



HUMANITAS

Anuario del Centro de Estudios Humanísticos
— 2003 —

1933 - 2003 **UANL70** ANIVERSARIO

Edición 30

²⁸ Cfr. *¿Qué es la poesía?*, p. 10.

²⁹ Idem.

³⁰ Ibid. p. 39.

³¹ Ibid. p. 11. Kainz, Friedrich. *Estética*. FCE., México-Buenos Aires, 1952. p. 432.

³² Ibid. p. 10.

³³ Ibid. p. 11. La palabra "balada" deriva del latín *ballare*, "bailar".

³⁴ Ibid. pp. 62-63. Basave no da los datos de la cita.

³⁵ Ibid. p. 11. Sub. del autor.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibid. p. 235.

³⁸ Ibid. p. 18.

³⁹ Ibid. p. 10. Sub. nuestro.

⁴⁰ Ibid. p. 20. Basave no proporciona los datos de Ortega y Gasset.

⁴¹ Ibid. p. 20. De otra manera en pp. 26, 44 y 48. Basave no da la cita del Fr. Luis de León.

⁴² Ibid. p. 43.

⁴³ Ibid. p. 46. Bremond, Henry. *Plegaria y poesía*. Ed. Nova, Buenos Aires, 1947. p. 103.

⁴⁴ Ibid. pp. 22-23.

⁴⁵ Ibid. p. 32. Sub. del autor.

⁴⁶ Ibid. p. 39.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Ibid. pp. 46-47.

⁴⁹ Ibid. p. 40.

PALABRA Y PENSAMIENTO. ENSAYO DE DIALOGO INTERCULTURAL

Dr. Joaquín Lomba
Universidad de Zaragoza,
España

El tema que pretendo abordar tal vez podrá parecer a algunos y a primera vista un tanto erudito y sin ninguna repercusión en la vida cultural y del pensamiento actuales. La comparación entre estructuras lingüísticas como la indoeuropea y la semítica, como pretendo hacer ahora, puede dar la impresión de estar teñida de un cierto romanticismo pasado de moda y de una buena dosis de anacronismo puesto que muchas de las diferencias que separan a ambos bloques lingüísticos, se hallan hoy superados en buena medida. La globalización de la comunicación, la comunidad de intereses y el intercambio entre pueblos han hecho que se homologuen muchas de las antiguas diferencias y que, en la práctica, salvo algunos detalles, todas las lenguas contienen las mismas o parecidas estructuras, o al menos echan mano de semejantes recursos semánticos y expresivos.

Sin embargo, creo que siguen en pie muchos aspectos que importan y que conviene considerar ahora, sobre todo si recurrimos al pasado y volvemos los ojos a los orígenes de nuestra cultura. En primer lugar, porque no está pasado de moda, ni mucho menos, cualquier discusión que se entable sobre filosofía del lenguaje, y más aún si hace de modo comparativo entre varias lenguas. En segundo lugar, porque, aunque se hayan homologado las formas de expresarse los humanos de la mayor parte del planeta, como he dicho antes, sin embargo, mantienen en el

fondo, unas profundas diferencias que nos llevan directamente a la confrontación, y por consecuencia, a la comprensión o incomprensión de las distintas culturas. En tercer lugar, es importante ver cómo en los orígenes, las diversas lenguas y culturas se tuvieron que enfrentar a problemas similares pero con actitudes completamente distintas que latían tras sus lenguas, lo cual resaltará aún más las diferencias interculturales. En cuarto término, como veremos luego, incluso surgirá un momento en que estaremos tentados de revisar o al menos de reflexionar sobre nuestra noción de hombre como ζῶον λογικόν, "animal racional" heredada de Grecia y de que tan orgulloso se siente el hombre actual occidental con la cual está llegando a cotas insospechadas de tecnología y de ciencia. En quinto lugar, y como consecuencia de lo dicho, un estudio detenido sobre el tema, nos puede invitar también a repasar, revisar y aun reformar; ciertos aspectos culturales que hoy día nos apartan de sus verdaderos orígenes y autenticidad. Por ejemplo, habrá puntos, como es el religioso, entre otros, en los que las diferencias siguen en pie, latentes tras las lenguas que los sustentan. Adelanto un problema que abordaré luego: la Biblia y el Evangelio, esencial y radicalmente semitas en sus orígenes, circulan hace siglos en Occidente basados la mayoría de las veces en el las versiones latinas y griegas, aparte de las traducciones a lenguas actuales, muy lejos, por tanto del hebreo y arameo originarios en que fueron escritas y concebidas. ¿Se trata en este caso de un simple hecho de traducción? ¿O hay algo más?

De este modo, un análisis, aunque sea breve, sobre todo este manojito de temas nos puede llevar muy lejos en la comprensión del pasado cultural y de nuestra situación y confrontación actuales.

Y, para empezar, y partiendo de Grecia, aludiré a un hecho originario, apuntado ya por Aristóteles: el de la tendencia a la imitación, la cual es algo connatural al hombre conduciéndonos dicha imitación, entre otras cosas¹, directamente al conocer:

El imitar es connatural al hombre desde la niñez y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación; por la imitación adquiere conocimiento, obteniendo así placer por la imitación².

Y una de las imitaciones que el hombre lleva a cabo es la de emitir sonidos copiando los de la naturaleza o lo que asemejan ella. Lo constata Platón refiriéndose al lenguaje, cuando dice que hablar, decir

palabras, en general y en griego en particular, originariamente surge del hecho de imitar la realidad natural mediante sonidos onomatopéyicos primarios³:

Entonces, según parece, el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita⁴.

Y pone algunos ejemplos como: ποή deslizamiento, πέω: correr στήσις: manera de ser, ἰέναι, ir, marchar.

Sin embargo, yo añadiría algo más: la imitación con sonidos onomatopéyicos seguramente que iba acompañada de tonos y modulaciones musicales o cuasimusicales con los que, su vez, se imitarían ciertos sonidos naturales dotados de estas tonalidades. Ello explicaría el carácter melódico que tendrían muchas lenguas (indoeuropeas y semitas, en ello se asemejan) en sus orígenes y que se manifestarían especialmente en la poesía⁵. Luego, a continuación, como este marco mimético es muy estrecho, el hablante construye las palabras mediante la unión de sílabas y éstas mediante la unión de elementos⁶ vocálicos y consonánticos:

Dado que la imitación de la esencia se hace precisamente por medio de sílabas y letras ¿no será lo más acertado distinguir, primero, los elementos, lo mismo que quienes se dedican a los ritmos distinguen, primero, el valor de los elementos, luego el de las sílabas y ya de esta forma, pero no antes, llegan en su análisis hasta los ritmos?⁷

Más aún, para enriquecer mejor aún el panorama de vocablos construye el hombre palabras compuestas de otras, dando así nuevos significados. Por ejemplo: los compuestos de preposiciones como ἀνα, ὑπο, ἐξ etc. como en el caso de ἀνάστασις, poner arriba, ὑπόνομος, que se extiende por debajo, ἐξαίρω, extraer. O los que surgen con la combinación de numerales como, επτάπολις, siete ciudades, επτάπορος, siete direcciones. O los compuestos de varias palabras, por ejemplo: καλοποιέω, hacer el bien, que enseña el bien, amante de la sabiduría, etc.

En resumen: la construcción de las palabras griegas (y lo mismo se podría decir de las latinas o de cualquier lengua europea) surge de un primer estadio elemental para luego llegar a una complejidad semántica

producida por la unión de elementos diversos: desde las simples vocales y consonantes (στοιχεῖα) hasta la fusión de preposiciones, partículas y otras palabras. Se trata de una estructura compositiva del lenguaje a partir de elementos primarios⁸.

Esta fórmula lleva implícitos ciertos aspectos, algunos de los cuales es preciso indicar, aunque solo sea someramente. Ante todo, quiero subrayar este carácter compositivo por el cual el hablante se sitúa ante una serie de elementos sueltos, independientes, que él, a su antojo, o por desarrollo histórico, o por convención social, decide unir o separar. El hombre, así, funciona como un constructor, un arquitecto que eleva sus edificios a base de unos materiales prefabricados que maneja según su voluntad individual o colectiva.

Por otro lado, esta actitud del hablante está suponiendo que se ha operado una inmovilización del mundo sobre el que habla, de la palabra que lo significa y del propio yo que la pronuncia y que se refiere a ese mundo. Mundo, palabra y sujetos que, por su parte, por esencia y en contra de lo que hace el lenguaje, están en continuo movimiento. Nada permanece en el mismo estado, todo fluye, cambia, se transforma. Lo lleva en sí, el mismo concepto de naturaleza, φύσις⁹, a la que pertenece la realidad de la que se habla, el sujeto que pronuncia las palabras y las mismas palabras, todo lo cual es parte integrante de esa misma naturaleza. Nunca mejor expresado todo ello que por la filosofía de Heráclito. Esa inmovilización, técnicamente lleva al concepto de substancia. El lenguaje tiende a substancializar la realidad.

