

sospechoso en este punto, explica por el origen de Abén-Hazam, su galantería delicada y sensibilidad exquisita. «No hay que olvidar, escribe, que este poeta, el más casto, y estoy por decir el más cristiano entre los poetas musulmanes, no era árabe de pura sangre. Biznieto de un español cristiano, no había perdido por completo la manera de pensar y de sentir propias de la raza de que procedía. Estos españoles arabizados solían renegar de su origen y acostumbraban perseguir con sarcasmos a sus antiguos correligionarios; pero en el fondo de su corazón quedaba siempre algo puro, delicado, espiritual, que no era árabe» (1).

Tampoco es árabe, ni siquiera totalmente persa, sino derivada por recónditos caminos de las especulaciones metafísicas de la escuela alejandrina, la profunda y valiente inspiración de la novela filosófica en que el guadijeño Abubéquer Abentofáil (m. en 1185) expuso los misterios de la sabiduría oriental. Abentofáil, que a sí propio se califica de filósofo contemplativo, no es un iluminado, aunque en ocasiones lo parece; no es un *sufi* ni un asceta, aunque en cierto modo recomienda el ascetismo; no es un predicador popular, sino un sabio teórico que escribe para corto número de iniciados; no es un musulmán ortodoxo, aunque tampoco pueda llamarsele incrédulo, puesto que busca sinceramente la concordia entre la razón y la fe, y al fin de su libro presume de haberla logrado. Es, sin duda, un espíritu más religioso que Avempace y Averroes, que constituyen con él la trilogía de la filosofía arábigohispana, pero toma mucho de las enseñanzas del primero, así como de las del gran peripatético oriental Avicena. No es el del caso quilatar aquí el valor filosófico del libro de Abentofáil, sobre el cual ya he escrito con alguna extensión en otra parte (2); pero algo he de repetir sobre lo que allí apunté sobre la originalísima forma literaria de este *Robinson metafísico*. Sólo remotamente ha podido señalarsele algún modelo en cierta alegoría mística de Avicena, que ha sido modernamente publicada por Mehren (3). Basta comparar este opúsculo con la novela española para convencerse de que entre los dos apenas hay más semejanza que el nombre simbólico de *Hay Benyocdán* (el viviente hijo del vigilante), y que por lo demás el contenido del libro es de todo punto diverso. El *Hay Benyocdán* de Avicena no es más que un sabio peregrino que cuenta sus viajes por el mundo del espíritu. El *Hay Benyocdán* de Tofáil es un símbolo de la humanidad entera, empeñada en la prosecución del ideal y en la conquista de la ciencia. Las andanzas del primero nada de particular ofrecen, ni traspasan los límites de una psicología y de una cosmología muy elementales. Las meditaciones del segundo son de todo punto extraordinarias, como lo es su propia condición, su aparición en el mundo, su educación física y moral. Este libro, cuya conclusión es casi panteísta o más bien nihilista; este libro, que acaba por sumergir y abismar la personalidad humana en el piélago de la esencia divina, es por otra parte el libro más individualista que se ha escrito nunca, el más temerario ensayo de una pedagogía enteramente subjetiva, en que para nada interviene el principio social. Hay no tiene padres: nace por una especie de generación espontánea; abre los ojos a la vida en una isla desierta del Ecuador, es amamantado y criado por una gacela; rompe a hablar remedando los gritos de los

(1) *Histoire des Musulmans d'Espagne*, III, p. 350.

(2) *El filósofo autodidacto de Abentofáil, novela psicológica, traducida directamente del árabe por don Francisco Pons Borgues, con un prólogo de Menéndez y Pelayo*. Zaragoza, 1900. (De la Colección de Estudios Arabes).

(3) *Traité mystiques d'Avicenne. Texte arabe publié d'après les manuscrits du Brit. Museum, de Leyde et de la Bibliothèque Bodleyenne par M. A. J. Mehren, 1.^{er} fascicule. L'allegorie mystique Hay ben Yaguan*. Leyde, E. J. Brill, 1889.

irracionales; conoce su imperfección y debilidad física respecto de ellos, pero comienza a remediarla con el auxilio de las manos. Muerta la gacela que le había servido de nodriza, se encuentra Hay enfrente del formidable problema de la vida. La anatomía que hace al cuerpo del animal le mueve a conjeturar la existencia de algún principio vital superior al cuerpo. Sospecha que este principio sea análogo al fuego, cuyas propiedades descubre por entonces, viendo arder un bosque, y aplica muy pronto en utilidad propia. A los veintiún años había aprendido a preparar la carne, a vestirse y calzarse con pieles de animales y con plantas de tejido filamentosas; a elaborar cuchillos de espina de pescado y cañas afiladas sobre la piedra; a edificar una choza de cañas, guiándose por lo que había visto hacer a las golondrinas; a convertir los cuernos de los búfalos en hierros de lanza; a someter las aves de rapiña para que le auxiliasen en la caza, a amansar y domesticar el caballo y el asno silvestres. Su triunfo sobre los animales era completo; la vivisección hábil y continuamente practicada ensanchaba el círculo de sus ideas fisiológicas y le hacía entrever la anatomía comparada. Había llegado a comprender y afirmar la unidad del espíritu vital y la multiplicidad de sus operaciones según los órganos corpóreos de que se vale.

