works of the Andalusī scholar Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī provide us with the main lines of the complete frame within which the systems of Islamic ideas on linguistic signs were developed. We examine what he and other Islamic scholars thought about a range of semiotic topics — (1) the origin of language and (2) its significance for human nature, (3) language as a means of knowledge, (4) the relationship between words and things, (5) semantic motivation, and (6) etymology. We conclude by arguing that Islamic ideas on signs must be considered as part of what we call ‘holy semiotics’ i.e., both a religious science and a religious logic within the nature of things, based on Qur’ānic grounds.

Key words: History of linguistics. Árabe. Islam. Holy semiotics.

* e-mail: spena@uma.es

1. Trascendencia del lenguaje

Para amplios sectores de la civilización árabe islámica, el lenguaje en general, pero sobre todo la lengua árabe pura (*kalām al-ʿarab*), está lejos de ser un mero instrumento referencial. Por el contrario, el árabe y sus textos constituyen la primera fuente de conocimiento y el mejor medio con que el hombre cuenta para indagar en la configuración de la realidad sensible. Esto último se debe a que, en la dicotomía entre los dos planos del lenguaje, expresión y contenido (*lafẓ* y *maʿnā*), al contenido se le asigna el valor de ser trasunto del mundo exterior, tan fiable o más que la propia razón. Sobre esto se pronunció, con toda claridad, R. Arnaldez⁽¹⁾ hace ya medio siglo, sin que su constatación haya dejado la huella que habría sido de esperar en la investigación contemporánea en torno al pensamiento islámico o en torno al saber en al-Andalus y otras sociedades islámicas medievales⁽²⁾:

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.

Además del valor epistemológico de cara al mundo sensible, ha habido importantes tendencias del pensamiento que también han visto en el lenguaje una vía de acceso al conocimiento de la Verdad en virtud de unas proporcionalidades, propias de la visión medieval del mundo, entre los fenómenos sensibles y los suprasensibles, es decir, una vía de conocimiento gnóstico, que también ha sido descuidada por parte de la historiografía contemporánea. Para indagar en todo este amplio ámbito, vamos a seguir como guía principal a Abū Muḥammad Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (m. 521 h./1127 d.C.), el mayor filólogo y lingüista de al-Andalus, que abordó los más diversos aspectos de la palabra desde una posición que conjugaba la tradición exegética con la influencia de la filosofía, y que aplicó sus conocimientos no sólo a la descripción lingüística, sino a la preservación y análisis de la poesía, a la teoría jurídica, a la hermenéutica sacra y, asimismo, a la busca de Sabiduría a través de

(1) *Grammaire et théologie*, p. 41.

(2) *Cfr.*, sin embargo, algunos trabajos donde sí se concede a los saberes lingüísticos árabes el papel que les corresponde en las sociedades que los generaron, entre otros, los de Abed, S.B., «Language»; Fierro, M., «Manuscritos en al-Andalus» y *El saber en al-Andalus*, o Lomba, J., «Traducción de textos».

los símbolos⁽³⁾.

De la trascendencia radical del lenguaje en el pensamiento árabe islámico han dado pruebas los propios sabios musulmanes considerándola expresamente. Bastará, como testimonio, con dos breves reflexiones de sabios orientales, ‘Abd al-Qāhir al-Ŷurŷānī (m. 471/1078) e Ibn Sinān al-Jafāŷī (m. 466/1073). El primero abre uno de sus grandes tratados⁽⁴⁾ con una enfática y redundante declaración sobre el lenguaje (*kalām*). Éste es, según él, requisito 1) de toda percepción, 2) de todo conocimiento racional, 3) de la comunicación interpersonal (si no fuera por el lenguaje, «lo que guardan los corazones permanecería en ellos encerrado»), y, por ende, aunque él no lo indique como consecuencia, 4) de toda decisión de orden religioso y ético (sin el lenguaje, afirma, «no habría modo de distinguir entre fe e incredulidad, ni entre lo bueno y lo malo), y 5) de toda tradición científica. En suma, el lenguaje es —concluye— lo que distingue al ser vivo y capaz de percibir (*al-ḥayy al-ḥassās*), de los que no lo son, observación ésta que desarrollaremos enseguida. Por su parte, el sabio sirio Ibn Sinān al-Jafāŷī viene a defender la misma idea general, aunque por dos procedimientos distintos. Como ‘Abd al-Qāhir, introduce en el asunto las nuevas preocupaciones llegadas con el siglo IV/X⁽⁵⁾, al afirmar⁽⁶⁾ que el lenguaje es «intérprete de la razón⁽⁷⁾, medida de la inteligencia y conducto de la percepción humanas»⁽⁸⁾. Antes de ello, en el mismo libro⁽⁹⁾, había dicho que el

(3) Sobre Ibn al-Sīd es mucho lo que se ha escrito; *vid.*, entre otros, los trabajos de Abū Ŷanāḥ, Ṣ., «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī»; Asín Palacios, M., «Ibn al-Sīd de Badajoz»; Continente Ferrer, J.M., «Aproximación al estudio»; Corbin, H., *Historia de la filosofía*, 215-217; Pacheco Paniagua, J.A., «Ibn al-Sīd de Badajoz»; Peña, S., «Al-Andalus en Ibn al-Sīd», «El corpus de los lingüistas», «El tratado de la frase», «Gramáticos en al-Andalus», «*I’rāb as syntax*» y *Ma’arrī según Baṭalyawsī*; Peña Martín, S. y Vega Martín, M., «El ideal de claridad»; Pérès, H., *Esplendor de al-Andalus, pas.*; Ramón Guerrero, R., «Influencia de al-Fārābī»; Serrano, D., «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī: de los Reinos», «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī y su obra»; Soravia, B., «Ibn Qutayba en al-Andalus»; Tornero, E., «Cuestiones filosóficas», y Vega Martín, M. y Peña Martín, S., «Alternancias epigráficas».

(4) *Asrār al-balāga*, 13.

(5) A este respecto, *vid.* Versteegh, C.H.M., *Greek Elements*, y Peña, S., «Gramáticos en al-Andalus».

(6) *Sirr al-ḥaṣāḥa*, 283.

(7) *Cfr.* el correlato gnóstico de este concepto en el título de la obra de Ibn ‘Arabī (638/1240), *Turŷumān al-jawāṣṣ*.

(8) En árabe, «*fa-inna kalām al-insān turŷumān ‘aqli-hi wa-mi’yār fahmī-hi wa-‘unwān ḥissi-h*».

lenguaje es el más elevado rasgo humano, y, para apoyarlo, utiliza un medio argumentativo tradicional, un verso testimonio, procedente de la *Mu'allaqā* de Zuhayr ibn Abī Sulmā (m. 627 d.C.):

lisānu l-fatā niṣfun wa-niṣfun fu'ādu-hu
fa-lam yabqā illā šūratu l-laḥmi wa-l-dami
 (Mitad lengua es la persona y mitad corazón;
 lo demás, sólo una hechura de carne y de sangre)⁽¹⁰⁾

Pero el lenguaje (*kalām*) es algo más que el primero entre los atributos de la persona. Ibn al-Sīd afirma taxativamente⁽¹¹⁾ que la capacidad de hablar es la esencia de lo humano, y, por lo tanto, para distinguir al hombre del resto de los animales, emplea la expresión «animal parlante»⁽¹²⁾, equivalente al *homo loquens* de la tradición occidental. Pero con decir esto, no está todo aclarado, pues hemos de detenernos en los términos que emplea nuestro sabio. En el primer pasaje a que acabamos de referirnos la palabra que hemos entendido como lenguaje es *nuṭq*, que aparece en una frase que vale la pena traducir: «[...] el hombre, que se caracteriza por el lenguaje (*nuṭq*) y cuya esencia es el lenguaje (*nuṭq*)»⁽¹³⁾; y, en el segundo, su definición del hombre es, en árabe, *al-ḥayawān al-nāṭiq* ('el animal parlante'). La misma expresión aparece en el libro que supondría su incursión didáctica en la filosofía⁽¹⁴⁾; pero ahí M. Asín Palacios⁽¹⁵⁾ no la traduce como acabamos de hacerlo, sino como «el animal racional», y, un poco antes, *al-naḥs al-nāṭiq*⁽¹⁶⁾, que, para nosotros, significa 'el alma parlante', por «el alma racional»⁽¹⁷⁾. ¿Nos hemos equivocado nosotros? Creemos que no, sin que eso signifique rechazar la versión del gran arabista. Para empezar, y como se sabe, los términos de la raíz N-Ṭ-Q se emplean en las

(9) *Op.cit.*, 25.

(10) *Cfr.* Corriente, F., *Las mu'allaqāt*, p. 98, cuya versión del primer hemistiquio es «De la persona la lengua es una mitad, y la otra su mente».

(11) *Kitāb al-Masā'il*, 78r.

(12) *Op.cit.*, 53v.

(13) En árabe, «[...] *al-insānu llaḡī yamṭāzu bi-l-nuṭqi wa-l-nuṭqu ḡawharu-hū*».

(14) *Kitāb al-ḥadā'iq*, 72 (texto árabe).

(15) «Ibn al-Sīd de Badajoz», 112.

(16) *Kitāb al-ḥadā'iq*, 67 (texto árabe).

(17) Asín Palacios, M., «Ibn al-Sīd de Badajoz», 105.

ciencias de la palabra y en la filosofía con sentidos distintos. 'Lógica' en árabe es *manṭiq*, pero *manṭiq* es igualmente 'lengua', por ejemplo, en el título de un libro célebre, *Iṣlāḥ al-manṭiq* (Corregir el lenguaje), de Ibn al-Sikkīt (m. 244/858). Tampoco si Ibn al-Sīd hubiese hablado de *kalām* nos hubiésemos ahorrado estas notas. Por tal término se entiende 'lenguaje' y 'lengua', como estamos viendo aquí, pero también 'filosofía' o 'teología'. Y, como bien se sabe, *mutakallim* ha funcionado como término para, por un lado, y en las ciencias de la palabra, 'hablante', y, por ende, para designar a la primera persona del singular; y, no con menos impacto, pero fuera de las ciencias de la palabra, para 'filósofo' o 'teólogo'. Todo esto no es nuevo. Si nos interesa ahora, es precisamente porque en esta ambivalencia —paralela a la que plantea el *lógos* en nuestra tradición— tenemos un indicio de la identificación entre pensamiento y lenguaje, y de la consecuente trascendencia que a éste se le otorga. Lo que nos queda por comprobar es si, en efecto, cuando Ibn al-Sīd, en contextos no específicamente filosóficos, habla de *al-ḥayawān al-nāṭiq* 'el animal parlante' está, en efecto, tratando de expresar la noción que nosotros conocemos como *homo loquens*, o, por el contrario, si habría más bien que entender, como sugieren las traducciones de M. Asín Palacios, algo semejante a *homo sapiens*. Para ello, vamos a pasar revista a afirmaciones semejantes de otros sabios de la palabra, donde nos encontraremos con esa indeterminación entre lenguaje y pensamiento, a través de los términos que conocemos y algunos más; pero, igualmente, con apoyos suficientes para que mantengamos que, según Ibn al-Sīd y otros muchos, la capacidad de hablar es la esencia de lo humano.

Si las consecuencias prácticas de esta última convicción, es decir, la trascendencia cognoscitiva del lenguaje, han estado siempre presentes en la actividad de las ciencias de la palabra, y, en general, en el pensamiento árabe islámico, el planteo teórico del asunto en estos términos —esencia, definición del hombre, etc.— no aparece en la lingüística árabe sino a impulsos de la filosofía. No es extraño, por esto mismo, que una de las más antiguas alusiones a la cuestión la hayamos encontrado en el sabio mu'tazilī Abū 'Uṣmān al-Āḥiḡ (m. 255/868), quien, además, afirma⁽¹⁸⁾ estar citando al «fundador de la lógica» (*ṣāhib al-manṭiq*), esto es, a Aristóteles, es de suponer. Se trata de una

(18) *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, 77.

definición del hombre, que es –dice– «al-nāṭiq al-mubīn», lo cual podría entenderse como «animal pensante y discernidor», pero también como «animal parlante y elocuente», pues en el original árabe *nāṭiq* presenta la ambigüedad que conocemos ('capaz de expresarse por medio de la palabra' o bien 'capaz de pensar de manera lógica'), en tanto que *mubīn* reafirma la ambivalencia, pues, dado que se trata del que es capaz de *bayān*, admite una interpretación lingüística ('elocuente') o semiótica ('capaz de comunicarse', 'capaz de denotar'), o bien, de nuevo, relacionada con la hemenéutica ('capaz de declarar'). Un siglo más tarde, el bagdadí Abū 'Alī al-Ḥātimī (m. 388/998), un experto en crítica poética expone el problema de manera incontrovertible. Fue autor de una célebre epístola «sobre las coincidencias de al-Mutanabbī en su poesía con Aristóteles en su filosofía»⁽¹⁹⁾, en la que da por sentado que lo que distingue al hombre del resto de los animales es su razón, que lo capacita para conocer lo que los sentidos no alcanzan⁽²⁰⁾. Poco más abajo veremos que, para Ibn al-Sīd, la razón de ser del lenguaje está precisamente en ese espacio del mundo real que los sentidos corporales no cubren. De todos modos, está claro que la opinión de al-Ḥātimī es contraria a la que probablemente hemos de atribuir a Ibn al-Sīd. Pero esto no constituye obstáculo. Por un lado, Ibn al-Sīd no tiene por qué haber pensado como él⁽²¹⁾; y, por otro, contamos con varios tratamientos del asunto por parte de sabios cercanos al nuestro, geográfica e intelectualmente, que nos permitirán mantener nuestra conclusión, según la cual, para Ibn al-Sīd, así como para otros muchos sabios musulmanes, lo esencial del ser humano es su capacidad de hablar, y no su capacidad de pensar.

Nuestro primer testimonio al respecto lo dimos antes y procede, como se recordará, de 'Abd al-Qāhir al-Ŷurṣānī, quien dejó bien clara⁽²²⁾ su convicción

(19) El título en árabe es «Al-Risāla al-ḥātimiyya fī mā wāfaq al-Mutanabbī fī šī'ri-hī kalām Aristū fī l-ḥikma» (*Nuṣūṣ fī l-naẓariyya*, 355).

(20) En árabe: «wa-qad ṭabata 'inda dawī l-'uqūli wa-l-tamyīzi anna l-insāna inna-mā faḍala sā'ira l-ḥayawān bi-l-'aqli l-mutanāwili 'ilma mā gāba 'ani l-ḥawāss».

(21) Contamos, por cierto, con pruebas de que nuestro sabio estaba e desacuerdo con al-Ḥātimī, aunque fuese en una discusión diferente a la que ahora nos ocupa. Al hablar de las fuentes de Ibn al-Sīd, en el Capítulo Tercero, dijimos que una de las obras de al-Ḥātimī, puede que incluso la misma epístola de que acabamos de hablar, era aludida por nuestro sabio (*Al-Iqtidāb*, I, 39); pues bien, nuestro sabio mencionaba al sabio bagdadí para atacar cierta opinión de éste acerca de al-Mutanabbī.

(22) *Asrār al-balāga*, 13.

de que Dios distinguió al hombre de los animales con el lenguaje (*al-kalām*, que aquí no puede entenderse como teología). Por su parte, el tunecino Abū l-Ḥasan Ibn Rašīq (m. 456/1063-4) vuelve a plantear los mismos problemas de interpretación de los términos. El asunto lo trata muy brevemente en su célebre tratado de poética⁽²³⁾ para recordar, de manera similar a Abū ʿAlī al-Ḥatīmī, que los lógicos (*aṣḥāb al-manṭiq*) ofrecen como definición del hombre «*al-ḥayy al-nāṭiq*», lo cual podría, de nuevo, entenderse de modo doble: 'el animal pensante/hablante'. En el mismo libro, un poco más adelante⁽²⁴⁾, retoma el asunto para ampliar la categoría del ser vivo hablante-pensante a los genios y a los ángeles, además del hombre; es decir, sin establecer un claro indicio sobre si lo referido es la razón o el lenguaje, seguramente porque para él, igual que para otros, la distinción no tiene sentido. Pero acerquémonos a la España islámica, donde tres sabios de la palabra, de la época inmediatamente anterior a Ibn al-Sīd, incluyen en las introducciones de libros suyos alguna afirmación sobre lo que ahora nos interesa. En su colección de biografías de lingüistas⁽²⁵⁾, el sevillano Abū Badr al-Zubaydī (m. 379/989) nos facilita las cosas al afirmar que Dios les concedió a los hombres dos mercedes que lo distinguen entre las criaturas: el sentido del raciocinio (*ḥāssat al-ʿaql*) y la comunicación lingüística (*bayān al-lisān*), lo cual no deja dudas de que en esta discusión se introduce al lenguaje de modo inequívoco. Por su parte, el célebre sabio murciano Abū l-Ḥasan Ibn Sīdah (m. 458/1066), en una de sus magnas colecciones ordenadas de palabras⁽²⁶⁾, viene a decir lo mismo, pero reduciendo la merced divina a la concesión del *nuṭq*, empleando, de esta manera el mismo término que Ibn al-Sīd. Y, por último, al-Aʿlam al-Šantamarī (m. 476/1083) abre cierto comentario de poesía preislámica⁽²⁷⁾ con una jaculatoria, de evidentes resonancias coránicas, en la que agradece a Dios que le haya enseñado al hombre la elocuencia/la comunicación (*al-bayān*), con lo cual lo ha distinguido de los animales⁽²⁸⁾. Con uso de uno u otro término y con leves variaciones en la opinión, lo indiscutible

(23) *Al-ʿUmda*, I, 242.

