

en la historia de una filosofía como la de Lulio, que ha tenido su importancia durante varias centurias dentro del cristianismo, nos ha conducido á término de interesarnos en sacar á luz las especulaciones de algunos profundos metafísicos musulmanes españoles, de las que apenas se ha dicho nada en Europa, y que guardan más de una sorpresa para los estudiosos: tales son las de esos panteístas, nacidos en tierra de Murcia, cuyas doctrinas metafísicas han tenido más resonancia en el mundo islámico que la de otros filósofos muy célebres entre cristianos, como Averroes, Avempace y Abentofail.

En esta empresa no me reservo otros oficios que el de mero excursionista, ó el de corredor en las avanzadas: para llevarla á feliz cumplimiento, no me creo con la suficiente preparación; lo encomiendo todo muy gustosamente á mi amigo el Dr. Asín, que lo hará mejor que yo sabría hacerlo: posee laboriosidad, paciencia, entusiasmo científico, sólida instrucción filosófica y esa robustez de espíritu (no endurecida por intransigencias de sectario) compatible con la flexibilidad necesaria para seguir sin violencia el pensamiento intrincado, tortuoso, sutil y profundo de estos místicos musulmanes.

De esa manera, dentro de nuestro campo, procuraremos cumplir las recomendaciones y consejos del ilustre campeón de la ciencia española, á quien estos artículos van dedicados.

## MIGUEL ASIN

### MOHIDIN

Cuando, á raíz de mis primeros estudios sobre la filosofía arábica, fijé mi atención casi exclusivamente en el místico Algazel y en su papel dentro del islamismo, el eximio maestro, á quien esta obra se dedica, tuvo la amabilidad de indicarme la importancia de otra cuestión, con aquélla relacionada, é interesantísima para la historia de la filosofía española: la influencia de las ideas de Algazel en los escolásticos, principalmente españoles.

Enderezada la investigación por ese nuevo é inexplorado camino, muy pronto se ensanchó el cuadro de estudio, ampliándolo á las influencias que Algazel ejerciera en la filosofía española, así cristiana como musulmana.

Por lo que toca á la cristiana, sabido es que el libro de Algazel, titulado *Intenciones de los filósofos*, y que no es otra cosa sino exposición de la Lógica, Física y Metafísica de los peripatéticos musulmanes, fué uno de los que en el siglo XII merecieron ser vertidos al latín, en Toledo, por el Arcediano Domingo González y el judío converso Juan de Sevilla, al mismo tiempo que otras obras de filósofos árabes. Desde aquel momento, el nombre de Algazel comienza á ser citado en las obras de todos los escolásticos, desde Alejandro de Hales hasta el Doctor Angélico.

No era, pues, de presumir que en España, foco de donde se derivó al resto de Europa casi toda la ciencia árabe, hubiese dejado de oírse el eco de su nombre. Y en efecto, á mediados del siglo XIII vemos al insigne dominico catalán Raimundo Martín tomarlo por maestro en su *Pugio fidei*, cuya primera parte, toda filosófica, es un verdadero calco de otro libro de Algazel, *La destrucción de los filósofos*, encaminado á refutar las objeciones que contra la

fe del islam levantaban los peripatéticos árabes. Siguiendo sus huellas el apologista cristiano, citándole á cada página, utilizando sus principales argumentos en lo que tienen de filosóficos, y adaptables por ende á la teología natural, prueba el origen del mundo por creación *ex nihilo*, la ciencia de Dios respecto de las cosas individuales y el dogma de la resurrección de los muertos, verdades todas tres cuya negación constituía ya por entonces el credo de los racionalistas, hipócritamente escudados en las escuelas medievales con la bandera del Averroísmo cristiano.

Y no es esto todo. La *Summa contra gentes* del Doctor Angélico, redactada, como el *Pugio fidei*, á instancias de Raimundo de Peñafort, General de la Orden de Predicadores, contiene multitud de argumentos en pro de las tres verdades susodichas, cuya analogía con sus semejantes del *Pugio* es tal, que trasciende á copia.

En otro orden de conocimientos, en Lógica, el Compendio de Algazel fué también adoptado en las escuelas cristianas, á pesar de ser esta disciplina, entre todas las del Estagirita, la más conocida de los escolásticos antes de la influencia arábica. Lulio, no obstante sus aficiones de innovador, acepta la lógica de Algazel, cuya traducción, quizá hecha por él, aparece entre los cuadernos de su escuela.

