

# Sinonimia, polisemia y homonimia en lengua árabe

Abeer HUSSEIN ABID

BIBLID [0544-408X]. (2009) 58; 155-174

**Resumen:** El artículo trata o soluciona los fenómenos como la sinonimia, polisemia y homonimia en las lenguas (aquí en la lengua española y árabe), según la teoría del “esquema básico de la referencia”, una teoría desarrollada del legado árabe y la teoría cognitiva, que salió en el año 1987 en América, por eso hemos usado la terminología de la gramática cognitiva. Esta teoría va a ser en el futuro la base de una lingüística moderna holística muy diferente de la lingüística tradicional que podemos ver o averiguar en las referencias americana mencionadas en el artículo.

**Abstract:** Deals with synonymy, polysemy and homonymy in Spanish and Arabic as grounded in the theory of the basic scheme of reference handed down by Arab legacy and the cognitive theory published in the USA in 1987. It is used the jargon for cognitive grammar to present the arguments, but in the future this theory will only be the basis for a holistic modern linguistics very different from the traditional USA linguistic theories referred to in the paper.

**Palabras clave:** Sinonimia.

**Key words:** Synonymy

En nuestra tesis hemos desarrollado una teoría de la referencia de los significados, partiendo de una teoría de la referencia en legado árabe<sup>1</sup>, usando la terminología de la gramática cognitiva, porque se acerca más a los conceptos árabes, si no son los mismos. En esta teoría hemos afirmado que la *referencia* es la interac-

<sup>1</sup> Véase Abū Bakr b. ‘Abd al-Raḥmān Ŷalāl al-Dīn al-Suyūfī. (m. 911 h.). *al-Muzhir fī ‘ulūm al-luġa wa-‘anwa‘i-hā*. Ed. crítica Muḥammad Aḥmad Ŷād al-Mawlā y otros. Dār al-Fikra, s.d., vol. I, p. 42; Muḥammad Muḥammad Yūnis ‘Alī. *Wasf al-luġa al-‘arabiyya dalāliyan, fī daw‘ maṣḥūm al-dalāla al-markaziyya. Dirāsa ḥawla al-ma‘na wa-ḥilāl al-ma‘na*. Trípoli: Universidad del Fāth, 1993, pp. 79-80; Abū ‘Alī l-Husayn b. ‘Abd Allāh Ibn Sīnā (m. 428 h.). *Manṭiq al-mušarriḥīn*. Beirut: Dār al-Ḥadāṭa, 1952, p. 64; Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 505 h.). *Mi‘yār al-‘ilm fī fann al-manṭiq*. Beirut: Dār al-Andalus, 1983, 4ª ed., nota p. 47.

ción entre cuatro componentes: la percepción, la imaginación, la comprensión y el signo lingüístico o simbolización, que están íntimamente relacionados, de manera que no puede faltar ninguno de ellos, porque constituyen un todo holístico que pertenece a otro nivel más profundo, que es *al-nafs* o el alma, y ésta a su vez pertenece a otro nivel vertical más profundo, etc.; y al mismo tiempo está relacionado con su nivel horizontal, como por ejemplo el estado de ánimo, el sistema nervioso, el ADN, el cuerpo, su entorno, su cultura, etc. De manera que no hay límites concretos y tajantes entre las categorías, sino que todo está relacionado con el Todo. Así afirmaba Ḥāzim al-Qarṭāyī, siguiendo el ejemplo de al-Gazālī, “los significados tienen realidad en los ojos –la percepción–, e imágenes en la mente, y tienen, por lo que se refiere a estas imágenes de las palabras, existencia en la comprensión; y, por lo que se refiere a estas palabras, tienen existencia en la escritura, al ser ésta una fijación de la imagen de las palabras”<sup>2</sup>. Basándonos en este planteamiento, hemos desarrollado nuestra teoría de la referencia.

Respecto a la *percepción*, hay algo muy importante de lo que no nos damos cuenta en la vida cotidiana, y tampoco en las teorías del significado: hay un sentido o percepción holística que nos hace percibir con todos los sentidos al mismo tiempo, es decir, percibimos el objeto con todas sus cualidades o características al mismo tiempo, porque los sentidos se reúnen en *al-nafs*. De este modo, si no hay percepción holística, desaparece toda la realidad.

Referente a la *imaginación*, tenemos que decir que sin ella nada tendría significado en el mundo. Tal como afirma al-Gazālī, el conocimiento no tiene sentido, a menos que una imagen tenga lugar en el alma o *al-nafs* y se corresponda con lo que registra la percepción. Si no aparece esta imagen en *al-nafs*, no es posible organizar una palabra que indique esta imagen<sup>3</sup> –vemos, así pues, la íntima interacción entre los cuatro componentes. Las informaciones de una lengua las proyectamos en un espacio mental imaginativo. Es un espacio imaginativo que depende de *al-nafs* y su cualidad. Es el espacio mental holístico e imaginativo en que se perfilan, proyectan e imaginan todas las operaciones lingüísticas, tanto concretas como abstractas.

Acerca de la *comprensión*, hemos demostrado que el nivel de la comprensión desempeña un papel esencial en la imaginación, en la percepción y, por supuesto, en la simbolización, ya que concreta todas estas cosas. Todo conocimiento se debe medir por el nivel de comprensión. Conocer equivale a comprender de una determinada manera, que tiene dos aspectos. Por una parte, se basa en nuestra experiencia, la cual se inserta en nuestra cultura, costumbres, religión, clima, etc. Como resultado de esto surge una comprensión compartida entre los hablantes de una comunidad de habla, lo que llamamos comprensión colectiva. Por otra parte,

<sup>2</sup> Ḥāzim al-Qarṭāyī (m. 684 h.). *Minhāy al-bulagā wa-sirāy al-udabā'*. Ed. Muḥammad al-Ḥabīb b. al-Jūyā. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1986, 3ª ed., p. 19; Muḥammad Muḥammad Yūnis 'Alī. *Wasf*, p. 79.

<sup>3</sup> Abū Ḥāmid al-Gazālī. *Mi 'yār al-'ilm*, nota p. 47; Muḥammad Muḥammad Yūnis 'Alī. *Wasf*, p. 80.

la comprensión se basa en la experiencia individual, que depende de la interacción entre *al-nafs* y el cuerpo, su sistema perceptivo y su sistema nervioso, estados de ánimo, humor, especificidad, nivel de estudios, clase social etc. De todo esto surge una comprensión individual, según la cual cada individuo comprende o capta el mundo. La comprensión supone la totalidad de nuestro ser.

Hay distintos niveles de comprensión imaginativa de la realidad, de manera que nuestra categorización u organización de la información adquirida sobre un concepto se basa en dos orientaciones íntimamente relacionadas y complementarias, que no se pueden separar una de otra. Dichas orientaciones son un nivel vertical y otro horizontal. Todo es parte de todo.

Hacemos hincapié en un campo de reflexión que no es habitual en los estudios tradicionales, tanto occidentales como árabes, planteándonos la noción del mundo exterior y el mundo real afirmando que vivimos en mundos literalmente distintos; existe el mundo exterior o superficial y el mundo real o profundo. Son mundos completamente distintos, pero son complementarios y reales<sup>4</sup>. El mundo real es un nivel vertical más progresivo que el mundo exterior, de ahí que las leyes del mundo exterior no incluyan la otra parte del mundo real; mientras que las leyes del mundo real abarcan al mundo exterior, porque lo más elevado contiene a lo más bajo atrayéndolo hacia él.

