

EN ELOGIO DE LA VEJEZ: USO Y RUPTURA DE LA
CONVENCIÓN EN UN POEMA DE MOŠEH IBN `EZRA´
In Praise of Old Age: The Use and Modification of Poetic
Convention in a poem by Mošeh ibn `Ezra´

AURORA SALVATIERRA
Universidad de Granada

BIBLID [0544-408X. (2000) 49; pp. 147-164]

Resumen: La descripción de la vejez en la poesía secular hebraicoandalusí sigue de cerca la tradición poética árabe. Para el poeta hebreo la vejez es, ante todo, un motivo de queja que se opone a la juventud y sus placeres. Por ello, la presencia en la España cristiana de versos que cantan sus bondades ha sido vista como una muestra del deseo de liberarse del influjo de la escuela andalusí. Pero también en al-Andalus encontramos poemas que, excepcionalmente, elogian la vejez. Así sucede, entre otros, en «*Pittu yěne no `ar*» de Mošeh ibn `Ezra´ donde el autor trata de transmitir experiencias personales que no responden a temas e ideas convencionales en la poética de su tiempo y muestra su habilidad para hacer de los tópicos literarios un medio de expresión de sus propias vivencias.

Abstract: The description of Old Age in Hebrew Andalusian secular poetry closely follows Arabic literary tradition. To the hebrew poet Old Age is, above all, a reason for complaint. In fact the presence in Christian Spain of poems which exalt Old Age's virtues has been considered a sample of the desire to detach itself from the Andalusian influence. Nevertheless, even in al-Andalus we find compositions that, exceptionally, praise Old Age. That is the case of the poem titled «*Pittu yěne no `ar*» by Mošeh ibn `Ezra´ where the author demonstrates his skill by using the literary topics of his day as means of expression for his own personal experiences.

Palabras clave: Literatura hebrea medieval. Poesía hispanohebrea. Mošeh ibn `Ezra´.

Key Words: Medieval Hebrew Literature. Hebrew Poetry in Spain. Mošeh ibn `Ezra´.

Desde tiempos preislámicos, la vejez está presente en la poesía árabe. En versos que, en ocasiones revelan un trasfondo de autenticidad, su llegada se asocia a la pérdida de los placeres, del vino y el amor, a la nostalgia por los días felices que nunca han de volver, a la debilidad del cuerpo y los pesares. Especialmente en el preludeo erótico de la casida, el contraste entre la dicha y el vigor de la juventud y la tristeza y debilidad de la vejez subraya la

añoranza por el pasado y agrava el sufrimiento de quien llora sobre los restos del campamento abandonado o lamenta la separación de la amada. Ella es la edad del hombre que provoca la queja del poeta y también la que suscita reflexiones de naturaleza ascética en quien se sabe cercano a la muerte. Las generaciones posteriores incorporarán este elemento a su universo poético. Los ecos de la poesía del desierto continuarán resonando en poemas del periodo abasí que conservan la huella de la casida tradicional y recrean un paisaje de tiendas destruidas, de campamentos donde una vez moró la amada y entre cuyas ruinas se escucha el lamento de quien ve emblanquecer su pelo y sufre por ello el rechazo de las doncellas. Pero junto a estos usos, el motivo de la vejez se adapta a la nueva poética, se adorna con complejas imágenes y da lugar a divertimentos estéticos, a juegos formales destinados a mostrar la habilidad de sus autores. En la poesía surgida en el entorno de la corte, el anciano provoca la burla cuando en las fiestas trata de emular la conducta de los jóvenes; privado de las vestiduras de la juventud, quien fue amado por «gacelas» y «cervatillos» sufre ahora su desprecio en las veladas palaciegas; al mirarse al espejo, reniega de los que sus ojos contemplan (Y. Levin 1994: I,216-219). También en algunas colecciones y libros de *adab* se encuentran secciones dedicadas a este tema que, a modo de antología, recogen poemas que describen, alaban o critican los días de juventud y vejez empleando un variado repertorio de figuras y recursos literarios (Y. Ratzaby 1979: 193).

En al-Andalus ellos siguen siendo los dos periodos de la vida humana que despiertan la atención del poeta. De acuerdo a la convención, la poesía subraya el contraste existente entre ambas y pone de relieve los cambios que comporta el paso de una a otra. La juventud se identifica con el tiempo del gozo y la búsqueda del placer, con los días de vino, esplendor y belleza, con el cabello oscuro como la noche o el cuervo. Mas cuando el pelo comienza a cubrirse de blanco, cuando en él anidan palomas o brillan estrellas, la dicha del hombre llega a su fin. De nada vale, entonces, teñirse el cabello para ocultar la verdad pues es la vejez una enfermedad para la que no existe cura y de la que nadie puede escapar. Pero al igual que sucede con otros motivos, la vejez asume valores diversos y desempeña funciones distintas dependiendo del género en el que se halle. En el contexto del poema de queja se reviste de connotaciones negativas, su llegada es descrita como una tragedia, a veces causada por el mismo Destino, y son las limitaciones y pesares que conlleva

los aspectos que se destacan. Por el contrario, en el marco de la poesía ascética es la juventud la edad que se desdeña y se asocia al pecado, la necedad o la locura. La vejez es para el hombre sabio el tiempo de la madurez intelectual y espiritual, el tiempo que hace tomar conciencia de la cercanía de la muerte e invita al arrepentimiento. Los versos descubren una actitud nueva que supone el abandono de las pasiones de los años jóvenes y juzga sin piedad a quien, siendo ya anciano, continua persiguiendo sus deleites (Y. Levin 1994: II,213-214; M. Dib 1979: I,64ss).