Luego dilató sus investigaciones a todo el mundo sublunar, llamado por los peripatéticos mundo de la generación y de la corrupción. Entendió cómo se reducía a unidad la multiplicidad del reino animal, del reino vegetal, del reino mineral, ya considerados en sí mismos, ya en sus mutuas internas relaciones. Elevándose así a una concepción *monista* de la vida física y de la total organización de la materia, quiso penetrar más hondo, e investigando la esencia de los cuerpos, reconoció en ella dos elementos: la *corporeidad*, cuya característica es la extensión, y la *forma*, que es el principio activo y masculino del mundo. ¿Pero dónde encontrar el agente productor de las formas? No en el mundo sublunar, ni tampoco en el mundo celeste, porque todos los cuerpos, aun los celestes, tienen que ser finitos en extensión. El solitario contempla la forma esférica y movimiento circular de los planetas; concibe la unidad y la armonía del Cosmos, no se decide en pro ni en contra de su eternidad; pero en ambas hipótesis cree necesaria la existencia de un agente incorpóreo, que sea causa del universo y anterior a él en orden de naturaleza, ya que no en orden de tiempo; un sér dotado de todas las perfecciones de los seres creados y exento de todas las imperfecciones.

Hasta aquí no ha usado Hay más procedimientos que el de la contemplación del mundo exterior. Su creencia en Dios se basa en la prueba cosmológica. Pero llegado a este punto, emplea muy oportunamente y con gran novedad el procedimiento psicológico. Si el espíritu humano conoce a Dios, agente incorpóreo, es por que él mismo participa de la esencia incorpórea de Dios. Esta consideración mueve a Hay, a los treinta y cinco años de edad, a apartar los ojos del espectáculo de la naturaleza y a indagar los arcanos de su propio sér. Si el alma es incorpórea e incorruptible, la perfección y el fin último del hombre ha de residir en la contemplación y goce de la esencia divina. Tal destino es mucho más sublime que el de todos los cuerpos sublunares, pero quizá los cuerpos celestes tienen también inteligencias capaces, como la del hombre, de contemplar a Dios. ¿Cómo lograr esta suprema intuición de lo absoluto? Procurando imitar la simplicidad e inmaterialidad de la esencia divina, abstrayéndose de los objetos externos, y hasta de la conciencia propia, para no pensar más que en lo uno. Estamos a las puertas del éxtasis, pero nuestro filósofo declara que tan singular estado no puede explicarse más que por metáforas y alegorías. No se trata, sin embargo, de un don sobrenatural, de una iluminación que viene de fuera e inunda con sus resplandores el alma, sino de un esfuerzo

psicológico que arranca de lo más hondo de la propia razón especulativa, elevada a la categoría transcendental.

Hay no renuncia a ella, ni aun en el instante del vértigo; afirma poderosamente su esencia en el mismo instante en que la niega, porque la verdadera razón de su esencia es la esencia de la verdad increada. Razonando de este modo, todas las esencias separadas de la materia, que antes le parecían varias y múltiples, luego las ve como formando en su entendimiento un concepto y noción única, correspondiente a una esencia única también.

Las últimas páginas del libro parecen un himno sagrado o el relato de una iniciación en algún culto misterioso, como los de Eleusis o Samotracia. Allí nos explica Abentofáil con extraordinaria solemnidad y pompa de estilo, una especie de imaginación que podemos llamar dantesca en profecía, lo que Hay Benyocdán alcanzó a ver en el ápice de su contemplación, después de haberse sumergido en el centro del alma, haciendo abstracción de todo lo visible para entender las cosas como son en sí, y de qué manera descendió otra vez al mundo de las inteligencias y al mundo de los cuerpos, recorriendo los diferentes grados en que la esencia se manifiesta cada vez menos pura y más oprimida y encarcelada por la materia. ¡Lástima que para alcanzar tales éxtasis y visiones recurra al grosero y mecánico ejercicio del movimiento circular!