En el mundo real no existe percepción del tiempo, es un mundo inmóvil o fijo. Es el mundo de las partículas subatómicas, que se comunican de manera instantánea, sea cual sea la extensión del espacio. Así, las cosas están separadas, pero están siempre en contacto (conexión no-local). Por tanto el mundo real existe, pero no podemos llegar a él, sino que sólo llegamos a nuestra percepción en los límites de la imagen mental que los sentidos captan del mundo exterior. Todas las relaciones, *nisba* en una lengua, pertenecen al mundo real e inmóvil, pero el conocimiento lingüístico es un tipo de comprensión imaginativa. Así, por ejemplo, Saussure entiende la relación entre el significado –la imagen mental– y el significante –la palabra o el símbolo– como una hoja de papel cuyas dos caras son facetas de un todo indisoluble, que pertenece al mundo real, etc. Por eso, de la combinación de las palabras surge un significado nuevo y, a su vez, el significado holístico de una oración no emana de la suma de los significados de las palabras que la componen, sino que comprende estos significados y más.

De la misma manera, el concepto alma (*al-nafs*) se basa en dos orientaciones íntimamente relacionadas y complementarias que no se pueden separar una de otra. El nivel horizontal de *al-nafs* lo percibimos en su relación con el cuerpo, la persona, el yo, la personalidad, la sangre, el aliento o la respiración, etc. Esto muestra que las categorías no son discretas, sino que tienen límites difusos. El nivel vertical de *al-nafs* pasa de la abstracción, es decir, *el espíritu* –la conscien-

<sup>4</sup> William Arntz; Betsy Chasse y Mark Vicente. *¿Y Tú qué sabes!?* Trad. Elisa Gómez-Acebo Pries y Carmen González del Yerro. Palmyra, 2006, pp. 39-40; Muḥammad al-Ṣadir. *Minḥay al-uṣūl*. Ed. Muḥammad Musā al-Ya'qūbī. Iraq, 1418 h., vol. II, pp. 129-160.

cia<sup>5</sup>, hasta la especificidad, es decir, *los detalles genéticos*. Así, el espíritu es una energía, pero es un grado de la existencia de la materia que se eleva hasta que llega a la abstracción de la materia, la cual no podemos percibir según nuestras dimensiones de comprensión imaginativa. *al-Nafs* es la vibración del espíritu de una persona, es un mundo abstracto y significativo que influye sobre el cuerpo –la persona– y sus acciones. De este modo, la comprensión imaginativa de los significados depende de *al-nafs* –su vibración–. *al-Nafs* es la metaenergía, una luz mucho más allá o más profunda que la luz percibida, sin la cual no hay significado porque nuestro cuerpo es un aparato que se mueve por *al-nafs* –el espíritu según su vibración en cada persona.

En esta teoría hemos probado que los significados no son lingüísticos, mientras que la referencia a ellos –la simbolización– sí que es lingüística. Los significados, con independencia de las lenguas, son iguales; son las realidades ilimitadas y abstraídas del tiempo, lugar, sentidos y emociones. La simbolización estriba en llamar la atención sobre una parte de un significado e intentar ponerlo de relieve por medio de la lengua, es decir, por medio del símbolo o la palabra, dependiendo del nivel de comprensión imaginativa.

En esta teoría hemos comprobado que los aspectos metafóricos e imaginativos cubren todos los aspectos del lenguaje, como ahora intentan demostrar los lingüistas modernos americanos<sup>6</sup>. La primera función del lenguaje es significar. Así, la gramática no constituye solamente un nivel formal y autónomo de representación, sino también un nivel imaginativo y significativo.

También probamos que no hay unos límites concretos entre dualidades como la semántica y la pragmática. Así, en nuestra comprensión imaginativa y enciclopédica de una entidad o significado existe una escala de centralidad que está basada en criterios tanto inherentes, que no pueden ser omitidos, como periféricos, que dependen de la comprensión colectiva de una comunidad de habla y de la comprensión individual de una persona. Por eso, igual que hay una comprensión colectiva y otra individual, también hay un significado periférico colectivo o social y un significado periférico individual. Un concepto es como un punto de acceso a una red compleja, ilimitada, continua y modificable según la compren-

<sup>5</sup> Sobre la consciencia puede verse la opinión del físico cuántico hindú Dr. Amit Goswami, en William Arntz; Betsy Chasse y Mark Vicente. *¿Y Tú qué sabes!?*, p.100, según la cual tanto en psicología como en física cuántica, se acepta la consciencia como entidad, pero aún no hablan de espíritu, porque el término ‘consciencia’ es más aséptico que el de ‘espíritu’, puesto que tiene menos connotaciones religiosas. Tampoco nosotros pretendemos la noción tradicional de ‘espíritu’, sino el nivel vertical de la energía. Actualmente hay un grupo de autores que insisten en fundamentar una ciencia dentro de la consciencia, situando el origen de toda causa, de todo colapso cuántico, en la consciencia; Véase también Heisenberg, Schrödinger, Einstein et alii. *Cuestiones cuánticas*. Barcelona: Editorial Kairós, 1986; Para más información, véase: Institute of Heartmath “The Intelligent Heart”, 1998. 10 Dec. 2002; <http://www.heartmath.org>.

<sup>6</sup> George Lakoff y Mark Jonson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Trad. Carmen González Marín. Madrid: Catedra, 1986; George Lakoff y Mark Jonson. *Metaphors we live by*. The University of Chicago, 1980.

sión imaginativa, y sus rasgos son sus relaciones con otros puntos de la red. Llegamos a esta conclusión tras haber analizado *el significado central y periférico, los dominios cognitivos, y la base y el perfil*<sup>7</sup>.

En esta investigación vamos a plantear los fenómenos de la sinonimia, polisemia y la homonimia según nuestra teoría:

El *significado* según los antiguos sabios árabes es la imagen mental que se nos evoca al pronunciar o escuchar una palabra. En cuanto a la *referencia*, según ‘Alī b. Ḥazm al-Andalusī (m. 456 h.), es la acción en que se unen el significado y el significante, es decir, la relación entre el significado y el significante en el uso. Muḥammad Muḥammad Yūnis ejemplifica esto diciendo: *golpear* es el contacto entre el que golpea y el golpeado en una determinada situación<sup>8</sup>. Así, los filólogos árabes dicen que la palabra tiene sentido en la medida en que se usa<sup>9</sup>.

Esta diferencia entre el significado y la referencia por parte de los antiguos filólogos dio como resultado una valoración para la descripción de fenómenos muy importantes como la sinonimia, monosemia, polisemia y homonimia.

De esta manera, la *sinonimia* desde el punto de vista del significado, no se puede considerar sinonimia a nivel del significado, ya que el significado es la imagen mental, y ésta es única en las palabras sinónimas; por tanto si no varía la imagen mental no cambia el significado, por eso lo que hay es una sinonimia referencial o subjetiva<sup>10</sup>.