(24) *Op.cit.*, I, 267.

(25) *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn*, 11.

(26) *Al-Mujaṣṣaṣ*, I, 2.

(27) ʿAlqama al-Fahl, *Dīwān*, 25.

(28) En árabe: «Al-ḥamdu li-[A]llāhi l-muʿallimī l-insāna l-bayāna wa-mumayyizi-hi bi-hi min sāʾiri l-ḥayawān».

es que todos ellos están pensando en el lenguaje y en su trascendencia. De lo contrario, no habrían dicho nada de eso para encabezar obras lingüísticas, que han de beneficiarse de la altura del objeto tratado. En efecto, no sería razonable argüir que lo esencialmente humano es la lógica para comenzar un libro de lingüística. Podemos concluir que Ibn al-Sīd y otros muchos sabios sostenían que el rasgo principal del hombre, el *nuṭq*, recurriendo a un término mucho menos controvertible que *manṭiq*, es realmente el lenguaje.

2. ¿Un don de institución divina?

Se habrá observado que, en las declaraciones a que acabamos de pasar revista, el importante atributo o la esencia de lo humano que es la capacidad de hablar, se presenta a veces como don otorgado por Dios (al-Zubaydī, ‘Abd al-Qāhir, Ibn Sīdah, al-A‘lam), mientras que en otras ocasiones (al-Ŷāḥiẓ, Ibn Rašīq, Ibn al-Sīd) la procedencia del privilegio no se menciona. Esto nos lleva al origen del lenguaje según los sabios musulmanes, asunto que ha sido reiterada y generosamente tratado en estudios contemporáneos⁽²⁹⁾. Bajo ese rótulo, el del origen del lenguaje, se está aludiendo, en realidad, a tres cuestiones distintas: 1ª, ¿el lenguaje proviene de Dios o del hombre?, 2ª, ¿para qué se crearon o se instituyeron las lenguas?, y 3ª, ¿las palabras están naturalmente motivadas o son etiquetas convencionales? Es cierto que muchos sabios de la palabra las trataron las tres, pero sólo las dos últimas tienen verdadera relevancia para la concepción del lenguaje; mientras que, por más que haya preocupado cuál de las dos respuestas posibles a la primera (origen divino o institución humana) es la verdadera, tanto una como otra solución pueden integrarse en el resto de la teoría lingüística, sin que esta cambie por su causa.

Las dos posturas ante la primera de las tres cuestiones planteadas, si el lenguaje procede de Dios o del hombre, se han expresado con sendos tríos de términos: *ilhām* ‘inspiración’, *tawqīf* ‘imposición’ y *waḥy* ‘revelación’, para los partidarios del origen divino, y *tawāḍu‘* ‘acuerdo’, *iṣṭilāḥ* ‘convención’ y *tawāṭu‘* ‘coincidencia’, para quienes defendían que la lengua fue producto de un pacto entre los hombres. Poco antes, seguramente, de que Ibn al-Sīd iniciara su

(29) Āl Yāsīn, M.H., «Naariyyat naš'ab»; Arnaldez, R. *Grammaire et théologie*, 37 y ss.; Asín Palacios, M., «El origen del lenguaje»; Kopf, L., «Religious influences», 55-57; Loucel, H. «L'origine du langage»; Riḍwān, *Al-'Allāma al-lugawī*, 208-255; Versteegh, C.H.M., *Greek Elements*, 162-177, y Weiss, B.G., «A theory of the parts».

labor, Ibn Sīdah exponía sucintamente la polémica⁽³⁰⁾; y, aunque acabamos de verlo apoyando la tesis divina, al entrar en el asunto expone los argumentos de uno y otro bando con intencionada objetividad. Ello, creemos, porque en este asunto, como en otros, Abū l-Ḥasan Ibn Sīdah siguió muy a la letra lo dicho antes por Abū l-Faṭḥ Ibn Yinnī⁽³¹⁾, con una diferencia: la conclusión del sabio oriental, después de considerar aceptables ambas soluciones, es que en la lengua árabe hay tanta sabiduría (*ḥikma*) que, o bien se debe a inspiración divina o bien a la obra de algunos superhombres, digámoslo así, semejantes a los cuales no existen ya en su tiempo. Ibn Sīdah repite el mismo argumento, pero eliminando la segunda alternativa.

Antes que él, también en al-Andalus, el siempre ortodoxo y tradicionalista Abū Badr al-Zubaydī se había declarado partidario de la tesis divina, que pormenoriza en etapas. Según él⁽³²⁾, lo primero que hizo Dios, respecto al hombre, fue dotarlo de sentidos y mente, tras de lo cual estableció las distintas categorías de seres (*ḥay'āt al-ṣifāt*) y, a continuación, una vez que hubo separado los sonidos, le inspiró a cada nación su lengua. En cuanto al gran Abū Muḥammad Ibn Ḥazm (m. 456/1064) hace tiempo que sabemos⁽³³⁾ que apoyaba igualmente la teoría de la imposición (*tawqīf*). En al-Andalus, pues, gozaba de gran autoridad la tesis divina, cuyos partidarios contaban con un argumento principal, dos pasajes coránicos (2 *Al-Baqara*, 31, y 55 *Al-Raḥmān*, 1-4):

wa-ʿallama Ādama l-asmā'a kulla-hā
(y [Dios] le enseñó a Adán todos los nombres)

al-Raḥmānu / ʿallama l-qur'āna / jalaqa l-insāna / ʿallama-hū l-bayāna
(el Misericordioso, / enseñó a Recitar, / creó al hombre, / le enseñó la elocuencia)

Dos testimonios, de rango absoluto, que han tenido, sobre todo el primero, gran predicamento entre los «divinistas», digámoslo así, hasta períodos muy

(30) *Al-Mujaṣṣas*, I, 3-6.

(31) *Al-Jaṣā'is*, I, 40-47.

(32) *Laḥm al-'awāmm*, 3.

(33) *Vid.* Asín Palacios, M., *Abenḥázam de Córdoba*, I, 162-163.

tardíos de las ciencias de la palabra, como puede comprobarse en las palabras de ʿĀlāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505) al inicio de uno de sus compendios⁽³⁴⁾, donde se repasa la historia de la polémica⁽³⁵⁾, la cual se amplía, al menos por parte de los defensores del origen divino (*tawqīf*), singularmente el gran Abū l-Ḥusayn Ibn Fāris al-Rāzī (m. 395/1004), quizá el representante por antonomasia de éstos⁽³⁶⁾, también a la génesis de la letra (*jaff*). Este último, según al-Suyūṭī⁽³⁷⁾, razonaba de modo semejante, incluyendo asimismo unos versículos coránicos como prueba respecto a la escritura; y lo mismo sostuvo⁽³⁸⁾, mucho después, Badr al-Dīn al-Zarkāšī (m. 794/1391-2). Con un contra-argumento equivalente, un pasaje coránico, contaban los partidarios del origen convencional (*iṣṭilāḥ*), cuyas ideas provienen de los filósofos. Su prueba es la misma que sirve para fundamentar la identidad de la lengua árabe pura con la lengua que Dios habló⁽³⁹⁾, y partía de otro pasaje coránico (14 *Ibrāhīm*, 4):

wa-mā arsalnā min rasūlin illā bi-lisāni qawmi-hī li-yubayyina la-hum

(y a todo mensajero lo hemos enviado con la lengua de su pueblo para que se comunique con ellos)

Ya L. Kopf⁽⁴⁰⁾ advertía que el dilema entre institución divina o convención humana era más teológico que lingüístico, y se trató sobre todo en el tratado acerca de la hermenéutica canónica (*uṣūl al-fiqh*). C.H.M. Versteegh⁽⁴¹⁾, además, señala que tales preocupaciones aparecen relativamente tarde en la lingüística árabe, como resumiendo algo que M. Mahdi⁽⁴²⁾ había explicado muy bien antes que él:

(34) *Al-Muzhir*, I, 1.

(35) *Op.cit.*, I, 8-23.

(36) Sobre las ideas de Ibn Fāris en defensa del origen divino del lenguaje, *vid.*, además de *op.cit.*, Ridwān, M.M., *Al-'Allāma al-lugawī*, 175 y ss., y Fleisch, H., «Les grammairiens arabes», 72.

(37) *Al-Muzhir*, II, 343.

(38) *Al-Burhān*, I, 377.

(39) *Cfr.* Peña Martín, S. y Vega Martín, M., «El ideal de claridad».

(40) «Religios influences», 55-57.

(41) *Greek Elements*, IX.

(42) «Language and logic», 53.

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

3. Las palabras y las cosas

Aunque son muchos los aspectos de su concepción del signo lingüístico que Abū Muḥammad Ibn al-Sīd no llega a exponer, ni entre líneas, en lo que conservamos de su obra, lo que nuestro sabio sí explica con toda claridad es su respuesta a la naturaleza del lenguaje, es decir, y con más propiedad, a cuál sea la causa final de la aparición del mismo, que Ibn al-Sīd desarrolla a partir de dos pautas de pensamiento religiosas y fácilmente encuadrables en el pensamiento medieval, tanto islámico como cristiano. Nos referimos al testimonio acerca de la verdad conocida y a la busca de indicios sobre una realidad superior en los objetos de toda índole, que se consideran signos. El testimonio es, como bien se sabe, un mandato de obligado cumplimiento en el islam; en tanto que el propio *Corán* se concibe a sí mismo como signo de Dios. Las palabras de Ibn al-Sīd a que aludíamos son las siguientes⁽⁴³⁾:

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

(43) «Al-Isim wa-l-musammā», 333.

nombres pasaron a remplazar (*tanūbu manāb*), en cuanto a la representación de sus significados en los espíritus de los oyentes (*fī taṣawwuri l-maʿānī fī nufūsi l-sāmiʿīn*), a los mismos seres nombrados, consiguiéndose con ello un efecto semejante al que tendría el que hubieran sido efectivamente percibidos.

Abū l-Faṭḥ Ibn ʿYinnī⁽⁴⁴⁾ atribuye una explicación muy semejante a ésta a los defensores del origen humano del lenguaje. Y más tarde, como ya hemos apuntado, Ibn Sīdah⁽⁴⁵⁾ lo repite en parecidos términos. Resumir la exposición del último nos ayudará a entender mejor algún punto oscuro en el pasaje que acabamos de traducir. Antes de ello recordemos asimismo que, algunos sabios de la palabra, por ejemplo Ibn Sinān al-Jafāʾī⁽⁴⁶⁾, se muestran convencidos de que hubo un momento preciso en que se instituyó el lenguaje (*hīn ibtidāʾ al-waḳʿ*). Pues bien, dice Ibn Sīdah que, según los convencionalistas, la institución del lenguaje se produjo cuando se reunieron ciertos sabios que, queriendo distinguir entre las cosas conocidas, le asignaron un vocablo (*lafẓ*) a cada una; con ello se conseguía identificar a los *designata* y, sobre todo, no era necesario traer la cosa referida y mostrarla. Como vemos, pues, estamos ante la misma función actualizadora y sustitutoria que Ibn al-Sīd le atribuía al lenguaje. Añade después Ibn Sīdah algo que seguramente coincide con la idea de nuestro sabio, según el cual hubo, en el establecimiento de los nombres para las cosas, acuerdo por un lado y divergencia por otro. Y es que, dice Ibn Sīdah, la convención varió de un pueblo a otro, atribuyéndosele a un mismo referente palabras distintas en las distintas lenguas. Y concluye comparando esto con el proceso de ampliación del vocabulario exigido por la invención de nuevas máquinas.

Ibn al-Sīd, por tanto, se sitúa del lado de quienes negaban el origen divino del lenguaje, pero sin rechazarlo expresamente. En realidad, sabemos que en la práctica asume las tesis convencionalistas al construir su sistema lingüístico sobre la base de que el *Corán* se ajusta en todo a la lengua que hablaban los árabes puros. Pero hemos dicho que el origen divino o humano es irrelevante para la concepción que se tenga de la naturaleza del lenguaje. Abū l-Qāsim al-

(44) *Al-Jaṣāʾiṣ*, I, 44.

(45) *Al-Muḥaṣṣaṣ*, I, 4-5.

(46) *Sirr al-ḥaṣāḥa*, 276.

Zaẓẓāyī⁽⁴⁷⁾ mantiene a este respecto ideas cercanas a las de Ibn al-Sīd, pero partiendo de que la lengua es un don divino:

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

Y en el otro extremo, esto es, declarando sin ambages que el origen del lenguaje se debió a una convención entre los hombres, pero explicando la función del mismo en términos casi idénticos a los de Ibn al-Sīd, encontramos a un contemporáneo de éste, pero no exactamente un sabio de la palabra, el hermeneuta (o sea, alfaquí y *uṣūlī*) y teólogo (*mutakallim*) que trabajó en la escuela Nizāmiyya de Bagdad, al-Kiyā al-Harrāsī (m. 504/1110), quien, después de afirmar la condición social del hombre y hablar de la división del trabajo, vuelve a presentar el lenguaje como conjunto de señales (*dalāla*) necesarias para lo que se halla lejos⁽⁴⁸⁾. La opinión de este último viene a recordarnos algo que ya se ha dicho, pero en lo que merece la pena insistir. La discusión sobre la naturaleza del lenguaje apareció no exactamente entre los gramáticos. La fuente, tal vez inmediata de Ibn al-Sīd, para las ideas que le oímos expresar antes pudo ser un filósofo, Abū Naṣr al-Fārābī (m. 339/950), según el cual⁽⁴⁹⁾ el lenguaje nació de la necesidad del hombre por expresar el pensamiento; para ello, se sirvió, primero, de signos gestuales (*iṣāra*) y, en una fase posterior, orales (*taṣwīt*), variando de una a otra nación la palabra que se escoge para indicar cada cosa.

Por otro lado, es interesante comprobar que la función actualizadora del lenguaje queda reflejada en numerosas definiciones de la lengua. Como la de Ibn Sīdah⁽⁵⁰⁾: «sonidos (*aṣwāt*) por medio de los cuales expresa cada pueblo sus

(47) *Al-Idāh*, 42.

(48) Al-Suyūṭī, *Al-Muḥḥir*, I, 36. Y añade que la oralidad de tales «señales» se debe a que los inventores del lenguaje comprobaron que el miembro del cuerpo que más rápidamente se mueve es la lengua.

(49) Langhade, J., «Grammaire, logique», 368.

(50) *Al-Muḥḥir*, I, 6.

necesidades», que, una vez más, toma letra por letra la de Ibn ʿYinn⁽⁵¹⁾. Otras definiciones de lengua aplican igualmente las ideas que acabamos de considerar. Al-Suyūṭī⁽⁵²⁾ recoge una en la misma línea, de un sabio posterior a Ibn Sīdah e Ibn al-Sīd, el curdo Abū ʿAmr Ibn al-Ḥāyib (m. 646/1248), para el cual la lengua es «todo sonido articulado (*lafẓ*) que se ha establecido para una referencia (*maʿnā*) determinada».