El topos de la edad del hombre aparece en la poesía hebrea de al-Andalus desde sus inicios y el tratamiento que recibe la vejez evidencia un notable influjo de la literatura árabe. Ya Šěmu`el ha-Nagid recurre a este motivo en su diván. Así, en sus cantos de guerra se lamenta la inevitable pérdida de la juventud y la aparición de las señales de la vejez que encanece el pelo, ennegrece el corazón y arrebató las fuerzas (D. Yarden 1966: 121ss, vv. 1-14). También en ellos su llegada inspira versos de carácter sapiencial sobre el paso del tiempo que desvanece las ilusiones, agota la vida y lleva a la muerte y da lugar a consideraciones sobre la vanidad de sus años jóvenes frente a la ancianidad que muestra al hombre el camino recto y clarifica el sentido de su existencia (D. Yarden 1966: 85ss, vv 1-14; 100ss, vv 1-13). Entre otros poemas incluidos en *Ben Těhillim*, ella protagoniza la sección introductoria del panegírico dedicado a Yosef ibn Ḥasday en la que el poeta, respondiendo a quien le censura por seguir actuando como un joven, evoca los días felices de la juventud y se queja por su avanzada edad que le impide disfrutar del amor (D. Yarden 1966: I,164, vv 1-25). En *Ben Qohelet*, obra escrita en los últimos años de su vida, volvemos a encontrar composiciones que recogen lamentos por la vejez y reflexiones en torno a ella que, combinando temas e ideas propias de la tradición sapiencial judía con elementos tomados del género ascético árabe (*zuhdiyyah*), recuerdan la ineludible marcha del hombre hacia la muerte y el juicio que le sigue (S. Abramson 1953: 33-34; A. Sáenz-Badillos 1994: I,287-299). Como en la poesía de Šěmu`el ha-Nagid, la vejez es para Mošeh ibn `Ezra` y Yěhudah ha-Levi un recurso literario presente, fundamentalmente, en poemas o fragmentos

de queja o en versos de contenido ascético y meditativo¹. Para los poetas hebreos de al-Andalus, como para sus coetáneos árabes, es la juventud el tiempo que convencionalmente se celebra y elogia y, por lo general, será en su poesía de madurez en la que, desengañados del mundo, renuncien a lo que ella significa y consideren la vejez como el tiempo propicio para la reflexión que hace tomar conciencia de la vanidad de la vida. Su alabanza no forma parte, pues, del repertorio de lugares comunes y tópicos literarios característicos de la poesía cortesana andalusí. De hecho la presencia en la España cristiana de versos que cantan sus virtudes y desdeñan la juventud ha sido considerada una muestra del deseo de abrir nuevos caminos a la poesía hebrea alejándola de la tradición poética de al-Andalus (E. Fleischer 1983: 44). En este sentido ocupa un lugar destacado el poema de Naḥmánides conocido con el nombre de «*Me'ah batim*» (D. Chavel 1963: 397-402; J. Schirmann 1995: II 322ss). En la sección introductoria (vv. 1-21) el autor pone en boca de los amigos que envejecen un lamento por el fin de la juventud en el que, recurriendo a las convenciones de la escuela andalusí, recuerdan con pesar un pasado feliz cuando ya debilitados y entristecidos por el paso de los años no pueden gozar de los placeres que compartieron. Tras resumir brevemente su sentir (vv 22-26), el poeta responde a su queja juzgando con dureza la juventud que ellos añoran. Para él, nada apreciable hay en esta edad del hombre: falsa y seductora, engaña con placeres que en un instante desaparecen (vv 27-39); necia y dañina, cautiva a los jóvenes ofreciéndoles riquezas, mujeres, guerra y vino y les tiende trampas de las que ni el más sabio logra escapar (40-57). A estos versos, sigue un fragmento en alabanza de la vejez (vv 58ss). Naḥmánides la describe como la etapa de la vida en la que se alcanza la plenitud: ella permite al hombre conocer la verdad, le invita a arrepentirse aun no habiendo pecado, le lleva a consagrar sus días al ayuno y la oración

1. A diferencia de los autores citados, no hay en el diván de Šēlomoh ibn Gabirol alusiones a la vejez. En opinión de Y. Ratzaby (1979: 194) la prematura muerte del autor malagueño podría explicar esta ausencia y confirmar la relación existente entre la trayectoria vital de los poetas del Siglo de Oro y los temas tratados en su poesía: sólo quienes experimentaron el peso de los años se hicieron eco de ello en sus versos.

y a desear seguir viviendo sólo para realizar buenas obras. En estos años su entendimiento se ilumina y comprende lo que no entendía, incluso los misterios del mundo divino hasta llegar a contemplar la gloria de Dios². Esta nueva actitud hacia la vejez supone la renuncia a una de las convenciones más utilizadas por sus predecesores, el lamento por su llegada, y desvela una concepción de la vida diferente, un sistema de valores que no responde a la atmósfera hedonista de las cortes andalusíes que refleja la poesía secular³.