Tiene, pues, la metafísica expuesta en la novela de Hay dos partes, una analítica y otra sintética. Con la primera se levanta de lo múltiple a lo uno, con la segunda descendiendo de lo uno a lo múltiple. Lo que llama éxtasis no es sino el punto más alto de la intuición transcendental. Hasta aquí el principio religioso no interviene para nada; todo es racionalista en el libro menos su conclusión. Cuando el solitario ha llegado a obtener la perfección espiritual suma, mediante su unión con las formas superiores, acierta a llegar a la isla donde moraba Hay un venerable santón musulmán, llamado Asal, quien, más inclinado a la interpretación mística de la ley que a la literal, y más amigo de la vida solitaria que del tráfico de la vida mundana, había llegado a las mismas consecuencias que el hombre de la caverna, pero por un camino absolutamente diverso, es decir, por el de la fe y no por el de la razón. Poniendo al uno enfrente del otro, ha querido mostrar Abentofáil la armonía y concordancia entre estos dos procedimientos del espíritu humano, o más bien la identidad radical que entre ellos supone. Sorprendido el religioso mahometano con el encuentro de un bárbaro tan sublime, le enseña el lenguaje de los humanos y le instruye en los dogmas y preceptos de la religión musulmana; Hay, a su vez, le declara el resultado de sus meditaciones; pásmanse de encontrarse de acuerdo, y deciden consagrarse juntos al ascetismo y a la vida contemplativa. Pero Hay siente anhelos de propagar su doctrina para bien de los humanos y propone a su compañero salir de la isla y dirigirse a tierras habitadas. Asal, que le venera como maestro de espíritu, cede, aunque con repugnancia, porque su experiencia del mundo le hace desconfiar del fruto de tales predicaciones. En efecto, aunque Hay es bien acogido al principio por los habitantes de la isla de donde procedía Asal, su filosofía no hace prosélitos, se le oye con indiferente frialdad y aun con disgusto, nadie comprende su exaltado misticismo ni simpatiza con él. Hay se convence por fin de la incapacidad del vulgo para entender otra cosa que el sentido externo y material de la ley religiosa; determina prescindir de aquellos espíritus groseros, y en compañía de Asal se vuelve a su isla, donde uno y otro prosiguen ejercitándose en sublimes contemplaciones hasta que les visita la muerte. Se ve que en el pensamiento de Abentofáil, la religión no era más que una forma simbólica de la filosofía, forma necesaria para el vulgo, pero de la cual podía emanciparse el sabio.

Era la misma aristocrática pretensión de los *gnosticos*, y la misma que en el fondo inspiró la *Educación progresiva del género humano*, de Lessing, y el concepto que de la filosofía de la religión tuvo y difundió la escuela hegeliana.

Tal es, no extractado, porque lo impiden la concentración del estilo de Abentofáil y la trama sutil y apretada de sus razonamientos, sino ligeramente analizado, este peregrino libro, arrogante muestra del punto a que llegó la filosofía entre los árabes andaluces. No hay obra más original y curiosa en toda aquella literatura, a juzgar por lo que hasta ahora nos han revelado los orientalistas. Libro psicológico y ontológico a la vez, místico y realista, lanzado como en temerario desafío contra todas las condiciones de la vida humana, para reintegrarlas luego bajo la forma suprema, entrevista en los delirios del éxtasis. Falsa y todo como es la doctrina, irracional en su principio, que aísla al hombre de la humanidad, irracional en su término, que es un iluminismo fanático, hay en ella un elemento personal tan poderoso que la impide caer en los extremos enervantes del neobudismo, del quietismo y otros venenos de la inteligencia, tan funestos para ella como para el cuerpo lo es el uso inmoderado del opio. La genialidad serena de Abentofáil, abarcando con amplia mirada el universo, regocijándose en su contemplación, dando su propio y adecuado valor a la anatomía, a la fisiología, a la investigación de los fenómenos naturales y de sus causas, y sobre todo enalteciendo el heroico y sobrehumano esfuerzo de Hay, que no sólo triunfa del mundo exterior y le adapta a sus fines e inventa las artes útiles, como Robinsón, sino que triunfa en el mundo del espíritu y rehace a su modo la Creación entera, no puede confundirse con el idealismo nihilista, a pesar de todas las aparentes protestas de aniquilamiento. En el fondo es un idealismo realista, donde la personalidad humana se salva por la enérgica conciencia del propio yo, la cual nunca, aun en sus mayores temeridades, desamparó a los filósofos y místicos españoles.

La obra de Abentofáil, que fué acaso entre los árabes tan solitaria como su protagonista, aunque no fuese de seguro *proles sine matre creata*, fué muy pronto conocida de los judíos, como lo prueban el comentario y traducción hebrea de Moisés de Narbona. Pero aun entre ellos influyó poco, y cuando por este camino llegó a noticia de los escolásticos cristianos (especialmente de Alberto Magno), que alguna vez citan a su autor con el nombre de *Abubacher*, es cierto que le consultaron mucho menos que a Algazel y a Maimónides, a Avicbrón y a Averroes, de quienes tanto uso hicieron, ya para refundirlos, ya para combatirlos. El mismo Ramón Lull, tan versado en la lengua árabe y en las doctrinas de sus filósofos, tan análogo a los *sufies*, si no en el fondo de su pensamiento, a lo menos en las exterioridades de su vida y enseñanza, no presenta indicios de haber leído el *Autodidacto*, que en sus manos hubiera podido ser el germen de otro *Blanquerna*.