El mismo Platón, y en el *Cratilo* también, lo indica:

Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento, y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento, si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente para mí que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento¹⁰.

De lo cual, el propio Platón se queja, pues esta inmovilización supone un falseamiento de la realidad siempre en cambio y fluente, a cuyo eterno y constante devenir, no corresponden ni la palabra ni el yo inmovilizados, hechos substancias fosilizadas:

Pero puesto que ni siquiera cabe atribuir la permanencia al mismo color blanco ya que también él cambia, hasta el punto de que

de este color se da un paso y un cambio a otro color para que no se le tome nunca en sentido estable ¿quién se atreverá a denominar un color con la seguridad de hacerlo rectamente?¹¹

Si todo se mueve, toda respuesta que demos sobre cualquier objeto estará revestida de la misma certeza. Y podremos afirmar que es de esta manera o de la otra o, si queremos, que no alcanza un determinado estado, para no aplicarle la inmovilidad con nuestras palabras¹².

Es como la fotografía instantánea de un tren de alta velocidad en movimiento: nos da razón de dicho tren, lo podemos conocer por ella con todo detalle, pero perdemos por completo de vista su realidad más radical que es la de un ser cuya esencia y razón de ser es el moverse. Tenemos por tanto, tres piezas fijas, inmóviles, tres substancias que nos llevan a una mayor facilidad del conocimiento de un mundo que se nos escapa de las manos, desde un yo que también cambia a cada momento y con unos sonidos lingüísticos que pueden variar de un sujeto o de un momento a otro: el yo, el mundo y el lenguaje; que empleo para hablar de la naturaleza. Y es tal la inmovilidad y aislamiento del yo, respecto al mundo que cabría concebir a un yo hipotético aislado de todo y que ni siquiera hablase, sino que solamente pensase. Es el yo cartesiano.

Y ese yo inmovilizado, aislado, supone una fractura radical en el lenguaje, que separan al yo, al mundo y al lenguaje. El mundo, la naturaleza, queda ahí a merced de que se hable de ella. El yo, por su parte, que está a la expectativa para hablar en cualquier momento. Y el lenguaje, ya fijado en forma de diccionario universal, a disposición del hablante, *prêt à porter*, para que elija las palabras ya establecidas al efecto y válidas para todos.

Así, Aubenque dice lo siguiente aplicado a Aristóteles, pero que creo tiene su origen mucho antes, incluso en Parménides¹³:

Parece claro como dice W. Jaeger, que Aristóteles ha sido el primero que romper el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el λογος y el όν, así como el primero que elabora una teoría de la significación, es decir, de la separación y relación a un tiempo entre el lenguaje como signo y el ser como significado¹⁴.

Y, en definitiva, esta separación, a lo que lleva es en primer lugar, a un aislamiento radical no solo del yo respecto al mundo y a ese lenguaje

que siempre está a disposición de cualquiera, como acabo de decir, sino en relación con los demás hablantes, pues no son sino otros *yo*es, otras substancias inmovilizadas y alejadas de mi yo parlante y pensante, puesto que pertenecen al mundo del que me he aislado. El problema de la falta de intersubjetividad, de comunicación y del subjetivismo moderno queda ya planteado desde sus mismas raíces lingüísticas y hablantes. No hace falta acudir al yo cartesiano, al robinsonismo de nuestras literaturas¹⁵, ni a la situación sociológica actual. Por otro lado, en segundo lugar, ese alejamiento del yo respecto a la realidad, supone una actitud de dominio, de sometimiento de esa misma realidad y mundo a los dictámenes del λογος, palabra, pensamiento, razón. Hablar-pensar, será, a partir de ahora hacer ciencia, dominar la realidad, no solo natural inanimada sino, lo que es peor, la animada incluso humana.

Por otra parte, he hablado hasta aquí de los nombres, de las partículas. Pero dejando al lado otros aspectos que nos llevarían demasiado lejos y que rebasarían los límites de este ensayo, falta me detenga un poco en el verbo que también tiene unas características muy especiales y propias de las lenguas indoeuropeas.

Al verbo se le da en griego (y lo mismo en latín y en el resto de las lenguas actuales europeas) la doble dimensión del tiempo y del aspecto, mediante los llamados tiempos presente, pasado, futuro, aoristo, infinitivo, participio, imperativo etc., los modos (indicativo, subjuntivo, optativo), voces (activa, pasiva, media).

Pero dejando aparte la dimensión aspectual del verbo, me detendré en la temporal pues ofrece un campo de gran interés ya que está muy relacionado con una característica muy propia de las lenguas indoeuropeas, incluso con cuanto he dicho del nombre. A saber: su espacialidad. Podríamos decir que no solamente dichas lenguas tienen una marcada dimensión espacializante, sino que el mismo pensamiento y estructura interna del que habla es por esencia topológica. Es evidente que para un hablante y pensante de esta área, no es lo mismo el arriba que el abajo, la derecha que la izquierda, el delante y el detrás, teniendo siempre primacía los primeros términos de los binomios dichos sobre los segundos. No solo eso, sino que hay multitud de vocablos, incluso en español, que suponen una estructura mental topológica. Por ejemplo, "circulación de vehículos" o "circulación de la sangre" (lo cual no significa que vaya en dirección circular ninguno de estos elementos), "subir en el escalafón", "las órdenes vienen de arriba", "orientarse" (lo que

no indica que haya de mirarse o ir hacia el Este geográfico), "Dios está arriba en los cielos y el infierno abajo", los llamados partidos políticos o actitudes de "derechas", "izquierdas", "centro" y sus múltiples modulaciones de "centro derecha", "centro izquierda" etc. Pero es que incluso el lenguaje más técnicamente filosófico, ya desde Grecia y Aristóteles, es un hablar esencialmente topológico: la substancia es en latín algo que permanece debajo, *substantia* que viene de *sub-stare*, y en griego lo mismo, ὑποκειμένον, y así otras muchas más palabras del argot técnico filosófico¹⁶. Incluso no cabe duda de que la conceptualización categorial y esencialista de la realidad, no es sino una estructuración de la misma espacializada, encerrada en unas casillas categoriales limitadas las cuales son susceptibles de ser vistas con el ojo de la razón o del intelecto y de ser expresadas por palabras muy exactamente establecidas.

Permítaseme una digresión ilustrativa al respecto. Una clasificación del reino animal en la mentalidad indoeuropea estaría regida por criterios estrictamente racionales, espaciales, en que cada ser vivo estaría en su casilla categorial correspondiente, en su lugar o espacio respectivo: aves, reptiles, peces etc., vertebrados, invertebrados, mamíferos y no mamíferos etc. Veamos un ejemplo en que esta concepción espacializante no existe en absoluto. Se trata de una clasificación de los animales hecha por una enciclopedia china, a la cual, real o no, alude Borges y recoge Foucault. En ella, el espacio está por completo ausente, teniendo, sin embargo, un sentido pleno para quienes hicieron o se supone que hicieron esta clasificación, tan pleno como para los que la hacen de una manera espacializada:

Los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) fabulosos, c) perros sueltos, d) incluidos en esta clasificación, e) que se agitan como locos, f) innumerables, g) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, h) etcétera, i) que acaban de romper el jarrón, j) que de lejos parecen moscas¹⁷.

Pero volviendo al tema del verbo y a la concepción del tiempo que subyace tras él, podemos decir lo mismo: el tiempo griego y occidental en general es un tiempo espacializado, en el que el pasado resulta ser un espacio ya recorrido, el futuro otro que nos falta por andar y el presente aquel en el que en este momento estamos caminando. Y ello, visto desde el sujeto que habla ante el cual se despliegan los espacios pasado y futuro desde el punto o lugar del ahora en que habla. No hay más que recordar

la definición de Aristóteles del tiempo, la cual resulta ser una reducción del mismo al espacio y al movimiento que se desarrolla en él:

"El tiempo es la medida del movimiento según lo anterior y lo posterior"

(ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)¹⁸.

En cuya fórmula, el πρότερον, anterior, y el ὕστερον, posterior, tienen un significado especialmente topológico ya que es lo medido del movimiento recorrido y por recorrer respectivamente. No en vano acusó Bergson a esta definición como referida no al tiempo mismo y en su más profunda esencia, sino a los relojes, a los instrumentos espaciales que miden de una u otra manera, digital o analógicamente, el recorrer topológico del tiempo en orden a la eficacia en la ciencia. Se trata de lo mismo que hacía el nombre: dominar la naturaleza, cronometrando al segundo, a la millonésima del instante de la más mínima parte del tiempo, los acontecimientos, para mejor someterlos al conocer y al obrar humanos. Y para ello, nada mejor que reducir el tiempo a espacio visual, que es lo más accesible y fácil al conocer¹⁹.