Para el que conozca lo que representan en la filosofía cristiana y española los nombres de Santo Tomás, Lulio y Raimundo Martín, las ligerísimas indicaciones que preceden serán, indudablemente, anuncio seguro del fecundo resultado que prometen las investigaciones en esta dirección.

No lo es menos en la otra de las arriba insinuadas, es decir, en la musulmánica, por más que las fuentes de estudio disponibles nos limitan por ahora la solución de este problema á prejuzgar solamente la existencia positiva y continuada de un influjo extensísimo de las ideas de Algazel en los pensadores musulmanes de España. Y digo esto, porque en la actualidad carecemos de la mayor parte de

las obras de estos pensadores, base necesaria sobre la cual habría de verificarse aquel estudio, de una manera concienzuda y científica. Apenas si los diccionarios biográficos hoy publicados hacen otra cosa que indicar á la ligera los nombres de aquellos españoles que en sus viajes á Oriente, para cumplir el precepto de la peregrinación, escucharon las lecciones de Algazel ó de sus discípulos.

Ateniéndonos, sin embargo, á tan exiguas fuentes, y dando por definitivo lo que investigaciones sucesivas confirmarán indudablemente, podríamos delinear, si el trabajo presente no tuviese otro objeto, el cuadro de la influencia citada, que se extiende desde la vida misma de Algazel hasta el siglo xvi (1). En ese cuadro veríamos aparecer, sin solución de continuidad, el hilo central de esa rica trama de ideas que, arrancando de Oriente, á donde concurrían desde España los amantes del saber, y anudándose allí en íntimas y múltiples relaciones científicas con Algazel mismo ó con sus discípulos más afamados, corre hasta Occidente y penetra en los últimos rincones de nuestra patria.

Abderramen el de La Peza (distrito de Guadix), piadoso sufí, que estuvo al frente de la aljama de Almería; Abenjanín el toledano, profesor de Teología y Jurisprudencia en Fez; Mohámed el de Balaguer, natural de Almería; Abenalarabí el sevillano, eximio literato y poeta que ejerció el cargo de Alcalde en su ciudad natal y la enseñanza en Córdoba; el intrépido viajero valenciano Sad el

(1). Los fundamentos en que se apoya esta afirmación los reservamos para un trabajo especial, en el que nos proponemos estudiar el pensamiento de Algazel, su representación en el mundo musulmán y su influencia en nuestra patria. En él podrá verse que no exageramos al extender dicha influencia, entre los musulmanes españoles, desde la vida misma de nuestro teólogo hasta el siglo xvi; porque el último representante de la literatura teológica musulmana en España, el famoso morisco conocido con el nombre del Mancebo de Arévalo, se inspiró en las doctrinas del libro de Algazel, titulado *Vivificación de las ciencias religiosas*, para redactar su célebre *Tafsira*.

Jáir: todos éstos constituyen el primer eslabón de la cadena, porque, amigos íntimos ó discípulos de Algazel, recibieron de él licencia para explicar todos los libros, así los de Derecho como los de Teología dogmática y ascética, y de regreso á su patria algunos de ellos dedicáronse á propagarlos entre sus conciudadanos por medio de la enseñanza.

Después de la muerte de Algazel, sus discípulos continuaron siendo los maestros de muchos españoles en las más insignes *madrizas* orientales. De ellos aprendieron todas las obras del maestro, el valenciano Abenyaix el Mansafí, cuya santidad de vida igualaba á su ciencia, que innumerables y calificados discípulos se encargaban de comunicar después por el resto de la Península; el teólogo tradicionalista Mohámed el Mahrí que, aunque oriundo de Bugía, era español de raza, y dió muestras en Córdoba de su energía y temple de alma al ser perseguido por sus opiniones filosóficas, juntamente con Averroes; el piadoso Abenzooca de Orihuela, insigne maestro de quien aprendieron muchos y distinguidos españoles; los sufíes murcianos Abenafrand y Abensaada, propagadores en Occidente de las doctrinas místicas de Algazel, que el último, especialmente, popularizó por todos los medios: de palabra, desde los almimbares de las aljamas de Murcia, Játiva y Valencia, y por escrito, publicando un libro, cuyo sólo título, *Arbol de la imaginación, por el que se asciende hasta la cumbre de la inteligencia*, hace presumir claramente sus tendencias sufíes en la forma y en el fondo.