Pero no puede decirse que su patria olvidara completamente a Abentofáil, y si admitimos que le olvidó, habrá que suponer que en el siglo xviii volvió a inventarle o a adivinar su libro, cosa que rayaría en lo maravilloso y que para mí, a lo menos, no tiene explicación plausible. Léanse los primeros capítulos de *El Criticón*, de Baltasar Gracián, en que el náufrago Critilo encuentra en la isla de Santa Elena a Andrenio, el hombre de la Naturaleza, filósofo a su manera, pero criado sin trato ni comunicación con racionales, y se advertirá una similitud tan grande con el cuento de Hay, que a duras penas puede creerse que sea mera coincidencia. «La vez primera, dice Andrenio, que me reconocí y pude hacer concepto de mí mismo, me hallé encerrado dentro de las entrañas de aquel monte... Allí me ministró el primer sustento una de estas que tú

llamas fieras... Me crié entre sus hijuelos, que yo tenía por hermanos; hecho bruto entre los brutos, ya jugando, ya durmiendo. Diome leche diversas veces que parió, partiendo conmigo de la caza y de las frutas que para ellos traía. A los principios no sentía tanto aquel penoso encerramiento, antes con las intensas tinieblas del ánimo desmentía las exteriores del cuerpo, y con la falta de conocimiento disimulaba la carencia de la luz, si bien algunas veces brujuleaba unas confusas vislumbres, que dispensaba el cielo a tiempos, por lo más alto de aquella infausta caverna.

»Pero llegando a cierto término de crecer y de vivir, me saltó de repente un tan extraordinario ímpetu de conocimiento, un tan grande golpe de luz y de advertencia, que, revolviendo sobre mí, comencé a reconocerme, haciendo una y otra reflexión sobre mi propio ser. ¿Qué es esto?, decía, ¿soy o no soy? Pero pues vivo, pues *conozco* y advierto, *ser* tengo (1). Mas si soy, ¿quién soy yo? ¿Quién me ha dado este ser y para qué me lo ha dado?...

»Crecía de cada día el deseo de salir de allí, el conato de ver y saber, si en todos natural y grande, en mí, como violentado, insufrible; pero lo que más me atormentaba era ver que aquellos brutos, mis compañeros, con extraña ligereza trepaban por aquellas siniestras paredes, entrando y saliendo libremente siempre que querían, y que para mí fuesen inaccesibles, sintiendo con igual ponderación que aquel gran don de la libertad a mí solo se me negase (2).

»Probé muchas veces a seguir aquellos brutos, arañando los peñascos, que pudieran ablandarse con la sangre que de mis dedos corría; valíame también de los dientes, pero todo en vano y con daño, pues era cierto el caer en aquel suelo, regado con mis lágrimas y teñido con mi sangre... ¡Qué de soliloquios hacía tan interiores, que aun este alivio del habla exterior me faltaba! ¡Qué de dificultades y dudas trababan entre sí mi observación y mi curiosidad, que todas se resolvían en admiraciones y en penas! Era para mí un repetido tormento el confuso ruido de estos mares, cuyas olas más rompían en mi corazón que en estas peñas...»

Por fin, un espantable terremoto, destruyendo la caverna donde se guarecía, le liberta de su oscura prisión y le pone enfrente del *gran teatro del universo*, sobre el cual filosofa larga y esplendidamente:

«Toda el alma, con extraño ímpetu, entre curiosidad y alegría, acudió a los ojos, dejando como destituidos los demás miembros, de suerte que estuve casi un día inmóvil y como muerto, cuando más vivo... Miraba el cielo, miraba la tierra, miraba el mar, y a todo junto, y a cada cosa de por sí; y en cada objeto de estos me transportaba, sin acertar a salir de él, viendo, observando, advirtiendo, discurriendo y lográndolo todo con insaciable fruición.»

Critilo envidia la felicidad de su amigo, «privilegio único del primer hombre y suyo». «Entramos todos en el mundo con los ojos del alma cerrados, y cuando los abrimos al conocimiento, ya la costumbre de ver las cosas, por maravillosas que sean, no dejan lugar a la admiración.»

No seguiremos a Andrenio en sus brillantes y pomposas descripciones del sol, del

(1) Nótese, entre paréntesis, la analogía de este razonamiento con el que sirve de base al método cartesiano.

(2) Notable es la similitud de algunas de estas frases con las del Segismundo calderoniano, pero el imitador no debe de ser Calderón, porque *La Vida es sueño* se había representado ya en 1635, años antes que apareciese ninguna de las partes del *Criticón*. El monólogo de Calderón está calcado en uno de Lope en su comedia *Barlaam y Josafá*.

cielo estrellado, de la noche serena, de la fecundidad de la tierra y de los demás portentos de la Creación: trozos de retórica algo exuberante, como era propio del gusto de aquel siglo y del gusto del ingeniosísimo y refinado jesuita aragonés, que fué su legislador y el oráculo de los cultos y discretos. Aun en medio de esta frondosidad viciosa no dejan de encontrarse pensamientos profundos y análogos a los de Abentofáil sobre la armonía del universo, sobre la composición de sus oposiciones, sobre los principios antagónicos que luchan en el hombre y sobre la existencia de Dios demostrada por el gran libro de la Naturaleza.