De este modo, y ello es una consecuencia de lo dicho, el tiempo en Grecia es algo destructor: destructor de un porvenir espacial que al llegar y recorrerlo queda abandonado y hundido en la nada del pasado. Es nada porque ya lo hemos recorrido y visto. El futuro no es tampoco, se nos presenta como una nada que todavía no ha llegado a ser, es un espacio que todavía no es porque aún no lo hemos recorrido ni visto. El tiempo es así, en primer lugar, un indefinible e inconcebible racionalmente pues, en realidad está compuesto de tres nadas: la nada del pasado, la nada del futuro y la nada del presente que se me escapa en cuanto quiero localizarlo. Y desde la nada, de la negación, nada se puede definir ni pensar. Y, en segundo lugar, esta concepción equivale a devorar el espacio y, por tanto, el tiempo, hundiéndolo en la nada conforme lo pasamos y vivimos. El tiempo es un κατατῆκει ὁ χρόνος, algo terrible como lo era el mito de Cronos que castró a su padre Uranos y de cuyas gotas de sangre salieron las Erinias, Gigantes y Ninfas.

Por otro lado, esta espacialidad que informa y plasma al tiempo se caracteriza por algo que ya nos ha salido al paso y a lo que he aludido anteriormente: su visualidad. La ciencia, el saber, son un ver las cosas, el espacio, las esencias y categorías espacializadas y el tiempo mismo. De ahí

que εἶδω sea ver, saber, conocer y εἶδος, εἰδετικός aquello que concierne al conocimiento de lo visto. Los mismos dioses son θεῖοι lo cual conecta con θεάω, ver y con θεωρός, espectador. La gran novedad de los monoteísmos semitas (judaísmo, cristianismo e islam) consistirá, como veremos más adelante, en la no visibilidad de Dios, en su ocultamiento e incognoscibilidad, porque no pertenecen a la φύσις, que es lo que escapa al ver de la razón e incluso de la palabra, λογος, pues su nombre, entre los hebreos, el de *Yahweh*, será impronunciable²⁰. Y ello, porque la palabra, en el mundo griego e indoeuropeo, remite a una idea que se tiene en la mente y a la que se ve, a la vez que a una cosa que también se ve y experimenta. Y a Dios, que es lo que está fuera de la φύσις, no se le puede ver, y por tanto, tampoco nombrar.

Es el hablar indoeuropeo, por tanto, un circuito cerrado de tres elementos separados, de los cuales cada uno lleva al otro, pero de modo independiente. La acción será algo distinto, derivado de este planteamiento visual teórico, lingüístico, en el que, como he dicho, además, se ha abierto un abismo entre el sujeto, el objeto y la palabra.

Frente a estas estructuras se levanta el habla semita, de funcionamiento completamente distinto. Para empezar, la formación de la palabra no es a base de la construcción de palabras a partir de elementos consonánticos y vocálicos, sino de estructuras generalmente solo triconsonánticas, sin vocales, cada una de las cuales contiene un significado que irá variando según las vocales que se le pongan y de acuerdo con los prefijos y sufijos que se añadan²¹. Estas tres consonantes base, son como una especie de ritmo que imponen un significado elemental, como si de un *tan tan* de se tratase. En este primer estadio del habla, nos hallamos posiblemente en el mismo planteamiento inicial del presente ensayo, según el cual, con los sonidos básicos del lenguaje se imitaría a la misma realidad.

Como ejemplo de esta estructura, pondré un caso elegido al azar: el del conjunto de las tres consonantes *qtl* que indicará en general algo referido a la muerte, el de *ktb*, al escribir, el de *jry* al salir.

Indicativo de este valor primordial que se da a la expresión consonántica de la experiencia de lo real es la mayor cantidad de consonantes que tiene el árabe con sus veintiocho figuras (el hebreo solo veintitrés) frente a las veinticinco de las lenguas occidentales, teniendo una gran variedad de matices entre ellas.

Por su parte, las vocales son las que ponen en movimiento esas consonantes de acuerdo con el devenir de la experiencia de lo real, para dar un sentido más preciso. Vocales que, por otra parte pueden ser largas, breves y dobles, dedicadas a la determinación o a la indeterminación y otros signos que no vienen al caso pero de los que carecen las lenguas indoeuropeas. Que no en vano las vocales son designadas con el término *haraka*, que significa movimiento. Además de las vocales también habrá duplicación de consonantes-base y, como he indicado, prefijos y sufijos que por sí mismos no tienen ningún significado y que modularán el sentido de las tres consonantes base. De este modo las variaciones semánticas no se hacen de modo compositivo desde fuera añadiendo otras palabras o partículas provistas ellas mismas de sentido sino desde dentro mismo de la raíz.

Algunos ejemplos nada más con una de las raíces antes dichas, *ktb*: *kutubi*, librero, *kitāb*, libro, *kutāb*, escuela coránica primaria, *kitāba*, escritura, *kutub*, librito, opúsculo, *katiāba*, escuadrón de caballería, batallón, *maktab*, oficina, *maktaba*, biblioteca, *miktāb*, máquina de escribir, *iktitāb*, matrícula, *kātib*, secretario, etc. Basten estos ejemplos, que se podrían multiplicar de forma casi interminable, para mostrar el mecanismo interno de puesta en movimiento de una raíz de base de tres letras como esta.

Por lo demás, hay muchas más maneras de modular el significado básico trilitero como es por ejemplo asignando una estructura distinta para las palabras que significan colores, estados del alma, algunos plurales etc. La explicación de todo lo cual nos llevaría demasiado lejos y no pertenecería a lo que aquí se pretende.

Todo lo dicho, más lo que luego trataré del verbo, supone de entrada una concepción de una radical movilidad de la realidad del sujeto, del mundo, de la palabra y del significado. No olvidemos, por ejemplo, que la palabra griega φύσις y *natura* latina fueron traducidas al árabe por el término *tabī'a* que significa huella. La φύσις: significaba, según Aristóteles:

*Aquello que tiene en sí el principio del movimiento y del reposo, por sí mismo y no por accidente. (ὡς οὐσης τῆς φύσεω ἀρχῆς τινός καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτος καθ' αὐτό καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός)*²².

Sin embargo, esta naturaleza era eterna, sólida, provista de sus leyes causales fijas, inamovibles, a pesar del movimiento que su definición indicaba²³. En cambio, la naturaleza en manos del semita, es algo que no tiene consistencia en sí misma, que es evanescente, como una simple huella que no depende de sí misma ni tiene nada por su propio derecho; si no que está a merced de quien la imprime²⁴. De ahí que la teología, *kalām*, aš'arí, la más oficial del sunnismo, haya concebido al mundo como un conjunto de átomos libremente manejados por Dios, cuya relación mutua no se debe a ley alguna sino simplemente a la voluntad y libre costumbre de Dios de que las cosas ocurran como ocurren. Por eso, el sentido de movilidad de la naturaleza, de la realidad es muy superior al de la φύσις griega y naturaleza occidentales y, por tanto, también lo es el de la flexibilidad radical del lenguaje que la expresa²⁵.

De esta manera, en el mundo semita el hablante se mueve él y su lenguaje al ritmo de la realidad, fijando los sonidos y las palabras en movimiento según la realidad y las necesidades inmediatas que se le presentan. Podríamos decir, que el lenguaje se concibe como un horizonte de posibilidades y de organización del mundo, en sí desorganizado, pudiendo el sujeto siempre reorganizarlo a su manera, frente al κόσμος griego, que, como su nombre indica, está definitivamente organizado, siendo entonces el lenguaje que lo designa, también algo para siempre estructurado y fijo, destinado a desentrañar y hablar de eso ya dado y fijo, cual es la organización de la realidad.

Ello supone en el mundo semita, que la conciencia, naturaleza, la cosa, el yo, la palabra, forman un todo único indisoluble expresivo en que todo se interimbrica con el resto. Podríamos decir que se trata de una actitud que es consciente de aquello de Heráclito:

A la auténtica naturaleza de las cosas le gusta ocultarse.

(φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)²⁶.

Naturaleza que huye de la mirada humana, pero que la conciencia trata de desentrañar incansablemente. No olvidemos las raíces orientales que muchos presocráticos tuvieron, sobre todo Heráclito, nacido en Efeso.