Por esta razón muchos sabios árabes, como Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ziyad conocido por Ibn al-‘Arabī (m. 233 h.) Abū l-‘Abbās Ta‘lab (m. 291 h.), Abū l-Ḥasan Aḥmad Ibn Fāris b. Zakariyya (m. 395 h.), al-Mubarrad y Abī Hilāl al-‘Askarī (m. finales del V h.), niegan que exista la sinonimia. Así mismo afirma Ibn al-‘Arabī: “entre dos palabras que algunos árabes identifican con un solo significado, en realidad en cada una hay un significado que no hay en la otra que a veces conocemos y a veces es ambigua u opaca”<sup>11</sup>. Igualmente al-Mubarrad interpreta la aleya:

–50/5 “لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا”

<sup>7</sup> Ronald W. Langacker. “Concept, image and symbol: the cognitive basis of grammar”. En René Dirven y Ronald W. Langacker (Eds.). *Cognitive linguistics Research I*. Berlin –New York: Mouton de Grayter, 1991, pp. 4-5 y *Foundations of cognitive grammar. Theoretical prerequisites*. California: Estandford Univers, 1993, vol. I; Ibrāhīm Anīs. *Dalālat al-alfāz*. El Cairo: al-Anḡlū l-Miṣriyya, 1976, 3ª ed., p. 106; María Josep Cuenca y Joseph Hilferty. *Introducción a la lingüística cognitiva*. Barcelona: Ariel, 1999; José Luis Cifuentes Honrubia. *Gramática cognitiva, fundamentos críticos*. Salamanca: Eudema, 1994.

<sup>8</sup> ‘Alī Ibn Ḥazm al-Andalusī (m. 456 h.). *al-Aḥkām fī usūl al-aḥkām*. Ed. Aḥmad Muḥammad Fakir. Beirut: Dār al-Afāq al-Ÿadīda, 1980, vol. I, p. 39; Muḥammad Muḥammad Yūnis ‘Alī. *Wasf*, p. 345.

<sup>9</sup> Ṣubḥī l-Ṣālih. *Ittisā’ al-‘arabiyya fī l-ta’bīr*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1981, 9ª ed., p. 302.

<sup>10</sup> ‘Umar Aḥmad Mujtār. *‘Ilm al-dalāla*. Kuwait: Dār al-‘Urūba, 1982, p. 145; Muḥammad Muḥammad Yūnis ‘Alī. *Wasf*, p. 345.

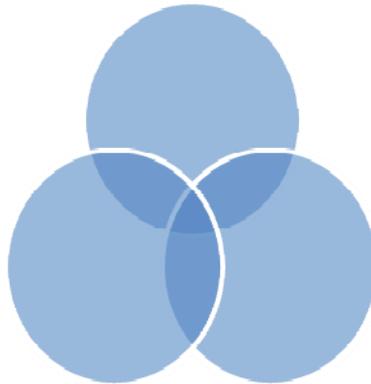
<sup>11</sup> Muḥammad Muḥammad Yūnis ‘Alī. *Wasf*, pp. 364-365.

– “A cada uno –es decir, a cada comunidad– de vosotros le hemos asignado un camino – ley– y un método propio”. (Melara Navío, A. G. 5/50)

*La ley y el método* se unen copulativamente aunque son palabras sinónimas, porque *la ley* es la que le marca el inicio mientras que el método es anterior y tiene una gran extensión<sup>12</sup>.

Otro ejemplo son las palabras الصارم *al-ṣārim* و المهند *al-muhannad*, que se utilizan para denominar السيف *la espada* en árabe, pero hay una diferencia de significado entre ambas: المهند *al-muhannad* tiene la misma imagen esquemática de espada, pero da preeminencia al rasgo ‘hecha de acero de la India’ para la simbolización, و الصارم *al-ṣārim* designa la misma arma, pero llama la atención sobre el atributo de ‘ser afilada y cortante’<sup>13</sup>.

De manera paralela, Ibrāhīm Anīs arguye que las palabras sinónimas se distinguen por algunas cualidades concretas, luego se olvidan esas cualidades y nace la sinonimia. Y añade que “las palabras que comparten algunos rasgos, son semejantes normalmente a círculos cruzados que comparten unos con otros distintas partes de sus superficies, que el uso las hace circular continuamente en las lenguas, y en su circulación y movimiento puede suceder que por casualidad –para nosotros por causalidad– una de ellas se corresponda completamente a la otra. Así un significado llega a tener dos palabras, o dicho de otro modo, se dice que una palabra se ha trasladado de su espacio a otro espacio, y ha adoptado un significado nuevo que guarda alguna relación con el antiguo”<sup>14</sup>. Esto lo esquematiza en la figura:



<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 365.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 364.

<sup>14</sup> Anīs Ibrāhīm. *Dalālat.*, p. 166.

Afirma también que este fenómeno es claro en los calificativos y adjetivos, que normalmente contienen significados cuyas características y límites no están claros en las mentes de muchas personas, como por ej. las palabras *الوضيع* *inferior*, *اللتيم* *avar*, *الزئيم* *bajo*, *الخصيس* *vil*, *الذنيء* *plebeyo*, etc.

Todas estas palabras comparten unas con otras un gran número de rasgos, aunque esos rasgos compartidos varían de una a otra. Así pues estas palabras son como los círculos cruzados a que nos hemos referido antes. Este es exactamente el significado científico de la sinonimia<sup>15</sup>.

También niegan la mayoría de los sabios árabes la existencia de la polisemia y la homonimia. Podemos decir, por tanto, que los árabes no distinguen entre homonimia y polisemia, pues ambas, según ellos, se refieren al mismo fenómeno. Entre los sabios que niegan la polisemia están Abū l-‘Abbās Ta‘lab y Maḥmūd Abū Bakr al-‘Ābharī (m. 375 de la hégira), quienes afirman que no hay polisemia, sino una palabra que tiene *un significado real*— imagen esquemática convencional y superordinada, prototipo —y otras cuyos significados son o bien *اما مجاز* *significados figurados* —metáfora o metonimia— o bien son *متواطئ* *coincidentes*. Así, el significado de *ojo* es real cuando se refiere al órgano del cuerpo y figurado cuando se refiere *al oro, el sol o el espía*, por ‘la claridad’ en el primero, por ‘luz’ en el segundo y por ‘la actividad de espiar’ en el tercero<sup>16</sup>.

También entre los lingüistas modernos hay quien niega la polisemia. Así por ej., Šubḥī Sāliḥ afirma: “las palabras polisémicas se relacionan o se asemejan por su imagen mental —la imagen esquemática superordinada— y se diferencian por sus sentidos —referencias— ; si no hubieran variado sus usos, no se habrían diferenciado sus sentidos, ya que la unión de su imagen con su uso da como resultado sólo la unión de su significado, pero en las palabras polisémicas la similitud es sólo de la imagen, mientras que los métodos de uso varían, o bien por los cambios de los ámbitos lingüísticos o bien por la diferencia en el uso de los individuos que prefieren la metáfora”<sup>17</sup>. Y añade: “la extensión del significado según los antiguos sabios árabes no es pura casualidad, sino operaciones cognitivas, mentales e imaginativas por medio de la metáfora y la metonimia, pero con el paso del tiempo se olvida su desarrollo significativo, mientras que si pudiéramos seguir estos pasos uno a uno, encontraríamos el significado real de una palabra y luego veríamos que este significado sigue desarrollándose y viste cada día un vestido nuevo —es decir, adquiere cada día un sentido nuevo— y se interpreta en cada ámbito lingüístico de manera diferente y concreta”<sup>18</sup>.