A este punto había llegado en mis investigaciones sobre el repetido tema, cuando un nuevo sufí, también murciano como los anteriores, y posterior en medio siglo á Algazel, hubo de entrar por fuerza en el cuadro del estudio propuesto, por más que de sus relaciones con aquél nada taxativamente apareciese en los diccionarios biográficos.

Este sufí no es otro que Mohidín Abenarabi, cuya biografía no he de hacer, porque completa consta en el trabajo que precede de mi querido maestro D. Julián Ribera, al cual remito á los lectores.

Las dos obras que conozco de este insigne místico murciano, *Alfotuhát* y *Almohadarat* (1), han venido á suplir sobradamente la carencia de noticias á que arriba aludo, porque en ellas, á cada página, Mohidín se confiesa discípulo de Algazel, cuyas opiniones sigue en toda clase de asuntos. Desde el momento, repito, hube de pensar incluirlo en el cuadro del estudio propuesto; pero de la lectura de sus dos obras citadas, aun hecha superficialmente y de corrida, resultaba tal abundancia de materiales, sus ideas aparecían con tan sorprendente trabazón organizadas en sistema, y con tal novedad de forma revestidas, que la sobresaliente figura filosófica de Mohidín resistíase á desempeñar en aquel cuadro un papel secundario, formando como uno de tantos entre los discípulos mediatos ó inmediatos de Algazel: era forzoso tratarlo por separado.

Mas, en tanto que me sea dado el vagar necesario para esta empresa de exponer en conjunto el sistema filosófico de este místico, no he de resistir á la tentación de adelantar, por ahora, algunos trozos, recogidos en las primeras exploraciones que he llevado á cabo en sus libros.

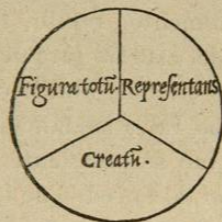
Y para ello, la ocasión se me ha presentado con oportunidad. Iniciada por mi maestro la cuestión de las probables relaciones de Raimundo Lulio con los sufíes musulmanes en general, y particularmente con éste que nos ocupa, he creído hallar un dato nuevo que arroja mucha luz

(1) Es la primera una epístola, dirigida por el autor á sus hermanos de la Orden sufi, en la cual expone todas sus ideas de manera sistemática. Y no se crea que por ser epístola vaya á ser breve: consta de 4.000 páginas en 4.º mayor, de apretada impresión, que, puestas en castellano, alcanzarían, sin exagerar, un contenido aproximadamente igual al de los 21 tomos en folio de las obras de Alberto Magno. La edición consultada, segunda de esta obra, está hecha en El Cairo en 1293 (H.), y consta de cuatro tomos.

La otra obra citada, *Almohadarat*, es un libro en el que el autor procura introducir multitud de anécdotas, cuentos é historias morales y hasta chistes, con el fin de hacer más agradables á los lectores las enseñanzas de la teología y mística. Está editado litográficamente en El Cairo en 1282, y consta de dos tomos en 4.º

sobre el problema, si no es que lo resuelve definitivamente.

La figura que precede aparece en las obras de Raimundo Lulio (1) entre su opúsculo *De auditu kabbalistico* y el



TOTVM CREATVM EST CORPVS  
sphericum extra quod nihil  
est.

tratado que lleva por título *Lamentatio philosophiæ contra averroistas*; pero en ninguno de estos tratados existe explicación alguna, completa ni incompleta, que venga á arrojar luz sobre su oculto sentido, y por esto llega el lector á sospechar si la tal figura, encontrada por los lulianos entre los papeles sueltos del maestro, fué por ellos incluida en las ediciones de sus obras, y colocada allí donde bien les plugo, ya que no hallasen lugar en que encajara por derecho propio, ó bien que constituía un *schema* de doctrinas transmitidas de palabra en su escuela.

(1) No he podido emplear para mi estudio la edición maguntina, que es la más completa; mis observaciones se refieren á la colección, impresa en Strasburgo en 1617 por los herederos de Lázaro Zetzner, que lleva por título: *Raymundi Lullii opera ea quæ ad inventam ab ipso artem universalem, scientiarum artiumque omnium.... pertinent*. Para todas las restantes obras lulianas que no se refieren á su Arte, he tenido que contentarme con el trabajo del Sr. Weyler y Laviña titulado *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo*, que si bien deja algo que desear, es indudablemente lo más completo que existe sobre el filósofo mallorquín.