4. Signo y referente

El pasaje con que iniciábamos el tratamiento de las palabras y las cosas en el punto anterior proviene de una breve epístola de Ibn al-Sīd llamada *Al-Isim wa-l-musammā*, esto es, ‘el nombre y lo nombrado’, que forma parte de una polémica mantenida por pensadores musulmanes y que ha tenido cierto reflejo en la historiografía contemporánea, asociándose a nuestro sabio, por ser uno de los pocos que le dedicó una monografía al asunto. Lo cierto es que la mencionada epístola es un sucinto estado de la cuestión, algo decepcionante, por más que haya llegado a merecer atención por separado y una reedición⁽⁵³⁾. Aunque su título haría pensar que, gracias a ella, sería posible conocer la teoría del signo de Ibn al-Sīd, desarrollada de modo sistemático, la realidad es muy otra. Dejando a un lado alguna que otra declaración, como la que tradujimos más arriba y las que veremos enseguida, *Al-Isim wa-l-musammā* contiene poco verdaderamente decisivo para la teoría manejada en las ciencias de la palabra, si bien puede estar aludiendo a problemas que nuestro sabio observó en su sociedad, en lo que se refiere al uso y valoración de las palabras por parte de los poderosos y tal vez también del pueblo. A este asunto del nombre y lo nombrado le dedicó C.H.M. Versteegh atención en su libro acerca de las influencias griegas en la lingüística árabe⁽⁵⁴⁾. Sin embargo, el investigador holandés no consiguió establecer un punto de partida sólido que nos pueda llevar, ni siquiera en un modesto nivel descriptivo, a conclusiones satisfactorias y definitivas en lo referente a: 1º, qué es exactamente lo que se discute bajo ese rótulo; 2º, cómo integrar esa polémica en los principios teóricos de alguna de las corrientes de la lingüística árabe, y 3º, qué relación, si es que la hay, guardan las

(51) *Al-Jaṣāʾiṣ*, I, 33.

(52) *Al-Muḥḥir*, I, 8.

(53) Elamrani-Jamal, A.J., «La question du nom».

(54) *Greek Elements*, 154-161.

nociones de nombre (*ism*) y (*musammà*) con las de expresión (*lafẓ*) y contenido (*maʿnà*). Según Versteegh, el debate surgió en los círculos muʿtazilíes, y consistía en saber si son lo mismo el nombre y lo nombrado, nociones éstas a las que se une, en el debate, la de denominación (*tasmiya*). El mismo Versteegh reconoce que no está nada claro lo que designan esos términos, especialmente el último. El examen de la epístola de Ibn al-Sīd permite asegurar que la historia de la polémica que proporciona nuestro sabio coincide en gran medida con la que, como ya apuntó Versteegh, ofrecía al-Gazālī⁽⁵⁵⁾, y que se resume en lo siguiente. Hay dos posturas principales, la que defiende la identidad de nombre y nombrado, y la que la rechaza; además, hay que contar con otras dos teorías que modificaron la discusión, la que establece diferencias entre los nombres a ese respecto y la que introduce el concepto de denominación (*tasmiya*). Con esto tenemos un punto de partida, desde donde ya no es posible seguir avanzando con la sola ayuda de Ibn al-Sīd, pues no queda más remedio que reconocer que el asunto sigue abierto, a pesar de los intentos de Versteegh, Elamrani-Jamal, y este nuestro. Una vez reconocida la derrota, nos queda aprovechar algunos de los datos ofrecidos al hilo de la cuestión por estos dos investigadores, así como alguno más que aportaremos nosotros, que, al menos, abrirán otras vías de investigación.

La primera duda que surge es si la cuestión del nombre y lo nombrado hemos de situarla en el ámbito de la lingüística. Versteegh califica la cuestión, de teológica y gramatical al mismo tiempo, y aclara que lo que en principio nada tuvo que ver con la lingüística terminó convirtiéndose en un problema gramatical (entendemos que lingüístico), pues de la discusión en torno a las palabras y las cosas se pasó a la cuestión de «the identity of words with their meanings»⁽⁵⁶⁾. En realidad, Ibn al-Sīd deja bien claro, nada más comenzar su epístola⁽⁵⁷⁾, que el asunto que va a tratar es cosa de teólogos (*mutakallimūn*). También a éstos les atribuye⁽⁵⁸⁾ al-Juwārizmī (m. 617/1220) —cuyas opiniones no se han tenido nunca en cuenta, que sepamos, a este propósito— el estudio de la cuestión, de la que se desentiende, tal vez por eso mismo, no sin antes tocar, de pasada, un asunto que puede ayudarnos a comprender en qué consistió, al

(55) En su *Al-Maqṣad al-asnà*, 6 y ss.

(56) *Greek Elements*, 160.

(57) «Al-Isim wa-l-musammà», 330.

(58) *Šarḥ Siqf*, III, 1256-1257.

menos en un principio, la discusión sobre la posible identidad entre el nombre y lo nombrado. Por lo que él dice, parece plausible que la discusión se originara en un problema de exégesis coránica, es decir, de hermenéutica, y sin la participación de filósofos o teólogos como tales. La pista proporcionada por al-Juwārizmī es la conexión del problema del nombre y lo nombrado con la comprensión de dos versículos del *Corán* (12 *Yūsuf*, 40, y 87 *Al-Aʿlā* 1):

*mā taʿbudūna min dūni-hī 'illā 'asmā'an sammaytumū-hā 'antum wa-
'ābā'u-kum mā 'anzala llāhu bi-hā min sulṭānin 'ini l-ḥukmu 'illā li-llāhi
'amara 'allā taʿbudū 'illā 'iyyā-hu*

(por debajo de Él sólo adoráis nombres que habéis puesto vosotros y vuestros padres, sin que Dios haya abajado sobre ellos ningún poder; la sentencia es sólo de Dios; os ha ordenado que sólo le adoréis a Él)

sabbiḥi sma rabbi-ka l-aʿlā

(alaba el nombre de tu Señor, el Altísimo)

Al-Juwārizmī razona que, a pesar de la interpretación aparentemente más fiel a la expresión, el mandamiento es que se alabe al Señor, por centrarnos en este último caso, que es el nombrado, y no a su nombre. Pero, si ponemos este segundo pasaje en relación con el primero, la discusión adopta otro aire: el de la contraposición entre el monoteísmo y el politeísmo; de la cual se pasó a un planteamiento de mayor hondura acerca de la relación del fiel con un Dios único, *kenótico*, y cuyas cualidades plantean todo un problema acerca de la analogía del hombre con Dios, de un lado –de ahí la intervención de al-Gazālī–, y, de otra, la superación de estadios religiosos que imponían la servidumbre respecto de formas que pudieran estar vacías de contenido, como se entiende a partir del primer pasaje coránico citado. De ahí que, adoptando la solución simplificadora, al-Maḥāllī y al-Suyūṭī (s. IX/XV) opten, en su comentario⁽⁵⁹⁾ al segundo pasaje, por afirmar que ahí la palabra *ism* ‘nombre’ es expletiva (*zā'id*). La conexión, por otra parte, de la cuestión con el problema que plantean los llamados «más buenos nombres de Dios» (*al-asmā' al-ḥusnā*) es evidente. De

(59) *Tafsīr al-ʿĀlālayn*, 803.

esto habla también Ibn al-Sīd en las primeras páginas de otro de sus libros⁽⁶⁰⁾. E Ibn Ḥazm, al ocuparse de la cuestión del nombre y lo nombrado⁽⁶¹⁾, deja claro que nos movemos en el terreno de la teología, y acaso también en el de la teosofía, o en la respuesta a los teósofos. Lo que aún no hemos dicho es que, tomando el asunto desde la perspectiva de la ciencia de Dios, Ibn al-Sīd adopta la postura contraria a la de la ortodoxia más tradicionalista, que identificaría, según Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 415/1013), el nombre con lo nombrado, y quedando muy cerca en sus argumentos y conclusiones de los planteamientos muʿtazilíes⁽⁶²⁾. El asunto, desde luego, requiere un planteamiento más amplio y profundo desde la perspectiva de la teología y la hermenéutica de toda religión monoteísta, y en consideración a los aspectos prácticos de la cuestión en el culto la divinidad única por los fieles; pero esto no vamos a hacerlo aquí por un motivo ya apuntado, y es que Ibn al-Sīd desarrolla esta polémica en paralelo a su concepción de la expresión (*lafẓ*) y el contenido (*maʿnā*), de la que nos ocuparemos más abajo, y que es la única con repercusión en su sistema teórico, sin que resulte afectada por sus tomas de decisión al respecto de lo que acabamos de ver. Por lo que a Ibn al-Sīd respecta, pues, la polémica en torno al nombre y lo nombrado no cambió de estatuto, como sostenía Versteegh, para entrar a formar parte del tratado de la semántica propiamente dicho.

Y, sin embargo, es notorio que sabios de la palabra, como tales, y no al modo de Ibn al-Sīd, han intervenido activamente en la polémica, acaso por la fuerza de los propios términos *ism* 'nombre' y *musammā* 'nombrado', capaz de contener categorías de interés para los lingüistas. Al-Zaʿyāʾī⁽⁶³⁾ rechaza, igual que Ibn al-Sīd, el asunto como propio de los lingüistas –los basoríes, dice él–, pero ofrece de los mencionados términos una definición restringida, que nos sitúa más cerca de la gramática, al incluir en ellos, respectivamente, al verbo (*fiʿl*, literalmente 'acción') y al nombre de acción (*maṣdar*, literalmente 'origen'). Pero quizá el primero que suscitó este asunto en la historiografía contemporánea fue A. Mehiri⁽⁶⁴⁾, al afirmar que Ibn ʿYinnī mantuvo la convicción de que el nombre y lo nombrado no son la misma cosa. El

(60) *Kitāb al-Masāʾil*,

(61) *Kitāb al-Fiṣal*, V, 186.

(62) *Cfr.* Versteegh, C.H.M., *Greek Elements*, 156-159.

(63) *Al-Īdāh*, 58.

(64) *Les théories grammaticales*, 336-337.

investigador tunecino se basaba en cierto pasaje del gran tratado de metalingüística del sabio de Mosul⁽⁶⁵⁾ donde éste observa que, en la práctica el nombre se confunde con su referente, por ejemplo, cuando se evita interpelar directamente a un rey utilizando otro medio, como la tercera persona. Puede que la «tabuización» de palabras explique en parte el interés de los lingüistas musulmanes por declarar su opinión en la polémica. Al fin y al cabo, incluso modernamente se ha sentido la necesidad de advertir que palabra y cosa no deben confundirse⁽⁶⁶⁾, con argumentos similares a los de Ibn al-Sīd⁽⁶⁷⁾, quien recuerda que, si el nombre y lo nombrado fuesen lo mismo, moriría quien dijera «veneno». El asunto tiene trascendencia en las concepciones lingüísticas no académicas de la humanidad. S. Ullmann⁽⁶⁸⁾ recordaba, en su tratado de semántica, a este respecto los célebres versos de W. Shakespeare⁽⁶⁹⁾:

*What's in a name? That which we call a rose
By any other name would smell as sweet.*⁽⁷⁰⁾

Y, respecto a las sociedades árabes islámicas, no es necesario demostrar que se multiplicaban las situaciones en que podían observarse consecuencias prácticas de la tabuización de palabras, que se hipervaloran como símbolos con valor en sí mismos, por vía de su sacralización, de distintas maneras. El mismo Ibn al-Sīd⁽⁷¹⁾, en momentos de su obra en que no se está refiriendo a este asunto,

(65) *Al-Jaṣā'is*, II, 188.

(66) Cfr. Guiraud, P., *La semántica*, 91.

(67) «Al-Isim wa-l-musammā», 330.

(68) *Semántica*, 91.

(69) *Romeo y Julieta*, Acto segundo, Escena segunda.

(70) En la versión de Astrana Marin, L., *Obras completas*, 274: «¿Qué hay en tu nombre? ¡Lo que llamamos rosa exhalaría el mismo grato perfume con cualquier otra denominación»; en la de Valverde, J.M., *Romeo y Julieta*, 31: «¿Qué hay en un nombre? Lo que llamamos rosa, olería tan dulcemente con cualquier otro nombre»; en la de Pujante, Á.-L., *Romeo y Julieta*, 77: «¿Qué tiene un nombre? Lo que llamamos rosa / sería tan fragante con cualquier otro nombre», y en la de Conejero, M.Á., y Talens, J., *Romeo y Julieta*, 199: «¿En un nombre qué hay? Lo que llamamos rosa / aun con otro nombre mantendría el perfume». (Curiosamente ninguno de estos traductores ha mantenido en la versión española la palabra «rose» del original, que probablemente habría justificado el parlamento de Julieta.)

(71) *Šarḥ Siq*, III, 1246.

recoge varios ejemplos de augurios basados en un procedimiento que podría llamarse «magia» etimológica, una modalidad de la *glotosofía*, que, por medio de una hermenéutica simbólica de los signos del mundo aparente, deriva hacia la superstición. Así —explica nuestro sabio— de la serpiente llamada *ḥayya* se extrae la predicción de una vida (*ḥayāt*) larga; del pájaro carpintero (*ṣurād*), la sequía (*taṣrīd*); del árbol llamado *bān*, la separación (*bayn*), etc. Así que Ibn ʿYinnī, Ibn al-Sīd y otros sabios podrían haber visto la necesidad de rechazar la identificación de palabra con cosa, especialmente dado que había quienes defendían esa identificación entre nombre y nombrado, lo cual podría derivar en el intento de cargar el lenguaje de valores irracionales. Puede que sea significativo el que Ibn al-Sīd comience su epístola enfatizando que ninguno de los sabios de la palabra ha defendido nada tan peregrino como que la expresión es lo expresado, utilizando, al decir esto, los términos *ʿibāra* y *muʿabbar ʿan-h*, en lugar de *ism* ‘nombre’ y *musammā* ‘nombrado’, pues la polisemia de éstos, sobre todo del primero, es lo que pudo generar la polémica. Y hablamos de sabios de la palabra, pues a ellos nos referimos y no a expertos en otros saberes. Sin embargo, Mehiri completaba su estudio de la postura de Ibn ʿYinnī afirmando que éste se alineaba con Sībawayhi en la solución del dilema frente a otros lingüistas que sostenían la identidad de *ism* y *musammā*. Esta información la tomaba Mehiri de ʿYamāl al-Dīn Ibn Manẓūr (m. 721/1320-1)⁽⁷²⁾:

Alguien le preguntó a Abū l-ʿAbbās [al-Mubarrid] si el *ism* ‘nombre’ es el *musammā* ‘nombrado’ o si no lo es. Él dijo: «Abū ʿUbayda afirmaba que así es, pero Sībawaihi lo negaba.» Entonces el hombre le preguntó: «¿Y tú qué piensas de eso?» Y él respondió: «Nada tengo que decir de eso.»

Esta lacónica última respuesta de Abū l-ʿAbbās al-Mubarrid (m. ca. 286/899) podría asimilarse a las opiniones que hemos visto en algunos de sus sucesores, cuando atribuían el problema a otros especialistas. No obstante, menciona a dos ilustres colegas suyos envueltos en la polémica. En realidad, ignoramos a qué opinión concreta de Abū ʿUbayda (m. 210/825) podía referirse ahí al-Mubarrid, y a la supuesta intervención de Sībawayhi (m. 177/793) nos

(72) *Lisān al-ʿarab*, II, 213.

referiremos poco más abajo. Pero contamos con un relato en cierto modo semejante donde aparece otro defensor de la identificación. Nos lo proporciona al-Zaŷŷāyī⁽⁷³⁾, quien –igual que, después de él, Ibn al-Sīd⁽⁷⁴⁾– exclama que «toda persona de juicio sabe que el signo de una cosa no es esa cosa». Y esto lo dice a raíz de una afirmación de al-Ajfaš [al-Awsaš] (m. 215/830), a quien, sin duda ninguna, al-Zaŷŷāyī no consideraba un mentecato. La cosa era que aquél establecía una diferencia sustancial, desde el punto de vista de la significación, entre los nombres y los verbos: mientras que estos últimos son señales (*adilla*) perfectamente distinguibles de las cosas, el nombre, por ejemplo, *Zayd* o *ʿAmr*, es «la cosa misma». Que al-Ajfaš sostenía esto lo sabemos también por otra vía: Abū ʿAlī al-Fārisī (m. 377/897) le atribuye⁽⁷⁵⁾ a éste dicha teoría sobre el nombre y el verbo: la cosa en sí (*al-šayʿ bi-ʿayni-hī*) y la señal de la cosa (*al-dalīl ʿalā l-šayʿ*). Así pues, al afirmar esto, al-Ajfaš está tratando el problema desde un ángulo distinto de los considerados hasta ahora. La valoración semántica del verbo ha de ser lógicamente distinta de la que se conceda al nombre, si lo que se considera es la existencia de un correlato referencial para cada uno en el mundo exterior, habida cuenta de que, para los sabios musulmanes del lenguaje, éste consiste en un sistema de sonidos articulados que se adjudican a seres reales, preexistentes. Pero, sea como sea, la identificación, por parte de algunos, entre nombre y nombrado ahí está, dando lugar a la polémica, motivada, al menos en parte, por la polivalencia –una más entre tantas– de un término técnico. Porque, en efecto, el término *ism* designa tanto a una de las partes de la oración, en contraste con el verbo y la partícula, como a la etiqueta que corresponde a un ser existente pero inaccesible en ese momento a los sentidos. Esto es lo que, en principio, cabe decir de la postura de los sabios del lenguaje más racionalistas que se han pronunciado sobre la cuestión, reduciéndola al ámbito gramatical y semántico, pero retirándose de las implicaciones cosmológicas, teológicas y relativas a la Sabiduría.