No obstante, ya en al-Andalus encontramos algunas composiciones que, excepcionalmente, elogian la vejez y cobran por ello un valor singular (J. Schirmann 1997: II,325). Así sucede en el poema «*Pittu yēme no`ar*» de Mošeh ibn `Ezra´ (Brody I, pp. 48ss). Al repasar su diván, se observa que el tema de las dos edades del hombre forma parte del repertorio de lugares comunes usados por el poeta granadino quien, como en los libros de *adab*, llega incluso a dedicarles el capítulo quinto del *Sefer ha-`Amaq* (Brody I, pp. 353-360). El «yo» poético se presenta en esta sección como un anciano que ha perdido el vigor de la juventud y clama por su amargo destino, que pide inútilmente que regresen los días que se desvanecieron lamentando el fin de todo gozo, el desprecio de las doncellas y llorando al contemplar su cabello emblanquecido⁴. En ocasiones, es la vejez la que se alaba como el tiempo que impide dejarse arrastrar por las pasiones de la juventud, que aleja del pecado y honra a quien envejece con canas que son corona de gloria y esplendor⁵. Pero tanto su elogio como su crítica constituyen un divertimento estético que no trasluce una vivencia personal: lo fundamental es el uso de imágenes y

2. Entre otros, en la España cristiana escribirá también una interesante reflexión en torno a la vejez Šelomoh de Piera (S. Bernstein 1942, *The Diwan. Salomoh b. Meshullam Dāpiera*, vol. I, New York, p. 1ss).

3. Esta tendencia poética que busca liberarse del influjo andalusí coexiste en la España cristiana del S. XIII con el intento de Todros ben Yēhudah ha-Levi Abulafia por mantener los metros, géneros y temas de la poesía clásica. En su *Gan ha-mēšalim we-ha-ḥidot* dedicará dos capítulos a la juventud y la vejez [D.Yellin 1932: I, 48-51; 102-105] siguiendo de cerca la huella del *Sefer ha-`Amaq* de Mošeh ibn `Ezra´ y reproduciendo las categorías estéticas y las características formales de la escuela andalusí.

4. Brody I, *`Amaq* p. 353, n° 1 y 3; p. 354, n° 11; p. 357, n° 31; p. 358, n° 34; etc.

5. Brody I, *`Amaq* p. 353, n° 5; p. 358, n° 32; p. 359, n° 43.

recursos que testimonien el virtuosismo del autor. Fiel a la convención, en su poesía son pocos los versos que cantan las bondades de la ancianidad y muchos los que celebran las delicias de la juventud. Como para sus contemporáneos, los primeros años de la vida son sinónimo de placery dicha⁶, los últimos de pesar y tristeza⁷. Por esta razón, sorprende la visión que de la vida humana ofrece en «*Pittu yēme no `ar*» enviado a su amigo Yēhudah ha-Levi desde tierras cristianas (E. Fleischer 1994: 253; Y. Levin 1994: 214s.). En sus últimos años, Mošeh ibn `Ezra' no se identifica ya con el cortesano que persigue y celebra el bienestar material y el goce de los sentidos, sino con el hombre que renuncia a la poesía y condena este mundo para dirigir su mirada al mundo futuro, el hombre que se esfuerza en alcanzar la alegría que proporciona el conocimiento y la sabiduría (R. Brann 1991: 64ss). Lejos quedan los días de la poesía de juventud y mocedad que, según sus propias palabras, «había juzgado como cosa digna de orgullo, considerándola entre aquellos elementos que perpetúan la memoria; luego la rechacé, la abandoné como deja el ciervo tras de sí su sombra decidido a dedicar mi vida a algo más provechoso⁸» (*Kitāb* 49). En este contexto vital, la poesía se convierte en un medio de comunicación con los seres queridos que permanecen en al-Andalus, en un instrumento que refleja su desconsuelo ante la sociedad judía de la España cristiana y evidencia la transformación espiritual del autor, una transformación que conlleva una nueva percepción de la juventud y la vejez. El poeta se encuentra en el exilio cuando compone esta extensa casida (vv. 1-82) de la que sólo la sección final (vv. 61-82) esta dedicado a la alabanza del destinatario (D. Pagis 1970: 161s). El carácter epistolar de la composición es ya indicativo del deseo de comunicar experiencias personales, de expresar a través del lenguaje poético sus propias vivencias. Para ello recurrirá a los motivos, imágenes y figuras que la poesía de su tiempo le ofrece, pero utilizándolos de tal modo que le permitan adecuarse a lo que él quiere

6. Brody I, pp. 9ss, v.15; p. 20s, v. 28; pp. 99ss, v.10; pp. 156ss, v. 24; etc.

7. Brody I, pp. 99ss, vv. 1ss; pp. 181ss, v. 6; pp. 195ss, vv. 18-19; pp. 216ss, vv. 12ss; etc..

8. *Kitāb al-Muhādara wal- Muḏākara*, ed. y trad de M. Abumalham 1986: II.