Cierto es que en el resto de las obras del Doctor Iluminado nótanse de vez en cuando alusiones más ó menos directas á la tal figura, como cuando dice en sus *Artes* «que Dios es centro que carece de circunferencia,» ó en sus *Proverbios naturales*, «que no hay más cuerpos que triángulo, cuadrángulo y círculo», que «el mundo es cuerpo esférico, que esta figura es la más perfecta y contiene en sí todas las demás,» etc., etc.; pero estas frases no son sino fugaces relámpagos, á cuyo brillo parece vislumbrarse algo relacionado con el círculo transcrito, sin que el ánimo del lector quede satisfecho de haber encontrado la solución del enigma.

El Sr. Weyler y Laviña confiesa paladinamente (1), al analizar el contenido de la *Geometría nueva* de Lulio, que todo él es «en extremo confuso, ininteligible y aun sin sentido,» y que «en ciertas ocasiones ni es traducible ni interpretable, como redactado bajo la inspiración de una doctrina desconocida en la actualidad, y en un sentido más metafísico que matemático, y que pudiera pasar por enigmático.»

Pues bien: ese círculo luliano que parece resistirse á toda interpretación, y cuyo oculto sentido no se aclara, que sepamos, ni por las obras de Lulio ni por las de sus numerosos discípulos, encuéntrase en el citado libro de Mohidín, *Alfotuhát*, con idéntica forma, inscripciones semejantes y, lo que es más, con explicaciones metafísicas tan amplias y luminosas, que viene á constituir el quicio sobre que gira el sistema panteísta y místico de su autor, el cual incesantemente vuelve sobre él, aludiéndolo en los cuatro voluminosos tomos que comprende su citada obra maestra.

Llámalo Mohidín círculo de los posibles, y su figura (2) es la siguiente:

(1) Ob. cit., pág. 353.

(2) Observará el lector que las pequeñas diferencias de detalle que á primera vista se advierten entre ambos círculos, el de Lulio y el de Mohidín, nacen de los distintos medios de reproducción



En ella, como se ve, hay tres inscripciones: una corresponde al punto céntrico del círculo, y significa literalmente *la Verdad*, nombre con que nuestro místico designa á Dios; otra, contenida dentro del círculo por debajo del último radio, dice así: «Lo posible es el espacio comprendido entre el centro, que es la Verdad, y la circunferencia;» y la tercera, en fin, extiéndese á lo largo de la periferia, y significa: «Lo que hay más allá de la parte exterior convexa de la circunferencia, es la nada.» El menos avisado advertirá de repente la identidad de estas dos últimas inscripciones con las que se leen en el círculo luliano, si se tiene en cuenta que para Mohidín lo posible es sinónimo de lo creado.

Achaque muy común es, entre los que á estos trabajos de historia de las ideas se dedican, y más si están empeñados en defender determinada tesis, v. gr., la de la filia-

empleados: el de Lulio está xilografiado en Strasburgo, y el de Mohidín está desgraciadamente compuesto con filetes de plomo, único expediente que encontraron para reproducirlo los impresores de El Cairo. Esto no obstante, he preferido dejarlo con esa forma en garantía de sinceridad. Por lo demás, los elementos que á ambos igualmente integran, centro, radio y circunferencia, y, sobre todo, las explicaciones de Mohidín, aplicables con toda propiedad, como verá el lector, al círculo de Lulio, excluyen toda sombra de duda.

ción de un sistema, forzar los textos en cuestión para hacerles decir aquello que los textos no dicen, pero que al crítico interesa grandemente digan. Es muy difícil sacrificar en aras de la verdad histórica aquellos prejuicios con que uno se ha encariñado. No me creo exento de caer en ese vicio; y por lo mismo, porque desconfío de mis fuerzas, he preferido al trabajo, que es muy propenso á error, de extraer ideas y exponerlas sistemáticamente, el más auténtico y veraz de traducir con fidelidad aquellos trozos de Mohidín que he creído necesarios para la inteligencia de su círculo, poniendo todo empeño en que la versión sea lo más literal que permita el genio de la lengua árabe.

«Sábet (1), oh lector (y Dios te enseñe lo que ignoras y te coloque en medio de aquéllos que te purifiquen), que la luz es cosa, no sólo perceptible, sino con la cual se perciben los demás objetos, al paso que la obscuridad, siendo perceptible, no es medio apto para percibir. Puede llegar el caso de que la luz aumente hasta extremo tal, que, siendo ella perceptible, no se distinga con ella cosa alguna; y también puede suceder que disminuya hasta hacerse imperceptible, y al propio tiempo haga perceptible lo demás. De manera que la percepción no tiene lugar sino mediante la luz en el objeto percibido: esto es absolutamente preciso, ya sea en el orden de lo inteligible, ya en el de lo sensible.