En cuanto a la intervención de Sībawayhi en la polémica, Versteegh⁽⁷⁶⁾ la niega, afirmando que la preocupación por el asunto surgió más tarde, y

(73) *Al-Īdāh*, 110.

(74) He aquí uno de los muchos indicios de la más que probable dependencia de Ibn al-Sīd respecto de al-Zaŷŷāyī y, más en concreto, del breve tratado metalingüístico citado.

(75) «Aqsām al-ajbār», 205.

(76) *Greek Elements*, 81.

descalificando, pues, la noticia transmitida por Ibn Manzūr. Elamrani-Jamal⁽⁷⁷⁾ ha rechazado asimismo que Sībawayhi hubiese entrado en el asunto, valiéndose del argumento de que el término *musammā* 'nombrado' no aparece en el *Kitāb*. Pero este argumento no basta para zanjar el asunto. No es razonable creer que Sībawayhi anotara en su libro todo lo que pensó y dijo alguna vez. Además, hay pasajes del *Kitāb* donde, sin que la polémica se anuncie como tal, sí que se discuten algunos de sus aspectos. Para empezar, está la definición del verbo, una de las más abstrusas afirmaciones del *Kitāb*: «el verbo son unos esquemas tomados de la palabra de los acontecimientos que acaecen a los nombres, y se construyen para lo que ha pasado, y para lo que será sin haber ocurrido y lo que es sin dejar de ser»⁽⁷⁸⁾, donde la identificación entre palabra y cosa parece estar en la base del razonamiento. Y también en la definición de partícula («lo que aviene un contenido pero ni es nombre ni acción»⁽⁷⁹⁾), donde Versteegh ya señalaba⁽⁸⁰⁾ que Sībawayhi «uses *ism* in the sense of *musammā*». Todo ello parecería, pues, contradecir la opinión que al-Mubarrid le atribuía al primer gran tratadista de la gramática árabe. Pero tal vez haya que concluir que, cuando Sībawayhi, habla así está haciendo un uso restringido y especializado de los términos: en gramática se opera con entidades que no son las cosas en sí, sino sus figuraciones, sus representaciones; de manera que es lícito hablar, siempre en el ámbito de la lingüística, de una identidad entre nombre y cosa. Por el contrario, sí que podría tenerse como intervención de Sībawayhi, algo involuntaria, en la polémica, la diferenciación práctica y rudimentaria que establece entre palabra y cosa, ahora sí, en el plano de la realidad, cuando afirma⁽⁸¹⁾ que en la oración *kāna* 'Abdu [A]llāhi ajā-ka 'Abd Allāh era hermano tuyo', el sujeto y el predicado⁽⁸²⁾ se refieren a una misma y sola cosa («li-šay' wāḥid»). No parece descabellado que de éstas u otras afirmaciones de

(77) «La question du nom», 81.

(78) *Kitāb*, I, 12; en árabe: «wa-ammā l-fi'lu amṭila ujjidat min lafẓ aḥdāt al-asmā' wa-bunyat li-mā maḍā wa-li-mā yakūn wa-lam yaqa' wa-mā huwa kā'in lam yanqaṭi'; Elamrani-Jamal alude asimismo a esta definición en su discusión de la polémica entre el nombre y lo nombrado.

(79) *Kitāb*, I, 12; en árabe: «ḥarf ŷā' li-ma'nā lays bi-sm wa-lā fi'l».

(80) *Greek Elements*, 44.

(81) *Kitāb*, I, 45.

(82) En realidad, Sībawayhi habla de «nombre del agente» (*ism al-fā'il*) y de «objeto» (*maf'ūl*), pero esta nueva dificultad terminológica no afecta a lo que aquí estamos discutiendo.

Sībawayhi, tanto registradas por escrito como transmitidas oralmente, coligieran sus sucesores cuál fue la postura del fundador de la gramática árabe ante el dilema. Concluiremos, pues, que, admitiendo como ciertos (mientras no se demuestre fehacientemente lo contrario) los testimonios de al-Mubarrid e Ibn Manzūr, dos autoridades en la materia desde luego, Sībawayhi no admitía, en el plano ontológico o incluso semántico, la identificación de nombre y nombrado, pero que, una vez en faena, y dentro del sistema de representaciones que es la sintaxis se manejaba a partir de la identidad entre palabra y cosa, lo cual le permitía establecer una diferencia entre la categoría del nombre frente a las de verbo y partícula. Pero hay que reconocer que esta conclusión es provisional y requiere más datos.

A efectos del tratado de la significación, de todo este complejo y oscuro asunto, tal vez baste con retener que, al menos en lo sustancial, el dilema planteado es ajeno a la lingüística en sus aspectos meramente descriptivos y prescriptivos, es decir, dejando a un margen la teoría del lenguaje. Aun así, Ibn al-Sīd se decide a tomar partido por una respuesta –la falta de identidad entre nombre y nombrado– que, a todas luces, pudo parecer sospechosa a los ojos de una o varias posturas teológicas y cosmológicas. E Ibn al-Sīd seguramente sabía esto. Al-Bāqillānī, cuyas obras eran bien conocidas en al-Andalus⁽⁸³⁾, en parte gracias al jiennense Abū ‘Alī al-Gassānī (m. 498/1104), uno de los maestros de Ibn al-Sīd, dejó bien claro⁽⁸⁴⁾ que la respuesta más ortodoxa –por así decirlo– consistía en que *ism* y *musammā* son lo mismo. De manera que, y para concluir con el asunto, a nuestros efectos aquí, hay que afirmar que la polémica del nombre y lo nombrado apenas es efectiva a la hora de establecer la teoría del signo lingüístico sustentada por Ibn al-Sīd y los suyos. Afortunadamente, contamos con otras fuentes donde buscar indicios.

En efecto, después de explicar la función actualizadora del lenguaje en el párrafo que tradujimos más arriba, Ibn al-Sīd⁽⁸⁵⁾ se detiene a detallar ese mecanismo de sustitución. Cuando –afirma– alguien dice «he visto un camello», la expresión «camello» produce en la mente del oyente una representación (*taṣawwūr*) similar a la que produjo en la del hablante la percepción del animal.

(83) Fórneas Besteiro, J.M., «El *Tamhīd* de al-Bāqillānī».

(84) Elamrani-Jamal, A., «La question du nom», 81, que se basa precisamente en el *Tamhīd*.

(85) «Al-Isim wa-l-musammā», 333.

De modo que, tanto por vía de la percepción como por vía del lenguaje, Ibn al-Sīd reconoce la existencia de una nueva entidad, no exactamente igual a la cosa: la imagen mental o concepto. Con esto, nuestro sabio se está adhiriendo a una teoría muy extendida en el pensamiento islámico de su época, tanto en las ciencias de la palabra como fuera de ellas. Así, Ibn Sīdah⁽⁸⁶⁾ está pensando en lo mismo cuando concibe todas las formas de expresión lingüística (*lafẓ*) como señales o figuras (*rasm*) de unos contenidos (*ma^cānī*) que tienen una representación en las almas; y la función de la palabra (*lafẓ*) –explica– es descubrir esas representaciones mentales. De manera semejante, Abū Ishāq al-Isfarāyīnī (m. 418/1027), un contemporáneo del último, aunque no lingüista, afirma⁽⁸⁷⁾ que los nombres no son señales directas de sus referentes (*madlūlāt*), sino de lo que él llama los indicadores mentales (*al-adilla al-^caqliyya*), esto es, de nuevo, representaciones intelectivas o conceptos. Todo esto tiene una fuente común, Aristóteles, que Elamrani-Jamal⁽⁸⁸⁾ señaló, en referencia a al-Gazālī cuando éste, en el libro que antes citamos, afirma que las cosas tienen tres modos de existencia: en su ser, en la mente y en la lengua. Un esquema muy similar, aunque con este tercer modo desdoblado, es que mantiene el experto en ciencias coránicas al-Zarkāshī⁽⁸⁹⁾:

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

Pero en las mismas ciencias de la palabra y más cerca de Ibn al-Sīd, el mismo esquema en su cuádruple división lo mantuvo Ibn Sinān al-Jafā'ī⁽⁹⁰⁾, si bien con una diferencia, y es que él no habla de cosas, sino de contenidos

(86) *Al-Mufaṣṣṣaṣ*, I, 2-3.

(87) Al-Suyūṭī, *Al-Muzhir*, I, 365.

(88) «La question du nom», 83.

(89) *Al-Burhān*, I, 377.

(90) *Sirr al-faṣāḥa*, 226.

(*ma^cānī*), entidad indiferenciada que manejan los lingüistas musulmanes medievales. La cuestión es que, al producirse la influencia de la filosofía en los métodos y teorías que se manejaban en las ciencias de la palabra, éstas se renovaron, y esa renovación se hizo al precio de cierta claudicación de la lingüística ante la filosofía. Sin embargo, se trató de una claudicación parcial y engañosa, de lo cual tenemos aquí una manifestación. Ibn al-Sīd, Ibn Sīnā y otros manejaron teorías más elaboradas, al modo aristotélico, que la sencilla dicotomía entre expresión (*lafz*) y contenido (*ma^cnā*), donde no se refleja la diferencia entre cosa y concepto, pero estas teorías las yuxtapusieron aquellos sabios a sus descripciones lingüísticas y textuales, que siguieron su curso natural sin apenas recibir la impronta de la noción aristotélica de concepto. De manera que estos y otros lingüistas, sin dejar de reconocer, a modo de razonamiento metateórico, que hay una diferencia entre signo, cosa y concepto, el hecho es que, a la hora de la verdad, se olvidan del triángulo aristotélico (o saussureano⁽⁹¹⁾), y sólo se muestran en la práctica interesados por la dicotomía entre expresión y contenido, o, mejor, entre *verba* y *res*, que llevaba siendo efectiva entre los filólogos árabes desde hacía siglos, y que, por otra parte, concuerda con los fundamentos mantenidos por los estoicos y por otros muchos especialistas en lengua, retórica y hermenéutica de la tradición grecolatina. Así pues, de toda la concepción del signo lingüístico, lo que más nos importa, de cara a su efectiva aplicación, es la convicción de que la realidad es independiente y anterior a su elaboración en palabras. Ibn al-Sīd lo expresa con toda claridad⁽⁹²⁾, para justificar la licitud de que, si bien en el plano de la expresión haya sólo dos formas de tiempos verbales (perfectivo e imperfectivo), los gramáticos hablen de tres tiempos (pasado, presente y futuro), que vienen impuestos por la realidad: «La existencia de una cosa no consiste en que tenga un nombre, sino en su propia existencia.» Y esto —insistimos— sí va a tener consecuencias prácticas en la descripción de la lengua árabe pura. En conclusión, la lingüística árabe islámica medieval no mantuvo, como a veces se afirma, la existencia de signos verbales como unidades con dos aspectos, el del significante y el del significado. Por el contrario, en la lingüística y la filología árabes, propiamente dichas, no puede hablarse de una auténtica teoría del signo,

(91) Cfr. Saussure, F. de., *Cours de linguistique*, 97-100.

(92) *Kitāb al-Īḥṣāl fī ʾislāḥ*, 94.

sencillamente porque no hay tal noción de signo, sino, en todo caso, de señal o de indicio, de una forma que hace referencia a una realidad. Aunque nos sintamos tentados a traducir *lafz* y *ma^cnà* como expresión y contenido, o como significante y significado, respectivamente, y con frecuencia se haga así, hay que tener siempre presente que esas dos entidades no son las dos caras de otra superior que las engloba. Operativamente, *ism* 'nombre' es equivalente a *lafz* 'palabra', y *musammà* 'nombrado' a *ma^cnà* 'contenido'. La expresión y el contenido no se unen en el nombre, sino que el nombre es una expresión; por eso, nuestro sabio afirma⁽⁹³⁾ que «la palabra es el nombre» y el contenido, que equivale en referente es algo «que está debajo de la expresión»⁽⁹⁴⁾. No hay una teoría del signo lingüístico, ya que el referente y/o su representación mental u oral se identifican con el significado; y el nombre (el pseudo-signo) no tiene, en consecuencia, dos caras, sino una sola, la de la expresión, en la que se agota como entidad. Hay, entonces, dos planos paralelos, que sería mejor traducir, como acabamos de hacer, por *verba* y *res*, palabra y cosa: 1º, el plano llamado del *lafz*, *ism* o *ibāra*, que es el lenguaje como «in-vocación», es decir, como representación oral, y 2º, el plano llamado del *ma^cnà* o *musammà*, que es la realidad o su recuerdo (verbal siempre), preexistente siempre a la palabra.

5. Motivación

Otro aspecto de la relación entre lenguaje y mundo referencial es el que podemos enunciar por medio de la cuestión: ¿hay algo que exija que a una cosa determinada se le asigne un nombre determinado? Al planteamiento y resolución, en las ciencias árabes islámicas de la palabra, del problema que acabamos de enunciar se les puede encontrar con facilidad precedentes helénicos, y así lo ha hecho C.H.M. Versteegh⁽⁹⁵⁾, según quien las ideas árabes que resumimos a continuación tienen como fuente principal las desarrolladas antes por la filosofía estoica. Pero acaso no sea necesario buscar precedentes extranjeros a la reflexión sobre un asunto que puede haber interesado a toda tradición cultural, más aún a una, como la árabe islámica, basada en la sacralización de una lengua y de una escritura. Distinto es que los sabios

(93) «Al-ism wa-l-musammà», 336.

(94) *Op.cit.*, 333 y 336.

(95) *Greek Elements*, 165-168.

musulmanes de la palabra hayan podido ayudarse, para la sistematización teórica de sus ideas, de la previamente elaborada por otros pueblos, pero eso no impide que todo el razonamiento árabe islámico se mantenga por sí solo y en congruencia con sus otras concepciones acerca del lenguaje y del saber, en los distintos estratos de éste. Para empezar, recordemos que, como se ha señalado en más de una ocasión⁽⁹⁶⁾, ya los hindúes se interesaron por las relaciones – ¿naturales, convencionales?– que hubiera entre las palabras y las cosas, mucho antes de que lo hicieran los griegos, sin que, hasta donde sabemos, haya parecido necesario explicar las teorías de éstos a partir de las de aquéllos. El punto principal al que se refiere Versteegh es el valor epistemológico que se concede al lenguaje, a través de la investigación etimológica. Esto se basa en varios supuestos: 1º, hay una suerte de relación de necesidad entre cada referente y el nombre que lo designa; 2º, esta correlación entre forma y contenido se dio sola o fundamentalmente en los primeros tiempos de la lengua, y 3º, si tomamos la palabras en su actual estado de degradación y las despojamos de los elementos secundarios y no naturales que han ido adquiriendo, obtendremos una forma primitiva, donde, al ser mínimo el grado de arbitrariedad, encontraremos materia idónea para acceder al conocimiento de la cosa en su esencia. Ahora bien, hay que reconocer que estamos a las puertas de los fundamentos del razonamiento gnóstico en torno al lenguaje, o de una semiótica sagrada. En efecto, esta reconducción de la palabra a su sentido primigenio es exactamente lo que enuncia y preconiza la hermenéutica esotérica, es decir, el *ta'wīl* 'reconducción a lo primero'⁽⁹⁷⁾. Sólo cabía esperar que una civilización que toma carta de naturaleza a partir de un Libro hecho bajar por Dios en una lengua determinada, tomara conciencia rápidamente de las posibilidades de acceder a la Sabiduría a partir de la lengua. Esto, que sin duda generó muchas de las grandes obras de los sabios de la palabra, no lo tuvo en cuenta Versteegh, quien a veces se ha plantado ante los saberes medievales sin considerar su propia lógica interna⁽⁹⁸⁾, algo que juzgamos imprescindible para

(96) Cfr., por ejemplo, Malmberg, B., *Introducción a la lingüística*, 216.

