

Titus Burckhardt

# SIMBOLOS



SOPHIA PERENNIS

Titus Burckhardt

# **SIMBOLOS**

**Traducción  
de  
Francesc Gutierrez**

**SOPHIA PERENNIS**

# LA MÁSCARA SAGRADA

La máscara es uno de los modos más extendidos y, sin duda, más antiguos del arte sagrado. Lo mismo se la encuentra en las más elaboradas civilizaciones, como las de la India o el Japón, que entre los pueblos llamados primitivos. La única excepción la proporcionan las civilizaciones vinculadas al monoteísmo semítico, aunque la máscara se haya conservado en el folklore de los pueblos cristianos y de algunos pueblos musulmanes,<sup>1</sup> y eso, a veces, bajo formas cuyo simbolismo es manifiesto todavía;<sup>2</sup> la tenacidad misma de su supervivencia, en oposición con cualquier pensamiento “evolucionado”, prueba además, indirectamente, su origen sagrado.

Para el cristianismo, como para el judaísmo y el Islam, el uso natural de la máscara no podía ser más que una forma de idolatría. De hecho no se vincula a la idolatría, sino al politeísmo, si por este término se entiende, no al paganismo, sino una “visión” espiritual del mundo, que personifica espontáneamente las funciones cósmicas sin ignorar la naturaleza una e infinita de la Realidad suprema.

Esta visión implica un concepto de “persona” algo diferente del que conocemos del monoteísmo. Se deduce de la propia expresión “*persona*”; se sabe que en el teatro antiguo, que procede del teatro sagrado de los Misterios, tal palabra designaba a la vez la máscara y el papel.<sup>3</sup> Ahora bien, la máscara expresa necesariamente, no una individualidad –cuya figuración apenas exigiría máscara– sino un tipo, luego una realidad intemporal, cósmica o divina. La “persona” se identifica así con la función, y ésta es a su vez una de las múltiples máscaras de la Divinidad, cuya naturaleza infinita permanece impersonal.

Hay una jerarquía de funciones y la hay, pues, de “personas” divinas; pero su multiplicidad misma hace que ninguna pueda ser considerada como la “máscara” única y total de la Divinidad infinita. Ésta puede tomar tal o cual máscara para revelarse más directamente a su adorador; o también, este último puede elegir tal máscara particular como soporte y vía; terminará siempre por encontrar en ella toda dignidad celestial, pues cada una de las cualidades universales contiene esencialmente las otras. Esto explica el carácter aparentemente flotante de los antiguos panteones.<sup>4</sup>

La esencia de las cualidades universales es una; es lo que el monoteísmo afirma al proclamar la unicidad de la “persona” divina.

Es como si se sirviese de la idea de la persona –la única que un politeísmo olvidadizo del absoluto podía captar aún– para afirmar la unidad de la Esencia. En compensación el monoteísmo hubo de hacer una distinción entre la persona y sus diversas funciones o cualidades, distinción evidente, por

---

<sup>1</sup> Especialmente entre los musulmanes de Java y África negra. La máscara existe también entre los bereberes del África del Norte, donde toma un carácter carnavalesco.

<sup>2</sup> En los pueblos germánicos se encuentra la máscara grotesca –de carácter “apotropeico”, utilizada sobre todo durante las mascaradas solsticiales– y la feérica, al igual que la heroica, que también existe en el folklore español.

<sup>3</sup> Se ha hecho derivar *persona* de *personare*, “sonar a través” –siendo literalmente la máscara, portavoz de la Esencia cósmica que se manifiesta por ella–, pero esta etimología parece ser dudosa, conforme a Littré, por razones fonéticas; no deja de tener, aún en ese caso, cierto valor desde el punto de vista de las coincidencias significativas –las cuales no son precisamente “azares”– en el sentido del *nirukta* hindú.

