Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales

Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos

Band: - (2007)

Heft: 9

Artikel: La poética hebrea de Moshe Ibn 'Ezra : una teoría medieval de la literariedad

Autor: Wahnón, Sultana

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047281

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

La poética hebrea de Moshe Ibn 'Ezra. Una teoría medieval de la literariedad

Sultana Wahnón *Universidad de Granada*

1. EL DESCUBRIMIENTO DE LA POÉTICA HEBREA DE MOSHE IBN 'EZRA

En 1883 Menéndez Pelayo dedicó un capítulo de su monumental *Historia de las ideas estéticas en España* a las ideas estéticas de los «árabes y judíos españoles»[1]. Tras comentar brevemente las «luminosas adivinaciones» que había encontrado en los tratados de algunos neoplatónicos árabes y hebreos, como Avempace e Ibn Gabirol, así como las escasas reflexiones sobre poesía que se contenían en la *Guía de perplejos* de Maimónides, Menéndez Pelayo llegó a la conclusión de que, en realidad, «las ideas literarias de los españoles de raza y cultura semítica» podían reducirse «a los comentarios árabes de Averroes sobre Aristóteles». A estos mismos, además, sólo les concedió el indiscutible valor histórico de ser los primeros comentarios medievales de la *Retórica* y la *Poética* -muy anteriores a los que luego se harían en el Occidente cristiano-, pero, en cambio, les cuestionó el valor crítico-teórico, debido fundamentalmente a lo que consideraba «la incapacidad nativa de los orientales para asimilarse la parte artística del helenismo»[2].

Aludía Menéndez Pelayo con estas palabras a lo mismo que Vicente Cantarino formularía, más de un siglo después, en 1975, como «the characteristic inability of Arabic poetic analysis to replace old trends and attitudes with new theories»[3]. En su *Arabic*

© *Boletín Hispánico Helvético*, volumen 9 (primavera 2007).

[1] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España I*, Madrid, CSIC, 1993, págs. 343-397 (capítulo III del volumen I).

[2] *Ibidem*, pág. 367.

[3] V. Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, Leiden, E. J. Brill, 1975, pág. 4.

Poetics in the Golden Age, este moderno estudioso de la teoría literaria árabe ha confirmado, pues, que los pensadores árabes de la Edad Media tropezaron, en efecto, con serias dificultades a la hora de traducir los conceptos de la *Poética* aristotélica. Sin embargo, con algo más de indulgencia que Menéndez Pelayo[4], Cantarino también ha explicado que estos errores de comprensión habrían obedecido, en parte, al lógico desconocimiento por parte de estos pensadores medievales de la que fue la efectiva práctica artística de los griegos, y, en parte también, a las limitaciones de la propia teoría literaria árabe. Puesto que ésta se reducía prácticamente a la descripción del género lírico, no sólo les impedía entender correctamente qué era eso que Aristóteles llamaba «tragedia» y «comedia», sino incluso qué podía ser la *poesía* más allá de lo que, para ellos, era lo estrictamente artístico-literario, es decir, del discurso versificado al que daban el nombre de *shir* (canción)[5].

Con independencia de cuál sea el valor exacto de las paráfrasis de Averroes y, en general, de la teoría literaria árabe en la Edad Media, es muy posible que, de haber leído directamente el tratado de poética de Moshe Ibn 'Ezra, Menéndez Pelayo hubiera llegado a otras conclusiones en relación con las ideas literarias de los pensadores españoles de «raza y cultura semíticas». Sin embargo, en el momento en que escribió su *Historia de las ideas estéticas*, sólo conocía algunos pasajes de este tratado, al que se refirió como un «doctrinal de Retórica y poética» del que era autor Moshe Ibn Ezra, «uno de los mayores líricos de la escuela judaico-española». Sabía de su existencia y hasta del contenido concreto de algunos de sus pasajes, gracias a la noticia que en el *Journal Asiatique* de 1859 había publicado Munk[6], quien, a su vez, se había limitado a citar a Dukes, el único que hasta entonces había podido consultar directamente el original de la biblioteca Bodleiana, algunas de cuyas

---

[4] De la escasa condescendencia con que Menéndez Pelayo juzgó la lectura árabe de Aristóteles, da testimonio este famoso pasaje de su *Historia*: «Como Averroes no tiene idea ni de la tragedia, ni de la comedia, ni siquiera del teatro, completamente desconocido para los pueblos de raza semítica, entiende que la tragedia es *el arte de alabar* y la comedia *el arte de vituperar*, y sobre este absurdo concepto levanta todo el edificio de su sistema literario, viendo comedias y tragedias en los panegíricos y en las sátiras de la poesía árabe» (Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas...*, *op. cit.*, pág. 378).

[5] V. Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, *op. cit.*, págs. 63-69.

[6] Se trata del gran orientalista judío Salomon Munk, de origen silesiano, pero afincado en París, donde entre 1856 y 1866 publicó la primera edición crítica de la *Guía de perplejos* de Maimónides, además de sus famosos *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1859). Sobre su vida y obra puede verse M. Schwab, *Salomon Munk*, París, 1900.

partes dio a conocer en su libro de 1839, *Moses ben Ezra aus Granada*[7]. Tras citar en nota a pie de página algunos de los pasajes difundidos por Munk, Menéndez Pelayo no pudo, pues, sino lamentarse de que un doctrinal que trataba «no sólo de la poesía hebrea, sino de la árabe y la cristiana» y que debía de «contener revelaciones inapreciables» permaneciese todavía inédito en la biblioteca Bodleiana[8].

La situación expuesta por el historiador español se modificó en 1924, fecha en que Benzion Halper tradujo por primera vez el tratado al hebreo y convirtió su complejo título árabe *Kitab al-Mukadara wal-Mudakara*[9] en el mucho más sencillo de *Sirat Israel* (Poética hebrea), con el que desde entonces se le conoce. Fue esta traducción al hebreo la que hizo posible que a partir de los años treinta y cuarenta empezaran a ocuparse del tratado algunos hebraístas españoles que, como Millás Vallicrosa y Díez Macho, dieron a conocer su contenido en investigaciones y publicaciones, realizadas, lógicamente, desde la exclusiva perspectiva del hebraísmo[10]. Esto mismo explica que durante décadas a Ibn 'Ezra se le haya conocido y valorado como tratadista de poética sólo en el seno del hebraísmo y no en el de la teoría literaria, y, por lo mismo, más en tanto que preceptista de retórica y poética *hebreas* que como pensador literario. Explica también que, de todos los capítulos de su tratado, los más conocidos y estudiados hayan sido dos en concreto: el quinto, en el que Ibn 'Ezra escribió la primera historia crítica de la poesía hispano-judía[11]; y el octavo, en el que

---

[7] Menéndez Pelayo se refería aquí al hebraísta húngaro Leopold Dukes, que desarrolló gran parte de su trabajo en Londres y en la biblioteca Bodleiana, donde se encontraba precisamente el manuscrito árabe de la *Poética* hebrea. Conocido por sus recopilaciones de proverbios rabínicos, fue autor de importantes obras sobre poetas hebreos medievales como el propio Ibn 'Ezra y, sobre todo, Ibn Gabirol.

[8] M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas...*, *op. cit.*, págs. 363-364.

[9] La traducción literal de este título árabe varía dependiendo del hebraísta español que la haya realizado: «Libro de la conferencia y el entretenimiento» (Díez Macho); «Libro de la consideración coloquial y del recuerdo» (Millás Vallicrosa); «Libro de la Discusión y el Recuerdo» (Carlos del Valle).

[10] El primer trabajo del hebraísmo español data de 1930 y es de J. M. Millás Vallicrosa: «Un capítulo del 'Libro de Poética' de Mose Abenezra», *Boletín de la Real Academia de la Lengua Española*, tomo 17, 1930, págs. 423-447. Del mismo autor puede verse también: *Literatura hebraico-española*, Barcelona, Labor, 1968. Las primeras publicaciones de Alejandro Díez Macho son de los años cuarenta y están exclusivamente dedicadas a la sección retórica del tratado, como ocurre en: «Algunas figuras retóricas estudiadas en la Poética hebraica de Moshe Ibn 'Ezra», *Sefarad*, IV, 1944. Del mismo autor, es de obligada consulta: *Moshe Ibn 'Ezra como poeta y preceptista*, Madrid-Barcelona, CSIC, Instituto Arias Montano, 1953.

[11] Éste fue, de hecho, el capítulo que Millás Vallicrosa tradujo en su trabajo

ejerció de rétor hebreo, al exponer de manera sistemática y por primera vez en la historia el corpus de figuras y recursos estilísticos que habían caracterizado a la lengua hebrea desde sus primeros documentos bíblicos y que constituían, por tanto, la específica retórica de esa lengua[12].

La historia de la recepción española de esta importante poética medieval conoció un nuevo capítulo cuando la arabista española Montserrat Abumalham publicó entre 1985 y 1986 los dos volúmenes de su edición bilingüe del tratado, que incluía el original árabe y la primera traducción que se hacía del texto al español[13]. En su estudio introductorio al primer volumen, esta investigadora volvió a subrayar que el tratado era «una pieza única y clave en nuestra propia historia literaria», además de una «única pieza en su género existente en la literatura medieval judía, sin precedentes ni continuadores»[14], idea que reiteró de nuevo en el prólogo que escribió un año después a la edición del texto en español: «Este texto, obra de madurez del autor granadino, constituye una de las piezas maestras de la literatura hebraico-española medieval y es ejemplar único en la historia de la crítica literaria judía»[15]. Sin embargo, la estudiosa seguía viendo en la cuestión octava la parte más importante del tratado, «por ser –decía– el primer estudio exhaustivo y sistemático de comparación entre la retórica árabe y su adaptación a la lengua hebrea»[16].

