

Gramática y verdad: tiempo y tiempo verbal según Ibn al-Sīd

Grammar and truth: time and tense according to Ibn al-Sīd

Salvador PEÑA MARTÍN

Universidad de Málaga

Recibido: octubre 2005

Aceptado: noviembre 2005

RESUMEN

La obra lingüística y filológica de Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (m. 521 h./1127 d.C.) ofrece elementos para reconstruir su descripción del tiempo verbal y gramatical, y su concepción del tiempo natural, así como elementos de otros sistemas de ideas sobre el tiempo, ajenos al suyo. Después de situar la concepción del tiempo verbal que Ibn al-Sīd mantiene, en el contexto de la historia de la lingüística árabe medieval, donde se sitúa en la estela de los sabios racionalistas bagdadíes; examinamos su defensa de la categoría gramatical de tiempo verbal presente como reflejo de la realidad física del presente como único tiempo real. Llegamos a la conclusión de que, en su época, cabían, en el pensamiento islámico, cuatro modos de abordar el tiempo.

PALABRAS CLAVE: Árabe. Gramática. Tiempo. Filosofía. Al-Andalus. Ibn al-Sīd.

ABSTRACT

The Andalusī savant Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (d. 521 H/1127 AD) was the author of a number of books conceived as a contribution to the study of language, text and interpretation, which provide us with the necessary elements to reconstruct his notional approach to verbal tenses, as well as his ideas about time in the broader context of Andalusī thinkers. Ibn al-Sīd is close to the rationalist grammarians from Baghdad in his description of Arabic tenses, grounded on the existence of present time in nature. Nevertheless, traces of other conceptions of time are to be found in Ibn al-Sīd's books. We conclude that there were four different ways of viewing time, depending on the actual level of hermeneutical approach to truth.

KEY WORDS: Arabic. Grammar. Time. Philosophy. Islamic Spain. Ibn al-Sīd.

SUMARIO. 1. El lingüista Ibn al-Sīd y sus preocupaciones filosóficas. 2. Tiempo y tiempo verbal en la gramática árabe. 3. De las formas a las nociones. 4. El *muḍāri'*: una sola expresión verbal para dos contenidos. 5. ¿Existe el tiempo presente? 6. Tres análisis de la expresión del tiempo. 6.1. Tipos de pasado. 6.2. Interpretación del imperfecto. 6.3. Elementos elididos. 7. La concepción del tiempo de Ibn al-Sīd.

1. El lingüista Ibn al-Sīd y sus preocupaciones filosóficas

Ya F. Codera¹ llamó la atención sobre la necesidad de estudiar la obra de Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī² (m. 521 h./1127 d.C.). Más tarde M. Asín Palacios, al editar y traducir cierto opúsculo atribuido al sabio de Silves-Badajoz, estableció una influyente pauta de acercamiento a éste, al escribir³:

La figura de este escritor hispano-musulmán ha pasado a las historias de la cultura arábiga, reducida a las proporciones de un vulgar filólogo y gramático, confundido entre el numeroso grupo de los literatos de este tipo, tan abundantes en el islam. A sus biógrafos hay que cargar de ello toda la culpa, preocupados más de poner de relieve aquellas dotes, que no las de pensador y

¹ Francisco Codera y Zaidín, *Decadencia y desaparición de los almorávides de España*, Zaragoza, 1899, (reedición de M^a Jesús Viguera Molíns, Pamplona, 2004), pp. 348 y ss.

² Sobre Ibn al-Sīd, ver los trabajos de Šāhib Abū Yānāh, «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī: ḥayātu-h, minḥaytu-h fī l-luġa wa-l-naḥw, šī'ru-h», *Al-Mawrid* 6/1 (1977), pp. 79-116; Miguel Asín Palacios, «Ibn al-Sīd de Badajoz y su *Libro de los cercos* (*Kitāb al-Ḥadā'iq*)», *Al-Andalus* V (1940), pp. 45-154; «La tesis de la necesidad de la revelación en el islam y en la escolástica», *Al-Andalus* III (1935), pp. 345-389; Francisco Codera, *Decadencia y desaparición*, pp. 347-353; José Manuel Continente Ferrer, «Aproximación al estudio del tema de amor en la poesía hispanoárabe de los siglos XII y XIII», *Awrāq* 1 (1978), pp. 12-28; Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, trad. Agustín López, María Tabuyo y Francisco Torres Oliver, Madrid, 2000 (2^a ed.), pp. 215-217; Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. Desde el islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Madrid, 1981, pp. 65-71; Muḥammad Riḍwān al-Dāya, *Ta'rīj al-naqd al-adabī fī l-Andalus*, Beirut, 1968, pp. 179-184; José D. García Domingues, «Filólogos Luso-Arabes», *Boletim de Filologia* XII (1958), pp. 184-192; Abdelali J. Elamrani-Jamal, «La question du nom et du nomme (*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; Joaquín Lomba, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, 1991²; Juan Antonio Pachecho Paniagua, «Ibn al-Sīd de Badajoz: un neoplatónico errante», *Bataliús II*, Madrid, 1999, pp. 107-120; Salvador Peña Martín, «Al-Andalus en Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī», en *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, 1991, pp. 947-953; *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus*, en preparación; «El corpus de los lingüistas musulmanes y la noción de autoridad», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* XXXVII, 1 (1988), pp. 195-209; «El signo en la lingüística árabe medieval», *Al-Andalus-Magreb* 11 (2004), pp. 131-181; «El tratado de la frase por Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XLII-XLIII (1993-94), pp. 203-218; «Gramáticos en al-Andalus: de Ibn Sīdah al-Mursī a Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī», *Sharq al-Andalus* 8 (1991), pp. 43-53; «I'rāb as syntax», *Zeitschrift für arabische Linguistik* 33 (1997), pp. 100-104; *Ma'arrī según Baṭalyawṣī: crítica y poética en al-Andalus, siglo XI*, Granada, 1990; Salvador Peña Martín y Miguel Vega Martín, «El ideal de claridad o los dos fines del *adab*, según Ibn al-Sīd», *Al-Qanṭara* XXV, 2 (2004), pp. 539-565; Henri Pèrès, *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. Mercedes García-Arenal, Madrid, 1983, *pas.*; José Miguel Puerta Vilchez, *Historia del pensamiento*, pp. 240 y ss., especialmente Rafael Ramón Guerrero, «Influencia de al-Fārābī en Ibn al-Sīd de Badajoz», *La Ciudad de Dios* CCVIII (1995), pp. 51-66; Cinthya Robinson, *In Praise of Song: The Making of courtly culture in al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.*, Leiden-Boston-Colonia: Brill, 2002, *pas.*; Delfina Serrano, «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī (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), pp. 53-92; «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī (444/1052-521/1127) y su obra sobre la discrepancia entre los musulmanes», en Bruna Soravia y Adel Sidarus (eds.), *Literatura e Cultura no Gharb al-Andalus*, Lisboa, 2005, pp. 221-244; Bruna Soravia, «Ibn Qutayba en al-Andalus: le préface à l' *Adab al-kātib* dans le commentaire d'Ibna l-Sīd al-Baṭalyawṣī», *Al-Qanṭara* XXV, 2 (2004), pp. 464-502; Emilio Tornero, «Cuestiones filosóficas del *Kitāb al-Masā'il* de Ibn al-Sīd de Badajoz», *Al-Qanṭara* V (1984), pp. 15-31; Miguel Vega Martín y Salvador Peña Martín, Salvador, «Alternancias epigráficas en las monedas almorávides», *Al-Andalus-Magreb* 10 (2002-03), pp. 293-314.

³ M. Asín Palacios, «Ibn al-Sīd de Badajoz», p. 45.

filósofo, mal vistas siempre o menospreciadas a los ojos de los cronistas ortodoxos de al-Andalus.

