

Así, pues, surgen los astros y muévense con ellos sus esferas, viniendo á ser como los animales en lo que de brillo tienen, y como los vegetales en lo que tienen de movimiento.....

»Si es forma intelectual, que esencialmente proceda de un entendimiento separado y exija por su aptitud algo que la soporte, emite el Misericordioso su soplo sobre ella en el momento en que está ya adecuada por su Señor, y todo lo que de dicha forma brilla se llama *luz de ciencia*; mientras que lo que sólo se mueve sin brillar, se llama *práctica*: la esencia que á ambas facultades soporta recibe el nombre de *alma*.

»Si es forma divina, ó será consciente (?), que es la forma del hombre, ó inconsciente (?), que es la del entendimiento (separado?).

»Cuando, finalmente, el Señor ha adecuado ya aquella forma intelectual por su mandato, y ha pulido con sus dos manos la forma del hombre, emite sobre ambas su alma el Misericordioso é inspira en ellas un soplo de sí propio. Mediante este soplo, hínchese la forma del entendimiento con todas las ciencias, de lo que ha de ser hasta el día del juicio, y queda constituida por Dios en raíz y origen de la existencia del mundo, recibiendo la primacía en el orden del ser posible. Por virtud de aquel mismo soplo, la forma del primer hombre, creado por las manos de Dios, poseyó la sublime ciencia de los nombres divinos (1), ciencia que la forma del entendimiento no posee.

»Y como no hay forma más perfecta que la de la Verdad, á imagen de la cual salió la del hombre, ésta resulta la última en que se completa y acaba el influjo del Alma universal.

»Así, pues, el orbe gira, y aparece el ser posible colocado entre luz y obscuridad, espíritu y naturaleza, presencia y ausencia, revelación y velo. Porque de todo lo

(1) Esta ciencia juega importantísimo papel en toda la enciclopedia de Mohidín, lo mismo que en otros libros suyos.

que acabamos de enumerar, aquello que obtiene la primacía en el orden del ser puro, es una luz, y un espíritu; lo que la obtiene en el del puro no ser, es una obscuridad y un cuerpo; mediante la unión de ambos, es una forma.

»Por consiguiente, si considero al mundo desde el punto de vista del Alma del Misericordioso, digo que el mundo no es otra cosa que Dios. Y si, al revés, le considero en cuanto es algo adecuado y proporcionado justamente, digo que el mundo es las criaturas. Porque, como dice el adagio, no lanzas tú la flecha, en cuanto eres criatura, sino que únicamente la lanzas en cuanto eres la Verdad, y, sin embargo, Dios es quien la lanza, porque la Verdad es Él.

»Por el Alma universal, todo el mundo es animado (1); ella es lo más manifiesto en el mundo: oculta en la Verdad, evidente en la criatura, porque lo oculto de ésta es lo evidente de aquélla, y viceversa. Por su unión, complétase el ser; por su separación, cabe ya decir: Verdad y criatura. Aquélla es privativa del Ser puro; ésta pertenece á la pura posibilidad. Todo lo que en el mundo se aniquila, aquello meramente formal que perece, en cuanto á la parte contigua al no ser, es nada; en cuanto á la parte contigua al ser, y que jamás cesa, está constituido por dos gobernantes que continuamente le rigen. En efecto: toda criatura, así de éste como del otro mundo, va innovándose en cada alma; pero, en cambio, el Alma universal

(1) Esta tesis, de la que parece un eco la tan conocida de Campanella, muéstrase desenvuelta algo más en el tomo I, pág. 800: «Así como la unidad metafísica ó identidad, á pesar de estar presente en todo ser, eterno ó temporal, existente ó aniquilado, no es perceptible á causa de su misma evidencia, de igual manera la vida existe en todo ser, ya manifiesta, como en los animales, ya oculta, como en las plantas y minerales. Y la razón está en que todo ser distinto de Dios le alaba para darle gloria; es así que no puede alabarle sino quien le conoce, y condición precisa del que conoce es la vida: luego todo ser vive.» También se habrá advertido que Mohidín coincide con Lulio en otorgar alma á los cielos, opinión en que el Doctor Iluminado se aparta de la escolástica.

jamás cesa de extenderse, ni la Naturaleza acaba nunca de engendrar formas para esa Alma, á fin de que el acto de la voluntad divina no permanezca ocioso, ya que la ociosidad repugna en Dios. Y así, unas tras otras van las formas manifestándose y viniendo á la existencia, al paso que se encuentran en disposición de recibir el Alma universal.

»Tal es la más clara explicación que puede darse de la creación del mundo.»

Como se ve, en este sistema cosmológico se amalgaman elementos aristotélicos con neoplatónicos, siendo su resultado un panteísmo emanatista que el autor se esfuerza en vano por armonizar con el islam. Para esto, sírvese á menudo de alegorías y ejemplos que le permiten ocultar su pensamiento íntimo á los ojos de los profanos:

«Si quieres (1) saber la forma en que el mundo se produjo, la rapidez con que apareció, en cumplimiento del divino mandato, mira lo que en el aire produce una brasa movida por la mano del hombre. Si la hace girar, dibújase un círculo en el ojo del que la contempla. Tú no dudas que ves un círculo de fuego, y, al mismo tiempo, tampoco dudas de que allí no hay tal círculo, pues solamente ha sido producido en tu vista por la rapidez del movimiento.