Todo lo dicho supone la inmensa movilidad y riqueza de la palabra semita y, concretamente, de la árabe y hebrea. Ello explica que cada tribu, cada país, tiene su propia forma de hablar el árabe. Incluso hoy día, los movimientos de renovación islámica, ante la desorientación actual, los

literatos se refugian en la lengua árabe como en su patria y en su punto de referencia único y radical. En la tribu árabe, individuo y colectividad se hacen mutuamente en su mutuo contraste y confrontación. El individuo hace la sociedad y la sociedad al individuo y un vehículo de cohesión importante es el lenguaje que entre los dos fabrican porque es un lenguaje en movimiento, como la misma realidad a la que alude y significa. En la tribu árabe hay unidad de equilibrio en el que el individuo se afirma junto y frente al otro creando el sujeto su propio lenguaje hablando con los demás, de acuerdo con las necesidades comunes de todos.

De este modo, en el lenguaje literario la palabra árabe es palabra suelta que el poeta modifica dándole nuevos sentidos y dejando abiertas más posibilidades a la imaginación tanto creadora del literato como preceptora, del que oye el poema. De ahí la importancia que tiene en el mundo árabe clásico (incluso preislámico) el poeta y el que habla. En definitiva, todo cuanto he dicho indica y apunta a la esencia misma del nomadismo y de la visión contingente del mundo que rodea al nómada e incluso, luego, al sedentario. Es el sentido de indeterminación, contingencia y provisionalidad con que se ve la vida y el poder que siente el hombre en crear determinaciones movibles con el lenguaje. El sentido de las palabras se da, no se halla ya dado. De ahí que la sociedad de equilibrio entre el sujeto y la colectividad propia de la tribu crece indefinidamente hasta los límites que marcan las necesidades biológicas y la comunicación lingüística. Y, en este marco, el individuo se siente libre desde el lenguaje. La libertad surge del individuo que habla y descubre nuevos sentidos y que los impone a la sociedad la cual lo acepta.

Si a todo lo dicho unimos ahora la dimensión religiosa, podremos apreciar la importancia del lenguaje, en cuanto que es la palabra de Dios. Es la lengua empleada por Él para dirigirse al hombre, y, por tanto, lo más bello y digno que pueda haber. Es por esta razón, por lo que el Corán es inimitable. Aparte de que en él se da la revelación definitiva, tras toda la cadena profética de la Biblia y el Evangelio. De este modo, la lengua en que está escrito y su estilo, es lo más bello que hay:

Si los hombres y los genios se unieran para hacer algo como el Corán serían incapaces de hacer nada semejante²⁷.

Del mismo modo, la escritura árabe posee unas dimensiones casi infinitas de posibilidades estéticas: la escritura kúfica, la nasrí, la magrebí,

la sufi y mil más. Todas ellas adornan las mezquitas, los palacios, los monumentos como motivos decorativos de primer orden, por encima de las imágenes e imitaciones del mundo natural. La flexibilidad de la palabra árabe en su significado y formación, también la tiene en su manifestación estética visual y escrita²⁸.

Y, en el mundo hebreo sucede lo mismo. Pues a todo lo dicho habría que añadir un factor importante: la palabra de los Libros Sagrados, de la Biblia, en particular la poética; va ligada a la dimensión musical inherente a ella. De tal modo que el significado de muchas frases y pasajes no depende solo de las palabras (las cuales tienen la misma flexibilidad que las dichas antes, referidas al mundo árabe) sino de la música que se les añade, de las escansiones o *te`anim* que se les ponga²⁹.

Hay un aspecto derivado de cuanto he expuesto que es preciso subrayar: la fusión e identificación del yo con el mundo, con la realidad y con la palabra, a la que he aludido antes con insistencia; lleva a la idea de que el hablar semita no me lleva directamente a un concepto, a un λογος, como en Grecia, sino directamente a una πράξις, acción. Como es lógico, ya que se trata de una palabra humana, está dotada de conocimiento, de ideas, pero digamos que es algo colateral, adjunto y esencial a lo que, sin embargo es más importante: la práctica. De ahí que, por ejemplo, en el Corán, casi todas las aleyas o versículos empiecen con el imperativo *qul*, "dí" con lo que se indica que quien lee lo que sigue no solamente lo escucha, lo lee pasivamente, sino que lo dice comprometiéndose en lo que va a decir. De igual manera, *dābār*, "palabra" en hebreo, indica la acción que hay que realizar. Y si se lee frecuentemente en la Biblia *debar Yahweh*, "palabra de Dios", no se quiere indicar solamente el hecho de que eso lo ha dicho el Señor, y que, por tanto, es digno de todo respeto, sino que, sobre todo, hay que cumplirlo, necesaria y obligatoriamente. Dice Horleif Boman confrontando la palabra hebrea que lleva a la acción, frente a la griega que conduce directamente a la ideación:

En todo el antiguo Oriente, en Asiria y Babilonia, lo mismo que en Egipto, la palabra, y en particular la palabra de Dios, no era sólo primariamente una expresión del pensamiento; era una fuerza poderosa y dinámica, como ha observado Herder. La concepción israelita oriental de la palabra, es formalmente opuesta a la concepción griega, como también ha mantenido Bultmann³⁰.

Y Mocelf Chelli, referido al árabe viene a decir lo mismo:

Las funciones del registro de los ritmos³¹, no se distinguen más que por ser denominados en relación con la actividad en la que ellos intervienen: en este registro, se va de la actividad a la función, y la función no tiene importancia más que en relación con la actividad que le da su nombre. No es aquello que intervienen en la acción que se nombra; es aquello que intervendría; el funcionario es hipotético y saca su nombre y su cualidad de la actividad en que él interviene y de la función que ejerce en el seno de esta actividad³².

Ante todo cuanto he expuesto, podríamos decir que la palabra árabe y hebrea está abierta a la libertad y a la imaginación. No se excluye la razón y, por tanto, el hombre sigue siendo un animal racional. Pero se trata de una razón al servicio del hombre total, al lado y codo con codo con otros registros como son la intuición, el sentimiento, la imaginación, la acción. Lo que diferencia al hombre del animal, en este caso, es precisamente eso: que el animal dispone de todos estos registros, excepto del de la razón, que es propia del hombre, además de los otros.

En resumen, a manera de conclusión comparativa entre la palabra semita y la griega, diré lo siguiente, a falta de entrar en el verbo, el cual nos guarda especiales diferencias: El griego busca el orden, la armonía (κόσμος), el semita, en cambio, el movimiento, la vida, la emoción profunda, el poder, la acción.

Pero vayamos al verbo y al concepto de temporalidad que tras él late en el mundo semita. Veremos que las diferencias con el indoeuropeo, el griego, el latín y las lenguas modernas occidentales, son grandes.

El verbo semita, árabe o hebreo, carece de temporalidad: solo mantiene su dimensión aspectual. De modo que la denominación de ciertas gramáticas de las formas verbales en tiempo pretérito y futuro es totalmente errónea. Más bien, hay que hablar de acciones perfectivas e imperfectivas, siendo las primeras aquellas que indican una acción que se está desarrollando y las segundas, una acción ya terminada, bien se trate en ambos casos de una temporalidad actual, pasada o futura. La dimensión temporal vendrá señalada por otros elementos como son los adverbios u otras palabras que en el contexto señalan el tiempo en que esa acción acabada o continua se desarrolla. Todo ello, aparte del participio y del infinitivo, o también llamado "nombre de acción", y de las formas

activas y pasivas, quedando el verbo, en sí mismo considerado, en todo caso, al margen de la temporalidad en cuanto tal.

Por otro lado, las estructuras trilíteras, adquieren como verbos, distintos significados y matices gracias a las diez formas verbales árabes y a las siete hebreas, a veces llamadas conjugaciones. Cada una añade alguna modificación a la raíz básica, dándole distintos matices significativos: causal, de incoación, de intensidad, de reciprocidad etc. Así, por ejemplo, echando mano de la misma raíz antes mostrada *ktb*, que significaba básicamente el hecho de escribir, con sus variantes nominales, en el caso del verbo tenemos las siguientes modalidades: *Kataba* (él) escribe (en tiempo perfectivo), *yaqtubu*, (él) está escribiendo (en tiempo imperfecto), y las restantes formas de tiempo perfecto que, así mismo podían ponerse en imperfecto, pero que omito aquí: *kattaba*, hacer escribir, *kātaba*, mantener correspondencia con alguien, *aktaba*, hacer escribir, *inkataba*, abonarse, *iktataba*, inscribirse, *istaktaba*, pedir que escriba algo etc.