»Alguien preguntó á Mahoma, ¡Dios le bendiga y salve!: ¿Has visto á tu Señor?, y contestó: *Una luz*, eso es lo que he visto.....

»La Verdad (2) es la luz pura, el absurdo es la pura obscuridad: ésta jamás se convierte en luz, así como tampoco la luz se transforma en tiniebla.

»La criatura, colocada entre la luz y la obscuridad, es un crepúsculo (3) que esencialmente no puede definirse ni

(1) *Alfotuhát*, tomo III, pág. 363.

(2) Vid. supra, pág. 224.

(3) El texto emplea la palabra *Barzaj*, que viene á significar

por la obscuridad ni por la luz, siendo como es una mezcla de ambas, el término medio de esos dos precisos extremos. Y por esto puso Dios en el hombre dos ojos y le hizo merced de dos guías, porque está entre dos caminos: con uno de aquéllos, el del un camino, recibe la luz y, según su aptitud, la contempla; con el otro, el del otro camino, mira á la obscuridad y la recibe (1).

»La criatura, por consiguiente, no es, de sí propia, ni luz ni tiniebla, ni ser ni no ser: únicamente es el obstáculo poderoso que impide á la luz pura dominar á la pura obscuridad, y á ésta aniquilarse en aquélla. Por su esencia, es el punto en que los dos extremos coinciden, y así, mediante su contacto con la luz, adquiere (la criatura) todo lo que en ella es definible por la existencia, y por su coincidencia con la obscuridad, lo que es definible por el no ser. Sin embargo, está preservada de esos dos extremos con los cuales toca..... y viene á ser algo así como el matiz neutro que caracteriza á lo posible.....

»Lo posible se define de un modo positivo, mediante la reunión del ser y el no ser; es decir, posible es lo apto para cada una de estas dos cosas; así también, de un modo negativo, defínese diciendo que no es ser ni no ser; luego lo posible concilia al ser y al no ser en su doble definición, negativa y positiva. Porque si fuese existente é indefinible por el no ser, sería Verdad; y si fuese no existente é indefinible por el ser, sería absurdo ó imposible.....

algo intermedio. Así, en el *Vocabulario* de Pedro de Alcalá, y en el publicado por Schiaparelli, que se presume es de Raimundo Martín, aparece traducida por *purgatorio*, estado medio entre el infierno y el paraíso.

(1) Esta razón recuerda algunas de la misma debilidad empleadas á granel por Lulio; quizá también tenga algún oculto sentido metafísico que ahora, al primer golpe de vista, no se adivina. Por esta misma obscuridad de sentido suprimo la versión de algunos textos alcoránicos que el autor arbitrariamente aplica, en su prurito de armonizar las creencias islámicas con su doctrina metafísica.

»Y he aquí la causa de que también se le defina por el concepto de la *perplejidad* entre el ser y el no ser, por motivo de su indeterminación respecto de cada uno de ambos extremos. Y así resulta que sobre lo posible cabe formular por su esencia el siguiente juicio: Si de él dices que es Verdad, dices verdad, y si dices que es mentira, no mientes.

»Y pues que ya sabes esto, hablemos de lo que los hombres llaman también luz y obscuridad en sentido metafórico, trasladado de las luces exteriores, como la del relámpago, la de las estrellas, la de la lámpara y otras semejantes, y de la obscuridad que es perceptible para los sentidos. Porque es de advertir que hay también luces interiores, virtuales ó ideales, cual la lumbre de la inteligencia, la de la fe y la de la ciencia; así como también hay obscuridad interior, es decir, alegórica, como la de la ignorancia, la del politeísmo, y la que envuelve al que carece de entendimiento. Del mismo modo, hay algo que ni es luz ni obscuridad, como la duda, la opinión, la perplejidad y hasta el razonamiento, porque también este último es algo que ni es luz ni tinieblas.

Y todas tres son respectivamente las expresiones metafóricas de los constitutivos esenciales del Ser necesario, del imposible y del posible (1). Este último es el único que reúne en sí mismo, junto con su esencia propia, la de sus límites ó extremos, que son los otros dos.

.....