A raíz del influyente estudio que encabezaban estas palabras Ibn al-Sīd pasó a ser generalmente valorado como un pensador de tendencia platonizante⁴ o neopitagórica⁵ o mística⁶, o bien como un pensador muy influido por al-Fārābī que intentó conciliar fe y razón⁷, y que expuso sus ideas filosóficas en algunos breves escritos ajenos a sus preocupaciones lingüísticas y filológicas⁸. Sin embargo, como vamos a comprobar de inmediato, Ibn al-Sīd dedicó, en tanto que sabio de la palabra, atención a asuntos comunes a la gramática y la filosofía, pero en los libros que constituyen el grueso de su producción bibliográfica, o sea, los que se ocupan de la lengua y los textos árabes. Esto no debe extrañar si consideramos que el sabio de Silvez-Badajoz perteneció a la corriente de la lingüística árabe que más se interesó por los conocimientos que la filosofía podía aportar al estudio del lenguaje⁹. En concreto, creemos de gran interés recomponer su sistema de ideas acerca del tiempo, pues nos proporcionará datos de interés para:

- a) conocer la concepción del tiempo verbal en la gramática árabe de comienzos del siglo VI/XII, esto es, una vez asimiladas y desarrolladas las novedades que pusieron en circulación los lingüistas árabes del siglo IV/X;
- b) la elaboración del cuadro de las ideas mantenidas por la corriente de sabios a la que representa, la del humanismo islámico (*adab*);
- c) detectar un reflejo de las ideas enfrentadas acerca del tiempo entre los pensadores musulmanes medievales, y
- d) plantearnos ciertas dudas acerca de cómo situar en el conjunto de la obra de Ibn al-Sīd el opúsculo, antes aludido, que M. Asín Palacios tradujo y es conocido como *Kitāb al-Ḥadā'iq* o *Libro de los cercos*.

2. Tiempo y tiempo verbal en la gramática árabe

El problema del tiempo verbal, en los términos en que se presenta en Ibn al-Sīd, se explica, como tantos otros puntos de las ciencias lingüísticas y hermenéuticas árabes e islámicas, a partir de la antinomia establecida entre los dos planos del lenguaje: el de la expresión (*lafẓ*) y el del contenido (*ma'nā*), que vienen a coincidir con el par *verba* y *res* de la tradición retórica latina, muy influida a su vez, por las concepciones estoicas acerca del lenguaje y el pensamiento. En efecto, si la lengua se concibe como un conjunto de palabras (*alfāẓ*) que designan a unos significados-cosas (*ma'ānī*) preexistentes en sí mismos y que se identifican con la realidad, es consecuencia lógica que el establecimiento de las categorías gramaticales se realice partiendo de los significados. Esto es, se parte siempre de las categorías de la realidad, con la esperanza de que las palabras se adecuen a dichas

⁴ J.A. Pachecho Paniagua, «Ibn al-Sīd de Badajoz».

⁵ H. Corbin, *Historia de la filosofía*, p. 216.

⁶ Seyyed Hossein Nasr, «Mystical philosophy in Islam», *Islamic Philosophy Online*, <http://www.muslimphilosophy.com>. [Consultado el 11-10-2005.]

⁷ J. Lomba Fuentes, *La filosofía islámica*, pp. 191 y ss.; R. Ramón Guerrero, «Influencia de al-Fārābī».

⁸ M. Asín Palacios, «La tesis de la necesidad»; A. J. Elamrani-Jamal, «La question du nom»; E. Tornero, «Cuestiones filosóficas».

⁹ S. Peña, «Gramáticos en al-Andalus».

categorías objetivas. Labor del lingüista será comprobar hasta qué punto las palabras cumplen con su función primordial de cubrir referencialmente a los contenidos, y, cuando se presenten anomalías en esa ideal relación biunívoca, cuya función es la de actualizar la realidad, echar mano de los distintos procedimientos con que el sabio cuenta para restablecer la sabiduría inherente a la lengua, que ha sido aparentemente abandonada.

Así, de la convicción de que, fuera del lenguaje, pero en este mundo natural, el tiempo se divide en pasado, presente y futuro, se pasa a los tres tiempos verbales en el plano de la expresión lingüística. También en lenguas donde, en lugar del aspecto, como ocurre en árabe, sí se cuenta con tres formas verbales para esos tres tiempos, se ha actuado reconociendo dos clases de tiempo: el natural y el propiamente lingüístico, que es el representado por los tiempos del verbo. Así, en la Gramática de la Real Academia Española de 1771¹⁰ se podía leer que,

como en la naturaleza hay solo tres tiempos, que son: presente, pasado y venidero; estos mismos conoce la Gramática en los verbos, y los llama: *presente, pretérito y futuro*.

No debemos olvidar que la confusión entre tiempo natural o real y tiempo verbal, que en inglés se designan respectivamente con los términos *time* y *tense* ha sido una constante en la historia de la lingüística, incluida la occidental, pues, hubo que esperar hasta muy avanzado el siglo XVIII para encontrar en el gramático francés François Thurot (m. 1832), al pionero en establecer una distinción clara entre *temps* y *formes temporelles*¹¹. De modo similar, la triple división de las partes del discurso (*aqṣām al-kalām*) que sustenta la generalidad de gramáticos árabes medievales, puede también explicarse de este modo: el plano de las cosas o los contenidos, se divide «naturalmente» en seres, acciones y relaciones, lo cual halla un reflejo perfecto en las *partes orationis* de la gramática: nombres (*asmāʾ*), verbos (*afʿāl*) y partículas (*hurūf*). Y no es necesario, al considerar esto, preguntarse cuál pudo ser el origen histórico de dicha clasificación tripartita en la gramática árabe; pues, a estos efectos, que tal clasificación tenga o no precedentes helenos resulta indiferente. Lo importante aquí es que la teoría de las tres partes del discurso encuentra un lugar en la visión del lenguaje sustentada por los sabios musulmanes medievales, donde resulta plenamente armónica. Volviendo al tiempo verbal, pero aún en el marco de la polémica sobre las influencias griegas en la gramática árabe medieval, hay que recordar que la hipótesis de C.H.M. Versteegh¹² al respecto era que en las tres variedades verbales — esto es, no tiempos— de que habla Sibawayhi (m. 177/793), a saber: pasado (*māḍī*), imperfecto (*muḍāriʿ*) e imperativo (*amr*), no debió de haber influencia aristotélica alguna. La influencia helena —añade el gran investigador holandés— sí es plausible, por el contrario, en los gramáticos posteriores, como Ibn al-Sīd, añadimos nosotros, que ya sí

¹⁰ Real Academia Española, *Gramática de la lengua castellana* [edición de 1771], ed. Ramón Sarmiento, 1984.

¹¹ Eugenio Coseriu, «François Thurot», en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje: estudios de historia de la lingüística*, trad. Marcos Martínez Hernández, Madrid, 1977, pp. 131-137.

¹² Cornelis Henricus Maria [Kees] Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, 1977, p. 80.

distinguen entre tres tiempos verbales (pasado, presente y futuro). Ahora bien, y he aquí la conclusión de C.H.M. Versteegh, como los tres tiempos aparecen en la gramática árabe antes de comenzara a traducirse a Aristóteles, la transición del doble sistema temporal de Sībawayhi (pasado y «no-pasado», por así decirlo) al triple de sus sucesores (pasado, presente y futuro), pudo deberse al influjo de la gramática griega, tal vez a través de los gramáticos sirios. En las páginas que siguen vamos a comprobar que esa transición efectivamente existió, y que Ibn al-Sīd se apartó de la visión de Sībawayhi, como corresponde a la corriente que representa el sabio de Silves-Badajoz: la de los lingüistas racionalistas que recogieron las propuestas de los gramáticos y humanistas bagdadíes del siglo IV/X. Y, además, reuniremos algunos datos que dejan la puerta abierta a una explicación de los tres tiempos verbales desde la propia teoría de los sabios musulmanes del lenguaje. Ello, sin negar que el legado griego está de algún modo presente en la argumentación que acompaña a la visión del verbo posterior a Sībawayhi, como indudablemente se aprecia en el tratamiento de la cuestión por Ibn al-Sīd.