La existencia de esta excelente edición española del tratado abría, sin embargo, una nueva posibilidad: la de empezar a leerlo desde una perspectiva no restringida ya a la del hebraísmo y más específicamente teórico-literaria, objetivo que yo misma abordé en el marco del VII Congreso Internacional «Encuentro de las tres

---

pionero de 1930. Lo consideraba de especial interés por contener «un panorama crítico sobre los poetas judíos anteriores y contemporáneos de nuestro autor» (J. M. Millás Vallicrosa, «Un capítulo del 'Libro de Poética' de Mose Abenezra», *op. cit.* pág. 425).

[12] Tal como explicó Díez Macho: «Por primera vez en la historia literaria del judaísmo, en ese precioso libro nos reveló de una manera sistemática las bellezas estilísticas del Viejo Testamento» (A. Díez Macho, *Moshe Ibn 'Ezra como poeta y preceptista*, *op. cit.*, pág. 8). A este estudioso se debe también la formulación más precisa de la que sería la específica valoración hebraísta del tratado: «Lo que más vale del libro es el tratado de figuras retóricas (cap. VIII) y la historia de la poesía hebrea (cap. V)» (*ibidem*, pág. 101).

[13] Moshe Ibn 'Ezra, *Kitab al-Mudakara wal-Mudakara*, Madrid, CSIC, 1985-1986, 2 vols.

[14] Montserrat Abumalham, «Introducción», en Moshe Ibn 'Ezra, *op. cit.*, vol. I, pág. XIV.

[15] M. Abumalham, «Prólogo», en Moshe Ibn 'Ezra, *op. cit.*, vol. II, s.p.

[16] *Ibidem*, vol. I, pág. 248, n. 1.

culturas» que se celebró en Granada en 1991 y en el que expuse el contenido del trabajo «El concepto de lengua literaria en la *Poética* de Moshe Ibn 'Ezra», publicado un año después en las Actas del Congreso[17]. A esta publicación le siguieron luego otras dos, realizadas desde planteamientos igualmente teórico-literarios, aunque con un nuevo énfasis en las cuestiones culturales y filosóficas que la obra suscitaba también[18]. En los tres artículos puse de relieve la enorme trascendencia de este tratado medieval de poética, que, además de ser, tal como había señalado Montserrat Abumalham, una pieza única en tanto que poética hebrea y libro de crítica literaria judía, tenía que ser considerado asimismo una obra singular y excepcional dentro de la historia del pensamiento literario español y hasta universal, en tanto que poética prehumanista y de inspiración aristotélica producida en territorio hispano y contexto cultural árabe con anterioridad a las paráfrasis de Averroes. En esta nueva ocasión que Jenaro Talens me ha brindado de difundir los resultados de mi investigación, me propongo desarrollar algo más extensamente esta tesis y aportar nuevos argumentos a su favor. Trataré, además, de dar una diferente formulación, algo más precisa, al contenido del que fue mi primer trabajo sobre esta singular poética, es decir, el que publiqué en 1992 sobre su concepción de la lengua literaria.

2. EL CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL DEL TRATADISTA JUDÍO

Moshe Ibn 'Ezra nació en Granada entre 1055 y 1060 y vivió allí y, por tanto, bajo dominio árabe[19], hasta finales del siglo XI, cuando hacia 1095 tuvo que exiliarse a tierras cristianas, todavía dentro

[17] Sultana Wahnón, «El concepto de lengua literaria en la *Poética* de Moshe Ibn 'Ezra», en *La ciencia en la España medieval. Actas del VII Congreso Internacional «Encuentro de las tres culturas»*, Granada, Universidad de Granada-ICE, 1992, págs. 277-286. Aprovecho esta ocasión para agradecer a María José Cano Pérez, profesora de lengua hebrea en esta misma Universidad, que me invitase a participar en el Congreso y me animase a trabajar sobre el poeta judeo-granadino.

[18] Sultana Wahnón, «The Condition of Exile in Twelfth-Century Judaic Poetics», en B. McGuirk y M. Millington (eds.), *Inequality and Difference in Hispanic and Latin American Cultures*, Lewiston/ Queenston/ Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1995, págs. 33-50; y «Humanismo y pensamiento judío: sobre la *Poética* de Moshe Ibn 'Ezra», en M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998, págs. 159-174.

[19] El autor no vino al mundo en el mejor momento para la comunidad judía instalada en la Granada árabe. Debía de ser un niño cuando tuvo lugar en el año 1066 el asesinato, a manos de la muchedumbre, de su correligionario y primer visir, Yosef Ibn Nagrella, hijo del todavía más famoso Shemuel Ibn Nagrella, de quien

de la Península Ibérica, para huir de la persecución de los almorávides. En el preámbulo que escribió a su poética, el tratadista explicaba que uno de los motivos por los que en un primer momento se había sentido incapaz de escribirla -accediendo así al ruego del misterioso receptor al que se dirigía en segunda persona- había sido, precisamente, «lo que el destino me deparó al final de la vida: el largo exilio y el aislamiento continuado en un país lejano y en una frontera distante»[20]. Se da por hecho, por tanto, que la poética hebrea fue escrita en el destierro, aun cuando se ignora si esto ocurrió en tierras de Castilla o en Zaragoza o Barcelona, ciudades ambas por las que, al parecer, estuvo peregrinando el autor en algún momento del primer cuarto del siglo XII y siempre antes de 1135, año de su fallecimiento.

Pese a haberse escrito en tierras cristianas, la problemática en la que el tratado se inscribía y a la que intentaba dar respuesta era característicamente arabo-judía, propia, pues, de quien, como Moshe Ibn 'Ezra, había nacido a la poesía en territorio dominado, tanto política como culturalmente, por los árabes. Prueba de ello es que lo escribiese en lengua árabe[21], pero, sobre todo, que su reflexión sobre la poesía y lo poético sólo se entienda bien si se la enmarca en el contexto de la polémica literaria que venía animando la vida cultural de las comunidades judías en Al-Andalus desde la segunda mitad del siglo X. Fue entonces, es decir, un siglo y medio antes de que Moshe Ibn 'Ezra redactara su tratado, cuando el poeta

---

había heredado el cargo. En el que, al parecer, fue el primer *progrom* de la historia de la Granada árabe, se saquearon las viviendas de los judíos y hubo cerca de cuatro mil víctimas. Tras los acontecimientos, la familia del poeta se trasladó a Lucena, donde vivieron durante algún tiempo. Cfr. a este respecto David Gonzalo Maeso, *Garnata al-Yahud. Granada en la historia del judaísmo español*, Granada, Universidad de Granada, 1963, pág. 74 (ed. facsímil con estudio preliminar de M.ª Encarnación Varela Moreno, 1990).

[20] Moshe Ibn 'Ezra, *Kitab al-Muhadara wal-Mudakara. Vol. II: Traducción, op. cit.*, 5 v. A partir de este momento, y a fin de no multiplicar las notas a pie de página, las citas del tratado de Ibn 'Ezra se harán en el propio texto entre paréntesis y siempre por el número de página, recto y verso, del manuscrito de la Biblioteca Bodleiana que figura en la traducción de Montserrat Abumalham.

[21] Los judíos andalusíes y, en general, todos los que habitaban en tierras árabes, usaron esta lengua como vehículo de expresión para todas las ramas de la ciencia y de la filosofía, «incluso en el propio campo de la Biblia y del Talmud, de la religión y de la lingüística». De ahí, precisamente, que Nehemías Alony, autor de las palabras que acabo de transcribir, haya llamado la atención sobre el hecho de que la poesía, y sólo la poesía, se siguiera escribiendo siempre en hebreo -lo que le ha llevado a ver en la producción literaria el único espacio de «resistencia» judía a la opresión cultural árabe (véase Nehemías Alony, *El resurgimiento de la lengua hebrea en Al-Andalus*, Madrid, Aben Ezra, 1995, págs. 13 y 51-70).

de origen bagdadí y educado en Fez, Dunash ben Labrat[22], que acababa de instalarse en Córdoba, dio en componer allí mismo el primer poema en lengua hebrea escrito *a imitación de los árabes*, es decir, usando de la métrica y de los temas profanos característicos de la poesía árabe. La atrevida innovación de este poeta acabaría por revolucionar un campo, el de la poesía hebrea, que hasta entonces había venido sujetándose con más o menos rigidez a los moldes y esquemas tradicionales heredados de las «canciones» (*shirot*) bíblicas.

Se trataba de una serie de patrones líricos que se habían perpetuado durante siglos –prácticamente todos los de la Antigüedad tardía y la temprana Edad Media– en esa clase de poemas religiosos, estrechamente vinculados a la liturgia, que se conocían y conocen como *piyyut*, y cuyos autores, los *piyyutim*, habían seguido componiendo a la manera de sus predecesores bíblicos, sirviéndose, por tanto, de la forma versicular (verso largo y amétrico, sólo a veces ligeramente rimado) y de la técnica paralelística tan característicamente hebreas[23]. Esta obediencia a las convenciones formales no excluía, en modo alguno, las innovaciones temáticas, a las que de hecho los *piyyutim* andalusíes fueron especialmente proclives[24], pero, hasta que lo hizo ben Labrat, nadie se había atrevido a dar cabida en el territorio sagrado de la poesía hebrea ni a los motivos y temas característicamente profanos (amor, vino, amistad, política, etc.) tan del gusto de los poetas árabes, ni a la métrica cuantitativa que era también propia de sus composiciones[25].

Que Dunash ben Labrat se decidiera a hacerlo tuvo, pues,

---

[22] Sobre la vida y la obra de este poeta hebreo, véase: Carlos del Valle Rodríguez, *El diván poético de Dunash ben Labrat*, Madrid, CSIC, Instituto de Filología, 1988.