Por eso se dice que la lengua actual consiste en un diccionario de metáforas que pierden su motivación gradualmente. De este modo, nosotros no percibimos

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 167.

<sup>16</sup> Muḥammad Muḥammad Yūnis ‘Alī. *Wasf*, p. 351.

<sup>17</sup> Šubḥī l-Šālīh. *Ittisā’ al-‘arabiyya fī l-ta’bīr*, p. 302.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 303.

que el verbo *خلق* *crear*, muy utilizado en el Corán, es un uso metafórico, como por ej. en la aleya:

"اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم" – 5-1/96. – "Recita –lee– en el nombre de tu Señor que ha creado, ha creado al hombre de sangre coagulada. ¡Recita: Tu señor es el Magnífico, Que ha enseñado el uso del cálamo – escritura–, ha enseñado al hombre lo que no sabía". (Cortés, J. 96/1-5)

Aquí *crear* es un uso metafórico del verbo *خلق* *medir*, como por ej., "خلق الخزاز" "El remendón mide el cuero", y, "خلق الخياط الثوب" "El sastre mide la tela antes de cortar"<sup>19</sup>. Según nuestro planteamiento, creemos que los tres usos tienen el rasgo o dominio cognitivo 'evaluar', es decir, salen de la misma imagen esquemática superordinada 'evaluar'.

También afirma al-Zamajšarī que *كتب* *escribir* es un uso metafórico del prototipo –el significado real– *جمع* *unir* y *ضم* *combinar*.

En cuanto a los lógicos, y algunos *Usūliyyūn*, establecen una división tripartita, que se aproxima un poco a la clasificación occidental de la polisemia y la homonimia, distinguiendo entre *المستعار* *el figurado*, *المنقول* *el transferido* y *المشترك* *el homónimo*. Según al-Gazālī *el figurado* es cuando una palabra tiene un significado real –prototipo–, desde el principio, y luego a veces, aunque no siempre, se da el mismo nombre a otra cosa que tiene algunos rasgos semejantes a ella, sin que dicho nombre sea fijado o transferido a la segunda, como por ej., la palabra *الام* *madre*, que se utiliza para *la que da a luz*, se usa a veces para denominar a *الارض* *la tierra*, llamándola "أم البشر" "la madre de los seres humanos"; asimismo se utilizan figuradamente las partes de los animales para denominar a las cosas y se dice por ej. *جناح الطائرة* "el ala del avión", *ذيل الفستان* "la cola del vestido", *جذور* "las raíces de los dientes", etc.<sup>20</sup>.

La definición de *transferido* es cuando el significado de una palabra se traslada a otra quedando un significado común para las dos, como por ej. *الفاسق* *incrédulo* y *الكافر* *irreligioso o pecador*; *الشريف* *honrado o ilustre* y *النبيل* *noble*, que en árabe se utilizan indistintamente, a pesar de que *النبيل* *la nobleza* significa 'ser de estirpe noble' y *الشريف* *la honradez*, designa 'elevación'. Afirma que la diferencia entre el figurado y el transferido es la fijación o la no fijación en el primero<sup>21</sup>.

Por su parte, *el homónimo* es cuando dos palabras comparten el mismo significado pero sus significados son diferentes, sin ser figurados ni transferidos, y da

<sup>19</sup> Ibrāhīm Anīs. *Dalālat*, p. 131; Stephen Ulmann. *Dawr al-kalima ft l-luga*. Trad., presentación y adaptación al árabe Dr. Kamal Muḥammad Bašīr. El Cairo: Maktabat al-Šabāb, 1975, p. 76.

<sup>20</sup> Muḥammad Muḥammad Yūnis 'Alī. *Wasf*, pp. 346-347; Ibrāhīm Anīs. *Dalālat*, p. 97.

<sup>21</sup> Abū Ḥāmid al-Gazālī. *Mi yār*, pp. 56-58; Muḥammad Muḥammad Yūnis 'Alī. *Wasf*, pp. 347-348.

un ejemplo: المشتري *Júpiter* y المشتري *el comprador*, justificando que no puede ser una de las dos palabras el significado real y la otra el figurado o transferido<sup>22</sup>.

Afirman que este fenómeno es poco común en la lengua y justifican su existencia por intervención de los dialectos árabes, es decir, cuando en dos dialectos uno de ellos establece un significante –símbolo– para un significado y el otro adopta el mismo significante para otro significado, sin saber el uno del otro –como pasa ahora entre los dialectos de los países árabes, por la diferencia de la comprensión colectiva–, y luego se difunden los dos significados entre los dos dialectos; pero esto no puede darse en un sólo dialecto porque sería irrazonable<sup>23</sup>. Con relación a esto podemos ver que algunos estructuralistas como Porzig afirman que los homónimos pertenecen a diferentes entornos lingüísticos<sup>24</sup>.

Este planteamiento del tema significa que la división tradicional occidental entre monosemia, polisemia y homonimia es artificial, ya que hemos visto que una palabra tiene un significado real –imagen esquemática convencional, el prototipo– y muchos sentidos que se diferencian por su representación y convencionalidad, ya que cuando nace una expresión ésta es ambigua hasta que llega a ser convencional, es decir, se codifica y pasa a ser real. De manera que o bien sustituye a la anterior por un cambio semántico, como hemos visto en خلق *crear* que antes significa قاس *medir*; o bien convive con la primera, como en la polisemia y sinonimia. Todo esto, como afirman los antiguos sabios, no sucede por casualidad sino por operaciones cognitivas en las que la imaginación y la comprensión juegan un papel primordial, es decir, por métodos figurados como la metáfora, metonimia, analogía etc. Vamos a ver algunas palabras usuales en nuestros dialectos actuales y cómo se ha desarrollado su significado, como por ej., اللص *ladrón*, que también se dice حرامي, palabra ésta que en realidad viene del الحرام *ilícito* o *acto prohibido* o *inviolable*, y que se empieza a usar en algunos textos del siglo VII de la hégira, así de la imagen esquemática superordinada ‘entidad inviolable’ nace también الحریم *harén* o *las mujeres de la tienda* y حرمی *mi esposa*, etc.<sup>25</sup>.

Algunas palabras se cambian por analogía con otras lenguas como por ej., قماش *tela*, en árabe antiguo, y que según el diccionario de al-Firuzabādī significa قماش الناس “la hez de la sociedad o trozos de comida que se caen sobre el suelo”. Pero según el sacerdote libanés Ṭubīa Ḥalabī la palabra قماش *tela* se utiliza por analogía con la palabra persa كماش que significa una ‘tela áspera de algodón’ luego se cambia su primera letra كاف a قاف y toma el mismo significado que en persa<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Abū Ḥāmid al-Gazālī. *Kitāb maḥak al-naẓar fī l-mantiq*. Beirut: Dār al-Naḥḍa al-Ḥadīṭa, 1966, p. 21; Muḥammad Muḥammad Yūnis ‘Alī. *Wasf*, p. 350.

<sup>23</sup> Muḥammad Muḥammad Yūnis ‘Alī, *Wasf*, p. 351.