Pero lo más semejante es sin duda la ficción misma, y ésta no sabemos cómo pudo llegar a noticia del P. Gracián, puesto que la primera parte del *Criticón* (a la cual pertenecen estos capítulos) estaba impresa antes de 1650 y el *Autodidacto* ni siquiera en árabe lo fué hasta el año 1671, en que Pocke le publicó acompañado de su versión latina (1).

No hay que extremar tampoco el paralelo, porque Abentofáil es principalmente un metafísico y Baltasar Gracián es principalmente un moralista, si bien Schopenhauer veía en él una doctrina más transcendental y encontraba antecedentes de su propio pesimismo. *El Criticón*, que el mismo Schopenhauer calificó de uno de los mejores libros del mundo, es una inmensa alegoría de la vida humana; no es el trasunto de las cavilaciones y de los éxtasis de un solitario. Desde que Andrenio y Critilo empiezan a correr el mundo puede decirse que cesa toda relación entre ambas cosas. De todos modos, algo significa este misterioso parentesco entre dos novelas filosóficas nacidas en España a más de cinco siglos de distancia, con todas las posibles oposiciones de raza, religión y lengua.

No fueron ajenos los judíos de nuestra Península a las aficiones novelescas de los árabes, a pesar de la severidad con que los doctores de su ley solían mirar el cultivo de la literatura frívola y profana. Los novelistas hebreos de nuestra Edad Media, aunque mucho más escasos y menos inspirados que sus poetas líricos, no son indignos de consideración, siquiera por el nuevo y raro uso que hicieron del hebreo bíblico y del rabínico. Y fué acaso una razón filológica la que primeramente les estimuló al cultivo de género tan exótico, queriendo mostrar que en la lengua de los profetas cabían todos los primores y artificios retóricos que los árabes admiraban en las *Macamas*, de Hariri, y que procuraban imitar a porfía varios ingeniosos españoles, como Abén el Asterconí, autor de las cincuenta *Saracosthes* o novelas zaragozanas. A imitación del modelo de Hariri, pero con fábula distinta y bastante ingeniosa, el cordobés Salomón Abén Sachel, que florecía en el primer tercio del siglo XII, israelita no de los más piadosos, cultivador de la poesía erótica y autor de cantares para danzas, compuso, con el título de *Tachkemoni* y en la consabida forma de prosa poética mezclada de versos que tienen las *macamas* árabes, un libro que hoy llamaríamos humorístico, en que se narran las múltiples ilusiones y falacias de que fué víctima el protagonista Asser en el proceso de sus aventuras amorosas, hasta encontrarse finalmente con una muñeca colocada por sus amigos, para burlarse de él, en lugar de la bella dama a quien ansiosamente perseguía, engañado por un falso mensaje de amor. La obra, a juicio de los críticos que han tenido ocasión de examinarla, es frívola por todo extremo, y ni el carácter superficial y atolondrado del joven Asser, ni las triviales peripecias de su entrada en el harem, merecen equiparse en

(1) *Philosophus Autodidactus sive Epistola Abi Jaasar, Ebn Tophail de Hay Ebn Jokdhan, in qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit. Ex Arabica in Linguam Latinam versa ab Edwardo Pocockio A. M. Oxonii, excudebat H. Hall Academiae Typographus, 1671.*

modo alguno con la valiente creación del mendigo Abu Zeid y con el portentoso ciclo de sus aventuras picarescas.

Otro imitador tuvo Hariri, a fines del mismo siglo XII o principios del XIII, en el toledano Judá ben Salomón Alharizi, a quien Graetz (1) llama el último representante de la poesía neohebraica en España, comparándole con Ovidio, tanto por su facilidad como por el liviano desenfado de su musa. Para probar que el hebreo no cedía al árabe en riqueza ni en armonía, había comenzado la traducción de las *macamas*, de Hariri, pero las abandonó muy pronto para componer un *Tackhemoni* original, imitando el estilo de aquel autor y de Abén Sacbel. El protagonista Heber es un aventurero, como Abu Zeid; sus diálogos con *Emán el Ezrahita* (nombre que toma Alharizi) contienen, no sólo aventuras novelescas, sino largas discusiones literarias en que Alharizi hace la crítica de todos los poetas hebreos anteriores a su tiempo. A juzgar por los pocos fragmentos que hemos visto citados, debe de ser fuente importante para la historia de la literatura rabínica y de la poesía sinagoga, que con tanto esplendor floreció en España. Ya hemos hecho mención del arreglo que el filósofo barcelonés Abraham Abén Chasdai (a quien Alharizi llama «fuente de la sabiduría y mar del pensamiento») hizo de la leyenda búdica del *Lalita Vistara* en su novela *El hijo del rey y el Nazir*, con nuevas parábolas, que no se encuentran en el *Barlaam* ni en otras formas de la misma leyenda. Cítase como novelista también e imitador de de Alharizi a otro rabino catalán, Joseph Abén Sabra (2).