(97) Cfr., por ejemplo, Corbin, H., *Templo y contemplación*, passim.

(98) Cfr., por ejemplo, para la lógica interna, eminentemente religiosa, del pensamiento medieval cristiano, los trabajos monumentales de Curtius, E.R., *Literatura europea*, y Gilson, É., *El espíritu de la filosofía*.

dar cuenta satisfactoria de ellos⁽⁹⁹⁾. La tesis del investigador holandés es que las nociones árabes de etimología (*ištiqāq*), primitivo y derivado (*aṣl* y *farʿ*), y natural y artificial (*ṭabʿ* y *ṣanʿ*) dependen de sus análogas griegas. Esta genealogía, más allá de su autenticidad histórica, es poco importante para entender el sistema de ideas árabe islámico. Pues la etimología viene avalada por la convicción doble de una edad de oro en la historia humana y de un mundo espiritual del que este mundo tangible no es más que un tenebroso trasunto. Pero no es necesario entrar en consideraciones acerca de los elementos constitutivos de la civilización árabe islámica. La hipervaloración del lenguaje puede derivarse de hechos muy dispares, tales como, por ejemplo, 1º, la contaminación mutua entre objetos y palabras que J.G. Frazer⁽¹⁰⁰⁾ describió en la base de ciertos procesos de tabuización, demostrando su vigencia en todas las culturas⁽¹⁰¹⁾; 2º, del haber atribuido al lenguaje o alguno de sus aspectos la función de vehículo para el conocimiento trascendente⁽¹⁰²⁾, o 3º, de unas condiciones sociales adversas, que pueden llevar a un grupo determinado a utilizar una lengua o algún uso lingüístico como emblema grupal en torno al cual se construye la identidad amenazada del propio grupo⁽¹⁰³⁾. Desde cualquiera de éstas o de otras situaciones de partida, que suponen la confusión o identificación entre pensamiento y lenguaje⁽¹⁰⁴⁾, o bien el establecimiento de relaciones homológicas, del tipo que sean, entre el léxico y la enciclopedia de conocimientos, se abre el camino a las diversas formas de razonamiento etimológico, o mágico o simbólico, a partir del reconocimiento en el léxico no

(99) *Cfr.*, en nuestro ámbito, Corriente, F., «From Old Arabic», y Fierro, M., «Spiritual alienation» y *Al-Andalus: saberes*.

(100) *La rama dorada*, 290 y ss.

(101) Y asimismo, Freud, S., *Tótem y tabú*.

(102) Por mencionar dos ejemplos dispares, recuérdese el uso de la *lectio divina* en la oración contemplativa cristiana (*cfr.* Keating, T., *Intimidad con Dios*, 49 y ss.), o los fundamentos lingüísticos de la cábala judía (*cfr.* Madirolas Isasa, E., «Las letras de la creación», o Scholem, G., *Conceptos básicos*, pp. 11 y ss.).

(103) *Cfr.* Chaika, E., *Language, the social*; Feria García, M.C., «Los moriscos y el uso»; Labov, W., Cohen, P., Robins, C. y Lewis, J., *A Study of the Non-standard*, y Peña, S., «Insultar en árabe».

(104) Dos excelentes tratamientos generales, desde ópticas diversas, acerca de las relaciones entre lenguaje y pensamiento los proporcionan Díaz Rojo, J.A., «Lengua, cosmovisión», y Gilson, E., *Lingüística y filosofía*.

sólo de valores de uso o de cambio, sino asimismo de valores simbólicos. No olvidemos, por si lo anterior no bastara, que en el islam es un hecho de fe indiscutido que de la lengua árabe pura se sirvió el mismo Dios para hacer descender su mensaje. Cuesta mucho creer, por consiguiente, que el estudio de las etimologías en la civilización árabe islámica se debiera a un simple mimetismo con lo ocurrido previamente entre los griegos, pues hubo quien tuvo la convicción de la sabiduría de la lengua árabe, en muchos casos, por el simple hecho de que si fue Dios quien, como recuerda al-Suyūṭī⁽¹⁰⁵⁾, les puso nombre a las cosas; de donde se sigue, casi como un axioma, que las mejores enseñanzas acerca de las cosas se extraerán del estudio de sus nombres.

Esto nos conduce a la motivación: ¿existe y de qué manera? Pero, antes de considerar en su marco la respuesta de Ibn al-Sīd a esa cuestión, vamos a detenernos brevemente en la idea de motivación, tal como la abordado la lingüística contemporánea, para precisar qué entendemos por tal y aclarar la procedencia de algunos de los términos que vamos a emplear. Nos vamos a ayudar de un breve y lúcido escrito que se publicó hace unas décadas. Su autor, T.V. Gamkrelidze⁽¹⁰⁶⁾, parte de que entre los *signata* y los *signantia* se establecen dos relaciones distintas, las horizontales, entre palabra y palabra, por un lado, y entre referente y referente, por otro, y las verticales, entre cada signo y su designado. De este modo, la convencionalidad caracteriza sólo a las relaciones verticales, mientras que en las horizontales se dan varias formas de motivación, pues –afirma– las relaciones en el nivel de los referentes «are reflected in the character of the relationships between the corresponding signantia»⁽¹⁰⁷⁾. Así se explican hechos tales como la correlación entre *father* ‘padre’, *mother* ‘madre’ y *brother* ‘hermano’, o la proporcionalidad universalmente observada entre singulares y plurales, debida a que éstos se formen por adición de elementos fónicos (que responderían a la idea de pluralidad a la que designan), etc.⁽¹⁰⁸⁾.

(105) *Al-Muzhir*, I, 1.

(106) «The problem of l'arbitraire».

(107) *Op.cit.*, 105.

(108) Otras reflexiones acerca de la motivación, en algunas de las formas en que ésta puede entenderse, las han proporcionado, entre otros, Coseriu, E., *Sincronía, diacronía*, 24; Guiraud, P., *La semántica*, 21-22; Ullmann, S., *Semántica*, 93-105.

Volviendo a las ciencias árabes islámicas de la palabra, hay que considerar que quienes las desarrollaron tuvieron forzosamente que partir del supuesto, más o menos consciente, de que hay motivación horizontal, pues no hacerlo habría supuesto negar de manera absoluta la sabiduría implícita en la lengua, cortarle el paso a toda forma de analogía (*qiyās*) y construcción de esquemas o reglas, a toda explicación causal (*ʿilal*) o, más sencillo, a la imposibilidad de encarar el estudio metódico del lenguaje. Pero no son esos supuestos tácitos, obvios por lo demás, lo que nos interesa aquí, sino lo que se declaró al respecto. La motivación vertical fue negada por muchos sabios musulmanes. Entre quienes lo hacían era de esperar que nos encontráramos a los representantes de las corrientes racionalistas posteriores al siglo IV/X, con alguna notabilísima excepción de la que nos ocuparemos más abajo. Así, en al-Andalus, Abū l-Ḥasan Ibn Sīdah⁽¹⁰⁹⁾ sostiene abiertamente la arbitrariedad vertical del signo afirmando que «la sustancia de la expresión es electiva» y que a la blancura podría habersele llamado *sawād* ‘negrura’ en vez de *bayāḍ* ‘blancura’, o al todo *yūz* ‘parte’ en vez de *kull* ‘todo’; razonamiento este, que repite Ibn al-Sīd⁽¹¹⁰⁾, pero aplicándolo a los términos *naḥs* ‘alma’ y *rūḥ* ‘espíritu’. Por su parte, otro contemporáneo de éstos, pero oriental, ʿAbd al-Qāhir al-ʿYurʿānī⁽¹¹¹⁾, lo expone como sigue, en el contexto de su razonamiento sobre los dos empleos, propio (*ḥaqīqa*) y figurado (*mayāz*), del signo *yad*, respectivamente ‘mano’ y ‘favor’:

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

(109) *Al-Mujaṣṣaṣ*, I, 3.

(110) *Šarḥ al-mujtār*, I, 156.

(111) *Asrār al-balāḡa*, 369.

El pasaje es lo bastante elocuente para que no tengamos que comentarlo. Digamos sólo que la afirmación que hemos puesto en cursivas encierra, de un lado, la justificación teórica de la etimología y la morfología, así como lo que venimos llamando motivación horizontal. Ésta fue, en varias de sus formas, reconocida pronto en las ciencias árabes de la palabra. Abū l-^cAbbās al-Mubarrid⁽¹¹²⁾ observa un caso de proporcionalidad semántica que se haría célebre entre los sabios medievales. Se trata de que, mientras los adjetivos derivados por un sufijo relacional (o de *nisba*⁽¹¹³⁾) -ī, neutros, por así decirlo, de *raqaba* ‘cuello’ y *šāʿr* ‘cabello’ son, respectivamente, *raqabī* ‘del cuello’ y *šāʿrī* ‘capilar’, hay formas ampliadas a las que corresponden significados ampliados: *raqabānī* ‘cuellilargo’ y *šāʿrānī* ‘melenudo’. Del mismo modo, Ibn Hišām al-Anṣārī⁽¹¹⁴⁾ señala una proporcionalidad de este tipo, es decir, entre la expresión y el contenido, en las dos partículas de futuro: SA- y SAWFA, pero sin dejar de añadir que tales hechos son excepcionales (*lays bi-muṭṭarad*). Y este modo de ver las cosas lo ha recogido la gramática árabe escolar, descendiente de la tradición medieval, y, así, en un libro de texto de gran difusión durante el pasado siglo XX⁽¹¹⁵⁾ se sienta el principio de que «el aumento en la construcción indica por lo general un aumento en el contenido». Por otra parte, es de notar que constataciones de este género han tenido asimismo resonancia en la tradición filológica grecolatina, y, en concreto, en la elaboración y valoración poéticas. Así, al exponer las ideas de Dionisio de Halicarnaso, sabio del siglo I a. C., afirma el historiador de la crítica clásica occidental, D.A. Russell⁽¹¹⁶⁾:

Again, the idea that ‘contracted’ grammatical forms are appropriate to disparagement or to ‘small’ things generally, while ‘expanded’ forms amplify the sense is a singularly naïve variant of the basic fallacy in ancient doctrines of literary appropriateness, namely the demand that ‘big’ things should be expressed in correspondingly ‘big’ words.

(112) *Al-Muqtaḍab*, III, 144.

(113) *Vid.* Corriente, F., *Gramática árabe*, 96.

(114) *Mugnī l-labīb*, 185.

(115) Al-Šartūnī, R., *Mabādiʾ al-ʿarabiyya*, 50.

(116) *Criticism in Antiquity*, 54.

Palabras estas en las que llama la atención que, al descalificarse como ingenuo este modo de pensar en las proporciones del lenguaje, el investigador británico deje sin considerar todo lo que tiene que ver con el recurso a los valores connotativos del lenguaje⁽¹¹⁷⁾. De cualquier modo, y tanto si nos acercamos al hecho desde el punto de vista de los valores irracionales que pone en juego el lenguaje poético, reconocidos, desde luego, por los investigadores contemporáneos⁽¹¹⁸⁾, como si tratamos de ver el problema desde la postura de quien (como los gnósticos o los catequistas en diversas tradiciones religiosas⁽¹¹⁹⁾) trata de extraer de las formas lingüísticas o de las construcciones textuales o icónicas un modo de penetración en verdades trascendentes; el hecho es que hay una larga tradición de cómo diversos géneros literarios se han servido de la motivación para comunicar formas de realidad que, desde una postura racionalista moderna, pueden resultar incomprensibles. Y, por limitarnos a un solo ejemplo, cercano a la filología premoderna, en el ámbito cristiano, E.R. Curtius⁽¹²⁰⁾ recogió algunos sabrosos ejemplos de repercusión, en la poesía medieval europea, de la etimología como forma de pensamiento e indicativa de la motivación del signo.

Pero no faltan en las ciencias árabes de la palabra quienes defendieran la motivación vertical o absoluta, si bien no siempre por el mismo camino, pues hubo diversos intentos, poco estudiados en la actualidad (precisamente por la tendencia a desconsiderar lo que nos parece ingenuo o descabellado en otras tradiciones culturales⁽¹²¹⁾, cuando éstas tienen una propia lógica interna iluminadora⁽¹²²⁾), de encontrar motivación vertical en niveles profundos de la estructura lingüística. Nos referimos a la labor de algunos estudiosos del léxico y de su intento de llevar a cabo lo que cabría llamar «lexicosofía», pues a la recopilación lexicográfica y a la reflexión lexicológica trataron de unir un saber

(117) Sobre la connotación resulta de gran provecho el tratamiento que hace Mounin, G., *Los problemas teóricos*, 172 y ss.

(118) Cfr., por ejemplo, Cohen, J., *Estructura del lenguaje poético*, especialmente, 27 y ss.

(119) Cfr., por mencionar tres escritos dispares entre sí, pero todos, en la tradición cristiana, Claret, A., *Catecismo de la doctrina*; Tabuyo, M., «La difícil sencillez», o Vega Martín, M., *Los sellos parroquiales*.

(120) *Literatura europea*, 695-696.

(121) Cfr., para una crítica de esta actitud, por ejemplo, Guéron, R., *Simbolos fundamentales*, 13 y ss.

(122) Cfr. Fierro, M., *Al-Ándalus*.

más ambicioso, que debía desvelar las mismas fuentes de la sabiduría implícita en la lengua árabe⁽¹²³⁾. La idea de una adecuación o correspondencia naturales (*munāsaba ṭabīʿiyya*) entre el signo y el referente la defendieron, según ʿĀlāl al-Dīn al-Suyūṭī, algunos filósofos muʿtazilíes⁽¹²⁴⁾. Pero tal vez el caso más conocido, porque ha recibido atención detallada de investigadores contemporáneos⁽¹²⁵⁾, lo constituye la teoría de la mutua armonía⁽¹²⁶⁾ (*taṣāquh*) o le gran etimología (*al-iṣṭiqāq al-kabīr*) de Ibn ʿYinnī⁽¹²⁷⁾. La tesis de éste es, en resumen, que una investigación paciente —que él no llevó a cabo— revelaría que las agrupaciones de los mismos sonidos consonánticos radicales, no importa en qué orden, en familias de palabras se deben a que los referentes designados por dichas palabras forman también familias de ideas. Esta llamativa idea no es ajena al modo de pensar de los gnósticos musulmanes desde la Edad Media⁽¹²⁸⁾ y, modernamente, ha habido algún intento de llevarla a la práctica⁽¹²⁹⁾.

Y precisamente una de las primeras preguntas que cabe hacerse es qué acogida suscitó la ambiciosa propuesta de Ibn ʿYinnī. En cuanto a los sabios andalusíes, sabemos bien cuál fue la reacción explícita de Ibn al-Sīd. Ya Ṣ. Abū ʿYanāḥ⁽¹³⁰⁾ llamó la atención sobre cómo éste había declarado que el simbolismo fónico de «la gran etimología» le parecía una preocupación inútil. La afirmación se halla en uno de los libros principales y más difundidos de Ibn al-Sīd⁽¹³¹⁾. Y no sólo contiene esa descalificación de la propuesta de Ibn ʿYinnī⁽¹³²⁾, lo que sorprende, habida cuenta de la admiración del Pacense por el sabio iraquí, así como sus propias incursiones en los terrenos de la sabiduría de los símbolos (en sus libros de *Los círculos*⁽¹³³⁾ y *El triángulo*⁽¹³⁴⁾); sino que también recoge una

(123) Sobre este asunto trataremos de volver en un próximo escrito.

(124) Al-Suyūṭī, *Al-Muḥḥir*, I, 47.

(125) Mehiri, A., *Les théories grammaticales*, 258, y Versteegh, K., «La “grande étymologie”».

(126) Se entiende que entre la palabra y la cosa

(127) *Al-Jaṣāʾiṣ*, I, 65, y II, 145.

(128) Cfr. Corbin, H., *Templo y contemplación*, pp. 84-85, acerca de la relación trascendente que hay entre las palabras *mīzān* ‘balanza’ y *zamān* ‘tiempo’.

(129) Idris, H.-R., «De l’expressivité».

(130) «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī», 90-91.

(131) *Al-Iqtidāb*, II, 108-109.

(132) Las palabras de Ibn al-Sīd son rotundas, acaso demasiado: «kāna l-taṣāgulu bi-mā taṣāgala Ibn ʿYinnī ‘anāʾan lā fāʾidatā fi-h».