3. De las formas a las nociones

Para denominar a dicha cuestión, Ibn al-Sīd habla de *taqsīm al-fi'l*, o sea, «división de la acción verbal», donde nos topamos ya con la polisemia del término árabe *fi'l* ‘acción, verbo, tiempo verbal’. Pero, antes de ver cómo la resolvió Ibn al-Sīd, pasaremos revista a la presentación que del asunto hacen algunos de sus predecesores más notables, y entre los que se cuentan los que mayor influencia ejercieron en él. Así, al-Mubarrid (m. ca. 286/899), el gramático que compuso el siguiente gran tratado después del *Kitāb* de Sībawayhi, creía¹³ que hay tres «tipos de verbos» (*aṣnāf al-af'āl*): el *muḍāri'* o imperfecto, el *māḍī* o pasado, y el *amr* o imperativo. Con ello no altera la visión de Sībawayhi, ya que se sigue ateniendo a las formas verbales existentes en la lengua árabe, sin introducir al clasificarlas el factor nocional, es decir, sin hacer intervenir el tiempo natural como criterio de clasificación gramatical. Pero, si nos acercamos a los gramáticos iraquíes del siglo IV/X, vemos que la situación ha cambiado. Así, con Ibn Ŷinnī (m. 392/1002), el sabio de Mosul que tanto influyó en Ibn al-Sīd, el paso al nuevo sistema ya está dado en la descripción práctica. En efecto, en su manual escolar de gramática¹⁴, afirma que las formas verbales se dividen, «con la división del tiempo», en pasado (*māḍī*), presente (*hāḍir*) y futuro (*mustaqbal*); esto, sin embargo, no le impide volver inmediatamente al método formal —es decir, el opuesto al nocional— de clasificación, para reconocer que la expresión (*lafẓ*) del presente puede usarse también para el futuro, aunque, en derecho, esto le pertenezca al primero; el futuro —añade— posee sus marcas propias (SA- y SAWFA) y, además, al futuro corresponden los imperativos, tanto el afirmativo (*amr*) como el negativo (*nahy*). Tenemos, pues, un esquema de los tiempos verbales que recuerda mucho a la «división» de éstos entre los gramáticos estoicos. Y ello, no sólo por el propio método de la «división» (*diáresis*), tan propio del pensamiento estoico, consistente en partir de una dicotomía entre dos conceptos en contraste (pasado y no pasado), a partir de la cual se genera una especie de árbol por

¹³ Abū l-'Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrid, *Kitāb al-Muqtaḍab*, ed. Muḥammad 'Abd al-Jāliq 'Aḍīma, El Cairo, 1386-99 h., vol. II, p. 2.

¹⁴ Abū l-Faṭḥ 'Uṭmān ibn Ŷinnī, *Al-Luma' fi l-'arabiyya*, ed. Ḥamīd al-Mu'min, Nayaf, 1982, pp. 77-78.

subdivisión (el no pasado se divide en futuro y no futuro); sino también, porque sigue actuando la indeterminación entre tiempo físico y tiempo gramatical¹⁵.

Sin dejar a los gramáticos racionalistas del siglo IV/X, a al-Zaʿyāyī (m. ca. 340/951) le debemos el que posiblemente sea el más antiguo tratamiento metagramatical e histórico del asunto, cuando sostiene¹⁶ que, en estricto, sólo existen dos formas verbales, la de pasado (*mādī*) y la de futuro (*mustaqbal*); en cuanto al presente (*fi'l al-hāl*) no tiene —según él— forma propia, ya que el paso ininterrumpido del tiempo hace que el presente no sea retenible, con lo cual ha dado entrada al argumento nocional que toma en consideración el tiempo objetivo de la naturaleza. Con todo —añade—, la lengua hace posible que, con una misma forma, se exprese lo presente y lo por venir. La división en tres tiempos verbales: pasado, presente y futuro, la hace al-Zaʿyāyī extensiva a todos los sabios de la escuela de Basora; en tanto que en Cufa —siempre según él— se habla de un tiempo continuo (*fi'l dā'im*) que se expresa por medio del participio activo, y que al-Zaʿyāyī rechaza por completo, haciendo intervenir de nuevo su concepción del tiempo, al afirmar que éste no permanece. Sin embargo, nada de ello lo tiene en cuenta al-Zaʿyāyī cuando afronta el asunto de una manera práctica, en su célebre manual de gramática¹⁷, donde entendemos que sí distingue entre la realidad de los contenidos referenciales, por un lado, y la efectiva disposición de las formas gramaticales en la lengua, por otro; en efecto, tal es el presupuesto del que debió de partir al dividir¹⁸ el verbo en pasado, futuro y presente¹⁹; aclarando más adelante²⁰ que el significado de presente (*hāl*) puede expresarse, bien por el imperfecto bien por el participio activo. En conclusión, se mueve desde un planteamiento nocional a otro formal sin tratar de resolver las incoherencias que de ello derivan.

Pero hay un aspecto de lo dicho por al-Zaʿyāyī que merece ampliación: su rechazo de que exista un tiempo continuo expresado por el participio activo y que él atribuye a los gramáticos de Cufa, es decir a los contemporáneos de Sībawayhi, que, a diferencia de éste, vivieron en la ciudad rival de Basora, es decir, a los capitaneados por al-Kisāʿī (m. 182/799) y al-Farrāʿ (m. 207/822). Y es que tal creencia fue sostenida aún por un ilustre lingüista del siglo IV/X, y, desde luego, fuera de Cufa, aunque apreció mucho las opiniones de quienes se asocian a esta ciudad: el gran Ibn Fāris (m. ca. 395/1005), el sabio de tendencia chií que estuvo al servicio de los Buwayhíes, quien afirma²¹ que el participio activo (*al-dā'im*) sirve no para expresar lo permanente, sino más aún, lo necesario (*lāzim*), lo que se asocia como propio de algún sujeto, como cuando se dice de Adán que era «desobediente» (*'āṣī*), porque «lo suyo era la desobediencia». Y creemos que hay que destacar esta afirmación por ser indicio de que ciertas concepciones del tiempo a lo Parménides se mantuvieron entre los sabios del lenguaje y el texto, y que, al menos en

¹⁵ Sobre todo esto, véase Claudia T. Mársico, «Los tiempos del verbo en la 'gramática' estoica», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 41 (2003), pp. 41-68.

¹⁶ Abū l-Qāsim 'Abd al-Rahmān ibn Ishāq al-Zaʿyāyī, *Al-Idāh fi 'ilal al-naḥw*, ed. Māzin al-Mubārak, El Cairo, 1959, pp. 86-88.

¹⁷ al-Zaʿyāyī, *Al-Ŷumal*, ed. Mohammed Ben Cheneb (Ibn Abī Šanab, Muḥammad), París, 1957.

¹⁸ *Al-Ŷumal*, p. 21.

¹⁹ Que ahora no tiene reparos en nombrar «verbo continuo» (*fi'l dā'im*), en concurrencia con el término basorí *fi'l fi'l-hāl*.

²⁰ *Al-Ŷumal*, p. 96.

²¹ *Al-Šāhibī fi fiqh al luḡa al-'arabiyya wa-masā'ili-hā wa-sunan al-'arab fi kalām-hā*, ed. Aḥmad Ḥasan Basaʿy, Beirut, 1997, pp. 210-211.

algunos casos, se asociaron a contenidos sagrados. Es inevitable recordar a este propósito que M. Eliade caracteriza el tiempo sagrado por su inmutabilidad²².

Si seguimos avanzando en los siglos nos encontramos con el tratamiento del asunto por parte del más ilustre gramático oriental contemporáneo de Ibn al-Sīd: el mu'tazilī al-Zamajšārī (m. 538/1144), quien, presentando la cuestión con notable sencillez, ofrece explícitamente²³ una solución a la anomalía. Hay —sostiene— dos tiempos verbales: el pasado (*māḍī*) y el llamado *muḍāri'*, es decir, el imperfecto; y a este segundo aplica la noción de uninimia (*ištirāk*), es decir, el que a una sola expresión o forma lingüística puedan corresponder dos o más contenidos a la vez²⁴; de todos modos, también en al-Zamajšārī se hace efectivo el factor nocional cuando, a renglón seguido, afirma que el presente y el futuro, los dos significados compartidos, tienen, cada uno, su marca formal propia: LA- para el primero y SA- para el segundo; el lingüista, pues, tiene necesidad de encontrar en la lengua marcas formales en consonancia con la realidad natural observada.