Mucha más atención que estas débiles tentativas de literatura secular y profana merece un famoso libro del siglo XII, que propiamente no es novela, sino tratado de religión y de altísima filosofía, pero que encierra la enseñanza teológica en un cuadro novelesco, no sin ciertos dejos y apariencias de histórico. Tal es el *Hozari* o *Cuzari*, escrito en árabe por el excelso poeta Judá Leví (Abul-Hassán *el Castellano*), príncipe de los poetas neohebraicos y uno de los más grandes e inspirados líricos que en toda la literatura de la Edad Media florecieron. Un hecho verdaderamente peregrino, la embajada que el gran privado de Abderramán III, el sabio y magnífico jefe protector de la aljama cordobesa Abú Joseph Abén Hasdai, envió, por los años de 960, en demanda del rey de los Hazares, sirvió de base a la sencilla ficción con que empieza Judá Leví su libro apologético. Es hecho innegable y que en nada contradice a los divinos oráculos, aun entendidos en el sentido más literal posible, la existencia durante largo período, más de dos siglos, desde la segunda mitad del VIII hasta el último tercio del X, de un rey y un pueblo judíos en un apartado rincón de las márgenes del Volga. Pero ni este rey era de la casa de Judá ni sus vasallos pertenecían a ninguna de las diez tribus extraviadas que no concurren a la edificación del segundo templo. Eran sencillamente judíos de religión, prosélitos del judaísmo, descendientes de la raza escítica, bávaros y búlgaros, que habían sido catequizados por algunos rabinos de las costas del Mar Negro (3). Doce reyes se habían sucedido, desde Bulán, que fué el primer prosélito, hasta Joseph Abén Arhon, que regía el cetro en tiempo del emperador de Bizancio, Constantino VIII, cuyos embajadores, venidos a Córdoba, dieron al ministro Hasdai la primera noticia de tan

(1) *Les Juifs d'Espagne. 945-1205. Par H. Graetz; traduit de l'allemand par Georges Stenne.* París, 1872. Págs. 294 y ss.

(2) Graetz, pág. 300.

(3) Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal.* Madrid, 1875. Tomo I. Ilustración VI, *Aben-Joseph, Aben-Hasdai y el imperio judío de los Hazares*, págs. 538 y ss.

inaudito personaje. Entusiasmado aquel poderoso y ferviente talmudista con estas nuevas, no paró hasta enviar, en nombre de la Sinagoga, a Isahak Abén Nathán con una epístola al rey de los Hazares, escrita en lengua hebraica por el poeta y gramático Menahem Abén Saruq. El mensajero no llegó a su destino, pero la carta, cuyo texto poseemos aún, fué entregada al rey de los Hazares por otros dos judíos. Saúl y Joseph, a quienes nuevamente la confió Hasdai. Existe también la contestación del rey, el cual declara humildemente su origen pagano, y la flaqueza y precaria situación de su reino, que efectivamente sucumbió dos años después al empuje de las hordas eslavas. Ocupaba un territorio poco más que de treinta millas, entre el Don, el Dnieper, las montañas del Cáucaso y el Norte del Mar Caspio.

Cerca de dos siglos habían pasado desde la embajada de Hasdai y todavía el nombre del rey de los Hazares sonaba entre los judíos de España, como iba a sonar el del Preste Juan entre los cristianos. La conversión de Bulán al judaísmo pareció a Judá Leví admirable tema para presentar en paralelo las religiones y las filosofías y proclamar las excelencias de la ley mosaica y de la interpretación talmúdica. El drama interior de la conciencia del rey tenía que desenvolverse en forma de diálogos, y parecerse mucho al de Barlaam y Josaphat, aunque las consecuencias fuesen tan diversas (1).

Advertido en sueños el rey Cuzar por un ángel para que busque la recta manera de adorar y servir a Dios, saliendo de las nieblas del gentilismo, interroga sucesivamente a un filósofo, a un cristiano, a un musulmán y, por último, a un judío, que, naturalmente, es quien le convence y lleva la palma. El cuadro era sencillo por demás, pero tenía la ventaja de ser holgado, porque se prestaba a todas las soluciones posibles. Raimundo Lulio y don Juan Manuel hicieron con los mismos datos dos novelas cristianas. Y ya hemos visto que el tópico de la comparación entre las tres leyes produjo en manos escépticas el cuento de los tres anillos, al paso que la grosera impiedad, que se disfrazaba en las postrimerías de la Edad Media con el falso e inadecuado nombre de averroísmo, inventaba el mito o blasfemia de *tribus impostoribus*.