»No otra cosa dice Dios: *Nuestro mandato*, que es su Palabra: *SEA, no es más que uno*, como la brasa es una sola, á la manera de un abrir y cerrar de ojos, que es la percepción del círculo, sin que lo sea en realidad.

»Esta es, pues, la diferencia que existe en toda forma creada visible: si la miras con los ojos, con la inteligencia ó con la imaginación, juzgas que es criatura; si la consideras bajo el prisma de la ciencia y de la iluminación, juzgas que es Dios, el cual ha creado todo aquello que, á pesar de aparecer ante tus ojos, es nada en su mismo ser, porque no es Él. ¡Mira cuán fina perspicacia es

(1) *Alfotuhát*, tomo I, pág. 883.

ésta, á pesar de que el sujeto en quien aparece es el sentido, cuya condición nativa es la torpeza y la limitación!»

«Fíjate bien, hermano mío, en lo que pasa cuando fulgura veloz el relámpago: su brillo es la causa de que la atmósfera se inunde de luz; esta iluminación del aire es causa de que los objetos sensibles aparezcan; esta manifestación de los objetos sensibles es, por fin, causa de que los ojos los perciban. Ahora bien: el tiempo en que todo esto ha ocurrido es un solo instante, pues á pesar de que sabes perfectamente que cada una de esas causas ha precedido á su efecto, sin embargo, el momento en que ha brillado el relámpago es el mismo en que se ha iluminado la atmósfera, han aparecido los objetos y los ha percibido la vista.....

»¡Loado sea quien empleó estos símbolos y se sirvió de estas figuras para decir que es y no es, ó que no es y es! Porque ¡juro por Aquél cuyo es el poder, la gloria y la grandeza, que en verdad no existe sino Dios, el Ser necesario, único por su esencia, múltiple por sus nombres y decretos, que todo lo puede, hasta lo imposible! ¡Sólo Dios existe: todo de Él procede, y á Él ha de volver!»

Esta exaltación, este estilo oratorio, no deben considerarse como meras hipérboles, hijas del entusiasmo; son franca manifestación de sus creencias panteístas; porque sabe muy bien Mohidín discurrir con tranquilidad de espíritu acerca de estas materias, como puede observarse en el siguiente pasaje, que semeja, por su alteza metafísica, un capítulo de dialéctica hegeliana:

«Tres, y sólo tres, son los objetos de la ciencia (1).

»Primero: el Ser absoluto, que no se concreta, y que es el ser mismo de Dios, ente necesario por su misma esencia.

»Segundo: el no ser absoluto, que, por su esencia, es

(1) *Alfotuhát*, tomo III, págs. 60-2.

nada, y que tampoco se concreta de ninguna manera: es el ser imposible, el cual se opone al Ser absoluto de tal modo, que, si á ambos se les definiese con toda precisión, serían iguales.

»Ahora bien: no cabe que existan dos contradictorios opuestos, sin que entre ellos haya un diferenciante que distinga al uno del otro, haciendo imposible para ambos el empleo de idéntica definición. Este diferenciante que existe entre el Ser absoluto y la nada, y que, si hubiera de definirse con toda exactitud, sería igual á ellos en cantidad, sin aumento ni disminución, es el *Barzaj* (1) sublime, uno de cuyos aspectos mira hacia el ser y el otro hacia la nada, siendo así, por su esencia, opuesto á cada uno de los dos anteriores objetos de la ciencia. Tal es, por consiguiente, el tercer objeto, en el cual está contenida la totalidad de los posibles, que son infinitos, como también lo es cada uno de los dos objetos primeros. Los posibles, contenidos en este *Barzaj*, tienen esencias positivas por la parte que á ellos mira el Ser absoluto, y bajo este aspecto, reciben el nombre de la cosa á la que Dios, cuando quiere crearla, le dice: sé, y es. En cambio, no tiene el *Barzaj* esencias reales por la parte que á los posibles mira la nada absoluta, y ésta es la razón de que se le diga: sé, pues esa palabra es *existenciativa* (2), y claro es que no se emplearía si el posible fuera existente. De modo que los posibles están en el *Barzaj*, en cuanto son *simpliciter*, no en cuanto á lo que serán después, es decir, con sus modos de ser, ya substancias, ya accidentes, ya atributos, etc.»

.....  
 «El *Barzaj*, pues, es lo que diferencia al ser del no ser; pero él mismo ni es existente ni no existente. Si lo refie-

(1) *Vide supra*, pág. 225, nota 3.

(2) No hay modo de verter al castellano la palabra árabe *vo-chudí*, que es un denominativo derivado de *vochud*, existencia. Significa, por tanto, «aquello que hace existir.»

res al ser, percibirás en él un matiz como de ser positivo; si lo refieres al no ser, también dirás verdad, porque carece de existencia. Y por eso me ha maravillado siempre la opinión de los *axaríes*, que contradicen al que sostiene que la nada es algo en su mismo estado de no ser, y que tiene esencia positiva, á la cual luego sobreviene la existencia, quedando constituida por ésta en alguna de las categorías ontológicas.

»La causa de que el *Barzaj*, es decir, lo posible entre el ser y la nada, sea susceptible de esa doble relación positiva y negativa, no es otra que el ser opuesto por su esencia misma á aquellas dos realidades.