Lo dicho quiere decir que el hablante, cuando se refiere a una acción verbal, se sitúa solo en el presente desde el que habla, al margen de cualquier temporalidad. El pasado o el futuro son vistos como proyecciones del momento en que se habla. De otra manera dicho: la acción verbal es algo presente, a la vez que pasado y futuro, porque lo único importante es la experiencia que en un momento dado, el ahora, se vive. De este modo el pasado se puede hacer perfectamente presente, al igual que el futuro. Son seres existentes de pleno derecho desde y en el presente, en absoluto sumidos en el abismo de la nada como ocurría con el verbo indoeuropeo.

De ahí el gran valor de la tradición, de los orígenes, del legado de la historia que nos enriquece el presente y que es tan real en un tiempo pretérito como en el ahora en que se vive. Lo mismo digamos del futuro el cual no es una nada que todavía no es en absoluto sino un algo que se vive y que se está ya conquistando y viviendo en el ahora. Es el tiempo del progreso, del triunfo final, de la victoria del hombre sobre sus enemigos internos y externos. Es el valor de la esperanza en un mundo mejor, en otra vida más allá de la muerte, en un Mesías que nos ha de redimir, en un *Imām* que en la *šī'a* ha de manifestarse, en un Juicio Final, en un futuro en el que nos aguarda una victoria en esta vida, pero sobre todo en la futura.

El semita se instala de este modo en el tiempo, lo cual fomenta la libertad y acerca sujeto y objeto, reincidiendo de este modo en cuanto he

dicho antes del nombre. Curiosamente la obra de Naguib Mahfud tiene como protagonista el tiempo vivido actual, en el que todo se concentra, lo pasado y lo futuro. No es como la de Marcel Proust, cuyo título ya es significativo de lo que el tiempo es para el occidental, una nada olvidada, pasada, hundida en la nada: *En busca del tiempo perdido*.

De este modo, la verdad se capta para el semita en el oído y por los sentidos del tacto, la imaginación, el sentimiento, la razón; percibiendo objetos en continuo cambio. El griego habla de su experiencia del mundo y de su existencia reflejándolos en la ciencia, el lenguaje y en las ideas inmutables. El semita, se centra en el incesante movimiento y en la experiencia práctica. Recordemos que cuando Sócrates es interrogado y no sabe qué debe responder, se queda inmóvil. Cuando, en cambio, se lee el Libro Sagrado en la sinagoga todos acompañan la lectura con el movimiento del cuerpo, con las modulaciones del canto y de la voz. El almuédano, cuando, por su parte, llama a la oración, lo hace con la palabra, no con toques de instrumentos como campanas o gongs, y ello en una entonación especial, semi-musical, distinta de la ordinaria del habla cotidiana; que para eso es la palabra por excelencia, la palabra de Dios. Para el semita todo está en eterno movimiento: Dios, el hombre, la naturaleza y el mundo y lo refleja en un lenguaje también en movimiento. Para el griego, por el contrario, a la realidad hay que inmovilizarla para nombrarla, conocerla y dominarla. En consecuencia, para el semita, la realidad decisiva de la experiencia del mundo es la palabra, mientras que para el griego es la cosa y la idea.

En definitiva, y volviendo al verbo, éste tiene la misma dimensión praxica y existencial del nombre, de la palabra que nos sumergía directamente en el devenir de la realidad que estamos experimentando en un momento dado, lejos de cualquier conceptualización y teoría ideal a la que nos pueda remitir la palabra o el verbo.

Y a este respecto, conviene que me detenga un momento en el tema del verbo "ser" en árabe y hebreo, lo cual nos llevará a confirmar cuanto he dicho y a unas conclusiones de gran utilidad en el orden teórico.

En griego, el verbo εἶναι, "ser" en infinitivo, y en su forma copulativa del juicio de estructura "S es P", ἐστί, supone varias cosas. Ante todo, el que un sujeto concreto se eleva de nuevo a categoría inmutable, universal y necesaria, y por tanto, intemporal, por medio del juicio en el que el ἐστί hace las funciones de cópula. Y lo mismo se diga del "est" latino o del "es", "ist", "is", "est" etc. de las lenguas románicas e

indoeuropeas. Es el caso de que un triángulo concreto y singular que percibo sensiblemente aquí y ahora es elevado a la categoría universal, necesaria e intemporal de una esencia cuando digo, por ejemplo que "Todo triángulo es una figura de tres lados" o "es una figura cuya suma de los ángulos es de 180 grados". Si antes la palabra occidental me remitía a una idea, ahora por el juicio y la cópula "es", dicha idealización se lleva al extremo, inmovilizando la realidad en forma de esencias intemporales, ajenas al devenir fluido de la realidad natural.

Por otro lado, al emitir este juicio vuelvo a llevar a cabo la fractura del sujeto, el objeto y la palabra antes dichas, pero de una manera más radical. Porque emitir un juicio, ya en griego, supone un distanciamiento, porque esa acción, llamada κατηγορεῖν, y su producto, κατηγορία, significa hablar contra alguien, censurar, acusar, hacer conocer, revelar, enunciar, emitir una sentencia. Todo lo cual supone que el hablante se sitúa en la actitud de un juez que, apartado y lejos del reo, pronuncia su sentencia que queda ahí, firme e inmutable para siempre. Es lo que hace el hablante que emplea el juicio de estructura "S es P". Se separa de la realidad abriendo un abismo entre ella y su conciencia a la vez que emplea dos conceptos separados, el del sujeto y el del predicado, separados además de su conciencia hablante, la cual, luego los une mediante la cópula "es".

Más aún: ha proyectado sobre la realidad ese artilugio del lenguaje cual es el verbo εἶναι haciendo de esa realidad extramental y extraparlante, un "ser" o un conjunto de "seres", ὄν, ὄντα, ente, entes. Lo cual no pasa de ser una estratagema del lenguaje que, al menos, nos hace poner en duda la realidad verdadera y extramental de dichos ὄν, ὄντα. ¿Son realmente las cosas ὄντα tal como los denominamos. o más bien otra cosa? Heidegger se quejaba de que la filosofía occidental había construido una metafísica del "ser ante los ojos" en lugar de un "ser entre las manos". Porque esa conceptualización del juicio mediante el "es" y esa ontologización de la realidad nos lleva a la idea antes expuesta de la espacialización del lenguaje occidental y, por consiguiente, su visualización. Esta Metafísica del ser, esta ontologización de la realidad, la veremos más clara luego cuando hable del verbo ser en las lenguas semitas. En todo caso, es cierto lo que dice Aubenque al respecto:

Si la experiencia de la distancia, al separar el λογος del ὄν parecía desalentar cualquier proyecto de ontología, la experiencia de la comunicación vuelve a introducir su necesidad. Si los hombres se

entienden entre sí, se requiere una base para su entendimiento, un lugar en el que sus intenciones se encuentran: y ese lugar es el que el libro G de la Metafísica llama ser (τό εἶναι) o la esencia (ἡ οὐσία). Si los hombres se comunican, lo hacen dentro del ser³⁴.

Me falta por decir que esta estructura de lenguaje y pensamiento, a base del esquema "S es P", con todas las consecuencias que hemos considerado, es la propia de la mentalidad racional, del espíritu racionalista que sustenta la ciencia occidental desde Grecia hasta nuestros días. Es la base de la noción de hombre como ζῷον λογικόν, "animal racional" del que tan orgulloso se muestra el mundo occidental. Este racionalismo, con todas las indudables ventajas que tiene, con todo el progreso científico y tecnológico que conlleva, acarrea también todas las lacras y defectos que acabo de indicar.

En las lenguas semíticas, por el contrario, no existe el verbo copulativo "es". En donde el indoeuropeo utiliza el "es" para unir un sujeto y un predicado desde fuera y a través de una serie de actos mentales, el semita lo hace por un mismo y solo acto de conciencia que percibe la identidad de ambos, del sujeto y del predicado. Este efectúa la supuesta predicación de varias maneras: una, mediante la unión y yuxtaposición inmediata del sustantivo provisto de artículo con el predicado en forma indeterminada; por ejemplo "el árbol, un alto" en lugar de "el árbol es alto". Otra, cambiando el adjetivo por un verbo: en lugar, por ejemplo, de "el árbol es verde" diciendo "el árbol verdea". O también empleando el pronombre personal *huwa* (él) o *hiya* (ella), según sea el género del sujeto, en lugar del verbo copulativo, interpuesto entre el sujeto y el predicado; por ejemplo: "el árbol, él, alto".

En este caso, además y en consecuencia, no hay lugar a conflicto alguno entre la unidad inmovilizada de una substancia de la cual se predicen varios predicados y que hace de sujeto y la pluralidad de los atributos del predicado, puesto que no se substancializa e inmoviliza la realidad.