4. El *muḍāri'*: una sola expresión verbal para dos contenidos

Por su parte, Ibn al-Sīd muestra no tener las ideas tan claras, a este respecto, como al-Zamajšārī, a pesar de que la división de las formas verbales (*taqṣīm al-fi'l*) fue para él asunto importante, si juzgamos por la tinta que gastó en ello. Nuestro sabio da muestras indudables²⁵ de haber entendido como más arriba hemos apuntado la idea de Sībawayhi. Éste —según el sabio de Silves-Badajoz— mantenía que en el verbo hay las siguientes formas (*abniya*): una para el pasado (por ejemplo, *ḍahaba* 'él fue') y dos más para el futuro (*mustaqbal*); de las cuales una es exclusiva de éste, y es el imperativo, en tanto que la segunda es compartida (*muštarak*) con el presente, el cual por lo tanto carece de forma específica (*binā' jāliṣ*) en árabe. Con ello, se mueve en la tradición del fundador de la gramática árabe y coincide con al-Zamajšārī en una presentación económica y acorde con los fundamentos de la lingüística árabe medieval. El inconveniente es que, al igual que sus lejanos maestros Ibn Yinnī y al-Zaḡḡāyī, Ibn al-Sīd no se contentó con esto y quiso completarlo con un enfoque nocional, lo que complicó los resultados, sobre todo, porque no consiguió, a pesar de sus esfuerzos, deslindar la física de la gramática, y porque no tuvo a bien explicitar cuándo se movía en el terreno de la expresión, cuándo en el del contenido y cuándo descendía al nivel más profundo de análisis para justificar la anomalía de la uninimia (*ištirāk*)²⁶. Estos problemas se detectaban ya en la definición que Ibn al-Sīd ofrece de «las tres partes del verbo»²⁷ y, en lugar de eso, definió los tiempos objetivos, naturales, en lo que probablemente tuvo parte la incómoda polisemia del término *fi'l* 'acción, verbo, tiempo verbal':

²² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández, Barcelona, 1998, pp. 53-54.

²³ Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamajšārī, *Al-Mufaṣṣal fī 'ilm al-'arabiyya*, Beirut, s.d., p. 244.

²⁴ Al respecto, véase el escrito de Manuel Alonso Alonso, «Tecnicismos arábigos y su traducción», en *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, XIX (1954), pp. 103-127.

²⁵ Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī, *Kitāb al-Hulal fī iṣlāḥ al-jalal min Kitāb al-Ŷumal*, ed. Sa'ūdī, Sa'ūdī 'Abd al-Karīm, Bagdad, 1980, pp. 92-93.

²⁶ En confusiones del mismo orden, si bien más reducidas, hace pensar la breve división del tiempo por Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Zubaydī, *Kitāb al-Wāḍih*, ed. 'Abd al-Karīm Jalīfa, Jordania, 1976, p. 39.

²⁷ Ibn al-Sīd, *Kitāb al-Hulal fī iṣlāḥ*, p. 63.

Entre los verbos (*af'āl*), el pasado es aquel que se enuncia en un momento posterior al de su existencia [...]; el futuro aquel cuya existencia se enuncia en un momento anterior a ella [...], y el presente, aquel cuyo momento de existencia coincide con el de su enunciación.

Una vez establecida esta división tripartita de los tiempos verbales, los dos problemas graves que quedaban por resolver, y dado sobre todo que la noción de aspecto verbal no la manejaban los gramáticos árabes medievales²⁸, son, en el plano de la expresión, la existencia de una forma, llamada *muḍāri'* (imperfecto), que es, según ya hemos dicho clasificada como caso de uninimia (*ištirāk*), y, en el plano del contenido, la existencia del tiempo presente. Naturalmente, en Ibn al-Sīd los dos planos no están claramente deslindados, pero vamos a tratar en lo posible de separar ambas cuestiones.

El concepto de *muḍāri'*, cuyo significado literal es el de semejante o asimilable, procede de Sībawayhi²⁹, quien hace del imperfecto una categoría asimilable al participio activo. En realidad, el gran gramático de Basora habla de «formas verbales semejantes a los participios activos»³⁰. La semejanza consiste, primero, en que —según Sībawayhi— vale lo mismo decir *inna 'Abda llāhi la-yaf'alu* 'te aseguro que 'Abd Allāh lo está haciendo' que *inna 'Abda llāhi la-fā'ilun 'id.'*, es decir, usando el imperfecto o el participio; y, segundo, en que, si el participio, como nombre que es, admite que se le anteponga el artículo AL-, el imperfecto admite la anteposición de las partículas de futuro SA- o SAWFA. En cuanto a su capacidad de hacer referencia a dos realidades, al-Mubarrid³¹ la dejó bien sentada:

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

Cuatro siglos más tarde, el poco conocido gramático Ibn Falāḥ³² (m. 680/1281) ahonda hábilmente en la justificación causal (*ta'īl*) de esta uninimia (*ištirāk*). Y lo hace valiéndose de la noción de prevalencia (*taglīb*). Según él³³, es característico de la lengua árabe el que se otorgue siempre la prevalencia a «lo más cercano». Así, el masculino prevalece sobre el femenino, y, por ejemplo, se dice *al-abawān* 'los padres', para hablar del padre y la madre, y, del mismo modo, en la concordancia, la primera persona prevalece sobre la segunda, y

²⁸ Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, París, 1956, p. 55, señaló como un defecto de la gramática árabe, a partir de Sībawayhi, el no haber manejado la noción de aspecto en el análisis del verbo; hay que tener en cuenta, sin embargo, que ésta solamente se introdujo en 1846 en la lingüística occidental, procedente de una categoría gramatical rusa, donde el aspecto lo marca el hablante con marcas explícitas establecidas, según ha mostrado Fernando Lázaro Carreter, *Diccionario de términos filológicos*, Madrid, 1974³, s.v.

²⁹ Abū Bišr 'Amr ibn 'Uṭmān ibn Qanbar Sībawayhi, *Kitāb*, ed. Hārūn, 'Abd al-Salām Muḥammad, Beirut, s.d., vol. I, pp. 13-14.

³⁰ En árabe: «al-af'āl al-muḍāri'a li-asmā' al-fā'ilīn».

³¹ *Al-Muqtaḍab*, vol. II, p. 1-2.

³² Según Yalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūfī, *Buḡyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-luḡawīyyīn wa-l-nuḥāt*, ed. Ibrāhīm, Muḥammad Abū l-Faḍl, Beirut, 1979², vol. II, p. 302, Maṣṣūr ibn Falāḥ al-Yamanī, fue un destacado gramático con conocimientos de hermenéutica canónica (*uṣūl al-fīqh*).

³³ Yalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūfī, *Kitāb al-Aṣbāḥ wa-l-naḏā'ir fī l-naḥw*, ed. Sa'd, Ṭāḥā 'Abd al-Ra'ūf, El Cairo, 1975, vol. I, p. 138..

ambas sobre la tercera. De ahí —concluye— que el uso propio del *muḍāri'* sea el de presente, y el figurado (*mayāz*) sea el de futuro, ya que el presente es más cercano que éste.

En cuanto al término para designar la forma verbal imperfectiva, Ibn al-Sīd utiliza tres. Los dos más frecuentes, *muḍāri'* '(lit.) semejante' y *mustaqbal* 'futuro' concurren en un mismo pasaje de uno de sus libros³⁴, mientras que en otro lugar de la misma obra³⁵ recurre a una perífrasis analítica mucho menos comprometida: «la forma verbal que admite los cuatro prefijos de persona»³⁶, donde se deja fuera cualquier criterio de orden nocional.

5. ¿Existe el tiempo presente?

Mucho más complejo es el tratamiento que nuestro sabio da a la cuestión de la existencia del presente, noción por la que, con transiciones a veces imperceptibles, entiende tanto la categoría gramatical correspondiente al tiempo verbal que es propio del *muḍāri'* —secundariamente expresado por otros medios—, como el tiempo natural. El problema venía gestándose durante siglos. En efecto, poco más arriba hemos visto que al-Zaḡayyāṭī, al estudiar el tiempo verbal desde una perspectiva teórica, se sentía tentado a negarle realidad al presente. Y la idea parece que alcanzó cierta extensión. A al-Mubarrid se le atribuye³⁷ la opinión de que el *muḍāri'* no designa al presente y al futuro, sino sólo a este último, ya que

el instante presente en que pronunciamos la palabra *yaktubu* 'él escribe', nada más decirla, ya se ha convertido en pasado.