(133) Asín Palacios, M., «Ibn al-Sīd de Badajoz».

respuesta explícita, lo que no es usual, de Ibn al-Sīd a problemas teóricos. En efecto, a su rechazo de la motivación que estamos llamando vertical, añade la constatación de hechos que habría que encuadrar en la horizontal. Comienza, así, enumerando los casos que hemos visto expuestos por al-Mubarrid (sobre los adjetivos para ‘cuellilargo’ y ‘melenudo’) y añade otros dos. El primero es también de proporcionalidad semántica: se dice *ṣarra l-ŷundubu* ‘la chicharra cantó’ si en el sonido que el insecto emite no hay repetición; pero si la hay, el verbo se hace eco de ella y se convierte en *ṣarṣara*. Todo ello lo encuadra Ibn al-Sīd dentro de los emparejamientos proporcionales de expresión (*lafẓ*) y contenido (*maʿnā*), en una primera categoría, de signos individuales, que llama de la palabra (*kalima*), y que es, por lo tanto una cuestión de léxico. Por el contrario, la segunda atañe a la sintaxis: se dice *ṣaʿida Zaydun(i) l-ŷabala* ‘Zaide subió al monte’ y *ḍaraba Zaydun ʿAmran* ‘Zaide le pegó a ʿAmr’; y en ambos casos –afirma Ibn al-Sīd– el nominativo *Zaydun* ‘Zaide’ (o sea, la desinencia –UN) se corresponde con el nominativo en el contenido (o sea, la función de agente). Pero, concluye nuestro sabio, es fácil comprobar que tal proporcionalidad se rompe, por ejemplo, en *māta Zaydun* ‘Zaide ha muerto’, frente a *amāta [A]llāhu Zaydan* ‘Dios le ha quitado la vida a Zaide’, pues al objeto real (*fi l-ḥaqīqa*) de ambas oraciones, la persona de Zaide, le corresponde formalmente en la primera una expresión de nominativo-agente, que lo es sólo en sentido figurado (*ʿalā l-mayāz*), y en la segunda, su propia expresión de acusativo-paciente, pues es Dios quien realiza la acción⁽¹³⁵⁾. Hemos de observar, pues, que estamos ante una manifestación clara de cómo algunas manifestaciones de la realidad se apartan de la verdad, lo cual se diría que está convocando al hermeneuta a reconducir, por vía interpretativa (*taʿwīl*), las manifestaciones aparentes a su origen verdadero. De hecho, ese patrón de restitución de las cosas a su origen verdadero, del retorno a los inicios, se repite una y otra vez desde los estratos más profundos de toda la actividad intelectual de los sabios islámicos medievales. Ese origen que acabamos de ver identificado con la verdad (*ḥaqīqa*) es lo que, en el tratado de los fundamentos de las ciencias islámicas recibe precisamente el nombre de fundamento, origen o raíz,

(134) *Al-Mutallat*.

(135) Sobre la concepción (en el texto coránico, al menos) de la muerte dada por Dios, *vid.* Peña Martín, S. y Vega Martín, M., «La muerte dada», s.v. «amāta».

esto es, el *aṣl*, del cual se producen desviaciones. El alejamiento del origen es asimismo un patrón fundamental a partir del cual se elabora la historia de la Comunidad, que cayó en declive después de los Califas Perfectos, o desde donde se explica la corrupción que se ha ido operando en la lengua árabe a partir de la mezcla cultural de los árabes puros con los muladíes, o que sirve, ahora ya por encima de la historia lineal, para explicar los cambios de significado.

6. Etimologías

Para el pensamiento islámico, igual que para el cristiano medieval⁽¹³⁶⁾ a partir de modelos grecolatinos⁽¹³⁷⁾, a la etimología se la concibe como medio idóneo para extraer de las palabras el sentido de la realidad y de la verdad. De esta manera, aunque más arriba vimos que hubo muchos sabios que declararon ser partidarios de la arbitrariedad del signo lingüístico, es un hecho extensible a las ciencias islámicas del lenguaje y el texto el que todos los hechos descritos en la lengua árabe pura (*kalām al-ʿarab*) tiene su razón de ser, su sabiduría (*ḥikma*), lo cual supone, de alguna manera, mantener que las palabras (*alfāz*) están al menos motivadas en su racionalidad, por la conveniencia de su atribución a sus respectivos referentes. En esta búsqueda de la esencia de las cosas los sabios musulmanes contaban con el instrumento de la etimología, esto es, lo que en árabe se llama *iṣṭiqāq*. Efectivamente, en las dos definiciones que de éste ofrece Yalāl al-Dīn al-Suyūṭī⁽¹³⁸⁾ se presenta al *iṣṭiqāq* como un mecanismo de la propia lengua cuyo objetivo es conseguir que los contenidos (*maʿānī*) se multipliquen, de modo que hay que entenderlo como derivación: unas determinadas alteraciones en la expresión (*lafẓ*) de cada palabra tienen como resultado la aparición de un derivado (*muṣṭaqq*, *farʿ*), que mantiene, en gran parte, tanto las consonantes de la palabra primitiva (*aṣl*) como los elementos comunes en el contenido; pero éste es alterado también, con lo cual se obtiene un significado en alguna medida nuevo. Pero el término *iṣṭiqāq* vale también para el análisis que efectúa el sabio cuando sigue el camino inverso para llegar a la expresión y al contenido primitivos. De ahí que pueda defenderse, en contra de la visión reduccionista del *iṣṭiqāq* como un mero sector

(136) Isidoro de Sevilla, *Etimologías*.

(137) Platón, *Cratilo*; Varrón, *La lengua latina*.

(138) *Al-Aṣbāḥ wa-l-naẓāʾir*, I, 58.

de la morfonología⁽¹³⁹⁾, que se trata principalmente de un conjunto de técnicas que, admitido el alto valor epistemológico (o gnóstico, para algunos) del lenguaje, sirven al sabio para penetrar en el conocimiento de las cosas. Fuera del terreno de las ciencias de la palabra, el *ištiqāq*, entendido como San Isidoro de Sevilla entendía las etimologías, tuvo, por consiguiente, su aplicación. Por mencionar un solo ejemplo, de las ciencias estrictamente religiosas, las fuentes primarias⁽¹⁴⁰⁾ recogen una viva polémica acerca de la etimología del nombre del *Corán*, y, como era de esperar, las respuestas a casos como éste pueden estar en relación con ideas ajenas al lenguaje. Como es natural, la explicación etimológica de un concepto o hecho es muy frecuente en las ciencias árabes de la palabra, como lo ha sido en la tradición lingüística y filológica occidental. Limitémonos a un solo ejemplo, por varios motivos el más notorio. Ibn ʿYinnī afirma⁽¹⁴¹⁾ que la combinación de las tres «letras» Q-W-L en cualquier orden (*taqlīb*) e incluidos los derivados de las seis posibles raíces, empezando por *qawl* 'decir', que es lo que le interesa en ese momento, hace referencia a las ideas de ligereza y movimiento. Estamos, desde luego, en el terreno de la gran etimología (*al-ištiqāq al-kabīr*) de Ibn ʿYinnī⁽¹⁴²⁾; aunque no es a esta modalidad a la que vamos a referirnos ahora, sino a la que este último sabio llamaba⁽¹⁴³⁾ pequeña etimología (*al-ištiqāq al-ṣagīr*). Dado que Ibn al-Sīd, igual que otros muchos sabios, sólo aceptaba esta segunda modalidad, sus investigaciones etimológicas lo llevan, en primer lugar, a preguntarse por la procedencia de las palabras. El paso previo lógico es eliminar del corpus las unidades originadas en lenguas extranjeras. En estos casos Ibn al-Sīd se limita a señalar el hecho, sin más. En ocasiones nuestro sabio ni siquiera trata de especificar cuál es la lengua de procedencia del préstamo, por ejemplo, cuando se contenta con observar⁽¹⁴⁴⁾ que *isfanṭ*, que define como «uno de los nombres del vino», es una palabra

(139) Drozdík, L., «Derivation (*ištiqāq*)».

(140) al-Bāqillānī, *Iʿyāz al-Qurʿān*, I, 50-51.

(141) *Al-Jaṣāʾiṣ*, I, 5.

(142) Si bien la convicción de que los significados de todas las unidades agrupadas en una misma raíz trilitera son reducibles a un *maʿnā* de base parece provenir de Ibn Fāris, quien, sobre ese presupuesto escribió su *Kitāb al-ʿalāṭa* (cfr. Haywood, J.A., *Arabic Lexicography*, 100), y no muy lejos de él, su *Muʿjam maqāyīs*.

(143) *Al-Jaṣāʾiṣ*, II, 134.

(144) *Šarḥ Siq*, IV, 1618.

extranjera (*ʿaṣāmī*) arabizada. A veces, por el contrario, sí especifica, como cuando afirma⁽¹⁴⁵⁾ que *saraq* ‘seda de primera calidad’ es un préstamo del persa (*al-fārisiyya*). Aunque esto no es lo que le importa, ni siquiera a efectos de mera descripción. Que una unidad sea extranjera en origen sólo es relevante con vistas a su incorporación a los paradigmas del árabe, sea en el nivel de la expresión, sea en el del contenido, lo que la convierte en un elemento que hay que considerar al abordar la hermenéutica del léxico, como la que efectúa el oriental Abū Maṣṣūr al-Ṭaʿālibī (m. 430/1038-9) en la primera parte de su tratado (*Fiqh al-luḡa wa-sirr al-ʿarabiyya*)⁽¹⁴⁶⁾, muy extendido en el Occidente islámico⁽¹⁴⁷⁾. De esta manera, Ibn al-Sīd se hace eco⁽¹⁴⁸⁾, sin tratar de resolverla, de la polémica suscitada por el término *qasī* ‘(moneda) de mala aleación’, que, para algunos, es una arabización de una palabra persa; para otros –añade–, por el contrario, se trata de una unidad árabe en origen. Si lo segundo es lo cierto, hay que reducir a la palabra a alguno de los esquemas morfológicos conocidos, en este caso, un *FAʿĪL* de la raíz Q-S-W; y, en el del contenido, es necesario poner a la palabra en relación con las demás de su raíz, lo que se consigue recordando el sentido de *qaswa* ‘dureza’, y deduciendo –siempre según Ibn al-Sīd– que, si a una moneda se la llama *qasī* es porque la escasez de plata en su aleación la hace especialmente dura.

Una vez descartadas las unidades extranjeras la etimología (*iṣṭiqāq*) comienza a actuar. Ahora bien, sus resultados no siempre son buscados como único fin, ni para detectar influencias extranjeras ni como vía hermenéutica, sino que pasan a manos de los especialistas en otros sectores de la descripción lingüística. Incluso la sintaxis (*iʿrāb*)⁽¹⁴⁹⁾ puede aprovecharlos. Así, Ibn al-Sīd recoge las etimologías de dos unidades cuyo estudio interesa principalmente a la sintaxis. Del verbo-partícula *LAYSA*, dice⁽¹⁵⁰⁾, se ha afirmado que originariamente era *lā aysa* ‘no existencia’; por otra parte, según los

(145) *Op.cit.*, II, 756.

(146) Esto es, en la primera parte, llamada *Fiqh al-luḡa*.

(147) Cfr. Fierro, M., «Ibn al-Ḥasan al-Murāḍī»

(148) *Ḍikr al-farq*, 228.

(149) Acerca de la pertinencia de entender *iʿrāb* como sintaxis, vid. Peña, S., «*Iʿrāb as syntax*», y, sobre los alcances de los estudios sintácticos en la corriente que representa Ibn al-Sīd, Peña, S., «El tratado de la frase».

(150) *Al-Muṭallaf*, II, 137.

basories⁽¹⁵¹⁾, de entre las dos variantes isofuncionales (*lugāt*) ^ˈALLA y LA^ˈALLA ‘tal vez’, la primera es la forma original (*ašl*), a la que, añade Ibn al-Sīd⁽¹⁵²⁾, se prefija con LA- con fines encarecedores (*mubālaga*). Pero es evidente que los mayores beneficios se los presta la etimología a la ciencia del léxico (^ˈ*ilm al-luga*). Por su posición temporal (posterior al siglo IV h./X d.C.) y espacial (al otro extremo de la que fue Arabia beduina) Ibn al-Sīd ya no está en situación de recoger unidades léxicas aceptables en el corpus de la lengua árabe⁽¹⁵³⁾, de modo que sólo ha de limitarse a reproducir los datos ya registrados por los lexicógrafos orientales de siglos pasados, y, cuando encuentra contradicciones en las fuentes, apenas dispone de recursos para decidirse por una de las opiniones siempre que los sabios enfrentados gocen de credibilidad. Pues bien, uno de esos escasos recursos se lo proporciona la etimología, como lo demuestra su proceder en un par de polémicas lexicográficas. El oriental Ibn Qutayba había afirmado⁽¹⁵⁴⁾ que *jalā* son las plantas frescas húmedas, mientras que *ḥašīš* sólo se aplica a las que están secas; ante esto, Ibn al-Sīd observa⁽¹⁵⁵⁾ que tal era la opinión de al-Ašma^ˈī, pero que, según Abū ^ˈUbayda y Abū ^ˈUbayd, *ḥašīš* vale también para los vegetales frescos, singularmente la hierba. La conclusión de Ibn al-Sīd es la siguiente:

A mi parecer, quien sobre ello tiene razón es al-Ašma^ˈī, ya que el verbo para decir que algo está seco es *ḥašš*; al feto que se seca en el vientre de su madre se le llama *ḥašīš*, y se dice *ḥuššat* cuando una mano se ha quedado seca. De manera que la etimología (*ištiqāq*) exige que el *ḥašīš* sea la hierba seca y no la fresca.

El otro caso es muy similar, en el sentido de que se recurre a la derivación como procedimiento técnico de reconducción al origen (*taʿwīl*), aunque ahora se combina con el procedimiento analógico, lo que implica poner

(151) Sobre las dos escuelas gramaticales tradicionalmente reconocidas, las de Basora y Cufa, *vid.* Ferrando, I., *Introducción a la historia*, I 18 y ss.

(152) *Šarḥ al-mujtār*, II, 324.

(153) Sobre esto, *vid.* Peña, S., «El corpus de los lingüistas» y Gilliot, C., «Les citations probantes».

(154) *Adab al-kātib*, 101.

(155) *Al-Iqtidāb*, II, 49-50.

la ley por encima de la costumbre. Ahora Ibn al-Sīd⁽¹⁵⁶⁾ trata de demostrar que, en contra de la opinión de algunos estudiosos del léxico (*lugawiyyūn*), el verbo *taṣaddaq* vale tanto para ‘dar limosna’ como para ‘pedirla’. Y es que –afirma– la etimología (*iṣtiqāq*) exige que el segundo significado sea factible (*yā’iz*), ya que el esquema verbal *TAFACAL* se utiliza «para la acción de recibir algo poco a poco», por ejemplo, en *taḥassaytu l-maraqa* ‘me tomé la sopa a sorbos’. Con lo anterior, con esa busca de una verdad irrecusable original, que está por encima de los hechos observados, entramos ya en la práctica de la etimología como un valor epistemológico (o derivado de la Sabiduría) *per se*. Se trata de observaciones que suelen presentarse como ampliaciones de la definición lexicográfica y que, al menos en gran medida, cumplen con esa función de justificar la atribución de una expresión (*lafẓ*) determinada a un referente dado, y, al mismo, tiempo, a la de descubrir proporcionalidades (*maqāyīs*) en el nivel del contenido (*maʿnā*). Este tipo de afirmaciones se caracteriza por presentar la forma original (*aṣl*) de un signo y añadir una explicación causal, introducida por un «liʿann» (porque) de que tal nombre signifique tal cosa. Veamos un par de ejemplos de lingüistas árabes medievales, representantes de tendencias diversas en las ciencias de la palabra. Así, Ṣadr al-Afāḍil al-Juwārizmī, el inteligente filólogo que desarrolló una notable labor en la literatura comparada, afirma⁽¹⁵⁷⁾ que a la luna se llama en árabe *qamar* porque es blanca, y que, por lo tanto, su nombre deriva de *aqmar* ‘blanco’. De idéntica manera, el divulgador Ibn Hišām al-Anṣārī⁽¹⁵⁸⁾ mantiene que uno de los nombres para el tiempo (cronológico) es *ʿawḍ* ‘compensación’ porque, cuando transcurre, la marcha de una porción del mismo es compensada (*taʿwīḍ*) por una nueva porción.