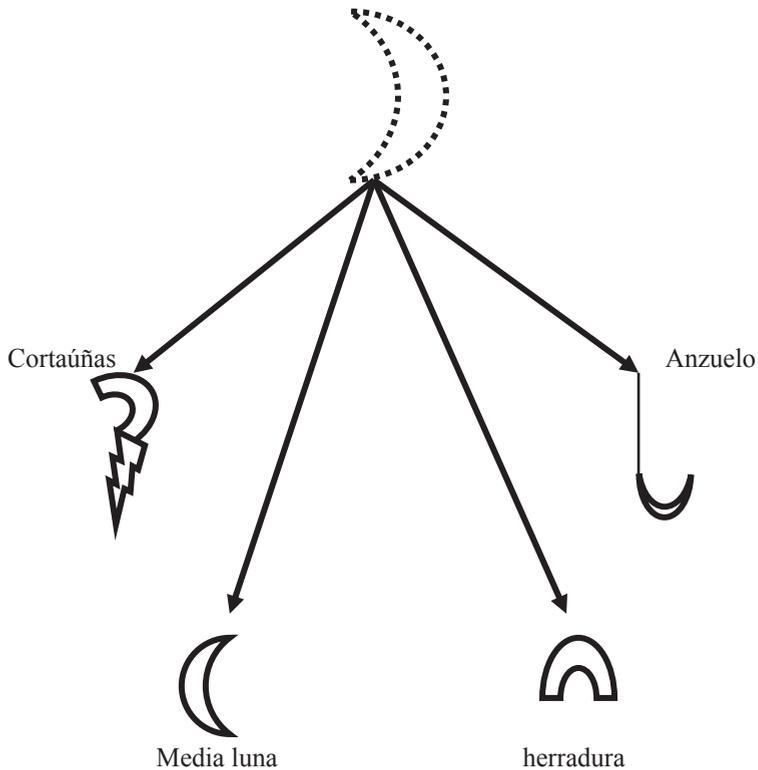
<sup>24</sup> José Luis Cifuentes Honrubia “Relaciones semánticas”, copyright 2006, www. Liceus.com, p. 9.

<sup>25</sup> Ibrāhīm Anīs. *Dalālat*, p. 125.

<sup>26</sup> Maḥd al-Dīn b. Ya‘qūb al-Fayrūz ‘Ābādī. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Egipto: Editorial Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 2ª ed., 1952, s.v.; قماش; Ibrāhīm Anīs. *Dalālat*, p. 126.

Vemos que aquí la analogía tampoco se da por casualidad o sin imaginación ya que hay relación entre ‘tela áspera’ y ‘hez de la gente’ o ‘trozos de comida sobre el suelo’. Los tres tienen el rasgo ‘despreciable’. Por eso primero simboliza un tipo de tela áspera y luego se traslada la simbolización a todo tipo de tela por metonimia *la parte*–tela áspera– por *el todo*–cualquier tipo de tela.

También la palabra هلال *media luna*, se llama así por la semejanza de su forma esquemática y visual –perfil– حديدة الصيد *anzuelo*, هلال النعل *la herradura*, قلامة الأظافر *cortaúñas*, porque parten de una misma imagen esquemática superordinada como en la figura:



Así en lingüística cognitiva, y según Cuenca y Hilferty, “En teoría, la frontera entre polisemia y monosemia resulta clara, pero en la práctica puede resultar algo borrosa, puesto que a veces resulta difícil delimitar un significado respecto a otro y, como consecuencia, cabe dudar de si estamos ante un caso de vaguedad o de

ambigüedad”<sup>27</sup>. Y añaden: “insistimos, la norma parece ser la polisemia y no la monosemia”. A continuación dan un ejemplo sobre la palabra polisémica anillo<sup>28</sup>:

a. Helena todavía conserva los *anillos* de su abuela.

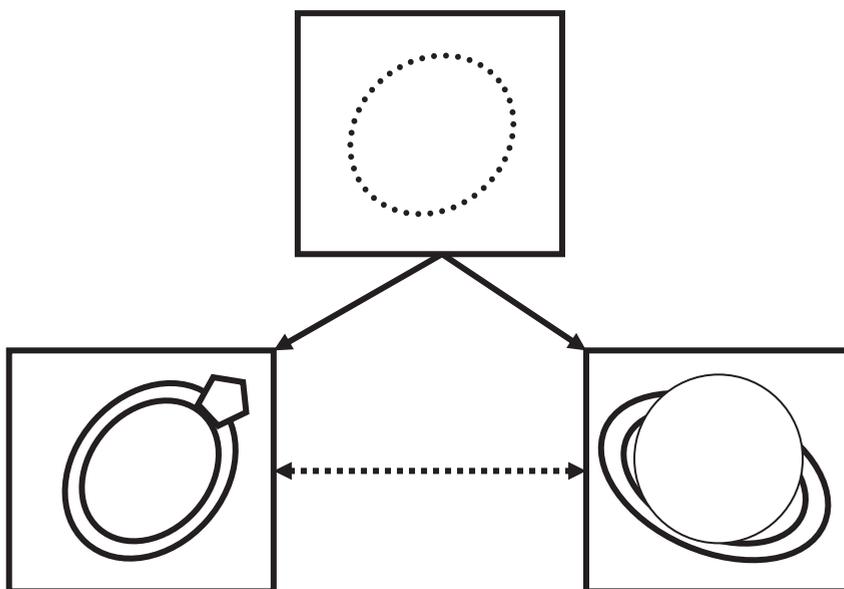
b. Los *anillos* de Saturno son espectaculares.

Resulta claro que estos dos usos de la palabra *anillo* no forman un único sentido, aunque tienen la misma imagen esquemática superordinada – entidad redonda. Se puede ver la diferencia en las siguientes oraciones:

c. Helena se puso los anillos.

d. \* Saturno se puso los anillos, antes de seguir girando alrededor del Sol.

En c. sólo se puede referir a una sortija y no a una banda celeste como en d. Esto se representa de la siguiente manera:



La parte superior de la figura denota la imagen esquemática de una entidad circular –es el nivel superordinado de la imagen esquemática anillo–, abajo se designan dos sentidos –usos convencionalizados de la palabra *anillo*, el prototipo o el significado real–: *sortija* que significa ‘entidad circular que se lleva puesta como adorno en un dedo’, y un sentido figurado –que es menos representativo–: ‘formación o banda celeste que rodea a ciertos planetas’. Podemos notar que entre ambos está perfilada una flecha discontinua que designa una cierta relación entre

<sup>27</sup> María Josep Cuenca y Joseph Hilferty. *Introducción*, p. 128.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, pp. 127-128.

los dos conceptos. Según la categorización, se muestra que el eje horizontal indica que las categorías no son discretas, sino relacionadas entre ellas por algunos rasgos comunes. Y todo depende de la comprensión imaginativa de una realidad, ya que en árabe la misma palabra *anillo de un planeta* se denomina هالة *halo* o *au-reola* que significa ‘resplandor circular luminoso y brillante que rodea a los astros’ donde lo que atrae la atención árabe es ‘la luminosidad’. Mientras que *anillo* en el dialecto iraquí se dice محبس lit. *detenedor* o *el que detiene*, donde lo que llama la atención es el rasgo o dominio cognitivo ‘detener’ que tiene relación con ‘rodear’, y no la forma circular. Por eso, nació la expresión: “محبس بيده” (lit. ‘Como un anillo en su mano’), que significa que es una persona manipulada por alguien, se imagina a una persona como un anillo que sigue el movimiento circular de la mano. Mientras en árabe clásico, a un anillo se le llama خاتم lit. *sello* que viene de *sellar*; aquí lo que atrae la atención es el rasgo o el dominio cognitivo ‘sello’ que está en un anillo, ya sea para indicar el grado del oro, ya sea para señalar la fecha del día del matrimonio, etc.