En esta opinión, que funde la existencia de dos tiempos verbales con una determinada concepción del tiempo, hay un elemento que a Ibn al-Sīd le importaba mucho refutar: la inexistencia del presente. Sus planteamientos teóricos al respecto los expuso en un denso pasaje³⁸ que juzgamos oportuno traducir casi en su totalidad, no sin antes hacer notar que en él resuenan nítidamente los ecos de sus lecturas filosóficas, más en concreto las ideas de al-Fārābī al respecto³⁹. Lo cierto es que la influencia de éste en Ibn al-Sīd ha sido convenientemente subrayada por R. Ramón Guerrero⁴⁰, pero sólo en referencia a los opúsculos filosóficos de Ibn al-Sīd, siendo así que se halla, tal vez con mayor detalle, en la amplia obra lingüística del sabio de Silvez-Badajoz. Ello no es de extrañar, dado que para éste, para Ibn al-Sīd, la filosofía y la gramática eran sólo aspectos disciplinares distintos que considerar en la busca de la verdad. Sea como sea, y volviendo a nuestro asunto aquí, Ibn al-Sīd inicia su explicación comentando la expresión «el ahora es el límite de los dos tiempos»; y afirma lo siguiente:

³⁴ Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī, *Kitāb al-Masā'il wa-l-aywiba*, ms. Escorial: n° 1518 Derenbourg, p. 31v.

³⁵ Ibn al-Sīd, *Kitāb al-Masā'il wa-l-aywiba*, p. 103v.

³⁶ En árabe: «al-fi'lu llaḍī fi awwali-hi l-zawā'idu l-arba'».

³⁷ Šawqī Ḍayf, *Al-Madāris al-naḥwiyya*, El Cairo, 1968, pp. 136-137.

³⁸ Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī, *Al-Iqtidāb fi sarḥ Adab al-kuttāb*, ed. al-Saqqā, Muṣṭafā y 'Abd al-Ma'ūd, Ḥāmid, El Cairo, 1981-83, vol. I, pp. 60-61.

³⁹ Sobre éstas, véase C.H.M. Versteegh, *Greek Elements*, p. 76.

⁴⁰ Rafael Ramón Guerrero, «Influencia de al-Fārābī».

Cuando hablan⁴¹ de «los dos tiempos» se refieren al pasado y al futuro; y al decir «ahora», al presente. Y llaman a éste «límite de los dos tiempos» porque separa el pasado, del futuro. En teología especulativa (*ṣināʿat al-kalām*) el «ahora» se emplea de dos maneras: en sentido real (*ʿalā l-ḥaqīqa*) y en sentido figurado (*ʿalā l-mayāz*). En cuanto al «ahora» entendido en su sentido real o propio, nada puede en él realizarse plenamente, ni acción ni movimiento algunos, ya que va pasando ininterrumpidamente, sin llegar nunca a quedar fijo, semejando al agua que fluye. Así, el tiempo en que se pronuncia la *yīm* de *Ŷaʿfar* no permanece cuando le llega el turno a [la siguiente letra,] la *ʿayn*, y el tiempo durante el que se pronuncia la *ʿayn* no permanece cuando llega el momento de la *fā*. Cada instante de tiempo, pues, pasa y es inmediatamente sucedido por otro que no tiene lugar más que cuando el anterior es ya pretérito. Por eso se compara al presente con un punto carente de dimensión (*buʿd*). Algunos han negado su existencia sosteniendo que lo único que hay es pasado y futuro. Y esto es un error o una falacia. La brevedad de la duración del «ahora» no le impide existir. Muy por el contrario, es, de los tres tiempos, el que verdaderamente existe. Pues, si el presente no existiera, nada existiría; ya que la existencia de las cosas está estrechamente ligada a la del tiempo [...]. Por lo que se refiere al sentido figurado del «ahora», es éste el que utiliza el común de las gentes y el que concierne a los gramáticos. Y es que, para éstos, todo lo pasado y todo lo futuro que esté próximo al instante actual, al «ahora» que es un punto, es también ahora. Por eso se dice⁴² *huwa jāriyuni l-āna* ‘ahora sale él’ o *anā aqūmu l-āna* ‘ahora me levanto yo’; puesto que es en el «ahora» correspondiente a esta segunda manera donde sí es concebible que las acciones y los movimientos se realicen por completo.

Aunque no nos corresponde analizar aquí en profundidad los elementos y filiaciones de las ideas acerca del tiempo que concurren en ese enjundioso pasaje, sí hay que resaltar cómo Ibn al-Sīd hace, por así decirlo, una apuesta muy fuerte por el presente, lo que equivale a apostar por la realidad humana que se desarrolla en el tiempo profano de la naturaleza. Obsérvese, además, en primer lugar, que esa defensa del tiempo presente se efectúa aun en contra de la concepción doble del tiempo a la que apunta la dicotomía entre lo consumado y lo no consumado que tan bien se aviene con ciertas visiones del tiempo religioso⁴³, y que podría sustentarse en los dos tiempos verbales que ofrece el árabe. Y, en segundo, que, para argumentar contra la visión inmutable del tiempo, Ibn al-Sīd llega incluso a incurrir en cierta contradicción al esgrimir juntos razonamientos que se diría

⁴¹ No especifica quiénes; pero acabamos de ver a al-Mubarrid expresándose en términos similares a los que Ibn al-Sīd critica.

⁴² Tanto en participio como en imperfectivo, que son las dos formas verbales que utiliza Ibn al-Sīd en sus ejemplos.

⁴³ Confróntense, por ejemplo, los tratamientos, muy diferentes entre sí, que del tiempo sagrado ofrecen Henry Corbin, *Templo y contemplación: ensayos sobre el islam iranio*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid, 2003, *passim*; Mircea Eliade, *Los sagrado y lo profano*, pp. 53 y ss.; Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia: una introducción*, trad., Raquel Canas, Madrid, 2001, pp. 114 y ss.

pertencen a concepciones diferentes, pues, si coincide con Heráclito en la idea del fluir, también introduce la visión atomística del tiempo cuando dice que éste es una sucesión de instantes. Todo esto nos lleva a concluir que, como no podía ser menos en un sabio musulmán de la Edad Media, esta discusión sobre el tiempo verbal entraña una toma de posición religiosa y teológica de amplio y hondo alcance. Por otra parte, llama la atención el que, a pesar de la brevedad del texto traducido y de que nace del razonamiento acerca del lenguaje, es decir, muy lejos de cualquier planteamiento de la física; llama la atención, decimos, que, una vez más Ibn al-Sīd muestra muy relevantes puntos de confluencia con el estoicismo, y, sobre todo, con la doctrina estoica acerca del tiempo que está más alejada del sistema platónico. Nos referimos, en concreto, a lo que se conoce como doctrina estándar del estoicismo, la que coincide con los planteamientos y soluciones de Crisipo, antes de la evolución platonizante de estas ideas con Marco Aurelio⁴⁴. Por limitarnos a solo los rasgos fundamentales de dicha concepción estoica del tiempo, podemos cifrarla en la conjunción de una visión cíclica del cosmos, que no es exclusiva de las concepciones platónicas, como la que Ibn al-Sīd sostiene en el opúsculo filosófico que se le atribuye⁴⁵, pero sobre todo, a la paradoja de que el «ahora» sea lo único real, por más que resulte imposible de aprehender; es decir, el flujo continuo del tiempo no implica que la realidad haya que buscarla en las Ideas inmutables platónicas.