[23] Cfr. a este respecto J. M. Millás Vallicrosa, *Literatura hebraico-española, op. cit.*, pág. 30. La obra clásica sobre la poesía piyútica es, no obstante, la de L. Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Frankfurt, 1920 (reimp. Hildesheim, 1967).

[24] Véase a este respecto Ross Bran, «La poesía en la cultura literaria hebrea de Al-Andalus», en J. Targarona y A. Sáenz-Badillos (eds.), *Poesía hebrea en Al-Andalus*, Granada, Universidad de Granada, págs. 17-18. Bran se refiere aquí a la aparición en esta poesía piyútica de una nueva temática mesiánica, con expresiones de pena profunda por el «yugo de la vida en el exilio», pero también de esperanza en la «inminente redención» y el consiguiente retorno a Sión.

[25] La poesía árabe estaba basada en la cantidad vocálica (distinción entre vocales largas y cortas), que no existía en hebreo, pero Dunash ben Labrat sustituyó este rasgo por el timbre de las vocales, estableciendo así las bases de la nueva métrica. Sobre la actual unanimidad de los estudiosos en atribuir a Dunash ben Labrat estas innovaciones, véase: Carlos del Valle Rodríguez, *La Escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la Escuela filológica hebrea de Córdoba*, Madrid, Editora Nacional, 1981, págs. 277-284.

lógicamente, consecuencias. En primer lugar y sobre todo, para la historia de la poesía hebrea, uno de cuyos más grandes capítulos habría de ser precisamente el que escribieron los poetas andalusíes que, siguiendo la senda abierta por este autor, compusieron poesía a la manera árabe -aun sin renunciar nunca del todo a los *piyyut* tradicionales o renovados[26]. Entre estos notorios poetas hebreos se encontró el propio Moshe Ibn 'Ezra, además de los aún más grandes Shelomo Ibn Gabirol y Yehudá ha-Levi y de toda la larga serie de nombres que protagonizó el llamado siglo de oro de la poesía hebrea. Sin embargo, el nacimiento y consolidación de esta nueva poesía hebrea, que tanta significación habría de llegar a tener en la historia literaria, acarreó también a finales del siglo X, en 960, una intensa polémica entre las élites culturales judías, cuyas motivaciones, lejos de ser estrictamente artístico-literarias, fueron también y sobre todo culturales o, por decirlo de forma aún más precisa, políticas: de política lingüística y nacional. Para los detractores del nuevo estilo, lo que estaba en juego era mucho más que una técnica poética: se trataba de la propia identidad cultural judía, que sintieron amenazada por los partidarios de imitar a los árabes. La polémica, ampliamente documentada y estudiada en español[27], enfrentó, pues, por un lado a los partidarios de seguir conservando las formas tradicionales de la poesía hebrea -representados por la escuela del gramático Menahem ben Saruq–[28] y, por otro, a los discípulos de Dunash ben Labrat, que defendieron las innovaciones introducidas por su maestro y trataron de convencer a sus correligionarios de que ninguna de ellas entrañaba el menor riesgo para la pervivencia de una identidad nacional y cultural diferenciada[29].

---

[26] Existe a este respecto bibliografía en hebreo, como el libro de E. Hazan, cuyo título en español sería: *La Poética del Piyyut sefardí -según la poesía litúrgica de Yehudá HaLevi*, Jerusalem, Magnes Press, 1986.

[27] Además de los trabajos ya citados, puede verse: Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Gramáticos hebreos de Al-Andalus (Siglos X-XII). Filología y Biblia*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 1988 (v. sobre todo el capítulo 1, «Los comienzos de la filología hebrea»). Existe también una abundante bibliografía en lengua inglesa, entre otros: Ross Brann, *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1991; y R. Drori, *Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*, Leiden, Brill, 2000.

[28] El texto completo de las objeciones de esta escuela contra el nuevo metro se encuentra en la edición y traducción española de Santiaga Benavente Robles, *Teshubot de los discípulos de Menahem contra Dunas Ben Labrat*, Granada, Universidad de Granada / Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. El tratado era respuesta a las *Teshubot de Dunash ben Labrat*, que pueden leerse en la edición española de Ángel Sáenz-Badillos (Granada, Universidad de Granada, 1980).

[29] Estos argumentos pueden leerse en el libro ya citado de C. del Valle

Los discípulos de Menahem ben Saruq cuestionaron el nuevo estilo con argumentos, en primer lugar, gramaticales, como el de que la métrica árabe era incompatible con la fonética de la lengua hebrea: era imposible, decían, «escandir la lengua judía con el metro de la lengua árabe» sin al mismo tiempo destruir la estructura y fundamento de aquélla. Pero, junto a los razonamientos específicamente lingüístico-gramaticales, los filólogos apelaron también al obligado respeto que los poetas judíos debían guardar a su tradición poética y, por tanto, a todos cuantos, antes que ellos y todavía en tiempos muy recientes, habían escrito poesía en lengua hebrea sin haber experimentado nunca la necesidad de imitar a los árabes -incluyendo aquí al propio Menahem ben Saruq y, más aún, a quien había sido precisamente el maestro de Dunash ben Labrat, el muy prestigioso gramático y poeta ga'on Sa'adia[30]:

> Sabemos esto, lo conocemos por los sabios de las generaciones antiguas que compusieron versos y de cuyas poesías está llena la Tierra. En ninguno de ellos se encuentra un poema según el metro árabe. ¿Acaso Rab Sa'adia Gaón, de bendita memoria, no tiene poemas y versos y ninguno de ellos medido con el metro árabe?[31]

De ahí que acusaran al innovador de estar removiendo «los límites de los antepasados» y destruyendo «el edificio de los antiguos», aunque, finalmente, los discípulos de Menahem parecían en cierto modo querer exculparlo, al hacer recaer la responsabilidad última de todo esto en el largo exilio, pues -argumentaban- era la circunstancia de llevar siglos alejados de su verdadera tierra y dispersos entre pueblos extraños lo que les había llevado a olvidar y hasta a desconocer los fundamentos de su lengua nacional, el

---

Rodríguez, *La Escuela Hebrea de Córdoba*, *op. cit.*, cap. 2; y en versión reducida en el otro libro del mismo autor, *El diván poético de Dunash ben Labrat*, *op. cit.*, págs. 283-285.

[30] Rab Sa'adia, el ga'on, nacido en Egipto, fue durante la primera mitad del siglo X la cabeza indiscutible del judaísmo de Babilonia y el autor del primer diccionario hebreo con significados en árabe, el *'Egron*, destinado precisamente a facilitar el uso correcto de la lengua hebrea a los poetas. Escribió también un importante estudio gramatical en árabe, los *Kutub al-luga*, en el que abordó por primera vez cuestiones morfológicas y sintácticas del hebreo: «Con él puede decirse que nace el estudio filológico científico de la lengua hebrea» (A. Sáenz-Badillos y J. Targarona Borrás, *Gramáticos hebreos de Al-Andalus*, *op. cit.*, pág. 12). Dunash ben Labrat se había formado con él, y por eso los discípulos de Menahem le recuerdan que ni siquiera su maestro había usado el metro árabe en sus *piyyut*.

[31] Sigo aquí la traducción de Carlos del Valle en *El diván poético de Dunash ben Labrat*, *op. cit.*, pág. 281.

hebreo, haciendo así posible experimentos tan inviables como el emprendido por el poeta al que estaban censurando[32].

Por su parte, los discípulos de Dunash ben Labrat asumieron la defensa de su maestro tratando de responder a las dos clases de objeciones que se le habían hecho: las puramente filológicas y las culturales. En relación con las primeras, se esforzaron en demostrar que la estructura fonética de la lengua hebrea toleraba perfectamente la métrica cuantitativa y sus escansiones; y en relación con las segundas, reconocieron que, en efecto, su maestro, al escribir poemas medidos, había puesto «en nuestra poesía un fundamento que no había sido fundado en los días de nuestros padres», pero sólo para explicar acto seguido que, si actuó así, fue «a fin de hacerlos pegadizos al corazón»[33] -o, lo que era lo mismo, sin intención de desafiar a los antiguos y con una finalidad de las que hoy calificaríamos de pura y simplemente estéticas.

Más de siglo y medio después de la polémica, y cuando ya muchos poetas hebreos como Shemuel Ibn Nagrella o Shelomo Ibn Gabirol habían adoptado el nuevo estilo y escrito, por tanto, abundante poesía al modo de los árabes, el granadino Moshe Ibn 'Ezra se sobrepuso a la situación de aislamiento y tristeza derivada de su exilio para redactar un original y también innovador tratado de poética hebrea, en el que abordó un doble y en principio antagónico objetivo. Por un lado, retomar la tarea emprendida por los discípulos de ben Labrat, legitimando y defendiendo la nueva práctica poética hebrea tal como él mismo la había cultivado a imitación de los árabes[34]. Por otro, y dando continuidad en este caso a los argumentos de los discípulos de Menahem, defender también la existencia y el valor de la poesía tradicional judía, que en su opinión, como en la de estos predecesores, era al menos tan valiosa como la árabe, y a cuya descripción sistemática -realizada de acuerdo con los métodos aprendidos de los tratadistas árabes- dedicó buena parte de su obra.

---

[32] «Si no hubiéramos emigrado de nuestra tierra, se encontraría nuestra lengua íntegra en nuestras manos como en los tiempos antiguos, cuando residíamos con seguridad en lugares tranquilos de residencia. Entonces tendríamos todas las finuras de nuestra lengua y las especies de sus particularidades, conoceríamos su tipo y nos mantendríamos en su frontera, ya que la lengua de cada pueblo tiene su tipo y su peculiaridad» (*ibidem*, págs. 281-282).

[33] Cfr. «La defensa del metro árabe de Ibn Sheshat», *ibid.*, págs. 283-285.