La sorpresa que, desde nuestra perspectiva científica contemporánea, ocasiona oír a sabios de la altura de al-Juwārizmī razonamientos de esta clase es la misma que experimentamos ante la reiteración con que Ibn al-Sīd trufa sus libros de explicaciones etimológicas como las anteriores. La sorpresa se mitiga en parte si consideramos que algunas de tales explicaciones debieron de cumplir con un objetivo didáctico, mnemotécnico, para facilitar que, por asociaciones, de asimilara el mayor número posible de unidades léxicas. Tal podría ser el

(156) *Op.cit.*, II, 16.

(157) *Šarḥ Siqt*, I, 145.

(158) *Al-l-rāb ʿan qawāʿid*, 93-94.

objetivo de Ibn al-Sīd cuando, por ejemplo, aclara⁽¹⁵⁹⁾ que *mušāfaha* ‘entrevista, coloquio’ es un derivado de *al-šafatān* ‘los labios’, construido sobre un esquema *MUFĀ^cALA* «porque cada uno de los dos hablantes acciona sus labios para decirle algo al otro». Con todo, sería difícil mantener que tal era la función primordial de los análisis etimológicos, teñidos siempre de un tono especulativo similar al que se observa en la obra magna de San Isidoro de Sevilla⁽¹⁶⁰⁾. Hay un intento consciente y continuado por encontrar la Sabiduría (*hikma*) de las palabras; por ejemplo, cuando Ibn al-Sīd intenta más de una justificación para reducir los distintos *ma^cānī* aislados a una idea primigenia compartida con otros significantes de la misma raíz. Es lo que ocurre cuando el Pacense admite⁽¹⁶¹⁾ que el mercado se llama *sūq* por dos posibles razones: 1ª, porque ése es el lugar al que se llevan (*tusāq*) las mercancías, y 2ª, porque allí la gente suele estar de pie, sobre sus piernas (*sūq*). Y otro tanto, respecto a *bariyya*, que, según Ibn al-Sīd⁽¹⁶²⁾, deriva de *barā* ‘polvo’, aunque –añade– algunos han dicho que procede de *bara* ‘crear’, con aligeramiento (*tajfīf*) de la *hamza*.

Por otro lado, la relación de forma primigenia (*ašl*) y derivada (*far^c*, *muštaqq*) que descubre el análisis etimológico no siempre se establece a partir de la proporcionalidad entre un signo y su significado, de un lado, y otro signo y su significado, sino entre los dos significados de un mismo signo. Así, explica Ibn al-Sīd⁽¹⁶³⁾, la acepción ‘charlatán’ del adjetivo *ṭartār* proviene de las otras dos acepciones de esta palabra, que hacen referencia al agua y a una ubre, con los significados respectivos de ‘abundante’ y ‘productiva’. Otro caso: *ṭirq* significa ‘grasa’ y también ‘fuerza’; esto, porque la fuerza, según nuestro sabio⁽¹⁶⁴⁾, proviene siempre de la grasa. Aunque lo más frecuente es que lo que se intente desvelar sea el sentido primigenio de dos unidades de la misma raíz. Veamos algunos ejemplos de esta clase, todos debidos a Ibn al-Sīd o, en cualquier caso, recogidos por él. Así, *qayna* –afirma⁽¹⁶⁵⁾– «es una esclava, cante o no», y deriva de *qān* ‘arreglar, adornar’ o de *iqṭānat(i) l-rawḍatu* ‘el jardín se

(159) *Šarḥ al-mujtār*, I, 193.

(160) *Eimologías*.

(161) *Al-Iqtidāb*, I, 44.

(162) *Šarḥ al-mujtār*, I, 68.

(163) *Al-Iqtidāb*, I, 118.

(164) *Al-Muṭallaḡ*, II, 78.

(165) *Šarḥ al-mujtār*, II, 394.

llenó de flores'. El vino se llama *qahwa* porque quita las ganas de comer (*tuqhī*), según él⁽¹⁶⁶⁾. Uno de los nombres de la tierra es *al-gabrā'* por la gran cantidad de polvo (*gubār*) que en ella hay⁽¹⁶⁷⁾. A un rebaño se le llama *hilq* porque «corta (*yaḥliq*) las plantas igual que se corta el cabello»⁽¹⁶⁸⁾. Uno de los nombres de la mosca, *qadūḥ*, se debe a que los árabes puros la comparaban con quien enciende fuego con un mechero (*yaqdaḥ*), por su costumbre de frotarse un brazo contra otro⁽¹⁶⁹⁾. Por último, *minsa'a* significa bastón «porque con él se hace marchar (*tunsa'*) a las bestias, esto es, se las empuja y se las golpea con él para que caminen»⁽¹⁷⁰⁾.

7. Semiótica sagrada

Todo lo que hemos visto hasta ahora podemos encuadrarlo en una construcción teórica, sencilla y por eso admirable, que encontramos en una de las obras clave a partir de las cuales se desarrollaron las ciencias árabes islámicas. Se trata de la clasificación de los signos que al-Ŷāḥiẓ expuso en su tratado de hermenéutica y retórica⁽¹⁷¹⁾, con mayor brevedad de la que ahora deseáramos. Hay —dice el gran sabio iraquí— cinco clases de signos (*al-dalālāt ʿalā l-maʿānī*): 1ª, la palabra (*lafẓ*), esto es, el lenguaje oral; 2ª, la letra (*jaṭṭ*), que aventaja al lenguaje por su durabilidad, pues su instrumento, el cálamo, se dirige tanto al ausente como al presente, mientras que el lenguaje (oral) es válido sólo para el último; 3ª, el gesto (*iṣāra*), cuyos instrumentos son las manos, los ojos, la cabeza, el modo de vestir, la espada, cuando, por ejemplo, se levanta amenazante, etc.; 4ª, el cálculo (*ʿaql*), que él destaca como correlativo en este mundo de las cuentas (*al-ḥisāb*) que se rendirán en el otro, y, 5ª, los indicios (*niṣba*), «aquello que expresa sin palabra, que señala sin manos»⁽¹⁷²⁾, como los cielos y la tierra, que son indicios de la majestad de Dios. Esta última observación nos sitúa en los terrenos de una semiótica sagrada, lo que equivale a poner en relación directa a los estudios filológicos con la busca de la Sabiduría.

(166) *Šarḥ Siqṭ*, IV, 1619.

(167) *Šarḥ al-mujtār*, II, 328.

(168) *Al-Muṭallāṭ*, I, 434.

(169) *Op.cit.*, II, 359.

(170) *Al-Muṭallāṭ*, II, 169.

(171) *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, 76 y ss.

(172) *Op.cit.*, I, 81.

Aunque es fácil olvidarlo, hay que tener siempre presente que la generalidad de las manifestaciones científicas, culturales o artísticas que vieron la luz en las sociedades islámicas medievales, se concibe y se recibe desde una mentalidad diferente de la desarrollada por la modernidad occidental después de Descartes. Seguramente no basta, con hablar de «religious influences», al modo de L. Kopř⁽¹⁷³⁾, sino que hay que ir más lejos y reafirmar que las ciencias de la palabra y el texto son ciencias religiosas. Al fin y al cabo, los filólogos se encontraban en un lugar de privilegio para responder a la verdad de fe expresada en el *Corán* (41, 53), donde leemos que Dios ha establecido signos en los distintos niveles de la realidad: «*sa-nurī-him āyāti-nā fī l-āfāqi wa-fī anfusi-him*» (les mostraremos Nuestros signos en los horizontes y en sus almas). La visión religiosa de la realidad se manifiesta –no podía ser de otro modo– como una clave esencial para profundizar en una elaboración intelectual árabe islámica. Tal vez el modo de resolver el problema que abordamos al principio de este escrito sea precisamente el tomar la perspectiva del espíritu. Desde luego, desde una perspectiva gnóstica no es difícil entender la identidad entre nombre y nombrado, pues la lengua puede ser uno de tantos trasuntos de la Verdad. Pero no es necesario recurrir a esoterismo (sin que tampoco haya que descartarlo). Pues las vías de identificación las abre la misma ausencia de la noción aristotélica de concepto. Y la denominación (*tasmīya*) puede derivar de las tesis «divinistas» en cuanto al establecimiento del lenguaje. En este aspecto resultan reveladoras las palabras de H. Corbin al tratar de cómo el pensamiento esotérico (*bāṭinī*)⁽¹⁷⁴⁾ lleva aparejada la identidad entre el referente y su signo, que se opera en el nivel del Espíritu. Lo mejor será reproducir esas ideas (en la traducción de M. Tabuyo y A. López)⁽¹⁷⁵⁾:

(173) En su excelente trabajo «Religious influences».

(174) Sobre el amplio ámbito de lo que se entiende como esoterismo islámico, es decir, de todas las formas de pensamiento que derivan de una interpretación trascendente de los signos sensibles, es mucho lo que se ha escrito; *vid.*, entre otros, los trabajos, recientes y donde se aborda el asunto desde perspectivas diversas y con fines heterogéneos, de Corbin, H., *Tiempo cíclico*; Fierro, M. «Bāṭinism in al-Andalus»; López-Baralt, L., «Estudio introductorio»; Narváez, M.T., «¿Qué sabían los moriscos?», y Yabri, M.Á., *El legado filosófico*, esp. pp. 117-210; así como las múltiples referencias de los mencionados trabajos.

(175) *Templo y contemplación*, p. 298.

Puesto que el sentido oculto no es nada más que la letra elevada o transmutada en símbolo y percibida desde entonces en el nivel del mundo *imaginal*, el símbolo no es ya algo detrás de lo cual se oculte lo simbolizado. Es simplemente la forma que toma en ese nivel la realidad trascendente, y es esta forma lo que ella es. En este sentido, en lugar de alegoría, habría que hablar incluso de *tautegoría*.

Y esa misma preocupación por la identidad entre nombre y nombrado se registra en otras tradiciones gnósticas, como la cristiana, como puede comprobarse en la afirmación contenida en el *Evangelio de la Verdad* (uno de los textos de Nag Hammadi): «El nombre del Padre, empero, es el Hijo [...]. Primero, entonces, nos conviene entender acerca de este tema: ¿qué es el nombre?»⁽¹⁷⁶⁾. Así pues, a la polémica en torno a la identidad del nombre y lo nombrado podría haber contribuido una de las modalidades de la hermenéutica sagrada, en concreto la que está en la base del esoterismo *bāṭinī*. Por supuesto, esto no resuelve todos nuestros problemas, pues falta documentar hasta qué punto sabios como al-Gazālī o Ibn al-Sīd están efectivamente respondiendo a tesis esotéricas, y, en tal caso, cuál era exactamente la postura de tales sabios, como los dos mencionados, pues –recordémoslo– no coincidir con los esotéricos no significa no aceptar la semiótica sagrada, incluida la sacralización de las palabras, que parte del mismo mensaje coránico y de la extendida (y ortodoxa) práctica del *ḍikr* o invocación del Nombre de Dios⁽¹⁷⁷⁾. Son, pues, aún muchos los interrogantes que tenemos pendientes, tanto en el asunto del nombre y lo nombrado como en otros de los que hemos ido tocando, pero el reconocimiento del carácter sagrado de la semiótica y la hermenéutica se muestran como la vía más segura para acceder a la configuración de las ciencias islámicas de la palabra, la presentación de cuyo marco general semiótico era nuestro objetivo inicial en estas páginas.

(176) *Textos gnósticos*, p. 159.

(177) Sobre esto último, *vid.* Vega Martín, M., Peña Martín, S., y Feria García, M.C., *El mensaje de las monedas*, pp. 109 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes árabes medievales

- ‘Abd al-Qāhir ibn Abd al-Raḥmān al-Ŷuryānī, Abū Bakr, *Asrār al-balāga fī ‘ilm al-bayān*, ed. Riḍā, Muḥammad Rašīd y al-Naŷŷār, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz, El Cairo, 1977.
- ‘Alqama al-Faḥl, *Dīwān ‘Alqama al-Faḥl bi-šarḥ Abī l-Ḥayyāy Yūsuf ibn Sulaymān ibn ‘Īsā al-ma‘rūf bi-l-A‘lam al-Šantamarī wa-yalī-h ŷumla mim-mā lam yuḍkar min šī‘ri-hi fī ḥāḍā l-šarḥ*, ed. al-Šaqqāl, Luṭfī, al-Jaīb, Durriyya y Qabāwa, Fajr al-Dīn, Alepo, 1969.
- al-Fārisī, Abū ‘Alī al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-Gaffār, «Aqsām al-ajbār wa-masā’il ujrā», ed. al-Manšūrī, ‘Alī Ŷābir, *Al-Mawrid* 7, 3 (1978), pp. 201-220.
- al-Gazālī, Abū Ḥamid, *Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*, ed. Qabbānī, Aḥmad, Beirut, s.d.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī l-Dīn, *Turŷumān al-jawāšš*, ed. Nicholson, R.A., Londres, 1911.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd, *Kitāb al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā’ wa-l-niḥal* (vid. Asín Palacios, M., *Abenházam de Córdoba*, en «Estudios contemporáneos y fuentes no árabes», más abajo).
- Ibn Hišām al-Anṣārī, Ŷamāl al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Yūsuf, *Al-Ŷrāb ‘an qawā‘id al-i‘rāb*, ed. al-‘Ubaydī, Rašīd ‘Abd al-Raḥmān, Beirut, 1970.
- Ibn Hišām al-Anṣārī, *Mugnī l-labīb ‘an kutub al-‘arīb*, ed. al-Mubārak, Māzin, Ḥamd Allāh, Muḥammad ‘Alī y al-Afgānī, Sa‘īd, Damasco, 1964.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, *Lisān al-‘Arab al-muḥīṭ*, ed. Jayyāt, Yūsuf, Beirut, s.d.
- Ibn Rašīq al-Qayrawānī al-Azdī, Abū ‘Alī al-Ḥasan, *Al-‘Umda fī maḥāsin al-šī‘r wa-adabī-hī wa-naqdi-hī*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd, Muḥammad Muḥyī l-Dīn, Beirut, 1972. (Reimpr.).
- Ibn Qutayba al-Dīnawarī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muslim, *Kitāb Adab al-kātib*, ed. Grūnert, Max, Leiden, 1900. (Reimpr. Beirut, 1967.)
- Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, *Ḍikr al-farq bayn al-aḥruf al-jamsa wa-ḥiya al-zā’, al-ḍād, al-ḡāl, al-šād, al-sīn*, ed. al-Našratī, Ḥamza ‘Abd Allāh, El Cairo,

1982.

- Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, *Al-Iqtidāb fī šarḥ Adab al-kuttāb*, ed. al-Saqqā, Muṣṭafā y ʿAbd al-Maʿyīd, Ḥāmid, El Cairo, 1981-83.
- Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, «Al-Ism wa-l-musammā», ed. Fārūq, Aḥmad y al-Naffāj, Rātīb, *Revue de l'Académie Arabe de Damas* 47 (1972), 325-343.
- Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, *Kitāb al-Ḥulal fī šarḥ abyāt al-ʿYumal*, ed. Imām, Muṣṭafā, El Cairo, 1979.
- Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, *Kitāb al-Masāʾil wa-l-aʿyūbiya*, ms. Escorial: n° 1518 Derenbourg.
- Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, *Al-Muṭallaṭ*, ed. al-Farṭūsī, Ṣalāḥ Maḥdī ʿAlī, Bagdad, 1981.
- Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, *Šarḥ Siqṭ al-zand*, vid. *Šurūḥ Siqṭ al-zand*.
- Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, *Šarḥ al-mujtār min Luzūmiyyāt Abī l-ʿAlāʾ*, ed. ʿAbd al-Maʿyīd, Ḥāmid, El Cairo, 1970 y 1984.
- Ibn Sīda, Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Ismāʿīl, *Al-Mujaššaš*, Beirut, s.d.
- Ibn Sinān al-Jafāʾī al-Ḥalabī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Saʿīd, *Sirr al-fašāḥa*, ed. al-Šaʿīdī, ʿAbd al-Mutaʿālī, El Cairo, 1969.
- Ibn ʿYinnī, Abū l-Faṭḥ ʿUṭmān, *Al-Jašāʾiṣ*, ed. al-Naʿyṣār, Muḥammad ʿAlī, El Cairo, 1952-56.
- al-Juwārizmī, Šadr al-Afāḍil Abū l-Faḍl Qāsim ibn Ḥusayn, *Šarḥ Siqṭ al-zand*, vid. *Šurūḥ Siqṭ al-zand*.
- al-Mubarrid, Abū l-ʿAbbās Muḥammad ibn Yazīd, *Kitāb al-Muqtaḍab*, ed. ʿAḍīma, ʿA.J., El Cairo, 1386-99 h.
- Nuṣūṣ fī l-naẓariyya al-naqḍiyya fī l-qarnanyn al-ṭālīṭ wa-l-rābiʿ li-l-ḥiṣra*, ed. y sel. Saʿīd, ʿYamīl y Sallūm, Dāwūd, Nayaf, 1971.
- Sībawayhi, Abū Bišr ʿAmr ibn ʿUṭmān ibn Qanbar, *Kitāb*, ed. Hārūn, ʿAbd al-Salām Muḥammad, Beirut, s.d.
- Šurūḥ Siqṭ al-zand*, ed. al-Saqqā, Muṣṭafā, Hārūn, ʿAbd al-Salām Muḥammad, Maḥmūd, ʿAbd al-Raḥīm, al-Ibyārī, ʿAbd al-Maʿyīd, Ḥāmid y Ḥusayn, Ṭāḥā, El Cairo, 1945.
- al-Suyūṭī, *Kitāb al-Ašbāḥ wa-l-naẓāʾir fī l-naḥw*, ed. Saʿīd, Ṭāḥā ʿAbd al-Raʾūf, El Cairo, 1975.
- al-Suyūṭī, ʿYalāl al-Dīn Abū l-Faḍl ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Kamāl, *Al-Muẓhir fī ʿulūm al-luga wa-anwāʿi-hā*, ed. ʿYār al-Mawlā, Muḥammad Aḥmad, al-Baṣṭawī, ʿAlī Muḥammad y Ibrāhīm, Muḥammad Abū l-Faḍl, El Cairo,

s.d.