Sea como sea, los mismos argumentos los empleó Ibn al-Sīd en su exposición de la gramática, que ya hemos examinado más arriba⁴⁶, al trazar su división del verbo, que incluye como sabemos, al presente. Al menos como pretexto, la discusión la presenta ahora Ibn al-Sīd como una defensa de al-Zaġġāyī, perteneciente, como el propio sabio de Silves-Badajoz, al racionalismo bagdadí, que puede integrarse en la corriente del humanismo islámico, del *adab*, tal como lo define M. Arkoun⁴⁷. A al-Zaġġāyī —dice Ibn al-Sīd— se le ha criticado por hablar de la acción o tiempo verbal presente (*fi'l al-hāl*). Este ataque es insostenible desde el punto de vista de la gramática —insiste nuestro sabio— porque no hay que utilizar argumentos metafísicos, ya que no es el «ahora» filosófico lo que se considera. Con ello, Ibn al-Sīd está curiosamente reproduciendo la actitud de Crisipo que criticaron los neoplatónicos, porque consideraban que el maestro estoico esquivaba entrar en la esencia ontológica del tiempo en el contexto de la metafísica⁴⁸. Por otra parte, en un pasaje anterior del mismo libro⁴⁹, Ibn al-Sīd había demostrado que el presente —en el sentido que él llama figurado y opone al especulativo de la metafísica— existe, es real. Esto lo apoya, por una parte, en el sentido común que deriva de la contemplación (*naẓar*) de la realidad, ya que, si no hubiera presente no habría ni futuro ni pasado; y, por otra, en los textos más autorizados (*samā'*), empezando por el propio *Corán*, donde Dios dice (19 *Maryam*, 64):

la-hu mā bayna aydī-nā wa-mā jalfa-nā wa-mā bayna dālika

⁴⁴ Sobre todo esto, véase J.M. Rist, *La filosofía estoica*, trad. David Casacuberta, Barcelona, 1995, pp. 282 y ss.

⁴⁵ Miguel Asín Palacios, «Ibn al-Sīd de Badajoz y su *Libro de los cercos* (*Kitāb al-Ḥadāyiq*)», *Al-Andalus* V (1940), pp. 45-154.

⁴⁶ Ibn al-Sīd, *Kitāb al-Hulal fī islāh*, p. 89.

⁴⁷ Por ejemplo, en Mohamed Arkoun, *El pensamiento árabe*, trad. Castaño, José Gonzalo, Barcelona, 1992.

⁴⁸ Confróntese J.M. Rist, *La filosofía estoica*, p. 287.

⁴⁹ Ibn al-Sīd, *Kitāb al-Hulal fī islāh*, pp. 66-73.

(de Él es lo que hay ante nosotros, lo que hay detrás de nosotros y lo que hay en medio)

De ahí —concluye Ibn al-Sīd— que haya tres tiempos verbales, y que uno sea el presente, tal como éste se entiende vulgarmente o en la gramática, y ello lo dice después de repetir levemente modificadas otras ideas expuestas en el pasaje antes transcrito. Todo esto no está, desde luego, en contradicción con el hecho, que él no pone en duda⁵⁰ de que haya tres contenidos (*ma'ānī*) temporales —pasado e imperfecto— para dos expresiones o formas verbales —consumado y no consumado—. Y obsérvese que se deja fuera de estas consideraciones al imperativo, probablemente porque el imperfecto y el imperativo ocupan posiciones distintas en el lenguaje, pues el primero es propio de la enunciación (*ijbār*), en tanto que el segundo cumple con la función comunicativa que le da nombre, el mandato (*amr*). Y a quienes niegan la existencia de tres tiempos verbales, incluido el presente, precisamente porque en árabe no hay una forma especializada para éste, les contesta que hay dos razones que demuestran lo contrario:

- a) en otras lenguas sí que existe una forma (*sīga*) propia del presente —con lo cual muestra, por cierto, hasta qué punto hay en la corriente que Ibn al-Sīd representa cierto cosmopolitismo propio de las concepciones humanistas—, y
- b) en la propia lengua árabe pura hay otros casos de una sola expresión (*lafẓ*) compartida por más de un contenido (*ma'nà*).

De este modo consigue Ibn al-Sīd hacer encajar en el marco lingüístico la realidad observada, pues muestra cómo los tres tiempos naturales tienen un reflejo, de algún modo deformado, en el sistema de tiempos verbales. En lo que nuestro sabio no reparó fue en el inteligente argumento de su contemporáneo al-Zamajšarī, al señalar que el imperfecto (*muḍāri'*) adopta marcas formales diferentes según se emplee para uno u otro tiempo objetivo: LA- para el presente y SA- o SAWFA para el futuro. Pero es curioso que Ibn al-Sīd, fuera ya de esta discusión, pero aún en el mismo libro⁵¹, trata un asunto que habría tenido acaso mayor fuerza de convicción que sus dos argumentos citados. Ello es que, según nuestro sabio, los regentes no ejercen influencia alguna sobre el presente, que tiene entre las formas del verbo la misma posición (*manzila*) que el sujeto (*mubtada'*) de la oración nominal entre los nombres. Y cita una clara ilustración tomada de Sībawayhi⁵²: frente a *iḍan aẓunnu-hu fā'ilan* 'así que lo imagino haciendo...', con un regente, IḌAN, sin influencia en el verbo, que es un *muḍāri'* presente, se dice *iḍan aẓunna-hu fā'ilan* 'así que lo imaginaré haciendo...', con un *muḍāri'* futuro, regido también por IḌAN, que ahora sí deja una marca clara (la terminación –A del *manṣūb* o subjuntivo).

6. Tres análisis de la expresión del tiempo

Pero esto no es todo. La expresión del tiempo recibe por parte de Ibn al-Sīd atención no sistematizada en diversos momentos de su obra. El cuadro que sigue es incompleto, ya que se trata sólo de casos aislados que nuestro sabio resuelve sin esbozar abstracción alguna de reglas. Sin embargo, también ahora el hilo conductor de sus análisis es la anomalía que

⁵⁰ Ibn al-Sīd, *Kitāb al-Ḥulal fī islāh*, pp. 69.

⁵¹ Ibn al-Sīd, *Kitāb al-Ḥulal fī islāh*, p. 265.

⁵² Sībawayhi, *Kitāb*, vol. III, p. 16.

representa la aparición de una expresión (*lafẓ*) a la que corresponde un contenido (*ma'nà*) distinto del que, en principio, habría cabido esperar. Así que, como suele ocurrir en su obra, la resolución de problemas prácticos de hermenéutica remite siempre a una profundización teórica en los mecanismos del lenguaje. He aquí una manifestación del divorcio entre el papel de mero solucionador de dudas en los textos, que su sociedad parece exigirle al sabio del lenguaje, frente a los intereses especulativos de éste.

6.1. Tipos de pasado

Al desarrollar la división de los tiempos verbales que hemos seguido, explica Ibn al-Sīd⁵³ que hay tres tipos de pasado:

- a) el pasado tanto en su expresión como en su contenido, por ejemplo, *qāma Zaydun amsi* ‘Zayd se levantó ayer’;
- b) el que es pasado solamente en su expresión, pero no en su contenido, por ejemplo, *in qāma Zaydun akramtu-hu* ‘si Zayd se levanta, le haré los honores’, y
- c) el que es pasado en su contenido, pero no en su expresión, por ejemplo, *yaqum* en *lam yaqum Zaydun amsi* ‘Zayd no se levantó ayer’, pues se trata de lo que llamamos un imperfecto, pero que aquí se usa con el valor de pasado.

En otra ocasión⁵⁴ el estudio de los valores del pasado lo suscita un pasaje coránico (4 *Al-Nisā'*, 17), donde el verbo atributivo aparece en pasado:

wa-kāna llāhu 'alīman ḥakīman
(Dios es [literalmente: ‘fue’] sabio, prudente)

Que dos nombres de Dios se prediquen de éste en el pasado, por medio de *kāna* ‘era’, requiere un comentario gramatical. Con el pasado —afirma Ibn al-Sīd— no siempre se quiere significar que el sujeto del que se predica en la oración haya cambiado en su estado presente; así, en el citado versículo, hay que entender que la sabiduría y la prudencia atribuidas a Dios en un momento pasado siguen calificándolo posteriormente.

6.2. Interpretaciones del *muḍāri'*

Del *muḍāri'*, esto es, el tiempo no consumado que llamamos imperfecto o imperfectivo, y desde una perspectiva semejante, habla Ibn al-Sīd en una ocasión⁵⁵; se trata ahora igualmente de la interpretación de un texto, cierto verso anónimo:

uḥibbu li-ḥubbi-hā l-sūdāna ḥattā
uḥibbu li-ḥubbi-hā sūda l-kilābi
(Tanto amor, por su amor, les tengo a los negros,
que hasta amo/llegué a amar a los perros negros)

⁵³ Ibn al-Sīd, *Kitāb al-Hulal fī islāḥ*, p. 90.