Este problema del verbo "ser" como copulativo, ya se lo planteó Aristóteles ante el tema de la unidad y multiplicidad del ser cuando dijo³⁵:

Los últimos de entre los antiguos se esforzaban mucho para evitar que coincidiesen en una misma cosa lo uno y lo múltiple. Por eso unos suprimían, como Lycófrón, el verbo es; otros adaptaban la expresión diciendo no que el hombre "es blanco" sino que "ha

blanqueado", no que "es andante" sino que "anda", para evitar transformar lo uno en múltiple al introducir el verbo 'es'.

Pero la realidad es que en Grecia y Occidente triunfó el dominio del εἶναι, ὄν y ὄντα, flexibilizando en cuanto pudo la inmovilidad del sujeto-substancia, de los predicados y de la conciencia cognoscente, diciendo Aristóteles que: τό ὄν πολλαχῶς λέγεται, "el ente se dice de muchas maneras" lo cual dio lugar a la posterior tesis de la analogía del ser.

Alguien podría objetar la existencia de dos verbos, uno en árabe, *kāna* y otro en hebreo, *haya*, que podrían significar "ser". Sin embargo, no es así. No solamente no lo es sino que precisarlo puede tener importantes consecuencias en ambas lenguas pero, sobre todo, en el caso del hebreo.

Respecto al verbo árabe *kāna*, en sus diversas flexiones resulta ser más un auxiliar que un verbo propiamente tal con significado propio. Así, se emplea con las demás formas verbales, perfectivas e imperfectivas para dar nuevos matices al aspecto, incluyendo cierto matiz temporal. De este modo, por ejemplo, se dice del verbo *kataba*, escribir (suelen enunciarse los verbos en la tercera persona del singular del perfecto) *kāna kataba*, había escrito, *kāna yaktubu*, escribía, solía escribir, *yakūnu qad kataba*: habrá escrito. Ahora bien, ese matiz temporal no es sino como una cualidad que tiene la acción verbal que poseyó en un tiempo pasado (en el caso de indicarse un tiempo pretérito), pero, sobre todo, visto desde la actualidad temporal de la conciencia que habla, no desde la misma temporalidad en sí pasada, desaparecida en la noche de la nada. Por tanto el verbo *kāna* no es un verbo copulativo o existencial, sino un simple artificio del lenguaje para hablar desde el ahora matizando la temporalidad y aspecto de la acción de las cosas en y desde la conciencia hablante, sintiente, pensante.

Únicamente podría hablarse de una dimensión existencial en el caso del Libro Sagrado, refiriéndose a la palabra-acción de Dios. Esa palabra, como dije al comienzo, no es un simple nombre que conduzca a una idea; sino a una acción real y presente. De ese modo, se lee en el Corán, lo mismo que en la Biblia que cuando Dios hizo el mundo y en general, cuando quiere que algo sea "dice sé y es", *kun* (imperativo del verbo *kāna*). Es decir: hablando se produce, se crea, surge algo en la realidad³⁶.

Es la razón de que el árabe, cuando quiso traducir el verbo εἶναι y el τὸ ὄν, tuvo que echar mano de otros términos que, por lo demás, suponen unas dimensiones metafísicas completamente nuevas y sugerentes. Εἶναι lo tradujo por *wiyūād*, que significa encontrar, hallar: y τὸ ὄν por *mawýūd*, lo hallado, lo encontrado. Todo lo cual abre un riquísimo debate posible y real sobre los paralelismos existentes entre el *Sein* y el *Dasein* heideggerianos y el ser en árabe. Buena prueba de ello son los seminarios y discusiones habidas entre Henry Corbin, buen conocedor de la metafísica musulmana y, sobre todo, *šīī*, y el existencialismo³⁷. Es claro que ya no se trata aquí de nuevo del “ser ante los ojos” sino “del ser entre las manos” hallado, desvelado, en terminología de Heidegger de la ἀλήθεια, ἀληθός, de la verdad como desvelamiento. En todo caso, por no salirme del tema, conviene recordar las palabras de uno de los primeros en utilizar estos términos *wiyūād* y *mawýūd*, al-Fārābī (h. 870-950):

*Desde su creación, no hay en árabe una palabra que ocupe el lugar del *hast* persa, ni del *estin* griego, ni el de las correspondientes a estas dos palabras en otras lenguas. Sin embargo, esta palabra es imprescindible y necesaria en las ciencias teóricas y en el arte de la lógica. Y cuando la filosofía llegó a los árabes y los filósofos de lengua árabe y que expresan en árabe sus ideas filosóficas y lógicas tuvieron necesidad de ella, no encontraron en la lengua árabe desde su creación palabra alguna que pudiera traducir los casos en los que son empleadas *estin* en griego y hasta en persa, y ponerla en lugar de estas palabras en los casos en que ellas son empleadas en otras naciones³⁸.*

Y propone emplear los términos dichos, dando al de *mawýūd* el siguiente significado:

*Con el término *mawýūd* empleado por ellos (los árabes) de manera absoluta quieren significar que la cosa está completamente localizada, que se dispone de ella para lo que se quiera y que está expuesta a lo que de ella se espera. Cuando dicen ‘he encontrado el objeto perdido’ y ‘he encontrado lo que yo había perdido’ quieren decir que sé dónde está y que puedo disponer de él cuando quiera. A veces quieren decir también que la cosa llega a ser conocida. Empleando de manera limitada, como cuando dicen: ‘he encontrado*

a Zayd generoso o avaro’ quieren decir que he sabido que Zayd es generoso avaro y nada más³⁹.

Y a estas consideraciones se pueden añadir las tres formas que Avicena (980-1037) tiene de obtener el concepto de ser: la primera es, siguiendo a Aristóteles, por abstracción de los demás seres existentes. La segunda, en parte heredada del neoplatonismo y en parte del mismo islam como religión que admite un solo Dios (*tawhīd* o unicidad), por el análisis del concepto del Uno. Y la tercera, por una introspección e intuición vertida sobre la pura conciencia en cuyo interior halla, encuentra (*wayāda*) el ser (*mawýūd*, lo hallado, lo encontrado):

Supongamos que uno de nosotros sea creado de una sola vez y perfectamente, pero sus ojos están oscurecidos y no pueden ver las cosas de fuera: fue creado sosteniéndose en los aires o en el vacío, para que la resistencia del aire que pudiera sentir no le llegase a impresionar; sus miembros están separados, a fin de que no puedan encontrarse ni tocarse. Entonces reflexiona y se pregunta si está probada su existencia y sin dudar afirmará que existe. Sin embargo, no habrá experimentado sus manos ni sus pies ni el interior de sus entrañas, ni su corazón, ni su cerebro ni nada exterior; sino que afirmará que existe sin afirmar antes que tiene una longitud, una anchura, o una profundidad⁴⁰.

Salta a la vista el parecido que hay entre esta ficción y el llamado “hombre volante” utilizado por Duns Scoto con el mismo fin y que, probablemente tomó del mismo Avicena, así como con el “cogito ergo sum” cartesiano, solo que en éste se hace por motivos distintos y en un marco intelectual y cultural por completo diferente⁴¹.

Pero atención especial merece el otro verbo semita, el *haya* hebreo muchas veces erróneamente traducido por “ser”.

Ante todo, como ocurre muchas veces en árabe, el verbo hebreo contiene casi siempre un carácter dinámico incluso en aquellos casos en que significan cualidad. Señalan sin duda la característica original del verbo, pero, sobre todo, en su modalidad de estar ejerciendo esa cualidad o llegando a conseguirla. Algunos ejemplos en hebreo: *ʿaneph*, tener y llegar a tener hambre; *zaqen*, ser y llegar a ser anciano; *hazaq*, ser y llegar a estar firme, fuerte; *qadaś*: ser y llegar a ser santo.

De este modo, el verbo *haya* no es una excepción. En efecto, ante todo no es copulativo salvo en muy dudosas excepciones. Lo que realmente significa es: llegar a ser, producir, estar ahí de modo efectivo, pero teniendo siempre una unidad interna entre estos tres significados. Así, algunos ejemplos. Y sea el primero, como ya he anunciado antes al hablar del verbo *kāna* árabe en el Corán, el del Génesis en que dice: *wa-yômer Elohīm yehī ôr wa-yehī ôr*, "Y Dios dijo que la luz fuera y la luz fue"⁴², es decir, se produjo, surgió, la luz. También en el mismo Génesis se lee que "Abel fue pastor de ovejas y Caín labrador"⁴³ expresión que contiene el verbo *haya* en su forma *yehī*, significando no otra cosa sino que "llegó a ser".