transmitir. El poema se inicia con unos versos en los que, adoptando una perspectiva universal, Mošeh ibn `Ezra` censura la juventud (vv 1-9):

- 1 Los días de juventud seducen a los sensatos, alegres (Ex 18,9)
mientras les adulan y les mienten. (Sal 55,22; Pr 26,28)
Traman engañarlos en un falso desierto y cuantas
visiones ven se disipan como un sueño. (Jb 20,8)
Urden embustes, calumnias profieren (2Re 17,9)
y forjan mentiras sin razón. (Ne 6,8)
Auguran que será su unión eterna, mas
no descansan un instante hasta que se alejan.
- 5 Sólo respetan el pacto de romper lo que pactaron
rompiendo y trocando sus promesas.
Olvidan la lealdad y niegan su compromiso,
por error dicen algo cierto, intencionadamente mienten.
Engañan y buscan querrela con la asamblea de sus amados, (2Re 5,7)
les conceden poder y así los atrapan.
¿Por qué hombres leales confían en insensatos
y se fían de estos traidores infieles?. (Is 24,16; So 3,4)
Temen que la vejez llegue, mas hay muchos que se alegran
del final que lamentaron.

La visión que se ofrece de esta etapa de la vida carece de cualquier rasgo positivo. Se suprime toda alusión a los tópicos que hacen de ella un motivo de alabanza y se evita aludir explícitamente a los placeres que convencionalmente se le atribuyen incluso en los poemas que invitan a su renuncia y aconsejan su abandono. En su lugar, la juventud se personifica para mostrarse como una maestra en el arte del engaño y la traición. Estos son los rasgos que definen a un tiempo cuyas contadas verdades son fruto del error y cuya única muestra de fidelidad es su persistencia en incumplir sus promesas. El alcance de su falsedad se subraya presentando como víctimas de sus artimañas a quienes son sensatos y fieles (vv 1.8). Ni tansiquiera ellos descubren su verdadero rostro y, como los demás, sucumben a sus halagos y confían en sus palabras.

También a estos les hace creer que cuanto les da permanece para siempre y les convence de que nunca habrá de abandonarlos. Mas su compañía es fugaz y lo que parecía real y duradero se desvanece como un espejismo. Esta descripción de la juventud posee notables semejanzas con la que usualmente se hace del Destino (*Zěman*) y el Mundo (*Tebel*): con ellos comparte la ausencia de causas que justifiquen su conducta, la capacidad de seducir, la deslealdad, la absoluta falta de sinceridad (Y. Levin 1962: 68-79). El poeta recurre, pues, a imágenes e ideas comúnmente utilizadas para caracterizar a dos de los motivos que mayor carga de negatividad poseen en la poesía andalusí. Pero opta por servirse de ellas no para expresar su queja ante los males que aquéllos causan sino para reprobarnos la juventud.

El poeta concluye expresando su asombro por la conducta de los que, siendo rectos, caen en las trampas que les tiende y sienten miedo a envejecer (vv 8-9). No obstante hay también quienes mantienen una actitud distinta ante el paso de los años y, entre ellos, se encuentra, como veremos, el mismo ibn `Ezra`. Si bien en esta sección el hablante adopta una posición de observador objetivo que ofrece una reflexión de carácter general carente en apariencia de elementos personales, en el contexto global del poema adquiere matices de subjetividad y permite pensar que es la propia juventud la que subyace bajo sus palabras, que él fue uno de los hombres sabios y fieles que se dejaron atrapar por sus mentiras.

Seguidamente, el poeta toma la palabra para, abandonando el tono universalista de los versos precedentes, alabar su vejez (vv. 10-16):

10 ¡Qué ardua me fue la juventud, qué
preciada y honrosa mi vejez⁹! (Sal 139,17; Is 26,15)
Me ha tejido una túnica de lino en lugar

9. Una expresión antitética se encuentra en el poema «*Kokbe zěqunim*» (Brody I, pp. 99ss, v.10) donde Mošeh ibn `Ezra` exclama: «¡Qué preciada me fue la juventud! ¡qué dulce al paladar si se hubiese prolongado un poco!». En el prelude de esta composición (vv. 1-12) se ofrece una descripción de la vejez cuya llegada se lamenta haciendo uso de imágenes similares a las empleadas en esta sección de «*Pittu yěme no `ar*» (vv.10-16) para enaltecerla.

del sayal que me ciñieron los días de juventud. (Ex 29,5; Is 19,9)
 Me entrego como rescate por la escarcha esparcida
 sobre mi cabeza y mis mejillas hasta que el granizo las cubra;
 como redención por los brotes que despuntan
 sobre mi frente engalanando mis rizos.
 Brillan como estrellas mas no se ocultan
 al amanecer ni las esconden las nubes.
 15 Puras como la nieve, acrisoladas como la plata (La 4,7; Sal 12,7)
 libre de su escoria por el fuego.
 ¡Qué distintos quienes revocan con barro (Ez 13,10)
 de quienes construyen y blanquean con cal! (Det 27,24)