»Más claro: la nada absoluta se presenta como si fuese un espejo ante el Ser absoluto. Este ve su forma propia en aquélla, y esa forma es la esencia de lo posible: por esto tiene lo posible esencia positiva y realidad en su mismo estado de no ser; por esto también aparece lo posible bajo la misma forma del Ser absoluto; por esto, en fin, lo posible se define por la ilimitación, pudiendo decirse de él que es infinito.

»A su vez, el Ser absoluto es como un espejo para la nada absoluta. Esta se contempla á sí propia en ese espejo de la Verdad, y la forma que en él se ve es la esencia misma de la nada; esencia por la cual lo posible ya puede definirse como no ser y como infinito, pues infinita es la nada absoluta.

»En consecuencia, lo posible se asemeja á la imagen que aparece entre el espejo y la persona que en él se mira, porque, á la manera que dicha imagen no es la misma persona ni cosa distinta de ella, también lo posible, en lo que tiene de positivo, ni es la misma Verdad, ni algo que de ella se distinga; y en lo que tiene de negativo, ni es lo imposible, ni algo diferente de él.

»Es, en suma, lo posible una entidad relativa, y por esto algunos parecen inclinarse á negar su realidad, no admitiendo otras que lo necesario y lo imposible, y diciendo que lo posible no puede concebirse. Mas para nos-

otros, como venimos repitiendo, los posibles tienen esencias positivas y negativas, según en ellos respectivamente se revela y manifiesta la Verdad ó la nada.»

No debemos olvidar, en medio de estas abstrusas lucubraciones, que, para Mohidín, posible y criatura son voces sinónimas, y que, por consiguiente, tampoco ésta tiene más realidad que la de una mera relación: la de puro fenómeno en el que se revela la Verdad, que es Dios. Más claro: el mundo que contemplamos, es nada en lo que de sí propio tiene; solamente es algo en cuanto manifestación de la divinidad.

Sin embargo, la identificación, siquier fenoménica, de Dios y el mundo, no impide á nuestro panteísta hablar de la creación en el lenguaje de la más pura ortodoxia, citando para ello versos alcoránicos, cuyo sentido y fuerza tergiversa. Y es que cuesta mucho ser panteísta franca y rudamente: hay que reñir con las verdades más vulgares del sentido común, y con los dogmas fundamentales de todas las religiones monoteístas. Por eso Mohidín, tras de sentar en el párrafo que precede la tesis neoplatónica de que Dios es el Ser abstracto é indeterminado, punto de partida de todo panteísmo lógico; lejos de sacar las consecuencias de aquel principio, se expresa siempre como quien admitiera la distinción esencial entre Dios y las criaturas (1).

No obstante estas restricciones, á que le obligaba sin

(1) No son las hasta aquí transcritas las únicas pruebas de su panteísmo. Sin que esto sea agotar la materia, tarea difícil tratándose de una obra de la extensión del *Alfotuhát*, sirvan de apéndice á las expuestas las siguientes: «Dios se concibe como la identidad de los dos contrarios; y así debe interpretarse la frase alcoránica: *El es el primero y el último, el evidente y el oculto*, es decir, bajo un mismo respecto, no bajo relaciones diversas» (tomo I, página 239, y tomo IV, pág. 323).—«Dicen los filósofos que en todo ser hay una huella que nos indica que es uno; pero yo digo que en todo ser hay una huella que nos indica que es el mismo. La diferencia de estas dos opiniones está sólo en las palabras, porque únicamente Dios existe; y por esto decía Abuyecid: Yo soy Dios» (tomo I, pág. 354 *et alibi*). »

duda el temor de disentir de la religión oficial, dábale Mohidín buena traza para volver á su tema, así que la coyuntura se le presentase. Por uno de esos juegos de ingenio, pudo llamar creación al origen del mundo, que, como acabamos de ver, no es más que emanación. Y véase cómo: Dios, según nuestro místico, ve en el mundo, como en un espejo, su propia esencia, de la cual es atributo la hermosura; y como ésta es en todo caso el motivo del amor, y Dios no puede amar á otra cosa que á sí propio, resulta que Dios se ama á sí mismo en todas las cosas del mundo. Por esta misma razón, aunque parezca paradoja, el mundo muévase eternamente hacia Dios, de cuya soberana hermosura está ardientemente enamorado desde antes de existir, porque cabalmente ese amor fué también la causa de que el mundo viniese de la nada al ser.

Mas para que se evidencie esta ingeniosa manera de explicar el origen del Universo por el amor, fuerza será decir algo, aunque sea poco, de lo mucho y muy interesante que Mohidín tiene sobre esta materia, base de toda su mística, y la más digna quizá de ser conocida:

«Es el amor (1) una particular afección de la voluntad, cuyo objeto es algo que no existe en el momento mismo de existir aquélla, y cuyo fin estriba en querer el ser del objeto amado, ó mejor, en querer que el objeto amado venga á la existencia. Y digo esto último porque, teniendo por objeto el amor la privación del ser, no puede decirse de ésta, en su estado de ser, que sea algo que viene á la existencia, ya que esto equivaldría al absurdo de que la aniquilación sea acto positivo; en cambio, puede muy bien decirse aquello respecto al objeto amado, el cual es nada. He añadido, en la definición, la frase *cuyo fin estriba en querer el ser del objeto amado*, porque éste, en realidad, no tiene ser, es nada. En efecto: lo amado es para el amante un acto de su voluntad, que le mueve á conseguir la unión con aquel individuo determinado, sea quien fuere, con tal