Por otro lado, las dos flechas que vinculan el esquema de arriba –la imagen esquemática más simple o superordinada– son continuas indicando según el planteamiento de la categorización que la jerarquía vertical va de lo más abstracto a lo más específico o concreto.

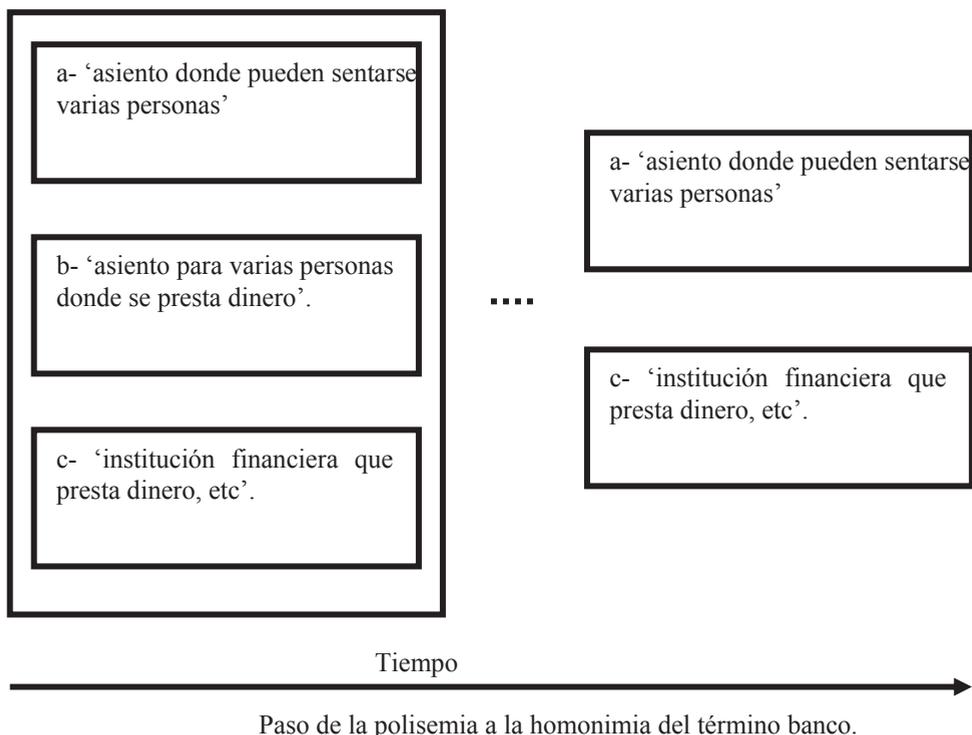
Como los árabes, los cognitivistas no distinguen entre polisemia y homonimia, afirmando que la gran mayoría de las homonimias se pueden atribuir a polisemias que han perdido su motivación originaria<sup>29</sup>. Una explicación similar puede darse a *bolsa*: el nombre del mercado de valores que denominamos *bolsa* deriva del apellido de la familia de banqueros belga *van der Burse*, cuyo escudo contenía tres bolsas. En este caso, el español ha seleccionado la palabra *bolsa* para el nuevo concepto, con lo que ha creado una homonimia para el hablante medio<sup>30</sup>. Mientras que en árabe se adopta la forma correspondiente al apellido de su creador بورسه *Burse*, se trata de un caso de metonimia: el creador o el causante en vez de la causa.

Cuenca y Hilferty dan un ejemplo más claro de homonimia en español actual, es el caso de *banco*, cuyos dos significados ‘establecimiento financiero’ y ‘asiento alargado donde pueden sentarse varias personas’ no tienen nada que ver el uno con el otro para el hablante actual. Pero si se siguen los pasos de su evolución en el pasado, se ve que los primeros prestamistas hacían su negocio en un banco de la calle comercial de las ciudades, de ahí que la gente antes fuera al *banco*, ‘lugar donde estaban sentados los prestamistas para realizar sus negociaciones comerciales’.

<sup>29</sup> José Luis Cifuentes Honrubia. “Relaciones semánticas”, P. 8.

<sup>30</sup> María Josep Cuenca y Joseph Hilferty. *Introducción*, p. 130.

De este modo, el cambio de la polisemia a la homonimia del vocablo *banco* puede representarse en la figura<sup>31</sup>:



Así, a lo largo del tiempo, se pierde el nexo que existe entre los dos sentidos de *banco*. Ahora tendríamos una cadena basada en una relación de semejanza de familia –que es una teoría que supera a la teoría de prototipos tomada de Ludwig Wittgenstein.

Según Cuenca y Hilferty: “Para el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* las categorías no son discretas y absolutas, como establecía la tradición filosófica aristotélica, sino difusas y contingentes. La relación entre los miembros de una categoría es como la que existe entre los miembros de una familia: María se parece a su madre y ésta se parece a su padre –el abuelo de María–, pero María y su abuelo materno no tienen por qué parecerse, puesto que los puntos de contacto entre las tres generaciones pueden ser distintos”<sup>32</sup>– ya que el sentido (a) y el

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 135-136.

<sup>32</sup> María Josep Cuenca y Joseph Hilferty. *Introducción*, p. 37.

último (c) para la comprensión imaginativa del hablante normal, no tienen nada en común, al haber desaparecido el sentido (b) que ya no se usa actualmente, es decir, el hablante ha perdido el conocimiento enciclopédico de la palabra *banco*, causando una relación de homonimia entre los dos sentidos (a) y (c)<sup>33</sup>.

Decimos que una lengua es un conjunto de imágenes esquemáticas convencionales y preintencionadas que tienen un sinfín de usos –sentidos–, así por amplio que sea el diccionario de una lengua, sus palabras finalmente no sobrepasan unos miles, mientras que sus usos son infinitos. Así nace el fenómeno de la polisemia tanto en las palabras gramaticales como en las léxicas. Por ej. en las oraciones –esquemas gramaticales– existen casos de polisemia, así hay oraciones que tienen una imagen esquemática y muchos usos o sentidos según el contexto. Por ej., en las expresiones de *afirmación*, mediante *una bendición*, o *negación* como en “بارك الله فيك” “¡Dios te bendiga!” (lit. “Dios te ha bendecido”), o “لا فض لا فوك” “¡Qué bien has hablado!” (lit. “¡Que no se te rompa la boca!”). O en el caso de la expresión de la negación mediante una interrogación como:

– “هل زيد إلا رجل عادي”

– “¿Qué es Zayd sino un hombre normal?”