En este fragmento, el pelo cano que tantas veces en su diván se asocia a la queja por el fin de la juventud es ahora un motivo de loa. Los cabellos de la vejez que describió como serpientes de las que nadie logra escapar (Brody I, `Anaq p. 357, n° 31), como chispas que encienden la hoguera de los pesares (Brody I, p.215, v. 12; p. 99, v. 3) como flechas lanzadas por el Destino (Brody I, `Anaq p. 357, n° 28), como mensajeros de la muerte (Brody I, p 99. v.8), etc., no suscitan aquí sentimientos de rechazo. Por el contrario, ibn `Ezra´ lejos de lamentar su aparición celebra su llegada. Su color, usualmente contrapuesto a la belleza del pelo negro del joven, da lugar en esta composición a versos que elogian su blancura. Para ello, el autor juega con recursos poéticos utilizados para alabar los días de mocedad y con habilidad los transforma en imágenes que persiguen un fin opuesto. Así, frente a las comunes alusiones a la vejez que arrebató el negro manto de la juventud y ciñe blancas vestiduras de luto (Y. Ratzaby 1979: 219s), aquí es ella la que cubre con una delicada túnica de lino (blanca) a quien vestía tela de saco (negra); frente a las brillantes estrellas (blancas) que amenazan la oscuridad de la noche (negra) y provocan quejas por no desaparecer al llegar el día (Y. Ratzaby 1979: 212s), aquí éstas aventajan incluso a los verdaderos astros precisamente por no ocultarse nunca (v 14); frente a la escoria de metales (negra) a la que se opone con pesar la plata (blanca) que la sustituye (Y. Ratzaby 1979: 212), aquí es su pureza la que se destaca (v 15). Del mismo

modo, si la aparición de las primeras canas es vista de acuerdo a la convención como un trágico signo de vejez y por ello se tiñen o se arrancan (Y. Ratzaby 1979: 219), esta vez el poeta se enorgullece al contemplarlas hasta el punto de estar dispuesto a entregar su vida por ellas (vv 12-13). Mošeh ibn `Ezra´ al detenerse en unos de los motivos más profusamente usados en la poesía árabe y hebrea en relación a las edades del hombre, el cabello del joven y del anciano, no renuncia a las imágenes y figuras literarias que la convención impone pero las utiliza de un modo distinto, modificando su intencionalidad y valor para adaptarlas a sus propias necesidades expresivas.

Tras referirse a los signos externos de la vejez, el poeta va desvelando otros cambios más profundos ligados a esta etapa de la vida (vv 17-22):

Los días de la vejez despojan del manto de la mentira
y a cambio le ciñen la corona de la verdad.

Unce el cuello de la juventud el yugo de los pecados
que por su infidelidad están atados. (La 1,14)

De ellos se purifican los cuerpos mancillados,
a los que estaban adheridos y pegados.

20 Huyeron los días de necedad, juntos fueron arrastrados,
no pudieron resistir frente a los días de sensatez. (2Re 10,4; Je 46,15)

Sobre el estrado de la justicia afirma mis pasos (2Sam 22,34; Sal 18,34)
la vejez mientras se tambalean los pies del deseo. (Jb 12,5)

La vejez allana las colinas del entendimiento, (Is 40,4)
abaja los montes de la sabiduría hasta poder subir a ellos.

Mošeh ibn `Ezra´ continua recurriendo al juego de contrarios para poner de relieve las bondades de la vejez. La juventud se reprueba identificándola con la mentira, el pecado y la necedad, una caracterización que se inspira en el motivo tradicional judío de los «pecados de juventud» (Jb 13,26; Sal 25,7; Je 31,19). La vejez se concibe como el tiempo que ofrece la oportunidad de poner fin a estos males mostrando al hombre el camino de la reflexión, el arrepentimiento y la sabiduría. El paso de los años no lleva, como con

frecuencia sucede en la poesía ascética árabe y hebrea, a recordar y meditar sobre la inminencia de la muerte o el juicio que ha de seguirla. No hay en sus versos elementos de pesimismo ni sentimientos de angustia ante el discurrir inexorable de la vida. Tampoco, con en otros de sus poemas escritos desde el exilio, la vejez se asocia los pesares de su vagar por tierras cristianas ni aviva la nostalgia por su juventud feliz en la ciudad de Granada (Brody I, pp. 144ss, vv. 31-36; p. 185, vv. 1-2; p. 202, v. 4). La vejez, más que como un periodo cronológico, es vista como un momento que permite la renovación espiritual e intelectual de quien llega a ella y adopta una nueva actitud que supone la renuncia voluntaria a los placeres y la entrega a la adquisición de la verdad y el conocimiento (Y. Levin 1994: III,213s; R. Brann 1991: 65). El poeta en primera persona reconoce haber alcanzado al final de su vida lo que la juventud le negó (v. 21). Su experiencia de la vejez recuerda las palabras que más tarde escribirá Maimónides: «Los filósofos han declarado que en la juventud la pujanza corporal es un obstáculo para la mayoría de las cualidades morales [...] pero a medida que las fuerzas del cuerpo van remitiendo y el ardor de los deseos se extingue, la luz de la inteligencia aumenta, su comprensión gana en lucidez y experimenta un goce más intenso por lo que ha comprendido¹⁰» (*Guía de perplejos* 3,51).