(1) *Alfotuhát*, tomo II, págs. 431-2.

que sea capaz de esa unión, v. gr.: apto para ser abrazado, para unirse en matrimonio, ó simplemente para andar en compañía del amante. El amor de éste no tiene, pues, por objeto, en todos esos casos, sino algo de dicho individuo, lo cual no existe entonces, y cabalmente, el conseguir esto, que no existe entonces, es lo que impulsa al amante á buscar y ver al objeto de sus amores..... Dirás quizá que, cuando amamos la compañía de una persona, ó su conversación, ó su trato, ó besarla y abrazarla, si llegamos á conseguir eso que ansiábamos, nuestro amor no cesa, aunque estemos abrazándola, y, por consiguiente, el objeto del amor no es algo que no exista. A esto respondo que yerras; porque cuando tú abrazas á aquella persona, cuyo abrazo, compañía ó trato ansiabas, la causa que excita tu amor, el objeto de éste, no está en lo que ya has conseguido, sino solamente en la persistencia y repetición de eso que has conseguido. Ahora bien: la persistencia y repetición es algo que no existe, que no ha pasado todavía al ser, y esto indefinidamente. Luego el objeto que excita el amor, cuando ha alcanzado ya el amante la unión apetecida, es también la nada, es decir, la continuidad de dicha unión.»

.....

«Es cuestión (1) insoluble para el que no ha llegado á la meta del amor divino, la de definir la esencia del amor, determinando si es éste un atributo esencial ó sólo ideal del amante, ó si no tiene otra realidad que la de una mera relación entre el amante y el amado, al modo de una huella que excite al primero á correr en busca de la unión con el objeto de sus cariños. A nuestro parecer, el amor es un atributo esencial del amante. Y no se diga que mal puede ser esencial un atributo que vemos desaparecer en el amante, porque ésta es una afirmación completamente absurda: el amor no cesa sino cuando deja de existir el amante; fuera de este caso, el amor jamás acaba. Lo que suce-

(1) *Alfotuhah*, tomo II, pág. 438.

de es que cesa la afeción del amante por un amado particular, á causa de haber desaparecido la huella que le impulsaba hacia ese determinado objeto; pero entonces diríjese su afeción hacia otro objeto, y otro sucesivamente. Por tanto, rómpese tan sólo la afeción particular, en cada caso, entre el amante y el objeto; mas el amor continúa en su esencia existiendo, porque, en su esencia considerado, no es más que el mismo amante, su propio ser, su misma alma, no un atributo ideal que, suprimido, diera fin al amor.....» «Así, pues, atribúyase el amor á quien bien te plazca, sea Dios, sea la criatura, jamás será aquél otra cosa que el amante mismo. Luego no tienen real existencia más que el amante y el amado, sin que echemos en olvido, de una parte, que es condición propia é imprescindible del amado el ser nada, y de otra, que es también esencial al amor producir esa nada, hacerla venir al ser.....

»Si queremos hablar (1) de la meta del amor espiritual, fuerza será emplear figuras ó ejemplos tomados del amor físico ó natural, porque aun cuando el objeto amado es nada, sin embargo, la imaginación del amante se lo representa bajo la forma de algo existente, y que él ve con los ojos de la fantasía. Esto supuesto, digo que el término final de dicho amor es la identificación, que consiste en que la esencia del objeto amado venga á ser la esencia misma del amante, y al revés, la esencia del amante se convierta en la del amado, lo cual se significa con la palabra *fusión*. He aquí ahora, para su más perfecta inteligencia, un ejemplo físico: abrázense estrechamente dos amigos hasta libar el uno la saliva de los labios del otro, y ella viene á fundirse con la esencia misma de cada uno de los dos. En aquel momento, mientras permanecen unidos con el íntimo lazo del ósculo amoroso, respiran anhelantes, y el soplo emitido en la espiración, mutuamente se introduce en el pecho de ambos. Ese soplo es el mismo espíritu anímico, aunque revestido de forma material; y así,

(1) *Alfotuhah*, tomo II, pág. 441.

al introducirse en el pecho en el momento del ósculo, respira, anímase y vive cada uno de los dos con el espíritu del otro, y puede ya decirse, por virtud de ese mutuo cambio efectuado en sus almas, que ambos amigos se han identificado.»

Todos los caminos llegan al mismo término: la identificación de la criatura con el Criador es la idea madre del sistema, latente bajo los símbolos geométricos, revelada luego en la física, en la ontología y en la metafísica del divino amor (1).

Aquí, por consiguiente, debiéramos dar por terminada nuestra tarea, cuyo principal objetivo no fué otro que explicar por Mohidín algo que en Lulio aparece como mero detalle de secundaria importancia, y que en su probable maestro es nada menos que la base de todo un sistema místico-panteísta.

Pero cerrar aquí el trabajo sin apuntar, siquiera sea someramente, algo acerca del concepto que le merecía la ciencia, de sus relaciones con la fe, sobre los métodos de invención y exposición de la verdad, sería dejar desdibujada y borrosa la figura de este insigne murciano, y contrahecho su harmónico sistema:

«Siervo y Señor: he aquí las dos fundamentales categorías del ser (2). Siervo es todo lo que no es Dios y que ha sido ó puede ser creado por Él, es decir, el mundo. Señor, á quien el mundo sirve, es Dios únicamente.»