No es su artificio literario lo que más realza el libro de Judá Leví, ni lo que le da el alto puesto que ocupa en la historia del pensamiento humano, sino la expresión elocuente y sincera de un espíritu profundamente religioso y la habilidad dialéctica con que se esfuerza en concordar los datos de la filosofía arábigo-peripatética con las enseñanzas tradicionales del judaísmo. Pero, a diferencia de Maimónides y otros racionalistas, que sin escrúpulo, y merced a interpretaciones libérrimas, sacrifican la Biblia a Aris-

(1) *Cuzary. Libro de grande sciencia y mucha doctrina. Discursos que pasaron entre el Rey Cuzar y un singular sabio de Israel llamado R. Ishach Sanguery. Fué compuesto este libro en la Lengua Árábica por el Doctissimo R. Yenda Levita, y traducido en la lengua Santa por el famoso traductor R. Yenda Aben Tibon en el año de 4927 a la Criación del mundo. Y agora nuevamente traducido del Ebrayco en Español, y comentado. Por el Hacham R. Jacob Abendana. Con estilo fácil y grave. En Amsterdam, Año 5426 (según el cómputo hebraico, 1663 de nuestra era).*

Liber Cosri, continens colloquium seu disputationem de religione, habitam ante nongentos annos inter Regem Cosareorum, et R. Isaacum Sangarum Judaeum; Contra Philosophos praecipue à Gentilibus, et Karrantas à Judaeis; Synopsis simul exhibens Theologiae et Philosophiae Judaicae, variá et reconditá eruditione refertam. Eam collegit, in ordinem redegit, et in Lingua Arabica ante quingentos annos descripsit R. Jehudah Levita, Hispanus; Ex Arabica in Linguam Hebraeam, circa idem tempus, transtulit R. Jehudah Aben Tybbon, itidem natione Hispanus, Civitate Jerichuntinus. Nunc, in gratiam Philologiae, et Linguae Sacrae cultorum, recensuit, Latiná versione, et Notis illustravit Joannes Buxtorfius, Fil. Accesserunt Praefatio, in qua Cosareorum historia et totius operis ratio et usus exponitur; Dissertationes aliquot Rabbinae: Indices locorum Scripturae et Rerum... Basileae, typis Georgi Deckeri. A. MDCLX (1660). Texto hebreo y traducción latina.

Hay también una traducción moderna alemana del *Cuzari*, por David Cassel, con amplios comentarios.

tóteles, Judá Levi es fervoroso tradicionalista, acata con fidelidad rabínica la letra, se inclina con simpatía al misticismo y a la cábala, y aunque no niega ni amengua las fuerzas de la razón, sólo la permite intervenir subordinada a la fe, que no está contra ella, pero sí sobre ella. Mira, pues, con cierto recelo la filosofía griega, que «da flores y no fruto», pero no deja de aprovecharse en gran manera de sus enseñanzas. De este aspecto del libro no nos incumbe tratar aquí, puesto que el *Cuzary* apenas tiene de novela más que la forma, y esa muy tenue, sin la complejidad y riqueza de elementos artísticos que hay en las parábolas del *Barlaam*.

Nunca fueron muy inventivos los semitas propiamente dicho, a pesar de la aparente fecundidad de su literatura de imaginación. En el fondo de todas las colecciones de cuentos árabes (y no hay que hablar de las raras tentativas de los hebreos, que son labor de imitación y reflejo) suele descubrirse una mina indoeuropea.

El modelo inmediato es casi siempre persa; el remoto y lejano es indio. La misma evolución que explica el *Calila y Dimna*, el *Sendebär* y el *Barlaam* se cumple, aunque no de un modo tan palmario, porque faltan muchos eslabones de la cadena, y en gran parte hay que recurrir a conjeturas, en la celeberrima y deleitosísima compilación de *Las mil y una noches*, que, según la opinión más acreditada entre los orientalistas, adquirió su forma actual u otra muy parecida a fines del siglo xv o principios del xvi. El traductor inglés Lane, la fija resueltamente entre 1475 y 1525. Fuertemente arabizados están muchos de estos cuentos, y no hay duda que las anécdotas atribuidas a los califas Harún-al-Raxid y Almamum son de legítima procedencia arábiga o siria (1); pero en otros cuentos son tan visibles las huellas de gentilismo, de magia y demonología persa, y tan frecuente la alusión a usos y costumbres extraños a los musulmanes, que no puede dudarse de su origen exótico, el cual, por otra parte, está comprobado respecto de la ficción general que sirve de cuadro al libro y respecto del apólogo que hace veces de proemio.

Cuando en 1704 Galland, que nunca llegó a ver íntegro el texto de *Las mil y una noches*, hizo de ellas un ingenioso y encantador arreglo para uso de lectores europeos, purgándolas de las mil inmundicias que en su original tienen, aligerándolas de rasgos de mal gusto, suprimiendo enteramente muchas novelas y llenando los huecos con otras