El poema continua con una sección protagonizada por el Destino y el Mundo (vv. 23-52). Con el estilo propio del género ascético-sapiencial, se subraya la maldad y caprichosa conducta de estos entes perversos que, sin embargo, como antes la juventud, seducen incluso a los que afirman odiarlos hasta convertirlos en sus esclavos (vv. 23-29). Estos versos dan paso al lamento personal del poeta (vv. 29-52) a quien también el Mundo engañó mostrándole su rostro más amable para después ensañarse con él hasta sumirlo en la desesperación. Sólo conserva una esperanza: que el Destino, arbitrario y embustero por naturaleza, le prive de los pesares como antes le privó de las alegrías (v. 35). Mošeh ibn `Ezra' trata de advertir de su maldad describiendo todo el daño que le ha causado. A él, a quien atacó con especial

10. Traducción de G. Maeso 1984: 555.

violencia, culpa de los terribles pesares le afligen. Pero ni el Destino ni el Mundo son acusados de haber puesto fin a su juventud, función que convencionalmente se les asigna en relación a las edades del hombre. Entre los sufrimientos que le apenan, se duele especialmente de su soledad. Nos habla entonces de la muerte de sus amigos (vv. 36-37), de la traición de los que aún viven (vv. 38-40) y del clima de hostilidad e ignorancia que rodea su vagar por «el país de Nod» donde le arrastró el Destino (vv. 42-47). Allí quienes debían de ser piadosos con él acrecientan el pesar de su corazón, siendo necios se creen sabios, no buscan el camino del conocimiento y, sin embargo, sienten envidia de que el poeta marche por su senda. Su dolor se hace más intenso al recordar la amistad de quienes están ausentes y, como él, condenados a una vida errante (vv. 48-52). El Hado es el culpable de haberles alejado acortando con ello sus años mientras alarga sin fin las noches de la separación. Los sentimientos de tristeza, incomprensión y profundo dolor que ibn `Ezra` recrea en sus versos se expresan, de nuevo, haciendo uso del repertorio de imágenes, figuras y motivos propios de la poética de su tiempo y habituales en el poema de queja, pero bajo ellos resuena la experiencia personal en el exilio: su decepción ante la sociedad judía de la España cristiana, su dolor ante la pérdida de los seres queridos y su amargura por la separación de los verdaderos amigos. Pero a pesar de la dureza con la que le ha tratado el Destino, no está dispuesto a rendirse (vv. 53-60):

Callaré y resitiré como resisten quienes (Is 64,11)

velan a las puertas de la rectitud y la instrucción. (Pr 8,34)

¿Cómo han de asustarme los hijos del Destino si
como nacen juntos perecen?

55 El saber y el entendimiento me vigilan y

previenen para que sus actos no tema. (Jb 39,22)

A pesar de mis rivales, ellos me encumbran hasta

extender sobre la Osa el lecho de mis pies. (Jb 9,9; Pr 7,16)

Olvidaré los cálices ardientes como fuego,

despreciaré las copas llameantes

hasta preguntar a quien me escancia si vino de las viñas de Sodoma

o veneno de serpiente vierte en mi copa. (Dt 32,33-34)
 ¿Qué me ocurre? Mi corazón desfallece con la voz de los cantores
 mas ansía y se alegra con quienes se lamentan.
 60 Aborrezco todos los placeres del Destino menos
 la sabiduría de los sabios que ya han muerto.

En medio de su aflicción, el poeta haya consuelo en la sabiduría y la instrucción a las que consagra sus últimos años. Con ellos se fortalece y deja de temer los avatares del Destino pues, como también recuerda en el *Kitāb*, conoce su verdadero rostro y no ignora que cuanto de él proviene como llega se va: «He probado las amarguras del tiempo y soportado sus dos extremos, sus vaivenes me han alcanzado y su tiranía y sus ultrajes me han afectado ya que tras haberme favorecido me abandonó y a aquellos favores siguió la desgracia» (*Kitāb* 49v). El entendimiento impedirá que vuelva a dejarse seducir por él y nada ni nadie podrá evitar que su conocimiento lo encumbre por encima de las mismas estrellas (vv 55-56). Por primera vez en el poema, alude Mošeh ibn `Ezra a elementos relacionados con los placeres cortesanos de los que disfrutó en su juventud (vv. 57-59). Pero su evocación en lugar de despertar sentimientos de nostalgia por el tiempo pasado, como sucede en otros poemas compuestos tras su salida de Granada (Brody I, pp. 66ss, vv. 31-34; 185ss, vv. 1ss), provoca palabras de rechazo. El vino no deleita ya su boca ni la música sus oídos. Todo lo que un día le resultó grato, produce ahora pesar y, únicamente, en «la sabiduría de los sabios» (v. 60) se complace¹¹.