(1) Siete son los grados de anonadamiento por los que el sufi llega á esta absoluta identificación: 1.º, negación de la variedad; 2.º, negación de actos; 3.º, negación de atributos creados; 4.º, negación de la esencia propia del sufi; 5.º, negación de todo mundo; 6.º, negación de todo lo que no es Dios; 7.º, negación de atributos y relaciones en la esencia divina. «Añaden otros, dice Mohidín, una octava especie, que es la aniquilación de la aniquilación; pero ésta es propia de cada una de las siete anteriores, pues consiste en ignorar el anonadado que lo está.» (Vide *Alfotuhát*, tomo II, páginas 074 y siguientes.)

(2) *Alfotuhát*, tomo III, pág. 102.

«Estas nociones, tan sencillas, encierran, no obstante, maravillosos y abstrusos secretos, íntimamente relacionados con el problema del conocimiento de Dios y su unidad, y con el conocimiento del mundo y del rango que ocupa en el orden del ser. Pero tales problemas permanecerán eternamente insolubles para los ulemas, cuyas opiniones, discrepantes entre sí hasta lo infinito, no encuentran jamás un seguro punto de apoyo en que fundarse sin temor alguno de duda. Y es que Dios ha determinado que sus siervos habrían de alcanzar la felicidad únicamente por medio de la fe y de la ciencia de la unidad divina de un modo especial.»

«Un hecho, anunciado de parte de Dios por los Profetas, constituye el objeto de la fe, que es aquel acto por el cual el entendimiento pura y simplemente presta su asenso á las palabras de esos Profetas, que él acepta, lo mismo si conoce científicamente lo que significan, como si no lo conoce.

«Ciencia es todo conocimiento adquirido mediante la especulación de la inteligencia ó por la iluminación divina; pero en ambos casos, aquel conocimiento no será científico, si no llega á alcanzar un grado tal de necesidad en sus fundamentos, que excluya todo género de duda en el sujeto.

«Ahora bien: el mundo es de dos categorías: 1.ª, que recibe el nombre de mundo presente, es decir, perceptible á los sentidos; y 2.ª, que se designa con el de ausente ú oculto, es decir, imperceptible á la sensibilidad; y no se entienda por oculto aquello que lo es en un tiempo determinado para manifestarse después, sino que por oculto significamos aquel mundo que no puede ser jamás percibido por los sentidos, aunque el entendimiento lo conozca, ya por prueba decisiva, ya por testimonio veraz, en el cual consiste, según hemos dicho, la percepción de la fe.

«El acto de conocer por los sentidos el mundo presente no es ciencia, sino camino para la ciencia. El objeto sobre que versa es, ya lo hemos indicado, todo aquello que,

asequible á los sentidos, no es Dios. El acto de percibir el mundo ausente es, con toda propiedad, lo que se llama ciencia.»

«No hay forma (1) alguna de criatura que no tenga un espíritu que la acompañe..... Y puesto que esto es así, puesto que en todo ser creado se encuentran unidas una forma sensible con un espíritu ideal, no debemos dudar de que toda prescripción legal religiosa tiene un sentido oculto ó alegórico, además del literal, porque éste es lo exterior, la forma sensible, así como aquél es el espíritu infundido por Dios en aquella forma. El Señor nos aconseja y nos manda en su libro que investiguemos esos sentidos ocultos ó interiores; pero los ulemas, petrificados en la sobrehoz de la letra, desprecian este precepto, y, contentos con admirarse, se hacen semejantes á los muchachos. ¡Cuántas son las gentes que así obran!»

El conocimiento sensitivo, el racional, el de fe: tales son, según lo que precede, los tres órdenes del saber humano. Pero sobre todos tres está, por sus garantías de certeza, la iluminación sobrenatural, que es capaz de alcanzar, especialmente en materia teológica, lo que no pueden la razón ni la fe. «Con pruebas racionales, dice Mohidín, pueden conocerse solamente los atributos negativos de Dios. Con pruebas de fe, tan sólo los atributos divinos tomados de las criaturas, como el oído, la vista, etc., los cuales son contradictorios para la razón. De esta contradicción, debida al exclusivo uso de uno ú otro método, nace en los teólogos la perplejidad. La iluminación sola es la que nos puede hacer conocer los atributos positivos de Dios (2).»

Y esta iluminación es de tal naturaleza que, una vez enviada por Dios al hombre, éste ya no necesita de los

(1) *Alfotuhát*, tomo I, pág. 692. Para la inteligencia de este trozo, véase más arriba, págs. 234 y siguientes.

(2) Vide *Alfotuhát*, tomo I, pág. 332.

demás órdenes de conocer: se basta ella á sí misma para suplir á los sentidos, á la razón y á la fe; y esto lo hace Dios comunicando al iluminado el extraordinario y maravilloso privilegio de que con una sola facultad conozca los objetos propios de todas las demás. Así, por ejemplo, Mohidín asegura, claro es que sólo bajo la garantía de su palabra, haber tratado á muchos sufíes que, con la sola facultad de la vista, percibían las ideas de sus interlocutores, y que él mismo poseía esta milagrosa virtud (1).