[34] En el preámbulo al tratado, y dirigiéndose de nuevo a su desconocido receptor-mecenas, Ibn 'Ezra explicaba que el motivo de su reticencia a escribirlo era su «miedo a ser considerado entre el vulgo como una persona casquivana, ya que la mayor parte de la gente de nuestro tiempo siente aversión por la literatura» (5 v).

Pese a esto, el tratado de Ibn 'Ezra no sería sólo lo que se infiere de la percepción alimentada por el hebraísmo español, con su especial atención a los capítulos quinto y octavo. Lejos de ser una mera preceptiva, un conjunto de reglas métricas y retóricas para componer poemas en hebreo -como sí podían serlo, en cambio, la mayoría de las poéticas medievales, árabes o cristianas, de la época, incluidas las andalusíes-, el manuscrito que Menéndez Pelayo lamentó no haber podido leer íntegramente contenía, además de la primera retórica literaria hebrea, una *poética* propiamente dicha, en el sentido de una reflexión filosófica sobre la actividad poética en todos sus aspectos, desde los puramente métricos y retóricos[35], hasta los relacionados con su finalidad representativa[36] o con su origen en la inspiración y / o la técnica, sin que ni tan siquiera faltase el obligado capítulo de definición del concepto mismo de poesía. Una especie, pues, de equivalente judío de la *Poética* aristotélica o, por lo menos, de las poéticas humanistas del Renacimiento. En cualquier caso, tiene desde luego el valor fundamental de ser *el primer tratado de poética hebrea* de la historia o, al menos, el primero de cuya existencia ha quedado constancia histórica[37].

---

[35] Sólo por esto el tratado ocuparía un lugar singular en el contexto de la teoría y la crítica literarias en Al-Andalus de la época de Ibn 'Ezra, que, según Salvador Peña, no se caracterizaba precisamente por un «gran interés por el estudio del estilo y sus recursos». Este mismo estudioso ha explicado que uno de los más famosos tratadistas hispano-árabes, al-Batalayawsi («el de Badajoz»), se limitó, por ejemplo, a detectar algunas figuras retóricas en la obra del poeta sirio Ma'arry, sin más pretensiones de sistematización teórica (cfr. Salvador Peña, *Ma'arry según Batalyawsi. Crítica y Poética en Al-Andalus, siglo XI*, Granada, Universidad de Granada, 1990, págs. 109-110).

[36] De este aspecto de la poética hebrea me he ocupado en el artículo «Ficción y dicción en el poema» (en Fernando Cabo Aseguinolaza y Germán Gullón (eds.), *Teoría del poema: la enunciación lírica*, *Diálogos Hispánicos*, 21, págs. 77-110). La concepción de la poesía como *representación imaginativa*, que Ibn 'Ezra tomó directamente de Al-Farabi, es de raigambre netamente aristotélica y permite, por ello, esbozar la que habría sido, por decirlo en términos actuales, una *lógica* medieval *de la literatura*. Para conocer la distinción que Ibn 'Ezra establece entre los discursos poéticos y los no-poéticos (filosóficos, sofísticos, oratorios, etc.) en función del grado de veracidad de los mismos, remito, pues, al lector a este trabajo.

[37] En efecto, y aunque una actividad poética o artístico-literaria existió siempre y desde muy antiguo entre los judíos, ni la Antigüedad ni la temprana Edad Media nos habrían legado una obra de teoría literaria propiamente judía, es decir, de autor judío y referida a la práctica literaria en hebreo de los judíos. Fragmentos de teoría literaria referidos a la literatura bíblica se encuentran, en cambio, desperdigados en las obras de retórica del período helenístico, como *Sobre lo sublime*, cuyo desconocido autor, el pseudo-Longino, pudo tomarlos prestados de su confesado antecesor Cecilio, a quien no casualmente José García López ha identificado como el judío

3. LA POSICIÓN DE IBN 'EZRA EN LA DISPUTA DE LAS CULTURAS

El propio Ibn 'Ezra tuvo plena conciencia de estar inaugurando un género sin precedentes conocidos en su tradición cultural. Tal como él mismo se sintió obligado a reconocer, en lo tocante a retórica y, en general, a «ciencia» literaria, los árabes les llevaban mucha ventaja a los judíos, pues, mientras que existían muchas y muy cualificadas «autoridades de la retórica musulmana» que habían escrito ya varios libros acerca del discurso poético y de las reglas métricas y retóricas de su composición[38], nadie dentro del mundo judío, ni siquiera los más grandes gramáticos como el gaón Sa'adia, se había ocupado todavía de arrojar luz sobre estas cuestiones desde el punto de vista hebreo.

No siempre se ha valorado de forma positiva este explícito y honesto reconocimiento hacia las autoridades en retórica árabe por parte de Moshe Ibn 'Ezra. Nehemías Alony, por ejemplo, lo interpretó más bien como un gesto de sumisión a la *'arabîya*, nombre con el que se conoce la ideología por medio de la cual los conquistadores árabes de la Edad Media trataron de legitimar y justificar su dominio sobre los pueblos y naciones ocupadas. Este *idearium* constaba de, al menos, cuatro grandes principios que el propio Alony resumió así: el de la superioridad de la raza árabe, el de la superioridad del Corán sobre los libros sagrados de otros pueblos, el de la superioridad de la poesía árabe y el de la superioridad de la lengua árabe[39]. Desde su punto de vista, algunos pasajes del tratado de Ibn 'Ezra asentían sin reservas a la idea de «la superioridad de la poesía y la eminencia de la lengua árabe

---

helenizado Cecilio de Caleacte ('Longino', *Sobre lo sublime*, intr., trad. y notas de José García López, Madrid, Gredos, 1979, pág. 147, n.1). También habría que tener en cuenta algunos pasajes de la obra de Filón de Alejandría y, más aún, las aportaciones de los rétores de la Antigüedad cristiana -Orígenes, Clemente de Alejandría, el propio Agustín de Hipona, etc.-, que, aun siendo paganos convertidos, analizaron el Antiguo Testamento desde una perspectiva retórica y literaria, llegando a veces a afirmar el superior valor de la literatura hebrea frente a la pagana, no sólo desde el punto de vista del contenido, sino también desde el de la forma.

[38] Él mismo citaba algunas de sus fuentes árabes, muchas de las cuales eran las mismas que hoy se pueden encontrar citadas en cualquier historia de la teoría literaria árabe: Ibn Qudama, Ibn Rasiq e Ibn Qutayba, entre otros (6 v). Sobre ellas puede verse el ya citado libro de V. Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*. Existe edición francesa del tratado de Ibn Qutayba: *Introduction au livre de la Poésie et des poètes*, París, Les Belles Lettres, 1947, con introducción de Gaudefroy-Demombynes.

[39] La exposición detenida de este conjunto de presupuestos ideológicos puede verse en el libro ya citado de Nehemías Alony, *El resurgimiento de la lengua hebrea en Al-Andalus*, *op. cit.*, págs. 17-25.

según los postulados de la *'arabiya*», y por lo mismo era forzoso concluir que el tratadista granadino había sido uno de los muchos intelectuales y poetas judíos de la época que se habían *asimilado* «a la sociedad musulmana medieval» hasta el punto incluso de hacer suya la ideología de la *'arabiya*[40].

La opinión de Alony, que se apoyaba en unos pasajes muy concretos del tratado, descuidaba, sin embargo, otro tipo de afirmaciones igualmente contenidas en él, que permitirían, cuando menos, relativizar la imagen de un Ibn 'Ezra completamente asimilado a la cultura y valores árabes. En realidad, examinados con detenimiento, ni siquiera los pasajes citados por Alony asentían de verdad a la idea de la superioridad de la poesía y la lengua árabes, al menos no en la forma en que los ideólogos árabes podían hacerlo. Más bien, se limitaban a reconocer, en el interior de una formulación equívoca y, bien mirada, muy poco elogiosa, que era sólo en esas materias de retórica y composición poética donde los árabes habían producido algo de importancia, en tanto que no habían aportado nada de especial valor u originalidad allí donde otros pueblos y naciones, como los griegos y los hebreos, sí lo habían hecho, v.g., en las ciencias naturales, apodícticas, teológicas, etc. (cfr. 15-15 v). Dicho de otro modo, lo único que Ibn 'Ezra parecía dispuesto a concederles a los árabes, y no sin cierta soterrada ironía, era que estaban especialmente dotados para la elocuencia, tanto desde el punto de vista teórico como práctico:

> El grupo de los Ismaelitas (...) no formaba parte de los que han asumido las ciencias ni de las naciones del conocimiento, ni Dios le había otorgado otro saber que la retórica, ni preparado su naturaleza para ocuparse de otra cosa que no fuera la elocuencia en el idioma. Ni podía gloriarse sobre otras naciones ni tribus más que por el dominio de la lengua, por las composiciones en prosa rimada, por sus uryuzas y sus poemas...» (16)[41].

[40] *Ibidem*, págs. 27-29.

[41] Lo mismo ocurría con la idea sobre el carácter innato de la habilidad árabe para la elocuencia. Ibn 'Ezra hizo suya esta tesis de la *'arabiya* y hasta la explicó, como ella, en función del clima y la geografía árabes, pero la formuló de una manera tan *sui generis* que, al final, parecía restarle todo mérito a la proverbial elocuencia árabe, presentada como algo que caracterizaba por igual a los mejores y a los peores de esa nación: «La habilidad en la expresión era connatural en ellos; hombres, mujeres, ancianos y niños, *perturbados y necios, entre las masas populares y la gentecilla del desierto y entre los desechos de las poblaciones*, (era como) un don otorgado por las estrellas, el temperamento propio de su región, del clima de su país y de sus aguas que secan la humedad de sus lenguas, resultando su idioma inferior al de los abisinios en sequedad y superior al de los eslavos en el frescor» (16-16 v) (*Cursiva nuestra*).