11. De su desengaño del mundo y su entrega apasionada a la búsqueda de la sabiduría al final de su vida da testimonio también en otro de sus poemas más personales, «*Heqisoti tēnumat ra`ayonai*» (Brody I, pp. 148ss), compuesto según reza el encabezamiento, «cuando estaba confortando su alma y entregándose al ascetismo.». En él volvemos a encontrar al poeta que rechaza cuanto el mundo le ofrece y que haya en los escritos de los sabios que han muerto «el bálsamo para su sufrimiento» (v. 23), pues son sus palabras «la luz de mis ojos, un canto en mis oídos, miel en mi boca y esencia de cinamomo en mi nariz» (vv. 26ss). Véase R. Brann 1991: 64ss; D. Pagis 1970: 308s; Y. Levin 1994: III,206-207.

Al inicio de su exilio, Mošeh ibn `Ezra` se desvela en sus versos como un hombre abatido por la desgracia que se conmueve al recordar la época de su juventud, que ansía regresar a un pasado que ya no existe pero que no consigue olvidar. Ante la imposibilidad de retornar a su ciudad natal, ante la soledad y el aislamiento de su errar por tierras cristianas, sólo le queda la esperanza de verse liberado por la muerte de su profundo dolor (A. Navarro 1995: 54ss). Pero con el transcurrir del tiempo, adoptará una actitud distinta ante la adversidad. En «*Pittu yĕme no `ar*» ibn `Ezra` renuncia a cuanto su juventud significó y la meta de su existencia deja de ser volver a Granada y recobrar la felicidad que perdió al abandonar al-Andalus. Avanzada su vejez, tratará de mitigar su tristeza, de serenarse frente los reveses del Destino consagrando sus días a adquirir la verdadera sabiduría. Y es la vejez quien le ha mostrado la senda del conocimiento y le ha permitido descubrir la vanidad de este mundo. Esta imagen del poeta que en su madurez deja de perseguir el placer y aspira a la vida del entendimiento está presente tanto en la poesía árabe como hebrea (R. Brann 1994: 20ss.). No obstante, la reacción de Mošeh ibn `Ezra` ante el envejecimiento posee rasgos de autenticidad que lo alejan del modelo que convencionalmente caracteriza a esta edad del hombre. En su caso, el paso de los años va permitiéndole alcanzar la calma en medio de las difíciles circunstancias que rodean su exilio y aliviar la soledad que encontró insoportable al inicio de su destierro. El poeta que no encontraba consuelo sino en la muerte, haya refugio en el saber; quien con amargura lamentó la ausencia de sus amigos y la aridez cultural de la sociedad judía de la España cristiana sin encontrar salida alguna a su sufrimiento, reacciona ahora ante esta situación de un modo distinto. El pesar no ha desaparecido pero el modo de enfrentarse a él ha cambiado. Privado de bienes materiales, la sabiduría se ha convertido en su riqueza¹²; separado de los seres queridos, los libros se consideran «el amigo más deseable» (*Kitāb* 57v). La vejez como sinónimo de sensatez, rectitud y conocimiento se ha transformado en un modo de defenderse de las circunstancias adversas al

12. Véase *Kitāb* 54v-55

proporcionarle nuevos valores con los que intenta suplir todo aquello que el exilio le arrebató. Atrás deja un modo de entender la vida que ya no tiene razón de ser en la España cristiana y se aferra a lo que puede aún dar sentido a sus días: su mundo interior. En él halla amparo y consuelo frente a un mundo exterior sombrío y hostil.

El poema finaliza con una alabanza del amigo (vv. 61ss) cuyas cartas son, junto a la sabiduría, los únicos placeres del Destino que no aborrece: Yēhudah ha-Levi. Esté responderá a sus palabras con el poema «*Ha-tamir bazēqunim*» (H. Brody 1894-1930: I,77ss; E. Fleischer 1994: 253. A. Sáenz-Badillos-J. Targarona 1988-89: 339). En él trata de consolar a ibn `Ezra' proclamando sus muchas virtudes (vv. 8ss), le agradece el escrito recibido y los favores que desde su juventud le ha dispensado (vv. 21ss) y le ruega que sólo buenas nuevas le envíe (vv. 37ss). Una reflexión en torno a la vejez preludia este canto de amistad (vv. 1-8):

La juventud has cambiado por la vejez,
 el cabello negro has trocado por el blanco,
 mas no has cambiado por la libertad tus afanes
 y entre el mar y Hirot sigues acampado¹³. (Ex 14,2)
 Hablas con hipocresía, pues te haces grato
 con voz de adulador y vellosas manos¹⁴. (Ex 27,22-23)
 Te engañas cuando dices que te son hermosos
 el rostro oscuro y los cabellos canos
 5 pues se parecen los blancos entre los negros
 a días dichosos entre aciagas noches
 y comparas tu oscuridad a la niebla,
 las canas que te cubren a candelabros, (Os 7,9)
 a cordones de lino cuando son cuevas de áspid,
 a luminarias siendo un cubil la mejor de ellas. (Is 12,8)

13. En alusión al lugar donde Dios mandó acampar al pueblo de Israel antes de cruzar el mar Rojo para hacer creer a Faraón que andaban perdidos.

14. Es decir, con la voz de Jacob y las manos de Esaú.

Alaba en su vejez al hombre que encaneció
y retira sus manos rechazando la juventud, (Is 33,15)
como Rab Mošeh que se domina a sí mismo
sometiendo las pasiones a su razón.