Y, finalmente, un ejemplo muy importante, este del Éxodo, con un matiz fundamental. Cuando Moisés, en el monte Sinaí intentó conocer el rostro de Dios, su intimidad, el Señor le respondió: "No podrás ver mi rostro pues el hombre no puede verme y vivir"⁴⁴. Y, tras mucho insistir Moisés en preguntar quién era, Dios le respondió con aquella frase: *Anī ehyē ašer ehyē*, en que se emplea el verbo *haya* en primera persona del singular y que se ha mal traducido como "Yo soy el que soy". Mal traducido, porque aquí *ehyē* significa algo activo, presencial, dinámico en el sentido de que Dios protege, cuida y conduce a su pueblo hacia su destino final. Lo que quiere Dios decir a Moisés es que el tema de Dios, de la Alianza y Pacto suyo con su Pueblo, no es una cuestión de ideas, conocimientos, especulación, sino práctico y vital. Lo único que importa a Moisés y al pueblo que conduce y dirige a la Tierra Prometida es que está allí Dios para protegerle, cuidarle y guardar el pacto por su parte, a condición de que el pueblo también lo guarde. Aquí no está en juego el conocimiento de cómo es Dios por dentro, sino de cómo actúa.

Del hecho de traducir esta frase como "Yo soy el que soy", nació la idea de que Dios, el *ens per se*, el *ens a se*, el *ens necessarium*, el ser por excelencia, siendo el resto de los seres simples posibles a los cuales Dios regaló la existencia, es decir: Son seres contingentes que lo mismo que son pueden dejar de ser o no haber sido nunca. Lo cual no es posible en Dios el cual es el ser necesario que no puede dejar de existir porque su esencia exige el hecho de existir, cosa que no ocurre con las creaturas.

El resultado fue la construcción de una metafísica llamada del Sinaí en la que el ser por excelencia es Dios, predicándose ese ser a las demás creaturas que no son Él, de una manera secundaria, derivada, por analogía, haciendo una transposición filosófico-teológica de aquel τὸ ὄν

πολλαχῶς λέγεται, "el ser se dice de muchas maneras" aristotélico que hemos visto antes.

Además, esta visión del ser y de Dios como *ens a se* supremo, tiene sus dificultades y, en consecuencia, sus contradictores. Ante todo, supone poner a Dios en el nivel del ser, por mucho que se intente elevarle a la categoría de necesario y por mucha analogía que se quiera interponer entre El y la creación. En definitiva es situarlo en el nivel del lenguaje humano, más concretamente indoeuropeo, rebajando así su absoluta trascendencia y haciéndolo visible de algún modo, contraviniendo aquello del Sinaí: "No podrás ver mi rostro pues el hombre no puede verme y vivir". En consecuencia, es abrir las puertas a cualquier discusión sobre el ser y el ente y, por tanto, a la larga y en definitiva, a todo género de agnosticismos y aun ateísmos. Con ello, además, hemos puesto al Dios de la religión, al Dios existencial de la Biblia, del Evangelio y del Corán, en el nivel de la teoría, de la especulación, todo lo cual va en contra de la estructura lingüística, pensante y sintiente semita. Ver a Dios como a un "ser" no es plantear realmente el auténtico Dios bíblico y religioso puesto que el "ser" nos invita a la especulación, a la reflexión, mientras que el auténtico Dios nos debe incitar a ponernos de rodillas ante El y a tomar una serie de actitudes que no tienen nada que ver con la teoría.

Es la razón de que muchas voces se hayan levantado frente a esta concepción. Así, para el islam, en ciertas escuelas teológicas y religiosas, Dios es lo que está más allá del ser, por encima del ser, es el inventor del ser, no el ser mismo ni siquiera por antonomasia. Es el Dios oculto, absolutamente inaccesible al hombre incluso en la otra vida. Para algunos teólogos musulmanes la felicidad después de la muerte no consistirá en ver a Dios cara a cara, es imposible, sino en sentirse queridos, amados, cercanos a Él, no rechazados y reprobados como son los condenados.

Y dentro del judaísmo, en el caso de Maimónides (1138-1204) por ejemplo, también han surgido teologías llamadas negativas para las cuales de Dios no podemos saber ni afirmar nada positivo sino que se puede llegar a Él por medio de negaciones. No podemos decir de Él que sea bueno, poderoso, sabio, ser, si no es negando primero, estas cualidades de modo radical, al modo como las entendemos en las creaturas. Así, diremos, de entrada, que Dios no es bueno, ni poderoso, ni sabio, ni ser sino algo mucho más allá de estas categorías. Y esta teología negativa también ha sido sostenida no solo por algunos teólogos y filósofos judíos,

sino también por muchos musulmanes y cristianos (la teología ἀποφατική, en terminología del Pseudo-Dionisio).

En esta línea de teología negativa, ha habido en el cristianismo un ejemplo muy claro y emblemático, el de Scoto Erígena (siglo IX). Para él, Dios no está en ningún nivel de bondad, ni de ninguna cualidad ni categoría creada, sobre todo del de ser, sino que se sitúa por encima de todas, no siendo ni poseyendo ninguna de ellas. Así, de Dios no podemos decir que sea bueno ἀγαθός, sino ὑπεραγαθός, superbueno, es decir, lo que no es bueno sino que está más allá del bien, y así de las demás cualidades, en especial de la del ser: No podemos decir que Dios sea ὄν, ser, sino ὑπερον, superser, lo cual no quiere decir que sea una nada sino que está por encima del ser y de la nada.

Estas son, entre otras muchas, las múltiples consecuencias que tiene la consideración de las distintas maneras de hablar dentro del ámbito de las distintas culturas, de muchas de las cuales somos herederos directos. Bien es verdad que muchas de estas diferencias se han borrado a través de los tiempos y que se ha llegado a una mayor universalización del lenguaje, como dije al comienzo. Sin embargo, quedan en pie muchas cuestiones que nos siguen afectando de una manera muy directa como son algunas de las que aquí he planteado.

De esta manera, hemos dado unas breves pinceladas sobre el panorama lingüístico de dos culturas tan distintas, pero a la vez tan próximas, y por eso mismo, tal vez, tan enfrentadas, como son la semítica y la indoeuropea. Dicho de otra manera, entre la cultura y mentalidad occidental y la medio-oriental. Porque ya no se trata, como hemos podido comprobar de un simple cambio de vocabularios o de distintas maneras de construir las frases, sino de una diferencia radical de mecanismos de pensamiento, de formas de ver y de enfrentarse al mundo, de concebir a éste, al sujeto humano y a la palabra con que lo enuncia y con la que se comunica con los demás. La cuestión, por tanto, era algo más grave de lo que al comienzo dije. Se está ventilando, tal vez, incluso la comprensión o no, la tolerancia o no, la convivencia o no de dos mundos, tal vez tres, el occidental, el árabe y el judío⁴⁵.

Y, para terminar, se me va a permitir una sugerencia que más bien es una utopía o un sueño en medio de este mundo tan enervado. Hemos podido contemplar dos modelos de pensamiento y lenguaje: el semita y el occidental. Cabría seguir haciendo estudios comparativos con otras lenguas, mentalidades y culturas, como son la hindú, la china, la

japonesa, las africanas, las de la América Precolombina. Y podríamos imaginar entonces la construcción de un nuevo modelo de hombre que ya no fuera el puro ζῷον λογικόν, "animal rationalis", "animal racional" que ha construido Occidente y Europa sino un ser mucho más plástico, abierto, flexible y con múltiples registros imaginativos, emocionales, intuitivos que funcionasen junto con la razón y que hiciesen al hombre más feliz, más universal, menos excluyente y agresivo de lo que es en la actualidad.

Notas Bibliográficas

¹ Entre otras cosas, porque una de ellas, y de gran importancia, es el arte. Los animales podrán mimetizar las acciones y aún voces humanas, pero nunca de una manera consciente, con el fin de comunicarse con otros, ni para hacer una obra de arte. Ver: Lomba, J. *Principios de Filosofía del Arte Griego*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1987.

² Aristóteles. *Poética*. 1448. b.

³ Cuanto voy a decir es aplicable al griego, pero también al latín y a todas las lenguas derivadas de ellas, así como de las anglosajonas, todas ellas de origen indoeuropeo. Y ello, salvadas las diferencias estructurales de cada una de ellas, pero con el fondo común que voy a exponer.

⁴ Platón. *Cratilo*. 423 b.