- al-Suyūfī y al-Maḥallī, Yāmāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad, *Tafsīr al-Īlālayn*, ed. Rāyib, Muḥammad Karīm ibn Saʿīd, Beirut, s.d.
- al-Taʿālibī, Abū Manṣūr, *Fiqh al-luga wa-sirr al-ʿarabiyya*, ed. al-Saqqā, Muṣṭafā, al-Ibyārī, Ibrāhīm y Šalabī, ʿAbd al-Ḥafīz, Beirut, 1972.
- al-Ŷāḥiẓ, Abū ʿUtmān ʿAmr ibn Baḥr, *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. Hārūn, ʿAbd al-Salām Muḥammad, El Cairo, s.d.
- al-Zarkašī, Badr al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh, *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ed. Ibrāhīm, Muḥammad Abū l-Faḍl, Beirut, 1980³.
- al-Zaʿyāyī, Abū l-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān ibn Iṣḥāq, *Al-Idāḥ fī ʿilal al-naḥw*, ed. al-Mubārak, Māzin, El Cairo, 1959.
- al-Zubaydī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan, *Lahn al-ʿawāmm*, ed. ʿAbd al-Tawwāb, Ramaḍān, El Cairo, 1964.
- al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-lugawiyyīn*, ed. Ibrāhīm, Muḥammad Abū l-Faḍl, El Cairo, 1973.

Estudios contemporáneos y fuentes no árabes

- Abed, Shukri B., «Language», en Nasr, Seyyed Hossein y Leaman, Oliver (eds.), *History of Islamic Philosophy (Part II)*, Londres-Nueva York, 1996, pp. 898-925.
- Abū Ŷanāḥ, Šāḥib, «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī: ḥayātu-hū, minḥayū-hū fī l-luga wa-l-naḥw, šīʿru-hū», *Al-Mawrid* 6/1 (1977), pp. 79-116.
- Āl Yāsīn, Muḥammad Ḥusayn, «Naẓariyyat našʿat al-luga ʿind al-ʿarab», *Al-Mawrid* 7, 3 (1978), pp. 9-22.
- Arnaldez, Roger, *Gramaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, 1956.
- Asín Palacios, Miguel, *Abenḥázam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-32.
- Asín Palacios, Miguel «El origen del lenguaje y problemas conexos en Algacel, Ibn Sīdah e Ibn Ḥazm», *Al-Andalus* V (1939), pp. 253-281.
- Asín Palacios, Miguel, «Ibn al-Sīd de Badajoz y su Libro de los cercos (*Kitāb al-Ḥadāʾiq*)», *Al-Andalus* V (1940), 45-154.
- Chaika, Elaine, *Language, the social mirror*, Rowley, 1982.

- Claret, Antonio, *Catecismo de la doctrina cristiana explicado y adaptado a la capacidad de los niños y adornado con muchas láminas*,⁶1850.
- Cohen, Jean, *Estructura del lenguaje poético*, trad. Blanco Álvarez, Martín, Madrid, 1973.
- Continente Ferrer, José Manuel, «Aproximación al estudio del tema de amor en la poesía hispanoárabe de los siglos XII y XIII», *Awraq* 1 (1978), pp. 12-28.
- Corbin, Henry, *Historia de la filosofía islámica*, trad. López, A., Tabuyo, M. y Torres Oliver, F., Madrid, 2000 (2ª ed.).
- Corbin, Henry, *Templo y contemplación: Ensayos sobre el islam iranio*, trad. Tabuyo, María y López, Agustín, Madrid, 2003.
- Corbin, Henry, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, trad. Tabuyo, M. y López, A., Madrid, 2003.
- Corriente, Federico, *Las muʿallaqāt: antología y panorama de la Arabia preislámica*, Madrid, 1974.
- Corriente, Federico, «From Old Arabic to Classical Arabic, through the Pre-Islamic koiné: some notes on the native grammarians' sources, attitudes and goals», *Journal of Semitic Studies* XXI (1976), pp. 62-98.
- Corriente, Federico, *Gramática árabe*, Madrid, 1983².
- Coseriu, Eugenio, *Sincronía, diacronía e historia: El problema del cambio lingüístico*, Madrid 1978³.
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media Latina*, trad. Frenk Alatorre, Margit y Alatorre, Antonio, México-Madrid-Buenos Aires, 1955.
- Díaz Rojo, José Antonio, «Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional», *Tonos: Revista electrónica de estudios filológicos* (www.tonosdigital.com) VII (2004).
- Elamrani-Jamal, Abdelali J., «La question du nom et du nommé (al-ism wa-l-musammā) entre la dialectique et la grammaire: à propos d'une épître d'al-Baṭalyawṣī», *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 15 (1985), pp. 80-93.
- Feria García, Manuel Carmelo, «Los moriscos y el uso de la aljamía», *Al-Andalus-Magreb* 8-9 (2000-01), pp. 299-323.
- Ferrando, Ignacio, *Introducción a la lengua árabe: nuevas perspectivas*, Zaragoza, 2001.
- Fierro, Maribel, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, 2001.

- Fierro, Maribel, «Bāṭinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm* (Picatrix)», *Studia Islamica* 84 (1996), pp. 87-111.
- Fierro, Maribel, «Ibn al-Ḥasan al-Murādī, Abū Bakr», en Lirola Delgado, Jorge y Puerta Vilches, José Miguel (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbā a Ibn Kurz*, Almería, 2004, pp. 300-302.
- Fierro, Maribel, «Manuscritos en al-Andalus: el proyecto H.A.T.A. (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes)», *Al-Qanṭara* XIX (1998), pp. 473-501.
- Fierro, Maribel, «Opposition to Sufism in al-Andalus», en de Jong, Frederik y Radtke, Bernd (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden-Boston-Colonia, 1999, pp. 174-206.
- Fierro, Maribel, «Spiritual alienation and political activism: the *gurabā'* in al-Andalus during the sixth/twelfth century», *Arabica* 47 (2000), pp. 230-260.
- Fórneas Besteiro, José María, «El *Tamhīd* de al-Bāqillānī y su transmisión en al-Andalus», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* XXVI-XXVIII, 1 (1977-1979), pp. 433-440.
- Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, trad. López-Ballesteros y de Torres, Luis, Madrid, 1967.
- Gamkrelidze, Thomas V., «The problem of *l'arbitraire du signe*», *Language* 50 (1974), pp. 102-110.
- Gilliot, Claude, «Les citations probantes (*ṣawāhid*) en langue», *Arabica* XLIII (1996), 297-336.
- Gilson, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, 1981.
- Gilson, Étienne, *Lingüística y filosofía*, trad. Béjar Hurtado, Francisco, Madrid, 1974.
- Guiraud, Pierre, *La semántica*, trad. Haster, Juan A., México-Madrid-Buenos Aires, 1960.
- Idris, Hady-Roger, «De l'expressivité de deux phonèmes arabes: Ha Mim», *Studia Islamica* XXV (1966), pp. 5-11.
- Isidoro de Sevilla, San, *Etimologías (edición bilingüe)*, ed. y trad. Oroz Reta, José y Marcos Casqueiro, Manuel-A., Madrid, 1982.
- Keating, Thomas, *Intimidación con Dios*, trad. Díez Aragón, Ramón A. y Blanco Moreno, M^a Carmen, Bilbao, 1997.
- Kopf, Lothar, «Religious influences on medieval Arabic philology», *Studia*

- Islamica* V (1956), pp. 33-59.
- Labov, William, Cohen, Paul, Robins, Clarence y Lewis, John, *A Study of the Non-standard English of Negro and Puerto Rican Speakers in New York City*, Filadelfia, 1968.
- Langhade, Jacques, «Grammaire, logique, études linguistiques chez al-Fārābī», *Historiographia Linguistica* VIII (1981), pp. 365-377.
- Lomba, Joaquín, «Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano», en VV.AA., *Traducir del árabe*, Barcelona, 2004, pp. 261-294.
- López-Baralt, Luce, «Estudio introductorio» a al-Nūrī de Bagdad, Abū l-Ḥasan, *Moradas de los corazones*, Madrid, 1999, pp. 21-77.
- Loucel, Henri, «L'origine du langage d'après les grammairiens arabes», *Arabica* X (1963), pp. 188-208 y 253-281, XI (1964), pp. 57-72 y 151-187.
- Madirolas Isasa, Eduardo, «Las letras de la creación: una contribución a la lectura del Séfer Yetsirá», *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura* 36 (1999), pp. 61-70.
- Mahdi, Muhsin, «Language and logic in classical Islam», en Grunebaum, G.E. von (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, pp. 51-83.
- Malmberg, Bertil, *Introducción a la lingüística*, trad. Calvo, Pilar, Madrid, 1982.
- Mehiri, Abdelkader, *Les théories grammaticales d'Ibn Ġinnī*, Túnez, 1973.
- Mounin, Georges, *Los problemas teóricos de la traducción*, trad. Lago Alonso, Julio, Madrid, 1971.
- Narváez, María Teresa, «¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos?», en López-Baralt, Luce y Piera, Lorenzo (eds.), *El sol a medianoche (La experiencia mística: tradición y actualidad)*, Madrid, 1996, pp. 163-180.
- Pacheco Paniagua, Juan Antonio, «Ibn al-Sīd de Badajoz: un neoplatónico errante», *Bataliús II*, Madrid, 1999, pp. 107-120.
- Peña, Salvador, «Al-Andalus en Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī», en *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, 1991, pp. 947-953.
- Peña, Salvador, «El corpus de los lingüistas musulmanes y la noción de autoridad», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* XXXVII, 1 (1988), 195-209.
- Peña, Salvador, «El tratado de la frase por Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XLII-XLIII (1993-94), 203-

218.

- Peña, Salvador, «Gramáticos en al-Andalus: de Ibn Sīdah al-Mursī a Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī», *Sharq al-Andalus* 8 (1991), 43-53.
- Peña, Salvador, «Insultar en árabe *standard* moderno: diglosia y diálogo narrativo en las novelas de Maḥfūz», en Amo, Mercedes del (ed.), *Realidad y fantasía en Naguib Mahfuz*, Universidad de Granada, 1991, pp. 227-306.
- Peña, Salvador, «Iṣrāb as syntax», *Zeitschrift für arabische Linguistik* 33 (1997), pp. 100-104.
- Peña, Salvador, *Maʿarrī según Baṭalyawsī: crítica y poética en al-Andalus, siglo XI*, Universidad de Granada, 1990.
- Peña Martín, Salvador y Vega Martín, Miguel, «El ideal de claridad o los dos fines del *adab*, según Ibn al-Sīd», *Al-Qanṭara* XXV, 2 (2004), 539-565.
- Peña Martín, Salvador y Vega Martín, Miguel, «La muerte dada en el Corán (glosario y estudio de una inscripción numismática de los Banū Gāniya)», en Fierro, Maribel (ed.), *De muerte violenta: Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 249-299.
- Pèrès, Henri, *Esplendor de al-Andalus: La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI; sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, trad. García-Arenal, Mercedes, Madrid, 1983.
- Platón, *Cratilo o del lenguaje*, trad. Becares Botas, Vicente, Universidad de Salamanca, 1982.
- Ramón Guerrero, Ramón, «Influencia de al-Fārābī en Ibn al-Sīd de Badajoz», *La Ciudad de Dios* CCVIII (1995), pp. 51-66.
- Riḍwān, Muḥammad Muṣṭafā, *Al-ʿAllāma al-lugawī Ibn Fāris al-Rāzī*, El Cairo, 1971.
- Russell, D.A., *Criticism in Antiquity*, Londres, 1981.
- al-Šartūnī, Rašīd, *Mabādīʾ al-ʿarabiyya fī l-ṣarf wa-l-naḥw*, 4, Beirut, 1969 (reimpr.).
- Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique*, ed. Mauro, Tullio de, París, 1972.
- Scholem, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, trad. Barbero, José Luis, Madrid, 1998.
- Serrano, Delfina, «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (444/1052-521/1127): de los reinos

- de taifas a la época almorávide a través de la biografía de un ulema polifacético», *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* XXIII (2002), 53-92.
- Serrano, Delfina, «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (444/1052-521/1227) y su obra sobre la discrepancia entre los musulmanes», en Soravia, Bruna y Sidarus, Adel (eds.), *Literatura e Cultura no Gharb al-Andalus*, Lisboa, 2005, pp. 221-244.
- Shakespeare, William, *Obras completas*, trad. Astrana Marín, Luis, Madrid, 1972.
- Shakespeare, William, *Romeo y Julieta*, trad. Conejero, Manuel Ángel, Madrid, 1997.
- Shakespeare, William, *Romeo y Julieta*, trad. Pujante, Ángel-Luis y Talens, Jenaro, Madrid, 1993.
- Shakespeare, William, *Romeo y Julieta, Julio César*, trad. Valverde, José María, Barcelona, 1996.
- Soravia, Bruna, «Ibn Qutayba en al-Andalus: le préface à l' *Adab al-kātib* dans le commentaire d'Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, *Al-Qanṭara* XXV, 2 (2004), 464-502.
- Tabuyo, María, «La difícil sencillez de las parábolas», *Sal Terrae* 93 (2005), 201-211.
- Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, trad. Piñero, Antonio, Montserrat Torrens, José y García Bazán, Francisco, Madrid, 1999.
- Tornero, Emilio, «Cuestiones filosóficas del *Kitāb al-Masā'il* de Ibn al-Sīd de Badajoz», *Al-Qanṭara* V (1984), 15-31.
- Ullmann, Stephen, *Semántica: introducción a la ciencia del significado*, Martín Ruiz-Werner, Juan, Madrid, 1965.
- Varrón, *La lengua latina*, trad. Hernández Miguel, Luis Alfonso, Madrid, 1998.
- Vega Martín, Miguel, *Los sellos parroquiales de la Diócesis de Málaga*, Córdoba, 2004.
- Vega Martín, Miguel y Peña Martín, Salvador, «Alternancias epigráficas en las monedas almorávides», *Al-Andalus-Magreb* 10 (2002-03), pp. 293-314.
- Vega Martín, Miguel, Peña Martín, Salvador y Fera García, Manuel C., *El mensaje de las monedas almohades: Numismática, traducción y pensamiento islámico*, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- Versteegh, Cornelis Henricus Maria, *Greek Elements in Arabic Linguistic*

Thinking, Leiden, 1977.

Versteegh, Kees, «La "grande étymologie" d'Ibn Ġinnī», en Auroux, Sylvain, Chevalier, Jean-Claude, Jacques-Chaquin, Nicole y Marchello-Nizia, Christiane (eds.), *La Linguistique fantastique*, París, 1985, pp. 44-50.

Weiss, Bernard G., «A theory of the parts of the speech in Arabic (noun, verb and particle): a study in *ʿilm al-waḍʿ*», *Arabica* XXIII, pp. 23-36.

Yabri, Mohamed Yabri, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún (lecturas contemporáneas)*, trad. Ferial García, Manuel C., Madrid, 2001.