Cuando ha-Levi compone estos versos es ya un hombre de edad avanzada (v.28). Como para Mošeh ibn `Ezra` (vv. 10-16), los cambios físicos que comporta el paso de los años no son motivo de queja. El cabello cano no resta belleza al contrastar con la oscuridad del rostro y su aparición es descrita con imágenes que ponderan su blancura. Pero a diferencia del poeta granadino, esta visión elogiosa del pelo emblanquecido es tan solo el falso refugio de quien se niega a aceptar el fin de su juventud. Su color y su brillo no son aquí sinónimos de madurez y abandono de las pasiones y, por ello, sólo a oscuras guaridas de serpientes se asemeja a pesar de su aparente luminosidad. No es del aspecto externo de lo que debe vanagloriarse quien envejece, sino de rechazar las vanidades de la mocedad. Mošeh ibn `Ezra` ya lo ha hecho, mientras Yēhudah ha-Levi se recrimina a sí mismo su conducta utilizando un motivo bien conocido: la censura de quien en su vejez sigue persiguiendo la juventud perdida. Si para ibn `Ezra` el cabello cano era solo la manifestación visible de una transformación más profunda, para Yēhudah ha-Levi aún no es el reflejo de una nueva actitud ante la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abramson, S., 1953, *Kol šire Rabbi Šēmuēl ha-Nagid. Ben Qohelet*. Tel-Aviv.
- Abumalham, M, 1986, *Kitāb al-Muḥadāra wal-Mudākara*, vol 2. Madrid.
- Brann, R.,1991, *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Baltimore-London.
- Brody, H.,1933-34, «Moses ibn Ezra. Incidents in his Life». *JQR*, NS 24, pp. 309-330 [h].
- Brody, H., 1935, *Mošeh ibn `Ezra`. Šire ha-hol*, vol 1. Berlin.
- Brody, H.,1894-1930, *Dīwān des Abū-l- Hasan Jehudah ha-Levi*, vol 1. Berlin.
- Chavel, D., 1963, *Kitbe Rabenu Mošeh ben Nahman*. Jerusalem.
- Dib, M., 1979, *La poesía ascética arábigo-andaluza. Su evolución histórica y temática. Edición de sus textos y traducción de los mismos*. Granada.
- Fleischer, E., 1983, «The Gerona School of Hebrew Poetry» en *Rabbi Moses Nahmanides* (ed. I. Twersky), pp. 33-49.
- Fleischer, E., 1994, «Yehudah ha-Levi. Remarks Concerning His Life and Poetical Ouevre» en *Israel Levin Jubilee Volume. Studies in Hebrew Literature*. Tel-Aviv.
- Levin, Y., 1962, «Zēman wē-Tebel be-širat ha-hol ha-`ibrit bi-Sfarad». *Osar Yēhude Sēfarad*, 5, pp. 68-79.
- Levin, Y., «Šire ha-nēdudim wē-ha-sebel šel Mošeh ibn `Ezra'». *Osar Yēhude Sēfarad*, 9, pp. 66-83.
- Levin, Y., 1994, *The embroidered Coat. The Genres of Hebrew Secular Poetry in Spain*, 3 vols. Tel-Aviv [heb].
- Maeso, G., 1984, *Maimónides. Guía de los Perplejos*. Madrid.
- Navarro Peiro, A., 1988, «El tema de “la vida humana” en la poesía hispanohebrea medieval». *Estudios Mirandenses VIII. Volumen extraordinario a la memoria del Prof. Cantera Burgos en su X aniversario*, pp. 111-115.
- Navarro Peiro, A., 1995, «El tema del exilio en la poesía de Mošeh ibn `Ezra'». *MEAH*, 44, pp. 47-59.
- Pagis, D., 1970, *Secular Poetry and Poetic Theory. Moses ibn Ezra and his Contemporaries*. Jerusalem [heb].
- Ratzaby, Y.,1979, «The Motif of Old Age in the Hebrew Poetry in Spain» en *Annual of Bar-Ilan University. Studies in Judaica and The Humanities*, XVI-XVII, pp. 193-220 [heb].

- Roth, N., 1983, «The Ages of Man in Two Medieval Hebrew Poems». *Hebrew Studies*, 24, pp. 41-44.
- Sáenz-Badillos, A., 1994, «Descripción y reflexión en poemas del Ben Qohelet de Šēmu'el ibn Nagrella en *Homenaje al profesor J.M. Fórneas Besteiro*, vol. 1. Granada, pp. 287-299.
- Sáenz-Badillos, A. y Targarona Borrás, J., 1988-89, «Yēhudah ha-Levi y los ibn `Ezra' de Granada. *MEAH*, 37-38, pp. 322-343.
- Schirmann, J., 1995, *The History of Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Jerusalem [heb].
- Schirmann, J., 1997, *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France*. Jerusalem [heb].
- Yarden, D., 1996, *Diwan Shmuel Hanagid*. Ben Tēhillim, Jerusalem.
- Yellin, D., 1932-36, *Gan hammeshalim we-hahidot*. Diwan of Don Todros son of Yēhudah Abu-l- `Afiyah, vol 1. Jerusalem.