Que los árabes no habían tenido parte en el nacimiento de las ciencias no era, desde luego, un principio de la *'arabiya*, sino todo lo contrario: tal como el propio Alony ha señalado, se trataba de uno de los argumentos con que la *shu'ûbîya* (el movimiento de resistencia de los pueblos musulmanes dominados) se oponía a las tesis de los conquistadores. Además, Ibn 'Ezra no se limitó a reproducir este argumento hostil a la ideología oficial, sino que lo complementó con otro de la misma procedencia: el que versaba sobre la falta de originalidad del pensamiento árabe. Lo que dijo el tratadista a este respecto fue que, si la árabe era en ese momento una nación culta, se debía sólo a que en el transcurso de su expansión territorial se había ido apropiando de todas las ciencias y saberes ajenos[42], reproducidos luego mediante el plagio y la traducción, actividades éstas en las que sí se veía obligado otra vez a reconocer que descollaban, aunque de nuevo sólo «gracias a la riqueza de la lengua *que le fue dada* y a las excelencias de la retórica que *le fueron concedidas*» (21, *cursiva nuestra*).

No parece, pues, que haya muchos argumentos que avalen la tesis de Alony según la cual Moshe Ibn 'Ezra habría compartido sin reservas los principios de la *'arabiya*. De su forma de exponer la idea de la *innata* habilidad árabe para la elocuencia y la composición de versos se infiere, más bien, que trató de oponer velada resistencia a esa ideología, contrarrestándola con el irónico argumento de que ésta era, quizás, la única superioridad de que la nación árabe podía gloriarse –y eso, además, por motivos y causas naturales en los que no tenía parte alguna. Tal como él lo veía, la nación árabe no tenía demasiados motivos para considerarse, en términos generales, superior a las demás naciones y, menos aún, a aquellas que, como la griega, la hindú, la persa o la hebrea, habían descollado en la producción de otras ciencias y conocimientos, sin por eso dejar de cultivar las habilidades y disciplinas retóricas o, como él decía literalmente, «formando la oratoria y la poesía parte de sus instrumentos y sus medios» (15 v)[43].

---

[42] El pasaje en concreto dice así: «Llevó a cabo incursiones contra muchas otras lenguas, a las que arabizó y de las que plagió valiéndose de su superioridad y de la grandeza de su dominio; de su triunfo sobre el rey de Persia en Jurasán, sobre el rey de Bizancio en Siria y sobre el de los coptos en Egipto, con lo que su territorio se dilató y los conocimientos cundieron por sus distintas regiones y horizontes» (21). Nótese que la «superioridad» y el «dominio» a los que el tratadista judío alude aquí son de carácter exclusivamente político y territorial: fruto, pues, de las victorias árabes en sus enfrentamientos bélicos con otras naciones.

[43] En realidad, la verdadera superioridad intelectual se la concedía Ibn 'Ezra a la Antigüedad griega, de la que dejó dicho: «Esta nación, quiero decir Grecia, dio

No obstante, y a pesar de sus lógicas reservas hacia la ideología de la superioridad árabe, Ibn 'Ezra no tuvo reparos, como ya he dicho, en reconocer la autoridad de los tratadistas árabes en materias de retórica ni en afirmar que, en este aspecto, así como en el de la métrica y otras ciencias *técnicas* de la poesía, les llevaban mucha ventaja a las otras naciones y, muy en especial, a la judía: desde su punto de vista, era imposible negar que a este respecto su «ciencia» era más *antigua* que la hebrea, así como también era *mayor* «su herencia» (20 v)[44]. El honesto punto de partida con el que el tratadista aceptó la deuda contraída con los tratadistas árabes a la hora de componer él mismo una obra de este tipo, no implicaba, sin embargo, que asumiera sin discusión la idea de la primacía y superioridad de la poesía y lengua árabes -al menos respecto de la hebrea[45]. Tal como él mismo había afirmado en el preámbulo, su intención era, más bien, subrayar «el paralelismo» entre las dos naciones, la árabe y la hebrea (6 v), restableciendo, pues, una suerte de equilibrio en la valoración de ambas. De ahí que, sin negar la riqueza y dulzura de la lengua árabe, Moshe Ibn 'Ezra afirmase también la originaria «brillantez de la lengua» (hebrea), de la que, retomando el viejo argumento de los discípulos de Menahem, decía que se había perdido sólo a causa del exilio, «por abandono» de su uso entre sus hablantes y a consecuencia de la falta de materiales y documentos con que estudiarla (23 v); aunque todo esto -advertía- ya había sido subsanado precisamente gracias al trabajo de los gramáticos andalusíes, que habían logrado penetrar en «los secretos de la lengua hebrea y su gramática» y recuperado así su antigua riqueza y esplendor[46].

---

muestras de preocupación efectiva por las artes de la sabiduría, la filosofía y el estudio de las ciencias exactas, por las premisas de la lógica, por la naturaleza y por la teología (...). A esta nación se deben la política cívica y urbana, la oratoria intelectual y las agudezas filosóficas, hasta el punto de que la totalidad de la filosofía lleva nombre griego» (22 v).

[44] No así, en cambio, en materias teológicas, donde la primacía y preponderancia de los hebreos estaba, para Ibn 'Ezra, fuera de toda duda: «Respecto a nuestra nación santa..., sus materias son divinas y sus conocimientos de ley religiosa y profética» (19).

[45] Sí aceptaba, en cambio, que, en comparación con la lengua griega, «fea y pesada a la dicción», la árabe era más hermosa (22 v).

[46] «Después de largo tiempo, nuestra diáspora fue captando su propia personalidad, con fatiga aprendió su lengua y destacó en ella, penetrando las sutilezas de sus intenciones, ejercitándose en la flexión verdadera de sus palabras, asomándose a la dulzura de sus versos, hasta que Dios le reveló los secretos de la lengua hebrea y su gramática» (29 v).

Por idéntica razón, se afanó también en demostrar que nunca había faltado entre los judíos el interés por hablar correcta y bellamente. Así lo probaba, a su juicio, una serie de pasajes bíblicos que citaba literalmente y donde se alababa «el hablar elocuente» y se denigraba «el torpe» (23). De la alta valoración en que el pueblo hebreo había tenido siempre a la elocuencia daba cuenta el hecho, subrayado igualmente por Ibn 'Ezra, de que en esos mismos textos bíblicos se denominase a las figuras retóricas con palabras que se aplicaban también «a príncipes y caudillos», como era el caso de *negidim* ('príncipes', pero también 'palabras excelentes'), aspecto éste del que, por cierto, según informaba el autor, ya habían tratado con anterioridad otros eruditos judíos, como R. Samuel ben Hofni en su comentario a la *Parasha 'wayyese' Ya'aqob* (23) (demostrando así que el cultivo de materias divinas no excluía siempre ni necesariamente el interés por las materias de retórica).

En lo que concernía a la poesía, Moshe Ibn 'Ezra era todavía más rotundo. No en balde todo el capítulo o cuestión cuarta del tratado iba dedicada a responder a la importante pregunta «De si se ha oído que hubiese poesía de nuestra nación en los días de su soberanía y fortuna». Interrogante histórica y teórica a la vez, a la que el autor respondió, por supuesto, afirmativamente, al establecer que, en efecto, había habido poesía o, dicho de otro modo, arte de la palabra y el ritmo, en la Antigüedad judía. De mucha de ella, la mayor parte, nada podía decirse, puesto que se había perdido[47], pero una parte mínima, aunque importante, se conservaba dentro del corpus de textos bíblicos, donde el tratadista situó, pues, los verdaderos precedentes de la nueva poesía hebrea, desmintiendo así la hipotética presunción de que ésta hubiese surgido única y exclusivamente por imitación de los árabes. Sin dejar, pues, de reconocer que la poesía hebrea de su tiempo *imitaba* a la árabe, Ibn 'Ezra quiso también dejar claro que lo imitado era sólo un estilo de composición, un modo de escribir poesía, pero no la práctica misma de la poesía, que estaba atestiguada entre los hebreos desde tiempos inmemoriales, como lo probaban los Salmos y los *shirot* bíblicos, así como las diversas alusiones contenidas en la Biblia a los *nabi'* (en el sentido de «poetas»)[48].

[47] Por ejemplo, los mil cinco cánticos que el texto bíblico (Rey. 5, 12) atribuía a Salomón, pero de los que no quedaba documento histórico alguno, lo que llevaba a Moshe Ibn 'Ezra a reconocer: «Son para mí desconocidas la esencia de esta poesía y la naturaleza de su composición, al carecer entre nosotros de existencia actual o pasada» (25-25 v).

[48] «El nombre de poeta entre nosotros es *nabi' qosem* (profeta astrólogo) y *nabi' menaggen* (cantor), los poetas son 'Una agrupación de profetas', que quiere decir

El teórico evitó, con todo, pronunciarse sobre la delicada cuestión de si la antigua poesía hebrea era mejor o peor que la árabe, prefiriendo centrarse únicamente en la tarea de detectar y describir los paralelismos entre ambas, así como también sus diferencias compositivas y estructurales -que fueron, precisamente, las que le llevaron a elaborar un nuevo concepto de poesía diferente al manejado por los tratadistas árabes. No tuvo reparos, en cambio, en afirmar en el título de la famosa cuestión quinta -el capítulo de historia y crítica de la poesía hebrea andalusí- la «superioridad de la diáspora de Al-Andalus en lo tocante a la composición de poesía, de prosa y de epístola hebreas» pero, como puede verse en la propia formulación, se trataba de una superioridad de la literatura hebrea andalusí en relación, exclusivamente, con la de otras comunidades judías de la Diáspora y nunca comparada con la ancestral poesía bíblica, que, en tanto que origen de la poesía hebrea, ocuparía en el tratado un lugar especial y ajeno a todo posible planteamiento crítico o valorativo (por más que haya que reconocer que Ibn 'Ezra usó de muchos más elogios y alabanzas para con la actual que para con la antigua).