Pero aquí ocurre preguntar: ¿es que, por acaso, para nuestro místico, cada facultad no tiene su objeto propio, fuera de cuya órbita le sea imposible desarrollar su actividad?

Este problema crítico, cuya transcendencia no se ocultó á Mohidín, es insoluble para el humano entendimiento, según él afirma en su *Alfotuhát* (2): «Acerca de la relación entre el objeto y el sentido, la inteligencia humana se declara incapaz de decidir si éste depende de aquél ó aquél de éste.» Sin embargo, la iluminación ha conseguido poner en evidencia esta cuestión gravísima, que Mohidín plantea extensamente en el pasaje que transcribo, si bien no es tan explícito como fuera de desear en la solución propiamente dicha:

«Las cosas cognoscibles (3) son diversas en sí mismas, á causa de serlo también los actos por los cuales son percibidas. Y aun cuando los hombres entregados á la especulación metafísica opinan en esta cuestión de un modo distinto que yo, pienso, no obstante, que dicha diversidad en las percepciones no nace de considerarlas en cuanto meras percepciones, sino de la especial naturaleza que á cada una caracteriza.

»Para cada ser cognoscible puso Dios una particular facultad cognoscitiva que sólo es capaz de alcanzar lo ha-

(1) Vide *Alfotuhát*, tomo I, pág. 283.

(2) Vide tomo I, pág. 883.

(3) *Alfotuhát*, tomo I, págs. 278 y siguientes.

habitual de aquel ser, es decir, lo fenomenal, no su esencia, no el substrato de aquello que aparece.

»Dios ha establecido, además, que para esas cosas perceptibles hubiese un solo sujeto percipiente, aunque sirviéndose de percepciones diversas, que son seis: oído, vista, olfato, tacto, gusto y entendimiento. Todas ellas, menos este último, conocen las cosas de una manera necesaria; pero, esto no obstante, los tales objetos necesarios de su percepción habitual no inducen jamás á error. Y en esto se equivocan todos los sabios atribuyendo el error á los sentidos, cuando no es así, puesto que el error es solamente propio del que juzga.

»En cuanto á la percepción de los inteligibles por el entendimiento, puede ser de dos maneras: una necesaria, al modo de las percepciones sensitivas; otra no necesaria, pero que exige, para su acto de conocer, el auxilio de seis instrumentos, á saber: los cinco sentidos y la facultad memorativa.

»He dicho arriba que todos los sabios se equivocan, al hablar de la percepción sensible, atribuyendo el error á los sentidos. He aquí cómo explican su opinión: si á bordo de un barco, éste se pone en movimiento, al propio tiempo que el barco y ellos marchan, ven que la orilla corre también: luego la vista les hace percibir una cosa que no es en realidad, más aún, una cosa absolutamente incognoscible, puesto que ellos saben, por razones necesarias, que la orilla no se mueve de su sitio, y, sin embargo de esto, no pueden negar el movimiento que el sentido de la vista les atestigua. De la misma manera, al gustar azúcar ó miel, encontrándola amarga á pesar de ser dulce, saben, por razones necesarias, que el sentido del gusto se ha engañado, transmitiéndoles la impresión de algo que no es verdad.

»Pero, como hemos dicho, esto no es así. El defecto y el error acaecen por causa del que juzga, que es el entendimiento, no por parte de los sentidos, porque la percepción sensible, cuando versa acerca de su objeto propio, es

necesaria; y esta percepción, lo mismo que la del entendimiento sobre su objeto necesario, no induce á error: sólo puede engañarse el entendimiento en lo que percibe empleando el auxilio de los sentidos y de la memorativa. En una palabra: la sensibilidad y cualquiera otra facultad cuya percepción sea necesaria, jamás yerran.

»Esto supuesto, es indudable que en los ejemplos citados el sentido ve un movimiento ó encuentra amargo el manjar, porque la vista percibe por su naturaleza el movimiento; viene entonces la inteligencia, y juzga que la orilla se mueve ó que el azúcar es amargo; pero viene después otro entendimiento, y dice que el humor bilioso se ha colocado en el órgano del gusto; y una vez interpuesto dicho humor entre la potencia gustativa y la dulcedumbre del azúcar, ya resulta que el gusto no percibe sino la amargura de la bilis. Por consiguiente, tenemos dos entendimientos que han coincidido en admitir el hecho de la percepción de la amargura; pero que han discrepado en determinar cuál sea el objeto que ha producido en el gusto esa percepción. Luego es claro que se engañó el entendimiento y no el sentido, ó sea que el error jamás debe ser atribuido al testigo, sino al juez.»

Es muy corriente en todo el *Alfotuhát* comenzar el autor hablando como un juicioso filósofo, para romper repentinamente con todo orden y elevarse á las más altas regiones de su misticismo. Esto es lo que desgraciadamente ocurre en el párrafo que antecede, en el cual, después de ponernos á las puertas del criticismo kantiano afirmando que «la dulzura no está en el manjar,» y que «lo mismo debe decirse de las demás percepciones,» da un corte á tan interesante cuestión, deja incompleto su pensamiento, y se lanza de improviso á través de intrincadas lucubraciones místicas, de que hago gracia al lector.