O de la expresión de la afirmación mediante una interrogación como por ej.<sup>34</sup>:

– “ألم يجدك يتيما فأوى” 6/ 93

– “¿Acaso no te halló huérfano y te amparó?”. (Melara Navío, A. G. 93/6)

#### LA POLISEMIA DE LAS PARTÍCULAS *و* WA EN ÁRABE, SEGÚN NUESTRO PLANTEAMIENTO

Existen en árabe tres partículas con la misma forma –significante – *و* wa y significados diferentes: *واو العطف*, la *conjunción copulativa* y, *واو المعية*, *partícula que introduce un complemento de compañía –junto a–* y *واو القسم* la *partícula de juramento –por–*

Esta semejanza en la forma no es caótica o por azar, por eso tenemos que descubrir la relación que existe entre *و* y *conjunción copulativa* y la preposición *مع con, junto a*, por un lado, y la relación entre la *conjunción copulativa* y la preposición *–por*, por otro, pues el prototipo –uso real– de la forma *و* es la *conjunción copulativa* y el prototipo del juramento es la preposición *–por*.

Convencionalmente en árabe *y* *conjunción copulativa* une dos oraciones dependientes asociadas por un verbo, como por ej.:

– “قامتُ وزيدٌ”

– Lit. “Me levanté y Zaydun”.

Significa “قامتُ وقام زيدٌ”, “Yo me levanté y se levantó Zaydun”. En estas oraciones unidas por *y* no es una condición que sus sujetos realicen la acción en el mismo lugar y tiempo, así podemos decir:

– “سافر زيدٌ وخالدٌ”

<sup>33</sup> *Op. cit.*, pp. 135-136.

<sup>34</sup> Tammām Ḥassān. *al-Usūl. Dirāsa ibistimūlūyīyya*. Casablanca: Dār al-Taḡāfa, 1981, p. 360.

– “Viajó Zaydun y Jālidun”

No sabemos si ambos viajaron al mismo tiempo, o recorrieron el mismo trayecto, lo único que sabemos es que realizaron la misma acción. Así podemos decir:

– “سافر زيد في الساعة الثانية و خالد في الرابعة”.

– “Zaydun viajó a las dos y Jālidun a las cuatro”.

– “سافر زيد من بغداد إلى البصرة و خالد من الكوفة إلى البصرة”.

– “Zaydun viajó de Bagdad a Basora y Jālidun de Kūfa a Basora”<sup>35</sup>.

La preposición مع *con*, es considerada por los gramáticos antiguos como un nombre derivado de ‘compañía’ que significa ‘asociación’ o ‘unión’, y como tal lo cita Sībawayhi en la oración “ذهبت من معه” “Me fui de junto a él”. En el árabe contemporáneo la mayoría de los lingüistas la consideran como una preposición que significa ‘compañía’ *con*, *junto con*, como por ej<sup>36</sup>:

– “حضرت هند مع زيد”.

– “Vino Hindun con Zaydin”.

En cuanto a la preposición مع *con*, es también un modo de unir dos entidades, pero se diferencia de la conjunción copulativa *y* en que estas dos entidades realizan la misma acción de manera conjunta y en el mismo *tiempo*.

La partícula واو المعية *waw de compañía, junto con* va seguida de un sustantivo en acusativo que se denomina المفعول معه *el complemento de compañía* como por ej:

– “مشى والنهر”

– “Anduvo *junto* al río”.

– “سافرت والصبح”

– “Viajé por la mañana”.

Es también un procedimiento para unir dos entidades pero se diferencia de la conjunción copulativa *y*, y de la preposición مع *con* en que une dos entidades que no participan en la misma acción, sino que quien realiza la acción es sólo la entidad que precede a la partícula, y como el sustantivo que le sigue es de naturaleza espacial o temporal, esto hace que el sujeto que realiza la acción acompañe el momento temporal o espacial, pero por supuesto hay sólo una acción. Por tanto aquí la compañía se da entre la acción y el elemento temporal o espacial y no como en el caso de la conjunción copulativa واو العطف *y* que une dos oraciones, como en:

– “سرت أنا وسار النيل؟!”

– Lit. “Anduve yo y anduvo el río?!?”

Esta oración en árabe clásico es agramatical pues, como hemos dicho, lo convencional es que en el caso de la conjunción copulativa, las dos entidades realicen

<sup>35</sup> ‘Abd al-Maʿyīd Ŷuḥfa. *Ḥurūf al-ʿarabīya fī l-luḡa al-ʿarabīya. Baʿd qaḍāya al-tarkīb wa-l-dalāla*, Universidad de al-Rabāṭ, 1989, p. 166.

<sup>36</sup> *Op cit.*, pp. 105, 186.

la misma acción, pero en esta oración esto no es posible según nuestra comprensión colectiva porque el sustantivo río es inanimado y no puede realizar la acción.

Asimismo afirma Ibn Yaʿīš que en árabe clásico no es convencional decir:

– “مات زيد والشمس”

– Lit. “Murió Zaydun y el sol” o “Zayd murió y murió el sol”.

Porque no se puede unir copulativamente Zayd y el sol ya que el sol es inanimado y no puede realizar la acción de morir –de manera lógica y sin entrar en relaciones figurativas imaginadas por alguien que, por ej., concibe que si muere un ser querido es como si muriera el sol y significa que todo será negro para él, ni entrar en algunas premisas científicas–. Asimismo afirma que tampoco se puede decir:

– “انتظرتك وطلع الشمس”

– Lit. “Te esperé y la salida del sol” o “Te esperé yo y te esperó la salida del sol”

Porque el sol no puede realizar la acción de *esperar*, ya que es inanimado. Por eso oraciones como:

– “استوى الماء والخشبة”

– Lit. “Es igual el nivel del agua y la madera”, significa “el nivel del agua llegó a la madera”. Y

– “جاء البرد والطيبالسة”

– Lit. “Vino el frío y *al-tayālisa* – un chal que ulemas y jeques distinguidos se echan sobre la cabeza y hombros<sup>37</sup> – que significa “Vino el frío, así que llevaron chales”. En estas oraciones *الواو* se considera *واو المعية*, *complemento de compañía*, porque la *madera* y los *chales* no son seres animados para poder realizar la acción.

Algunos lingüistas modernos como ʿAbd al-Maʿīd ʿYūḥfa consideran que este tipo de *واو* es infrecuente o raro en la lengua árabe contemporánea, en la que ha sido reemplazado por la preposición *مع* *con*, como se muestra bien en los siguientes ejemplos:

– “مشيت مع عمي”

– “Fui con mi tío”.

– “مشيت مع الولد”

– “Fui con el chico”.

– “جئت مع الخمسة والصبح”

– “Vine con las cinco de la madrugada”<sup>38</sup>.

Mientras que en el dialecto iraquí esta *partícula de compañía* se usa con frecuencia, en lugar de la *preposición* *مع*, con los pronombres personales en caso acusativo –como en el clásico *أياك*, *أياه*, *أياه عمي*”, etc.– suprimiéndose las dos *الف* *alif* del pronombre para facilitar la pronunciación. Así se dice:

<sup>37</sup> Julio Cortés. *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-español (DACM)*. Madrid: Gredos, 1996,

s.v. *الطيبالسة*.

<sup>38</sup> ʿAbd al-Maʿīd ʿYūḥfa. *Hurūf*, p. 167.

- “مشيت وبه عمي”
- “Anduve con mi tío”.
- “اذهب وياك إلى السوق”
- “Voy contigo al mercado”.
- “مشيت وبه الحائط”
- “Anduve junto a la pared”.
- “خرجت وبه الفجر”
- “Salí con el alba”.