Desde el punto de vista cultural, el tratado de Ibn 'Ezra no se caracterizaría, pues, por reproducir acríticamente los valores de la *'arabiya*, sino por discutirlos, participando así de lo que el propio Alony ha llamado «la disputa de las culturas»[49]. Es cierto, no obstante, que no los rebatió exactamente de la misma forma en que solían hacerlo los intelectuales judíos más combativos al estilo de Yehudá ha-Levi, quienes no dudaban en replicar a las ideas de primacía y superioridad de la lengua árabe con otras muy similares acerca de la primacía y superioridad de la lengua hebrea. A diferencia de éstos, el tratadista granadino mantuvo una postura equilibrada en el debate, concediendo a cada cultura los méritos que, de acuerdo con los documentos históricos de que se disponía por entonces, creyó que les correspondían objetivamente y en justicia[50]. De ahí, precisamente, el doble objetivo al que servía su tratado, que defendía la propia tradición poética frente a los ára-

---

'Una agrupación de poetas', y 'Profetizarás con ellos' quiere decir 'Improvisarás versos'» (13 v).

[49] Cfr. N. Alony, *El resurgimiento de la lengua hebrea en Al-Andalus*, *op. cit.*, pág. 12.

[50] No en balde, y como puede comprobarse consultando la sección de sentencias morales de la cuestión octava, Ibn 'Ezra compartió plenamente el ideal del «justo medio», que expuso con profusión de citas aristotélicas, para finalmente resumirlo así: «... quédate en el justo medio, porque lo mejor de cualquier asunto es el centro» (103).

bes[51], sin dejar, por otro lado, de reivindicar -frente al parecer de los judíos más conservadores- la excelencia de la nueva y moderna poesía andalusí, a cuyos cultivadores se refirió en términos de «los caballeros de la palabra, los príncipes de la prosa y la composición poética» (116).

Con todo, lo más importante desde el punto de vista teórico-literario es que fue de este doble objetivo de donde surgió la primera *poética* hebrea, es decir, el primer tratado de la historia en el que se definió y describió la poesía a partir del análisis empírico de las producciones artístico-literarias del pueblo judío, tanto antiguas como recientes. Como, además, el tratadista tuvo también en cuenta la literatura de otros pueblos y naciones, especialmente la árabe, esta poética hebrea sería también uno de los primeros casos conocidos de teoría literaria comparada, lo que quiere decir que, a diferencia de la *Poética* aristotélica, cuyas tesis se basaban exclusivamente en la práctica literaria griega, la de Ibn 'Ezra extrajo sus conclusiones a partir de diferentes manifestaciones históricas y culturales de lo literario y también mediante la confrontación de diferentes poéticas o metalenguas literarias.

4. EL CONCEPTO HEBREO DE POEMA. UNA TEORÍA MEDIEVAL DE LA LITERARIEDAD

En su clasificación de los discursos o mensajes verbales, los tratados árabes distinguían, en primer lugar, el uso artístico del lenguaje de los usos no artísticos y daban el nombre de *discursos* -*kalam* o *jutba*- sólo a los frutos del primero, a los discursos elocuentes, cuya especificidad respecto de los no artísticos residía en el uso de técnicas y figuras retóricas, en los «adornos» del lenguaje. En segundo lugar, dentro ya del territorio de la elocuencia, establecían otra frontera, otro límite, que separaba ciertos usos retóricos de otros: la poesía -*shi'r*- se diferenciaba de los discursos en general porque, además de las figuras retóricas, comunes a prosa y poesía, empleaba técnicas prosódicas (metro y rima) propiamente suyas. La poesía se definía, pues, en estos tratados árabes como *discurso (elocuente) métrico y rimado*, pero su última especificidad -eso que Jakobson habría llamado su «literariedad» o poeticidad- residía en el metro y en la rima, no en la elocuencia, común a prosa y poesía[52].

---

[51] «Para que no se piense de nosotros que estamos en inferioridad total frente a ellos y que sólo la lengua de los árabes se distingue por estas gracias y está exenta de imperfecciones, mientras que nuestra lengua carece de aquéllas» (116 v).

[52] Esta definición característicamente árabe de la poesía como «discurso métrico y rimado», que se encuentra, por ejemplo, en el tratado de Qudama Ibn

El tratado de Ibn 'Ezra, que, como ya se ha visto, se reconocía deudor del pensamiento de las autoridades árabes, arrancaba con dos cuestiones o capítulos, cuyos títulos -«De los discursos y los oradores» y «De la poesía y los poetas»- dejaban traslucir este débito a la teoría literaria árabe y, por consiguiente, también al carácter estrictamente *lingüístico* de su concepción de la poesía. En efecto, a diferencia de la *Poética* griega, que definía la poesía estéticamente -es decir, por su relación con las demás artes-, las poéticas árabes, de inspiración básicamente gramatical y retórica, definieron el arte verbal por relación con el resto de discursos o mensajes verbales, de manera muy similar a como lo volvería a hacer la *poética lingüística* del siglo XX. Y en lo que a esto respecta, el comienzo de la poética hebrea no parecía apartarse de las fuentes árabes frecuentadas por el autor, que localizaban los usos artísticos del lenguaje en la prosa elocuente (*discursos* o *kalam*) y en la poesía (*shi'r*), como claramente diferenciados del resto de las actividades discursivas.

A la hora ya de definir los discursos elocuentes, es decir, la oratoria, el tratadista judío tampoco se alejó demasiado de las concepciones árabes, por más que, al igual que los más avanzados de entre sus representantes, las apoyara en el argumento de autoridad aristotélico, citado a partir de traducciones árabes. Tras comparar los términos con que los griegos denominaron la elocuencia y su saber (*Retórica*)[53] y los que usaban los árabes, el tratadista concluyó que, en lo tocante a este punto, apenas había diferencias entre las dos naciones y que ambas entendieron lo mismo por *discurso*, es decir, un mensaje verbal en prosa que no tomaba «en cuenta la medida o la rima», si bien, a veces, y como el propio Aristóteles había advertido, podía hacer uso de cierta cadencia rítmica:

> Los oradores son aquellos que, en cualquier nación, se expresan en prosa a la que los árabes dieron el nombre de *natr*,

---

Ja'far, del siglo X, siguió vigente durante mucho tiempo entre los tratadistas árabes, como lo probarían los famosos *Prolegomena* de Ibn Jaldun ya en el siglo XV (cfr. V. Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, *op. cit.*, págs. 68-69).

[53] Ibn 'Ezra cita a Aristóteles siempre a través de las fuentes árabes, en especial a través de los *Isha al-'Ulûm* (el famoso *Catálogo de las ciencias* del filósofo del siglo X, Al-Farabi), al que remite más de una vez en el tratado, sobre todo en la cuestión sexta. En su edición anotada en español Montserrat Abumalham ha identificado otras posibles fuentes árabes y hebreas del autor. No obstante, en este sentido habría quizás que subrayar la deuda contraída por Ibn 'Ezra con su maestro, el gramático y poeta hebreo Yishaq Ibn Gayyat, con quien se educó en Lucena y de quien se sabe que fue gran conocedor de la ciencia de los griegos. El *Kitab* evoca

porque no sigue un orden ni toma en cuenta la medida o la rima. A sus palabras se les llama «discursos». La esencia de los discursos consiste en párrafos a los que no se somete a rima ni a medida, aunque a veces se los hace rimar dándoles una cadencia consonante sin metro (preciso) (10).

Tampoco había grandes diferencias con la nación hebrea, puesto que en hebreo este tipo de discurso recibía el nombre de *jutba*, tomado de *jitâb* (elocución), y también algún otro derivado de la voz *dabar*, que era «uno de los sinónimos para la palabra» (10 v). En cualquier caso, lo importante era que, tanto en hebreo como en griego como en árabe, la especificidad del así llamado discurso no residía en la medida o la rima, sino en la elocuencia, en el decir bello y figurado. El tratadista se apoyaba otra vez en Aristóteles, a quien creía estar citando literalmente, para afirmar en consecuencia que el discurso siempre se *adornaba* «con vocablos fluidos y elocuentes, con dichos expresivos» (10). A esta idea añadía, ya por su cuenta, la de que la prosa árabe estaba escrita «con toda clase de metáforas y antítesis, con toda la abundancia en el idioma y la fluidez en la expresión que Dios le concedió» (10 v). En cuanto a los hebreos, también ellos habían hecho uso, ya desde la Antigüedad, de esta clase de prosa artística o elaborada, como lo probaban -según él mismo explicaba- ciertos discursos que se encontraban en «los santos libros proféticos», v.g., el discurso de la despedida de Deuteronomio, 29. 9., el discurso de despedida de Josué en Josué, 23, 1., etc. (12-12 v).

Mucho más compleja se revelaba la tarea comparatista emprendida por Moshe Ibn 'Ezra cuando se trataba de definir no ya el discurso elocuente, en cuya concepción y práctica todas las naciones parecían coincidir, sino la *poesía* o *shir*, con respecto a la cual no era tan fácil encontrar un denominador común a todas ellas. Y eso a pesar de que en este caso, precisamente, sí que había coincidencia terminológica, al menos entre árabes y hebreos. Así lo puso de manifiesto el propio tratadista al ofrecer la siguiente y casi tautológica definición del término hebreo en árabe: «Y *shir* es el nombre de la poesía (*shi'r*)» (11 v), donde el primer *shir* -documentado en los textos bíblicos- aparecía escrito en hebreo y el segundo en árabe[54]. La identidad nominal –perfectamente expli-

respetuosamente su figura, elogia su obra y reconoce con proverbial y ritual humildad: «Yo he estudiado con él; la insignificancia que tengo es una gota de sus mares y los pocos conocimientos que poseo son una chispa de su fuego» (39).