Hemos sacado por consecuencia de las palabras de nuestro sufi, acerca de los distintos órdenes de conocer, que la iluminación súple á todos los demás. De este modo se explica cómo puede afirmar, con una osadía casi risible, que



determinadas opiniones suyas, sobre todo en materia cosmológica, no las ha aprendido de los filósofos anteriores á él, por más que la analogía raye en flagrante y servil copia. Así ocurre, por ejemplo, con el sistema físico de Tales de Mileto, que después de adoptarlo casi íntegro y de reconocer su filiación helénica, niega rotundamente haberlo aprendido en los libros, y atribúyelo á inspiración divina (1). Más aún: indignase en otras ocasiones contra aquéllos que contradicen al sufí ó le tachan de tradicionalista ó de filósofo, por la sola razón de que coincida con éstos en sus tesis. «Guárdate, exclama (2), hermano mío, de tales aberraciones. No toda la ciencia del filósofo es vana: puede suceder muy bien que aquella tesis sea una de las cosas verdaderas del filósofo, mucho más si encontramos que ha sido ya enunciada por el Profeta de Dios.....»

En cuanto al último punto que nos resta por dilucidar, el método de exposición de las ciencias místicas, que entre los sufíes se apellidan ciencias de los *gustos*, hemos de confesar que es nulo, porque estas ciencias son inefables, es decir, no admiten tecnicismo alguno.

«Es evidente (3) que no pueden hablar dos hombres sobre una determinada materia si no se ponen antes de acuerdo en el tecnicismo que han de emplear; de otro modo, es imposible que se entiendan. Ahora bien: este común acuerdo solamente cabe en aquellas ciencias del *gusto* que tienen por objeto las cosas sensibles ó inteligibles distintas de Dios; y aun así, el tecnicismo será aproximado solamente. En cambio, tratándose del gusto que se experimenta en la contemplación mística de Dios, no cabe en absoluto tecnicismo alguno, porque siendo cosas secretas, no presentes, se hallan, por ende, distanciadas de todo gusto sensible ó intelectual.

(1) Vide *Alfotuhát*, tomo II, pág. 896.

(2) *Alfotuhát*, tomo I, págs. 39 y 40.

(3) *Alfotuhát*, tomo III, págs. 345 y 505.

«La razón de esta diferencia es la siguiente. Los seres creados, todo lo que no es Dios, tiene algo semejante, y, por tanto, es posible, para el que los ha gustado una vez, emplear un determinado tecnicismo con el que se haga entender de los demás, tomándolo de su parecido con manjares gustados de cualquier especie que sean. Por el contrario, el Creador no tiene semejanza alguna con las cosas creadas, y, por consiguiente, es imposible que haya un tecnicismo que con exactitud le corresponda, pues lo que de Dios contempla un individuo, no es absolutamente igual á lo que contempla otro; luego no puede comunicar á éste lo que de su Señor ha visto en la contemplación, ya que ambos ven algo que carece de semejanzas, y sin éstas, la comunicación es imposible..... Más aún: Dios se revela á cada individuo bajo una forma distinta en cada momento extático..... Luego, en suma, es de todo punto imposible á los sufíes establecer un tecnicismo que les sea útil para hablarse entre sí. Saben; pero no pueden decir lo que saben, si Dios no les comunica un lenguaje adecuado.»

Si ellos mismos no se entienden, ¿cómo podremos descifrar sus enigmas los que no estamos iniciados? Tal fué la reflexión que me hice cuando por vez primera leí el pasaje que antecede, y entonces me expliqué perfectamente por qué Dozy, á pesar de sus incesantes estudios, confesaba, al darles feliz remate en su *Supplement aux dictionnaires arabes*, que la vida de un hombre no basta para profundizar las ciencias místicas de los sufíes y para conocer bien al mismo tiempo la lengua árabe. Entonces también me expliqué por qué los mismos musulmanes, aun los contemporáneos de Mohidín, reconocíanse impotentes para descifrar aquellos enigmas, ocultos bajo el velo de un lenguaje cuyos elementos entendían, pero sin darse perfecta cuenta de su enlace gramatical.

Y es que el sufí, llegado ya al término de su carrera mística, queda enamorado perdidamente de su Dios, y el loco de amor, como confiesa Mohidín, no sabe lo que se

dice. De esta manera resulta que es tarea vana buscar en las obras sufíes, y especialmente en el *Alfotuhát*, un plan determinado, una organización de materias que responda en algo á la trabazón sistemática que se advierte en otras obras filosóficas, v. gr., las de Averroes. Nuestro místico habla de todo: de física y de lógica, de metafísica y de religión, de astronomía y de moral, sin orden ni concierto, en el sentido indicado, pero con un determinado método, privativo de las obras sufíes, y que consiste en exponer cada materia en el capítulo especial destinado á estudiar aquel grado de contemplación, al cual acompaña la ciencia infusa de dicha materia. Este es todo su plan.

Con esto, y con decir que mis exploraciones por tan intrincada selva virgen han sido rápidas y sin casi segura orientación, holgará ya confesar que no es todavía ésta sazón oportuna para dar un juicio comprensivo que definitivamente coloque á Mohidín en el lugar que le corresponda dentro de la historia de la filosofía.