⁵⁴ *Šurūḥ Siqt al-zand*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, ‘Abd al-Raḥīm Maḥmūd, Ibrāhīm al-Ibyārī, Hāmid ‘Abd al-Maḥīd y Tāhā Ḥusayn, El Cairo, 1945, vol. I, p. 117.

⁵⁵ Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī, *Kitāb al-Hulal fī šarḥ abyāt al-Ÿumal*, ed. Imām, Muṣṭafā, El Cairo, 1979, p. 259.

Donde, según Ibn al-Sīd, el segundo *uḥibbu* puede interpretarse (*ta'wīl*) bien como pasado («que llegué a amar»), bien como presente («que hasta amo»). Pero, más allá de la anécdota del verso o incluso de la labor de Ibn al-Sīd como comentarista de poesía, lo que nos interesa subrayar aquí es cómo el elemento interpretativo sale siempre a flote en los tratamientos lingüísticos de los sabios musulmanes de la palabra.

6.3. Elementos elípticos

La tercera y última de estas observaciones dispersas tiene que ver con la expresión del tiempo también, aunque por medios distintos del empleo de las formas verbales, pero la incluimos aquí para dejar trazado el tratamiento del tiempo por parte de Ibn al-Sīd en su obra lingüística y filológica. La suscita asimismo un verso, el primero de cierta casida de Abū l-'Alā' al-Ma'arrī:

Ma'ānun min aḥabbati-nā ma'ānun
tuḡṡbu l-ṣāhilāti bi-hi l-qiyānu
 (De nuestros amados era Ma'ān residencia,
 do a relinchos cantos respondían)

Respecto a la oración nominal, es decir, sin verbo en árabe, del primer hemistiquio, razona Ibn al-Sīd⁵⁶ que, aunque es evidente por el sentido del poema que el verso se refiere a un hecho pasado, lo cierto es que, en oraciones del tipo *Zaydun qā'imun* '(lit.) Zayd levantándose', el sentido es de presente, a no ser que haya algún indicio (*dalīl*) formal o bien porque así lo determina la intención contextual (*fahwā l-jiṭāb*). Sin embargo, nada de eso hay en este verso. Así que hay que recurrir a las explicaciones que se han propuesto para resolver casos semejantes. De dichas soluciones, Ibn al-Sīd rechaza la de los gramáticos cufíes, que consiste en restituir un exponente temporal elíptico (*idmār kān*), es decir, en suponer que hay un verbo *kān* 'ser' inexpressado, de modo que la raíz o estructura virtual subyacente (*aṣl*) sería **kāna Zaydun qā'iman* 'Zayd se levantó'. Y, en lugar de ello, se acoge a la propuesta por Sībawayhi, quien recurrió a la explicación llamada del «cuento» (*ḥikāya*), que consiste en, por así decirlo, imposter las palabras de otro, o, dicho de manera más técnica, en reproducir un *dictum* sin integrarlo en el correspondiente *modus*, es decir, con elisión de un verbo de dicción, que es un mecanismo usual en español coloquial cuando se quiere parodiar a alguien, y el bromista pronuncia una frase que atribuye al parodiado sin introducirla⁵⁷. Así que la anomalía del verso de al-Ma'arrī la justifica nuestro sabio por la costumbre de los árabes de reproducir en presente formal lo que es pasado o futuro en su contenido, para lo cual hay un testimonio coránico (2 *Al-Baqara*, 102), que, desde luego, sólo es descrito como *ḥikāya* por los basoríes, mientras que —añade Ibn al-Sīd— los cufíes entienden que hay un verbo atributivo en pasado, pero implícito:

wa-ttaba'ū mā tatlū l-ṣayāṭīnu 'alà mulki Sulaymāna
 (y siguieron lo que los demonios recitaban en el reinado de Salomón)

⁵⁶ *Ṣurūḥ Siqt al-zand*, vol. I, p. 174.

⁵⁷ Una exposición relativamente clara de este especial estilo directo la ofrece al-Zaḡḡāyī, *Al-Ŷumal*, pp. 312-331.

7. La concepción del tiempo de Ibn al-Sīd

Es de esperar que lo anterior nos haya ayudado a reconstruir un aspecto importante de la gramática tal como se elaboraba en al-Andalus almorávide, y, desde luego, un destacado capítulo de la descripción del árabe por Ibn al-Sīd. Ahora bien, se hace necesario en este punto que confrontemos lo que acabamos de ver, el tratamiento gramatical del tiempo con los otros abordajes del mismo problema que encontramos en la obra conservada de Ibn al-Sīd. En primer lugar, es necesario recordar que éste, al igual que la mayoría de los expertos medievales en poética árabe, se interesó por la llamada querella de los antiguos y modernos. Del asunto, que ya hemos tratado en otro lugar⁵⁸ con detalle, nos importa retener solamente que nuestro sabio mantuvo en toda su obra la postura más favorable a los modernos, siempre dentro de los presupuestos aceptados entre los sabios tradicionales de la palabra, más dispuestos a primar lo antiguo u original. Por otro lado, y aun en el marco de la poética, en concreto, de la teoría de la imitación, es característica de Ibn al-Sīd su alta valoración de lo que él mismo llama «fecundación» (*tawlīd*), concepto⁵⁹ en el que es difícil no encontrar resonancias de la plasmación literaria de los *logói spermatikói* de los estoicos; teoría según la cual los modernos tienen siempre la posibilidad, si no de ser originales, sí de ir mejorando sustancialmente lo ya encontrado. Podemos, pues, concluir, en este recuento apresurado, que Ibn al-Sīd muestra, en poética, bien a las claras su optimismo intelectual y su confianza en la labor de personas temporalmente alejadas del acto fundacional del islam por la revelación coránica⁶⁰. Ello, a pesar de que, como la generalidad de los gramáticos y estudiosos del léxico, entendía que la lengua árabe de la poesía arcaica y el *Corán* se vio sometida a un proceso de corrupción (*fasād*) que precipitó la mezcla cultural de los árabes con otros pueblos a raíz de la expansión islámica⁶¹.

Por otro lado, hay que recordar⁶² que Ibn al-Sīd se ocupó del tiempo al tratar la datación de documentos y escribir lo siguiente⁶³:

Hay dos clases de datación: la solar, que depende de la rotación del sol, y la lunar, que depende de la rotación de la luna [...]. La datación de los árabes puros (*'arab*) dependía de la rotación de la luna, y es la que tiene vigencia entre los alfaquíes. Además, los árabes se servían, para datar, de hechos y acontecimientos conocidos, como pudieran ser la sequía o la abundancia, el asesinato o la muerte de un personaje ilustre [...]. Así, hablaban del Año del Elefante (*'āmu l-fīl*) o de la Violación de la Tregua (*'āmu l-fīyār*) o de la Construcción de al-Ka'ba. El Apóstol de Dios, a quien Éste bendiga y salve, nació en el Año del Elefante. Y desde el Año del Elefante al de la Violación de la Tregua transcurrieron veinte años (*sana*).

⁵⁸ S. Peña, *Ma'arrī según Baṭalyawṣī*, pp. 28 y ss.

⁵⁹ S. Peña, *Ma'arrī según Baṭalyawṣī*, p. 46, especialmente.

⁶⁰ Sobre todo esto, véase S. Peña, «El corpus de los lingüistas», y «Hermenéutica y gramática bajo los almohades: Ibn Jarūf y los testimonios tardíos», *Al-Qanṭara* XXVI (2005), 353-362.

⁶¹ Salvador Peña Martín, *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus*, en preparación.

⁶² Resumo aquí lo dicho en M. Vega Martín y S. Peña Martín, «Alternancias epigráficas», pp. 303 y ss.

⁶³ Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī, *Al-Iqṭidāb*, vol. I, p. 196.