⁵ Hay que notar la existencia, por ejemplo en griego (y en su medida en latín), de vocales largas y breves, dotadas de espíritus ásperos y suaves, de acentos agudos, graves, circunflejos etc., que darían a la lengua una cadencia cuasimusical. No en vano alguien dijo que el hombre, antes de hablar, cantó. Yo añadiría que posiblemente antes de cantar y de hablar, o simultáneamente, danzó: sus bailes, festivos, rituales o simplemente gestuales tenderían a imitar los movimientos naturales de animales, plantas, vientos, aguas. Ver sobre este tema de la asociación o disociación entre música y palabra. Beaufils, M., *Musique du son musique du verbe*. Press Universitaires de France, Paris, 1954.

⁶ Curiosamente la palabra στοιχία significa en el lenguaje filosófico los cuatro elementos de que se compone el mundo (tierra, agua, aire y fuego) gracias a cuya unión surgen los diversos seres del mundo.

⁷ Platón. *Cratilo*. 424 b.

⁸ Es interesante observar cómo la palabra στοιχία significa aquí elementos vocálicos y, en el ámbito científico y físico, los cuatro elementos constituyentes de toda realidad: tierra, agua, aire, fuego.

⁹ Sabido es que el concepto de naturaleza, φύσις, lleva en sí originariamente la noción de movimiento, de un manera esencial. Proveniente de la raíz indoeuropea "bhu" significa ser-en-movimiento, frente a la otra "a's", "a'h" que indica al ser inmóvil, quieto. De la primera vendrían φύω, φυσομαι, φυλειν, φύτων (que darán lugar en latín fuisse, fore, fuit etc) y que indudablemente llevan la idea del ser en evolución, en continuo cambio, y de la segunda ενίαι, έστί (de las cuales se originarán en latín esse, est, sum etc) que aluden al ser

estáticamente concebido. Puede consultarse Paniker, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. 2ª Ed. CSIC, Madrid, 1972.

¹⁰ Platón. *Cratilo*, 425 e y ss.

¹¹ Platón. *Teeteto*, 182 d.

¹² Platón. *Teeteto*, 183 a.

¹³ Ver de mi autoría: *El oráculo de Narciso. Lectura del poema de Parménides*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza. 2ª Ed. 1992.

¹⁴ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid. 1981, Pág. 98.

¹⁵ Puede verse: Morey, M. *Sobre el saber narrativo: Las lecciones de Robinson*. En Saber, Barcelona. n. 1. Febrero, 1985, p. 59; Lomba, J. "Dos apuestas: Robinson Crusoe y Hayy ibn Yaqzān". *Anales del seminario de Metafísica*. Universidad Complutense, Madrid. Enero. 1992. Págs. 987-1004.

¹⁶ Ver Lomba, J. *La filosofía Aristotélica ¿Pensamiento Topológico?* Universidad de Murcia. 1978. "El urgente reto de los misterios. Reflexiones en torno al espacio, al tiempo y a la libertad". En *Thémata. Estudios en Honor del Profesor Jesús Arellano en su LXX aniversario*, Sevilla. Nº 9, 1992. Págs. 215-238. Hall, E. *La dimensión oculta*, s. XXI, 3ª Ed. Madrid, 1977.

¹⁷ Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1978. P. 1.

¹⁸ Aristóteles, *Física*, IV, 219 b 1-2.

¹⁹ A esta concepción escapa la idea que San Agustín tiene del tiempo, para él, este no es sino una "distensión del alma" "*mihī visum est nihil esse aliud tempus quam disensionem (animi)*" (*Confesiones*, I, XI, Cap. 26) Así, el pasado no es sino la proyección desde el presente, mediante la memoria, de lo ya ocurrido antes pero que sigue vivo y existente ahora gracias a esa memoria; es un "*praesens de preteritis*". El futuro también es un presente vivo en el ahora, gracias a la esperanza; es un "*praesens de futuris*". Y, finalmente el ahora no es sino el presente vivido "*praesens de praesentibus*". En todo caso, para él, el tiempo siempre será un misterio que escapa al análisis racional: "*si nadie me pregunta, dice en las Confesiones, qué es el tiempo, lo sé; pero si alguien me lo pregunta, lo ignoro*".

²⁰ En árabe, en primer lugar el auténtico nombre de Dios solo lo conoceremos en la otra vida; el Corán contiene 99 nombres de la divinidad pero el centésimo, el auténtico, solamente lo alcanzaremos después de la muerte. De ahí que Ramon Llull escribiera su *Cent noms de Déu* (Roma, 1285), aludiendo a que el centésimo era el de Jesús, polemizando así con el islam. En segundo lugar, Allāh, nombre con el que aludimos a Dios mientras vivimos en este mundo, no se pronuncia como las demás palabras sino que exige una modulación especial y única para pronunciarlo.

²¹ Ello no excluye el que también haya algunas palabras, pocas, con estructura base de cuatro consonantes.

²² Aristóteles. *Física*. 192 b 20.

²³ En efecto, esta definición aristotélica, aunque diga que la naturaleza es aquello que tiene en sí el principio del movimiento y "del reposo", lo fundamental de la misma es el cambio, el moverse. El reposo *ἡρεμία* es una quietud provisional, abierta esencialmente a la continuación del movimiento *κίνησις* por eso no emplea la palabra *ἀκίνησις* que significa la inmovilidad absoluta, la quietud definitiva y cerrada.

²⁴ Hoy día, por ejemplo, imprenta se dice con la misma raíz: matba'a, es decir, lo que se deja a manera de huella en el papel desde un molde original.

²⁵ Esa concepción de la naturaleza móvil, fraccionada, rota, se expresa igualmente en el arte, en la ruptura de espacios, de luces, de colores. Ver: Lomba, J. "Aproximación a una estética

musulmana", en *La filosofía y sus márgenes. Homenaje al Prof. Carlos Baliñas*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela. 1997. Págs. 349-377.

²⁶ Heráclito. fr. 123.

²⁷ Corán. 17, 88.

²⁸ Kamāl Bullāta. "Geometría de la lengua y gramática de la geometría", en *Cuadernos de la Alhambra*, Granada, 27 (1991). Págs. 11-26.

²⁹ Ver Fubini, E. "La musica nella tradizione biblica e talmúdica". En *Rassegna Mensile di Israel*. LVII (1991). p. 348; "La musica ebraica tra permessi e divieti nei commentari medievali" en *Revista española de filosofía medieval*. 6 (1999). p. 75. Lomba, J., "Palabra y música en la cultura y estética hebreas", en *Tópicos*, México, 17 (1999), pp. 101-128.

³⁰ Boman, Th. *Hebrew thought compared with greek*. The Norton Library, New York, 1960, p. 58.

³¹ Se entiende, de los ritmos marcados por las tres consonantes básicas de toda palabra.

³² Chelli, M. *La parole arabe. Une théorie de la relativité des cultures*. Sindbad, Paris, 1980, p. 172. Puede verse también: Ullendorf, "What is a semitic language? A Problem of Linguistic Identification", en *Orientalia*, 27 (1958), pp. 66-75.

³³ Es interesante en extremo, el intento hecho por el Prof. Agustín Basave al querer construir una "metafísica de la Habencia" en lugar de una "metafísica del ser". Ver: Basabe, A. *Tratado de metafísica. Teoría de la Habencia*, ed. Limusa, México, 1982.

³⁴ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Opus Cit. p. 128.

³⁵ Aristóteles. *Física*, I, 2, 185 b 25.

³⁶ Es curioso el pasaje del Corán en que se describe la concepción virginal de María: cuando el Ángel le dice que va a tener un hijo, Jesús, sin haber conocido antes varón alguno, la respuesta de dicho Ángel, ante las dudas de María es: "Así será. Dios crea lo que quiere. Cuando decide algo, le dice tan solo: 'sé' (kun) y es" (Corán, 3, 42-48).

³⁷ Corbin, H. "De Heidegger à Sohrawardi" en *Cahiers de L'Herme. Henry Corbin*, Paris, 1980, p. 23-61.

³⁸ Al-Fārābī, *Kitāb al-hurūf. Libro de las partículas*. cap. 15.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ver: Cruz Hernández, M. *La metafísica de Avicena*, Granada, 1949. "La noción de ser en Avicena". En *Pensamiento*. Madrid, 15 (1959), pp. 83-98.

⁴¹ Furlani, G. "Avicena e il cogito ergo sum di Cartesio". En *Islámica*, 3 (1927), pp. 53-72.

⁴² Génesis. 1: 3.

⁴³ Génesis. 4: 2.

⁴⁴ Exodo. 3: 14 y 33: 18-23.

⁴⁵ Estas ideas las he expuesto por extenso en los siguientes tres trabajos: *La raíz semítica de lo europeo*, AKAL, Madrid, 1997; "Lo semita medieval como conformador de la cultura europea". *Humanitas*. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Nº 26 (1999), pp. 67-82; "Las 'agonias' del eurocentrismo". *Endoxa*, nº 12, 1999, vol. I, pp. 79-123.