Esto no obstante, puede muy bien adelantarse, sin temor de errar, que el pensamiento de Mohidín es un sincretismo sistemático y harmónico, formado en lo que he podido apreciar, por la yuxtaposición de elementos peripatético-musulmanes, platónicos, pitagóricos, cabalísticos y orientales, en el cual predomina, como nota concordante que á todos los resume, el neoplatonismo alejandrino, origen remoto por el cual parece explicarse la filiación de sus ideas panteístas y místicas, tan similares á las exageraciones del iluminismo en Jámblico y Proclo.

Como se ve, Mohidín, igual que todos los sufíes, ocultaba, tras el tupido velo de sus peregrinas teorías, rica vena de ideas filosóficas, tomadas á préstamo de los más grandes pensadores de la antigüedad. Y Lulio, al imitar á éste, ó á quien quiera que fuese el sufi en cuyas obras se amaestró, tuvo por ende un mérito grandísimo, quizá el mayor de su labor filosófica: el de hacer entrar en la corriente de las ideas cristianas medievales, purificado de su levadura musulmana, un producto que quizá no era

otra cosa más que transformación musulímica de antigua filosofía cristiana.

El llevar, pues, adelante este estudio puede dar de sí serios é interesantísimos resultados: ante todo, revelar el secreto de un potente metafísico, místico y moralista cristiano español, como Lulio, muda esfinge hasta ahora para gran número de investigadores; despues, dar á conocer un curiosísimo capítulo, completamente en blanco, dentro de la filosofía místico-panteísta de la España musulmana, cuya influencia en el islam se perpetúa á través de los siglos. En la Edad Media, aquellos pobres y desarrapados sufíes encerraban, bajo la corteza de sus místicas exageraciones, la substanciosa médula de una metafísica audaz, que explicaba por iluminación los más altos problemas que á la antigüedad habían preocupado. Hoy, esas sectas de sufíes no han muerto todavía; viven en la costa berberisca, como esqueletos de algo que fué: perdióse la rica médula, y sólo queda la inútil corteza. Son esas infinitas cofradías de *isavas*, *senusíes*, etc., cuyos individuos, fanáticos arrebatados, solamente conservan, como supervivencia, los ritos externos de la mística sufi, entregándose á desenfundados y ridículos bailes, verdaderas danzas macabras, con las que creen suplir aquello que á sus maestros dió universal renombre en el mundo musulmán. Y no hay que echar en olvido que el fanatismo de esas sectas es un dato importantísimo en la solución del problema africano.

Este estudio, por fin, como todos los que tengan por objeto poner en claro las relaciones de la escolástica con la filosofía arábica, habrá de servir de saludable ejemplo en nuestros días. Para cumplir con el espíritu y la letra de la encíclica *Æterni Patris*, en que Su Santidad abogaba, años hace, por la restauración de la escolástica, es preciso seguir las huellas de los más insignes Doctores escolásticos. Así como Alberto Magno, Raimundo Martín, Lulio y otros muchos no se avergonzaban de tomar de la filosofía arábica todo lo que en ella encontraban de utilizable para adaptarlo á la dogmática cristiana, no de otro

modo debemos en nuestros días aprovechar todo aquello que de l3g3timo progreso aparezca en la literatura filos3fica contempor3nea, seguros de que as3 haremos avanzar 3 la filosof3a cristiana m3s y mejor, que permaneciendo petrificados en los textos que ya pasaron, atentos exclusivamente 3 repetirlos y comentarlos.

As3 reverdecern los hasta aqu3 amortecidos trabajos filos3ficos y teol3gicos, que hicieron de Espa3a en otros siglos la patria del saber. As3 nos haremos dignos de nuestras gloriosas tradiciones cient3ficas, 3 cuya resurrecci3n ha dedicado sus iniciativas todas, sus incesantes esfuerzos, su portentoso talento, el maestro insigne 3 quien en esta ocasi3n ofrecemos el entusiasta homenaje de nuestro cari3o y nuestra admiraci3n.

Zaragoza 12 de Agosto de 1898.

---

 EL REY D. PEDRO EN EL TEATRO
 

---

Para mejor desarrollo de mi tema, dividir3 en dos partes este trabajo. Ser3 la primera una rese3a bibliogr3fica de las comedias que conozco referentes al Rey D. Pedro, y la segunda una exposici3n breve de c3mo ha sido tratado este Monarca por los autores dram3ticos.

## I

Lope de Vega fu3 el primer autor que llev3 3 D. Pedro al teatro. Conservamos de 3l siete comedias en que hace papel este Rey.

Son ellas:

*La Carbonera.*—Impresa por primera vez en la *Veintidos parte perfecta de las comedias del Fenix de Espa3a*, Fray Lope Felix de Vega Carpio: Madrid, 1635.—Comedia de intriga. El poeta supone 3 D. Pedro enamorado de una su hermana bastarda, hija de Do3a Leonor de Guzm3n, ignorando el Rey el parentesco que le une con ella.

*La ni3a de plata y burla vengada.*—El manuscrito aut3grafo de esta comedia se conserva con fecha de Junio de 1613. Se imprimi3 por primera vez en la novena parte de las comedias de Lope, que lleva por t3tulo: *Doce comedias de Lope de Vega, sacadas de sus originales por el mismo*: Barcelona, 1618.—Esta comedia y las dos que 3 continuaci3n citar3 ahora, parecen referirse 3 aquel per3odo largo de tiempo en que, seg3n la *Cuarta Cr3nica gene-*