[54] He optado por transcribir de forma ligeramente diferente el término árabe (*shi'r*) y el hebreo (*shir*) para hacer más fácil al lector su identificación.

cable por el reconocido «parentesco» entre las lenguas árabe, hebrea y aramea[55]– no llevaba, sin embargo, aparejada en este caso una identidad conceptual, puesto que, como Ibn 'Ezra demostró en el segundo capítulo del tratado, los antiguos hebreos no entendieron por *shir* exactamente lo mismo que entendían los árabes con los que ellos ahora estaban conviviendo y a quienes trataban de imitar en poesía.

De ahí la cuestión a la que este capítulo trataba de dar respuesta: la de si se había oído «que hubiese poesía (*shi'r*) de nuestra nación en los días de su soberanía y fortuna». Como ya se dijo antes, la respuesta de Ibn 'Ezra a esta interrogante fue afirmativa, lo que suponía que a la pregunta formulada en árabe en el título sobre si había existido *shi'r* entre los hebreos antiguos, se respondía luego, en el interior del capítulo, diciendo que sí, que entre ellos había habido *shi'r* (también en árabe), a pesar de que, tal como él mismo reconocía, la poesía (*shir*) hebrea no coincidía exactamente con lo que los árabes llamaban así, por no estar sujeta «a medida ni rima según el método árabe» (24 v). El tratadista destacó en primer lugar la existencia de tres *libros*, Salmos, Job y Proverbios, que en su opinión no eran *prosa*, sino *shi'r* porque, aunque carecían de rima y medida exactas, poseían sin embargo evidentes cualidades prosódicas. Ejerciendo una vez más de comparatista, Ibn 'Ezra detectaba una serie de semejanzas entre estos libros y las *uryuzas* -los poemas didácticos árabes-, con las que compartían ciertos elementos del «sistema del metro rayaz» (24 v)[56]. No obstante, y tras citar algunos de los versos bíblicos que parecían tener afinidades con este sistema métrico, el tratadista dejaba igualmente insinuada la posibilidad de que estuviesen escritos en una especie de «prosa rimada», al igual que, por otra parte, lo estaba también el famoso *Shir Shirot* (Cantar de los Cantares)[57].

---

[55] Ibn 'Ezra explicaba el «parentesco» como algo debido «a la proximidad de sus asentamientos y a la cercanía de sus territorios, hasta el punto de que no hay diferencias entre ellas en la mayoría de los nombres sustantivos, excepto en esa medida (que va) de lo seco a lo húmedo, cuya causa está en la variedad de vientos y de aguas de la que se ha hablado» (21 v-22).

[56] Este metro, introducido en la poesía árabe en época medieval y muy usado en los poemas didácticos (*uryuza*), consistía en un verso compuesto de dos hemistiquios de tres pies cada uno, con rima en los dos hemistiquios (cfr. Díez Macho, *Moshe Ibn 'Ezra como poeta y preceptista*, *op. cit.*, pág. 122).

[57] En prosa rimada se escribían las colecciones árabes de relatos llamadas *maqamas*, incluidas las andalusíes. Sobre el uso de la prosa rimada en la narrativa árabe y, a imitación de ella, en la nueva narrativa hispano-hebrea de Al-Andalus, puede verse: Ángeles Navarro Peiro, *Narrativa hispano-hebrea (Siglos XII-XIV)*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 1988. El tratado de Ibn 'Ezra no contiene ninguna

Además de estos libros, todos ellos considerados poesía (*shi'r*) por Ibn 'Ezra, también se encontraban, dispersos por otros lugares de la Biblia, incluidos los más propiamente históricos, una serie de *shirot* aislados, entre los que se encontraba, por ejemplo, la famosa Canción de Débora, ninguno de los cuales tenía ya similitud alguna con los sistemas métricos árabes, ni siquiera con el de la prosa rimada[58], pero que, a pesar de eso, seguían mereciendo, desde el punto de vista de Ibn 'Ezra, la denominación de poéticas (*shi'r* en árabe). Finalmente, el tratadista aludía a los ya citados «mil cinco» cánticos de Salomón, de los que nada podía decir porque no se habían conservado ni se conocía nada acerca de su «esencia» ni de «la naturaleza de su composición» (25).

De todo esto puede inferirse que en el tratado de poética hebrea el concepto *shi'r* significaba ya algo más amplio que en los tratados árabes de la época, que en general y especialmente en Al-Andalus, seguían reservando este nombre a las composiciones escritas según el método árabe, con medida y rima. Para Ibn 'Ezra, lo poético en sentido estricto -el objeto al que él dedicaba su tratado- era algo bien diferenciado de la prosa (de ahí que no incluyera en el recuento de los textos literarios hebreos ninguna de las narraciones en prosa de la Biblia, por muy bien escritas o elocuentes que fuesen), pero esa diferencia última en que consistía la poeticidad del discurso no tenía por qué residir en el metro cuantitativo y la rima perfecta. Bastaba con que el texto en cuestión se hubiese compuesto siguiendo ciertas técnicas prosódicas indeterminadas, para que se decidiese a concederle sin reservas el título de *shi'r*, como hizo en el caso de todos los libros y *shirot* bíblicos que él mismo enumeró. Para que un mensaje verbal fuese poético, lo único imprescindible era, pues, a su juicio, el *ritmo*, no el metro.

La temprana revolución «romántica» por la que Ibn 'Ezra hizo residir la poeticidad del discurso en el ritmo y no en la métrica fue posible, en primer lugar, gracias a sus conocimientos de literatura

---

alusión concreta a este género literario, que puede que ni siquiera llegase a conocer: la primera narración hispano-hebrea que se conserva pertenecería a Shelomo Ibn Sabqel, que vivió en Al-Andalus en la primera mitad del XII, es decir, cuando Ibn 'Ezra estaba escribiendo su poética ya en tierras cristianas. Hago notar que los cuatro textos seleccionados por Ibn 'Ezra pertenecen a la última sección de la Biblia hebrea, es decir, a la única cuyos textos se atribuyen explícitamente a escritores, la llamada *Hagiógrafos* (*Ketuvim*), integrada también por relatos en prosa tan literarios como el libro de Esther o el de Rut.

[58] Ibn 'Ezra no ahondaba en este momento en la descripción de este otro sistema, que era de hecho el más propiamente hebreo: la técnica versicular y paralelística de la poesía piyútica. En la cuestión octava del tratado desarrollaría, en cambio, con cierta amplitud, la cuestión propiamente retórica del paralelismo (88 v).

bíblica y a su completa seguridad de que, tal como le habían enseñado sus maestros, determinados textos del corpus sagrado habían sido escritos con intención no sólo religiosa, sino también artística, por más que no estuvieran escritos según la regla árabe. Pero también fue posible por sus conocimientos de poética y teoría literaria. Al fin y al cabo, la idea según la cual podía existir *shi'r* sin metro o, al menos, sin rima no carecía de precedentes, ni siquiera dentro del mundo árabe. En su famoso comentario a la *Poética* de Aristóteles, el *Kitab ash-shi'r*, anterior en un siglo al tratado de Ibn 'Ezra, el filósofo Ibn Sina (Avicena) había relegado la rima a peculiaridad de uso poético entre los árabes y elevado el ritmo, basado todavía desde luego en la medida de los versos, a condición esencial y *sine qua non* de la poesía. Según este pensador árabe, la poesía era un discurso «consisting of rhythmic and equipoised locutions, which, among the Arabs, are also rhymed»[59].

Las innovaciones en la teoría literaria árabe estuvieron, pues, estrechamente relacionadas con el descubrimiento y traducción al árabe de la *Poética* griega que había tenido lugar en el siglo X[60]. Y el tratadista judío estuvo muy al corriente de estas innovaciones, como lo prueba el hecho de que él mismo citase la *Poética* y sus diversos comentarios árabes, en especial los de Al-Farabi, en diversos momentos de su obra. Para lo que ahora nos ocupa, es decir, para la definición de la poesía (*shi'r*), la cita más importante sería la que se encuentra al comienzo de la famosa cuestión octava, donde se responde de nuevo a la pregunta de qué debía entenderse por poesía, pero ahora ya desde la perspectiva abierta por la *Poética* de Aristóteles. Esto motiva que en esta parte del tratado se ofrezca una nueva clasificación de los usos artísticos del lenguaje, que ya no sería la característicamente árabe. En lugar del clásico dualismo árabe entre oratoria y poesía, lo que se encuentra aquí es una nueva división tripartita: «Así pues, entre los resultados de la ciencia técnica, encontramos el arte de la oratoria, el de la poesía y *el de la literatura*» (72, *cursiva nuestra*).

De esta «literatura», diferenciada así de la poesía (y que debía de aludir a los géneros en prosa artística contemplados en la *Poética* aristotélica), nada más se nos dice en este capítulo, que se centra, una vez más, en caracterizar su muy bien delimitado objeto teórico, es decir, el *poema* en sentido estricto, el *shi'r* o *shir* de los árabes y hebreos. Pero, a pesar de esta limitación (que el de Ibn

[59] Cit. por V. Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, *op. cit.*, pág. 132.

[60] La primera traducción de la *Poética* al árabe se atribuye a Abu Bishr Matta ibn Yunus al-Qunnai y se fecha en el 932.

'Ezra comparte con todos los tratados de *poética* en sentido árabe, i.e., lírico, la poética hebrea tendría mucho de aristotélica o, al menos, de correcta lectura de Aristóteles. Así lo revela, en primer lugar, esa atinada distinción entre arte literaria (*poética* en sentido aristotélico) y arte de la versificación (poética en sentido árabe), con la que su autor demostraba haber entendido que ni la *Poética* aristotélica era equiparable a las artes medievales de la poesía, ni la *poesía* griega un concepto equivalente al *shi'r* árabe o al *shir* hebreo. Tal como dejó entrever en su clasificación tripartita, se trataba de algo más abarcador, que debía de incluir muchos más géneros que el estrictamente poético de los árabes y de los hebreos andalusíes.