»Conocer lo posible (2) es el océano de la ciencia, mar extensísimo cuyas hinchadas olas hacen zozobrar la débil barquilla de la mente humana; mar, en fin, cuyas orillas

(1) Es curiosa coincidencia la de que Lulio también emplee la luz como emblema de la Verdad, del Ser necesario, de Dios. En su libro *De lumine* (vid. Weyler, págs. 97 y 99), dice que la luz «es imagen de inmensidad, magnitud; de Dios, bondad, eternidad, potestad, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria, etc.»

(2) *Alfotuhát*, tomo III, pág. 364.

no son otras que aquellos dos límites: lo necesario y lo imposible, los cuales no debemos figurárnoslos según se los imaginan las inteligencias incapaces de alcanzar este sublime saber, es decir, como si ambos extremos difiriesen entre sí tan sólo á la manera que difieren la derecha y la izquierda; no es tal el concepto de la distancia que existe entre esos dos límites. Si nos viésemos obligados á imaginarla de algún modo, no encontraríamos forma más adecuada al asunto en cuestión, que compararla al centro de la circunferencia y al espacio comprendido entre ésta y aquél.

»El centro es la Verdad; el vacío exterior á la circunferencia, la nada, ó si se quiere, la obscuridad; el espacio comprendido entre el centro y dicho vacío exterior á la circunferencia, lo posible, como por ejemplo lo hemos pintado al margen (1).

»Hemos tomado como ejemplo el centro, porque éste es la raíz de la existencia de la periferia del círculo, la cual por él es producida, así como no es producido lo posible sino por la Verdad.

»Si suponemos que del centro salen líneas en dirección á la periferia, todas ellas terminan en puntos, y la circunferencia toda resulta de esta unión de líneas que arrancan del centro. Por esto, se dice en el Alcorán: «Alá está tras de ellos como una circunferencia» (Azora, 85, vers. 20); y en otro lugar: «Alá abraza como una circunferencia á todas las cosas» (Azora, 41, vers. 54).

»Cada uno de los puntos de la circunferencia es el término del radio, y su principio es el punto céntrico del cual arranca el radio hacia la circunferencia. Así también Dios es el principio y el fin: el principio de toda cosa posible, como el centro es el principio de todo radio.

»Lo que está fuera, excluído del ser de la Verdad, es la nada, que no puede recibir el ser.

»Las líneas salientes tienen su principio en Dios, y en

(1) Es la figura que hemos transcrito en la pág. 224.

Él tienen su fin, porque á Dios vuelven todas las cosas (1). Y así es, en efecto: ya que la línea no termina, como hemos dicho, sino en el punto, y, por tanto, el principio y fin de la línea puede decirse igualmente que pertenecen á ella, como que no pertenecen. Y esto también es lo que debe afirmarse de Dios, á saber: que Él no es las cosas creadas, ni éstas son algo distinto de Él..... Y, por este motivo, la línea está compuesta de puntos, sin que de otro modo se la pueda concebir.»

Para la perfecta inteligencia de esta última frase, cuyo sabor pantéista el lector habrá indudablemente percibido, hay que saber que el texto árabe emplea una misma palabra para significar el punto céntrico de la circunferencia y cualesquiera otros puntos. Por consiguiente, la susodicha frase quiere decir que el radio, emblema de la criatura, ó sea de lo posible, está formado de puntos, que son el mismo centro, emblema de Dios.

El pensamiento, pues, de Mohidín es identificar á Dios con la criatura. Pero prescindamos de comentarios, inútiles ante la claridad de otros pasajes que sigo traduciendo:

«Considera (2) que el mundo es de figura esférica, y por esto el hombre ansía volver á su principio, una vez que ha llegado á su fin, es decir, á Dios, que fué quien nos sacó del no ser al ser, y al cual hemos de volver, como Él mismo dice en varios lugares de su libro.....

»¿Y no has experimentado, al describir una circunferencia, que una vez comenzada, no cesas de ir girando hasta terminar en el punto en que la principiaste, y que entonces, y sólo entonces, resulta acabada y perfecta? Si así no fuese, si hubiéremos salido de Él en línea recta, no volviéramos á Él, y entonces ya no sería verdad su palabra, que es veraz por esencia: «A Él habéis de volver.»

(1) «En la bondad, dice Lulio, el bonificativo es un punto y el bonificante otro, y ella misma es la línea extensa.....» (Vid. Weyler, pág. 347.)

(2) *Alfotuhát*, tomo I, pág. 332.