(1) «El género particular de placer de imaginación que *Las Mil y una noches* han proporcionado al mundo entero, y que ha rodeado el Califato de Bagdad de una tan brillante aureola de fantasía, se encuentra en Masudi (*Aureas Praderas*), no como dependiente de una ficción, sino como resultado de cuadros históricos. Mucha importancia tiene que dar la crítica a tales cuadros, trazados por un erudito árabe posterior solamente en un siglo a la época de que habla. *Las Mil y una noches*, en su última redacción, son de escasa antigüedad. El compilador era un hombre de gusto, que acertó a agrupar en torno de un centro brillante todos los cuentos que sabía. En cuanto al color histórico, no inventó nada. El ideal novelesco del califato existía setecientos u ochocientos años antes que él le tomase por fondo de sus relatos... El tipo popular de Harún-al-Raxid, extraño compuesto, atractivo y algo cómico, de fina benevolencia, de escepticismo y de malignidad; sus gustos alternativamente vulgares y distinguidos; su ferocidad y su perversión y que un chispazo de ingenio desarma; este jefe de religión, beodo, glotón, hablador, pero ávido sobre todo de placeres intelectuales, viviendo en medio de compañeros de libertinaje, de sabios y de alegres ingenios, se muestra en Masudi con tanto relieve y viveza y con menos monotonía que en los autores de cuentos.» (Renán, *Mélanges d'histoire et de voyages*, París, 1890, pp. 256 y 261).

Basta comparar *Las Mil y una noches* con el *Calila* o con el *Sendebär* para comprender la profunda diferencia de unas y otras colecciones. En éstas no pusieron los árabes más que la lengua, continuando los cuentos tan persas o tan indios como antes. En *Las Mil y una noches* hay muchos elementos tomados de la vida doméstica de los árabes, y un trabajo de elaboración que puede considerarse como una creación nueva, aunque secundaria.

que tomó de diversos libros persas y turcos, el éxito fué inmenso y unánime, pero más popular que literario. *Las mil y una noches* corrieron de lengua en lengua y de mano en mano como libro de inocente pasatiempo, y lo que entre los orientales servía para incitar la dormida lujuria en los harenes o entretener en los cafés turcos la viciosa pereza de los fumadores de opio, pudo ponerse en manos de la niñez europea, sin más grave riesgo (y alguno es la verdad) que el de acostumbrar su imaginación a fábulas y consejas desatinadas, que pueden conducir a un falso concepto de la vida y de lo sobrenatural.

Admitida la obra como recreación gustosísima por todos los pueblos de Europa, fué mirada con desdén al principio por los orientalistas, que no solamente desconfiaban de la fidelidad de Galland, sino que continuaban, en cuanto al original mismo, la tradición de los musulmanes rígidos y severos, así en escrúpulos de dogma y de moral como de gramática y literatura, que miran tal obra con ojos de reprobación, no sólo por la licencia de su contenido (que es brutal a veces y comparable con lo peor de la decadencia griega y latina), sino por lo plebeyo y vulgar del estilo, que es enteramente opuesto a la pomposa y florida retórica de las *macamas*, tipo de novela clásica para ellos. A tal punto llega este despego, que el gran bibliógrafo turco Hachi Jalfa, que da en su léxico los títulos de más de veinte mil libros en árabe, turco y persa, no se digna nombrar el más conocido entre los occidentales, el *Alif Leylah wa Leylah*.

Un texto mirado con tanta ojeriza por los moralistas y por los eruditos, entregado a la recitación vulgar y a la copia de personas poco peritas, no ha podido menos de ser estragado, mutilado, amplificado e interpolado de cien modos diversos.

«Cotejadas las cuatro ediciones que hasta ahora se han publicado del texto arábigo de este libro (escribía don Pascual de Gayangos en 1848) y los varios ejemplares manuscritos que se conservan en las bibliotecas públicas de Europa, no hay dos que se parezcan, diferenciándose mucho en el estilo y en el número y orden de los cuentos. Y la razón es obvia: *Las mil y una noches* forman, por decirlo así, el patrimonio de cierta clase de gente que abunda en el Cairo, Alejandría, Damasco y otras ciudades populosas de Siria y Egipto, los cuales van por las casas, mesones, plazas y demás lugares públicos, recitando, mediante una módica gratificación, cuentos sacados de ellas, a la manera que nuestros ciegos cantan romances por las calles. Los más las saben de memoria, y de aquí la corrupción de estilo que en ellos se nota y la divergencia entre varias copias de una misma relación o cuento» (1).

Sólo a principios del siglo xix comenzó a fijarse la crítica sabia en la indagación de los orígenes de esta obra, que pesa y significa tanto en la literatura universal, no sólo por el intrínseco valor de muchos de los cuentos, que son obras maestras de la ficción humana, sino por las múltiples y embrolladas relaciones que tienen todos ellos en la novelística general, y por haber servido de tema, después de la publicación de Galland, a numerosas obras poéticas, especialmente del género dramático.

Los eruditos que trataron por primera vez el problema, aparecieron en grave desacuerdo por lo que toca a la originalidad de los cuentos árabes. Silvestre de Sacy, ilustre restaurador de la filología oriental de Francia, sostuvo en una Memoria presentada en 1832 a la Academia de Inscripciones y Bellas Letras, que nada había en *Las Mil y una noches* que no pudieran pasar por musulmán; que la escena era casi siempre en países

(1) *Antología Española*, núm. 3 (1848). Artículo sobre la edición árabe de *Las Mil y una noches* de Calcuta, 1847. Gayangos había comenzado a traducirla, y publica como muestra la *Historia del rey Yunán y de lo que le aconteció con un físico llamado Dubán*.