En segundo lugar, el carácter aristotélico de la poética hebrea vendría dado por su decidida adscripción a las tesis griegas en relación con «el arte de la poesía (*shi'r*)», es decir, de la versificación. Las ideas de Aristóteles al respecto las encontró Ibn 'Ezra en el pasaje en que, casi al comienzo de la *Poética*, aquél dejó establecida su conocida distinción entre *prosa* y *verso* (entre prosa y «poesía», para el tratadista hebreo), en función de un «límite» o frontera que los separaba y que no era otra que el *ritmo*, la *música*:

> Lo que pretende el Filósofo en la parte octava de sus libros de Lógica, la llamada Poética, *respecto al arte de la poesía* (*shi'r*), es esclarecer la diferencia entre ésta y la prosa, a la que define con un límite que separa a ambas (...). Luego dice: «Ciertamente, la poesía es un modo de decir cuyo ritmo se compone según ciertos métodos de la composición musical, con la que se relaja la naturaleza y se aquieta el espíritu, *sea cual sea el modo de componer la melodía, sencillo o complejo, simple o compuesto*» (72, *cursiva nuestra*).

Lo que el tratadista judío estaba resaltando aquí era que, de acuerdo con Aristóteles, poesía (*shi'r*) era todo discurso que estuviese compuesto con «ciertos métodos de la composición musical»[61], pero también que no era necesario hacer más precisiones en cuanto a cuáles debían ser esos métodos ni tampoco en lo

[61] Aunque la cita no sea demasiado literal, es completamente cierto que la *Poética* había descrito la lengua poética como «lenguaje sazonado» y definido éste como el que tenía «ritmo y armonía», sin hacer más precisiones (*Poética*, 1.449b). Además, el pasaje que Aristóteles dedicó a distinguir «prosa» y «verso» contenía, en efecto, una explícita alusión a la posibilidad de que los versos fuesen «de distinto tipo combinados o de una sola clase» (1.447b), lo que pudo dar pie a Ibn 'Ezra para entender que la *Poética* griega se había mantenido al margen de estrictas consideraciones métricas, más allá de señalar cuáles eran los metros tradicionalmente utilizados por los poetas en uno u otro género.

referente a concretas y específicas «medidas, aspectos y modos» (72). Por lo mismo, a Ibn 'Ezra le pareció completamente legítimo establecer una clara y nítida contraposición entre las concepciones griega y árabe del discurso poético:

> La poesía (*shi'r*) consistía para los griegos en todo discurso que estuviera compuesto al modo de la música. En cambio, para los árabes, toda poesía compuesta al modo musical es poesía, pero no toda composición musical es poesía (72 v-73).

De la determinación con que antes, en la segunda cuestión del tratado, había afirmado que ciertos libros y *shirot* bíblicos eran *shi'r* a pesar de no estar medidos según el método árabe, cabría, pues, inferir ahora que, en el conflicto que oponía las concepciones griega y árabe de la poesía, Moshe Ibn 'Ezra se inclinó del lado de la primera, pronunciándose a favor de la concesión del nombre de *shi'r* a cualquier discurso que, además de ser elocuente y bien escrito, estuviese escrito al modo de la música, con ritmo y armonía, e incluso con «método», pero sin que ese método tuviese que ser ninguno de los especificados en la ortodoxa métrica árabe. En realidad, la conclusión más importante a que este ejercicio de teoría literaria comparada lo condujo fue, precisamente, la referida al carácter cultural y *convencional* de toda poética o preceptiva literaria. Para alguien que, como él, se había visto envuelto desde muy joven en la disputa de las culturas y enfrentado, por tanto, a diferentes «verdades» poéticas, acabó siendo evidente que toda arte poética -entendida como descripción y técnica de la lengua poética- era algo siempre estrechamente ligado a la tradición literaria de que se estuviera hablando: en su caso, por ejemplo, la de los judíos andalusíes. De ahí que, antes de exponer cuál era, según él, el mejor método de componer poemas al modo árabe, se sintiera obligado a advertir a los lectores de que ni el suyo ni ningún otro método o preceptiva que pudieran llegar a conocer era algo más que un conjunto de reglas convencionales, sin posibilidad alguna de convertirse en «método» o conjunto de reglas de validez universal, como sí podían serlo, en cambio, las de las matemáticas o las ciencias apodícticas en su conjunto:

> ... la ciencia de la palabra y el lenguaje no pertenece a las ciencias en su esencia (...) como (la enseñanza) de la aritmética, la geometría o la música y algunas otras ciencias apodícticas, sino que es convencional y no tiene aceptación más que entre aquellos que han convenido en ella y cuya lengua es ésa, porque si se

> traducen sus principios para gentes que usan otro idioma quedan anulados en conjunto; mientras que las doctrinas superiores no cambian en sus principios, ni se debilitan en sus argumentos, entre las diferentes naciones de la tierra, aunque sea distinta su lengua y diversos sus idiomas (71 v-72).

No obstante esto, y una vez relativizados tanto el concepto como el método árabes de la poesía, el tratadista judío dedicaba el resto de la cuestión octava, como se ha dicho, a exponer el «mejor método del arte de componer poesía según la regla árabe», lo que conllevaba por supuesto la exigencia de que los poetas hebreos que quisiesen escribir de este modo se ejercitasen «en la ciencia métrica, que consiste en medir el verso y es el primer escalón para llegar a decir (poesía)» (73)[62]. Tal como había explicado al comienzo del libro, Ibn 'Ezra desconocía cuándo y cómo había surgido «la afición de la gente de la diáspora por la poesía y por el metro *rayyaz*, por guardar las medidas, las rimas...» (25 v)[63], pero, dado que esto había ocurrido ya y puesto que había derivado en una nueva edad dorada de la poesía hebrea, no veía el menor inconveniente para que siguiera haciéndose así. Todo lo contrario: «Como nosotros en poesía imitamos especialmente a los árabes –escribió-, estamos obligados a seguir sus huellas en lo que podamos» (86 v). Más explícito fue todavía al discrepar del parecer de los judíos ortodoxos, para quienes escribir artes poéticas y retóricas seguía siendo algo propio de árabes y ajeno a las materias religiosas de que los judíos debían únicamente ocuparse:

> Como ya he adelantado que la poesía es la ciencia de los árabes y que los judíos no son más que imitadores suyos en este arte, no estoy de acuerdo con quien niega la observancia de estos aspectos de la retórica (...). A nosotros nos corresponde hacer causa común con ellos en estos aspectos, en la medida de lo que tenemos y entra dentro de nuestra capacidad, ya que no podemos ser sus seguidores en parte sin (serlo en todo). (117 v-118).

---

[62] Esta propuesta no iba, sin embargo, acompañada de una exposición personal de esa «ciencia métrica». Al igual que Aristóteles en su *Poética*, Ibn 'Ezra se limitó a remitir al lector a los tratados ya existentes sobre el tema. En cambio, y también al igual que Aristóteles, sí consideró pertinente dedicar un considerable número de páginas a las cuestiones de retórica y, sobre todo, de retórica literaria.

[63] En efecto, el tratadista desconocía el papel que en todo esto había jugado el poeta cordobés Dunash ben Labrat, a quien se limitó a citar entre los primeros que cultivaron poesía al modo árabe (31).

Todo esto, además, sin perjuicio de advertir a los aprendices de poeta de que ni el dominio de la ciencia métrica ni el de la retórica garantizaban, ni mucho menos, el acierto poético, y de que, por el contrario, era muy frecuente que poemas «defectuosos» en esos aspectos fueran más hermosos que otros completamente «correctos», debido principalmente a la fuerza y belleza de las ideas expresadas:

> ... cuánto verso hay correcto en su rima, que está construido (de acuerdo) con la prosodia, sano en su *rawi*, perfecto en su morfología y válido por la lengua que se ha empleado que, si lo capta el oído y llega a la potencia del pensamiento, no lo recibe con satisfacción, ni lo almacena en la potencia de la memoria del modo que se guardan los tesoros. En cambio, otro cualquier poema muy defectuoso en todas esas cualidades que ya se han expuesto, es aceptado por el espíritu y produce éxtasis; por lo que hay en él de hermoso, por los conceptos que al exponerse al fuego del pensamiento dejan libre su lingote... (76 v-77).

Como demuestran estas reflexiones sobre la hermosura del poema, el tratado tendría mucho también de *estética literaria*. Diversos momentos del mismo contienen, como éste, una cuidada y argumentada exposición de las cualidades no sólo formales, sino morales e intelectuales que, a juicio del pensador hebreo, debían contribuir a la belleza y perfección del poema. En este aspecto el tratado resiste perfectamente la comparación con las reflexiones de esta misma índole realizadas luego por los humanistas Dante o Petrarca e incluso con algunas de las formuladas por la estética de la Ilustración, en obras por ejemplo como la de Baumgarten. Todo ello resulta tanto más meritorio por cuanto que se trata de una obra escrita a comienzos del siglo XII, fechas en las que la mayoría de los tratados árabes y andalusíes seguían teniendo una orientación exclusivamente técnica, en las que todavía no se habían empezado a componer las *ars poetriae* del Occidente cristiano y en las que aquí nadie conocía ni, menos aún, citaba la *Poética* de Aristóteles. Tal como Menéndez Pelayo sospechó, el doctrinal de Ibn 'Ezra contenía revelaciones inapreciables, cuyo valor y significación trascendían, con mucho, los límites del hebraísmo.