Apoya así nuestro sabio el que, como comenzó a hacerse en su época, para referirse a los años lunares, los propios del calendario islámico, se empleara el término *'ām*, en tanto que debía reservarse el de *sana* para los años solares, es decir, los que coinciden con los ciclos naturales de la agricultura, etc. Esto parecería situarnos en el terreno de una distinción entre tiempo litúrgico y tiempo profano, similar a la expuesta por M. Eliade a la que más arriba hemos aludido⁶⁴. Y todo lo anterior podría llevarnos a pensar que en la obra atribuida a Ibn al-Sīd o, por mejor decir, en el ambiente en que se movía, las elites intelectuales de los *udabā'* de los períodos taifa y almorávide, convivían cuatro acercamientos a la noción de tiempo:

- a) el tiempo cíclico propio de ciertas metafísicas (neoplatónicas, estoicas, o confluyentes con ellas), tal como aparece en la cosmología expuesta en el *Kitāb al-Ḥadā'iq* («El libro de los cercos», según la traducción de M. Asín Palacios) al tratar del círculo ideal del cosmos⁶⁵, así como el tiempo metafísico que corresponde también a la visión de teólogos y filósofos y al que Ibn al-Sīd se refiere, como hemos visto más arriba, como el tiempo en sentido técnico, no popular;
- b) el tiempo sagrado del calendario islámico, representado por la palabra (*'ām*) que los alfaquíes contemporáneos de Ibn al-Sīd y posteriores decidieron reservar para hablar del año islámico⁶⁶;
- c) el tiempo natural o físico, que coincide con la vivencia de las personas, es decir, no el que responde a tratamientos metafísicos o sacralizadores, y donde, como hemos visto, Ibn al-Sīd sitúa el presente como lo único realmente existente, y que da lugar al tiempo histórico, concebido también de modo naturalista, pues admite nociones como las de corrupción y fecundación, y
- d) el tiempo gramatical, es decir, el representado por las expresiones lingüísticas, y en torno al cual se desarrolla la discusión acerca de la existencia de dos o tres tiempos verbales de la que nos hemos ocupado.

Es cierto que numerosas corrientes del pensamiento islámico tradicional admiten que un mismo objeto se aborde desde diferentes niveles de interpretación, en una aplicación de las jerarquías propias del pensamiento tradicional. Y ello, en virtud de que se reconocen grados de existencia de las cosas y asimismo grados de profundización a los que puede acceder el intérprete. De lo primero da prueba el coranólogo al-Zarkašī (794/1391-2), al escribir⁶⁷:

Una cosa (*šay'*) 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,

⁶⁴ *Lo sagrado y lo profano*, pp. 53 y ss.; y ver, asimismo, Henry Corbin, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid, 2003, y Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. Luis Gil, Madrid, 1981, pp. 81 y ss., especialmente.

⁶⁵ M. Asín Palacios, «Ibn al-Sīd de Badajoz», pp. 56 y ss.

⁶⁶ Sobre este asunto, véase el trabajo de Maribel Fierro, «La falsificación de la historia: al-Yasa' b. Ḥazm y su *Kitāb al-Mugrib*», *Al-Qanṭara* XVI (1995), pp. 15-38.

⁶⁷ Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Zarkašī, *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beirut, 1980³, vol. I, p. 377.

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.

Y de lo segundo, desde el campo de la mística, al-Nūrī al-Bagdādī (m. ca. 295/907), quien comienza uno de sus escritos⁶⁸ precisamente con un razonamiento acerca de las capacidades hermenéuticas de la persona, cuando afirma (en la versión de L. López-Baralt⁶⁹) que

Dios —enaltecido sea— dio al corazón cuatro nombres: pecho [*ṣadr*], corazón [*qalb*], corazón profundo [*fu'ād*], y corazón recóndito [*lubb*].

Y sitúa en cada uno de ellos una capacidad humana hacia el conocimiento trascendente: en el pecho la sumisión, en el corazón la fe, en el corazón profundo la gnosis y en el corazón recóndito la proclamación de la unidad de Dios.

Con todo, es necesario reconocer que cuesta mucho conciliar las ideas acerca del tiempo que Ibn al-Sīd asume como propias en sus obras lingüísticas y filológicas, de una parte, con la exposición de la cosmología cíclica que encontramos en el opúsculo que estudió M. Asín Palacios. Tal vez la solución se halle simplemente en las palabras con que el autor del opúsculo en cuestión, Ibn al-Sīd al parecer, abre éste, y con las cuales presenta su escrito, justificándolo en una petición de un anónimo discípulo o consultor, que le ha preguntado «sobre el sentido que tienen las siguientes tesis de los filósofos» (según la versión de M. Asín Palacios)⁷⁰. ¿Podríamos, pues, pensar que ahí el sabio andalusí está exponiendo unas ideas que conoce, pero que no tiene por qué compartir necesariamente? ¿O bien hemos de concluir que Ibn al-Sīd escribió desde dos grados hermenéuticos distintos, uno para sus millares de páginas como filólogo y gramático, y otros para la treintena del llamado *Kitāb al-Ḥadā'iq*? ¿O bien será necesario pensar que Ibn al-Sīd sufrió un cambio trascendente en su sistema de ideas⁷¹, una suerte de conversión que lo llevó desde el racionalismo realista de su posición como filólogo a los terrenos donde confluyeron la gnosis y la metafísica de su opúsculo filosófico? Éste, por otro lado, comienza con el siguiente deseo dirigido al que realizó la consulta (de nuevo en la versión de M. Asín Palacios⁷²):

[...] ¡declárete Dios las cosas ocultas, presérvete de las dudas y ayúdete con la luz del entendimiento que disipe de tu vista interior las tinieblas de la ignorancia, a fin de que veas con el ojo del corazón las categorías de los inteligibles, como viste con el ojo de tu cuerpo las categorías de los sensibles!
[...]

Estas palabras justifican, desde luego, que se atribuya al autor del opúsculo una posición cercana al neoplatonismo. Estamos en la vía que conduce a la célebre proclamación de

⁶⁸ Abū l-Ḥasan al-Nūrī de Bagdad, *Moradas de los corazones*, trad. Luce López-Baralt, Madrid, 1999, p. 81.

⁶⁹ De quien es la información contenida entre corchetes en la cita.

⁷⁰ M. Asín Palacios, «Ibn al-Sīd de Badajoz», p. 99.

⁷¹ Que habría sido semejante al cambio experimentado por Ibn Rušd, según me hace ver Delfina Serrano (comunicación personal, julio de 2004).

⁷² M. Asín Palacios, «Ibn al-Sīd de Badajoz», p. 99.

Porfirio: *latet omne verum* (la verdad toda está oculta), si bien en las palabras recogidas se admite el acceso a la verdad por medio del ojo del corazón, para el cual se emplea el término *lubb*, esto es, el grado más profundo de la penetración gnóstica en al-Nūrī, y que L. López-Baralt traducía como «corazón recóndito».

Con estos datos por delante, y a la espera de nuevas profundizaciones en la obra lingüística y filológica de Ibn al-Sīd, así como en las concepciones del tiempo mantenidas por los sabios andalusíes de la época, sólo nos quedan las siguientes posibilidades:

- a) poner en duda la atribución del opúsculo (el *Kitāb al-Ḥadā'iq*) a Ibn al-Sīd;
- b) admitir la atribución a éste del opúsculo y concluir que Ibn al-Sīd desarrolló, alternativa o simultáneamente, una obra esotérica como metafísico, y otra exotérica como lingüista, o bien,
- c) admitir la autoría del opúsculo, concluir que en la labor de conciliación entre diversas formas de conocimiento que se le suele atribuir al sabio de Silves-Badajoz, estuvo también la ardua labor de integrar lo esotérico con lo exotérico a través precisamente del mundo intermedio, digámoslo así, que el lenguaje ofrece; posibilidad esta a la que aquí apenas hemos aludido y para la cual la obra de Ibn al-Sīd ofrece un buen corpus: sus obras de léxico, que apenas han sido estudiadas, y
- d) admitir la autoría, y considerar a Ibn al-Sīd un mero compilador de ideas que estaban en su ambiente, casaran o no unas con otras, lo cual hemos de reconocer que resulta difícil de aceptar.

Lamentablemente, en nuestro estado actual de conocimientos es difícil dar una respuesta definitiva.