Este *واو* del dialecto iraquí es distinto al *واو العطف*, la conjunción copulativa *y*, como en el ejemplo “حضر العرس أهل العروسة والعريس والاصدقاء” “Vinieron a la boda las familias de los novios y los amigos”, que significa que cada grupo vino en un tiempo diferente o en el mismo tiempo, mientras que, *واو المعية*, de compañía, en iraquí se usa en lugar de *مع con*.

*واو القسم* de *juramento*, es una partícula de juramento que rige genitivo, por ej.:

- “والله”
- “¡Por Dios!”, lit. “y Dios”.
- “وحياتك”
- “¡Por tu vida!”, lit. “y tu vida”.

Esta partícula sólo puede preceder a un sustantivo, estando el verbo del juramento elíptico, mientras que la preposición *→ por* considerada el prototipo del juramento se distingue de la *واو القسم* en tres puntos:

1. Se puede mencionar el verbo de juramento ante la preposición, como por ej.:

- “أقسم بالله أنه حقيقة”
- “¡Juro *por* Dios que es verdad!”.

2. El sustantivo que la sigue puede ser un pronombre, como por ej.:

- “بك لأفعلن هذا”
- “¡Por ti voy a hacer esto!”.

3. Se usa en la expresión de juramento para suplicar e implorar, como por ej.:

- “ياالله هل عطفت على المسكين”
- “¡Por Dios! ¿Ayudas al pobre?”<sup>39</sup>.

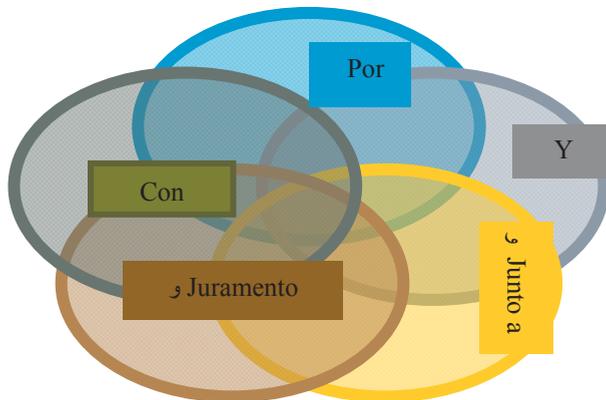
Pero cabe preguntarse ¿qué relación hay entre la preposición *→ por* y la conjunción *y*?

Como hemos dicho, la partícula *→ por* es el prototipo del juramento, cuya imagen mental es la ‘contigüidad’ o ‘contacto’ y uno de sus rasgos es ‘unir una cosa a otra de manera contigua’ donde el ‘unir’ es un rasgo o dominio cognitivo esencial de *y*, pero, como hemos dicho, su imagen mental esquemática es ‘unir dos entidades que comparten la misma acción. También ‘unir’ tiene relación con ‘acompañar’ que es la imagen esquemática superordinada de la preposición *مع con* y de *واو المعية*, la partícula de compañía *→ junto a*.

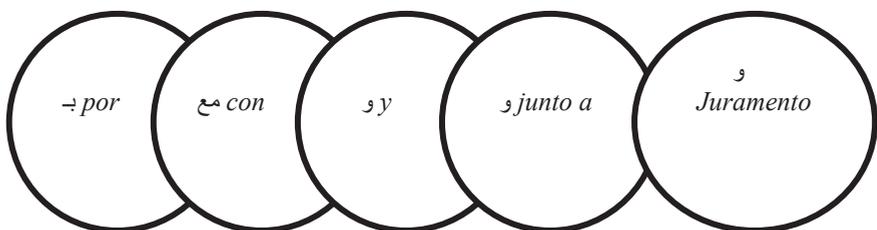
<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 168.

Asimismo cabe preguntarse: ¿qué relación hay entonces entre la preposición  $\rightarrow$  *por* y el juramento? La preposición  $\rightarrow$  *por* se usa en árabe como ‘instrumento’ –es decir, el significado complejo con la preposición  $\rightarrow$  *por* activa el dominio cognitivo ‘instrumento’– como cuando se dice por ej., “قطعت الكعكة بالسكين”, “Corté la tarta *con* el cuchillo”, y a su vez se utiliza para expresar ‘el medio a través del cual se realiza una acción’, como por ej., “ارسلت الرسالة بالبريد”, “Mandé la carta *por* correo”.

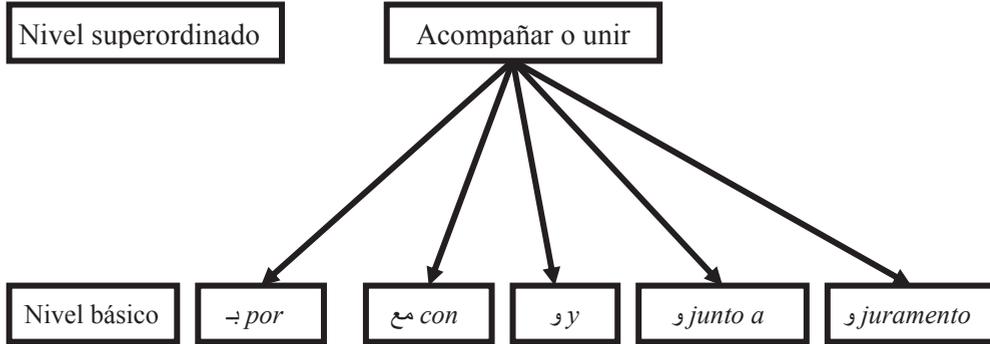
El juramento con  $\rightarrow$  es una especie de medio o instrumento contiguo y abstracto al nombre del juramento como *Dios* “¡Por Dios!”. Así el significado del juramento con la preposición  $\rightarrow$  viene del significado de  $\rightarrow$  como ‘instrumento o medio’, de un lado, y del significado de ‘compañía’ de  $\text{واو المعية}$  – *y* – *junto a*, de otro lado. Y la relación entre ‘instrumento’ y ‘compañía’ resulta del cruce de la preposición  $\rightarrow$  *por* y la preposición  $\text{مع}$  *con*, de un lado, porque contigüidad es compañía adherente, y el cruzamiento de la  $\text{الواو}$  –tanto de compañía como conjunción copulativa– con la preposición  $\text{مع}$  *con*, de otro lado. Esto se puede esquematizar en la figura:



O bien se puede concebir como en el esquema representativo:



O podemos imaginarlo como en la siguiente figura:



Tanto en el significado simple como en el significado complejo son un tipo de redes polisémicas que muestran una organización interna en torno a un imagen esquemática, donde no todos los miembros se estructuran exclusivamente en términos de parecido literal, sino por metáfora y metonimia.

El resultado de estas relaciones son estructuras semánticas que construyen en-cadenamientos de significados, donde no todos los nudos de la red están directamente vinculados unos con otros. Contemporáneamente ésta es la base de la teoría de categoría radial de Lakoff, categoría compleja de Langaker y semejanza de familia de Ludwig Wittgenstern.

Así pues, la polisemia o la sinonimia según nuestro planteamiento, es el fenómeno por el cual una sola imagen esquemática superordinada y convencional presenta muchos significados inspirados por ella –sentidos–, es decir, que se diferencia de ella por intentar llamar la atención de otro rasgo o dominio cognitivo más preeminente. Según la comprensión individual en primer lugar –antes de ser convencionalizada– y luego se convencionaliza por la comprensión colectiva, es decir, se codifica. Así nace la polisemia y luego la homonimia o la monosemia.