<sup>4</sup> Pensamos en el hecho de que un dios secundario puede “usurpar” ocasionalmente el papel supremo.

lo demás, ya que es semejante a la que existe entre el sujeto humano y sus facultades. Si bien es verdad que la divinidad personal se concibe siempre a través de una u otra de sus cualidades, las cuales se distinguen y se excluyen a veces en el plano de su manifestación; nunca se revelan todas al mismo tiempo, y allí donde coinciden, en la plenitud indiferenciada de su esencia común, no hay ya realmente persona: lo que está más allá de toda divinidad está, por ello mismo, más allá de la persona. Pero la distinción entre el Dios personal y la Esencia impersonal incumbe al esoterismo, que se acerca, así, a la metafísica subyacente al politeísmo tradicional.<sup>5</sup> Sea lo que fuere, el monoteísmo, al negar la multiplicidad de “personas”, hubo de rechazar también el uso ritual de la máscara.

Pero volvamos a la máscara sagrada como tal: ante todo es el medio de una teofanía; la individualidad de su portador no solamente desaparece ante el símbolo revestido, antes se funde en él hasta tornarse en instrumento de una “presencia” suprahumana. Porque el uso ritual de la máscara va mucho más allá que una simple figuración: es como si la máscara, al cubrir el rostro o “yo” exterior de su portador, pusiera al descubierto, al propio tiempo, una posibilidad latente en él. El hombre se vuelve realmente el símbolo que ha revestido, lo que presupone a la vez una cierta plasticidad psíquica y una influencia espiritual actualizada por la forma de la máscara. Por eso se considera generalmente la máscara sagrada como un ser real; se la trata como si fuese viva y no se la reviste sino después de haber llevado a cabo ritos de purificación.<sup>6</sup>

El hombre se identifica, por otra parte, espontáneamente con el papel que representa y que le ha sido impuesto por su procedencia, su destino y su ambiente social. Tal papel es una máscara, las más de las veces una falsa máscara en un mundo facticio como es el nuestro, y, en cualquier caso, una forma que delimita más que libera. La máscara sagrada, en cambio, con todo lo que su porte indica en lo tocante a gestos y palabras, ofrece de repente a la “consciencia de sí mismo” un molde mucho más vasto y, por ello mismo, ocasión de realizar la “liquidez” de tal consciencia, su facultad de adoptar todas las formas sin ser ninguna de ellas.

Una observación se impone aquí: por “máscara” entendemos ante todo una cara artificial que recubre el rostro del portador; pero en muchos casos –en el teatro chino, por ejemplo, o entre los pieles rojos –una simple pintura de la cara tiene la misma función y eficacia. Normalmente se completa la máscara con un revestimiento u ornamento de todo el cuerpo; además, el uso ritual de la máscara se acompaña las más de las veces de danza sagrada, cuyos gestos simbólicos y ritmo tienen el mismo objeto que la máscara: el de actualizar una presencia suprahumana.

La máscara sagrada no siempre sugiere una presencia angélica o divina, puede igualmente ser expresión y soporte de una presencia “asúrica” o demoníaca, sin que ello implique necesariamente una desviación, pues esa presencia en sí maléfica puede ser dominada por una influencia superior y captada con fin expiatorio, como ocurre con ciertos ritos lamaístas.

Mencionemos también, como ejemplo bien concreto, el combate del *Barong* y la bruja *Rangda* en el teatro sagrado balinés: el *Barong*, que tiene forma de un león fantástico, y que es comúnmente considerado el genio protector de la aldea, es en realidad el león solar, símbolo de la luz divina, lo

---

<sup>5</sup> En el esoterismo musulmán, por ejemplo, los dioses múltiples de los politeístas suelen compararse a nombres divinos; el paganismo, o el politeísmo en el sentido restrictivo del término, corresponden entonces a una confusión entre el “nombre” y lo “nombrado”.

<sup>6</sup> Lo mismo sucede con la concepción de la máscara en la mayoría de los pueblos africanos: el escultor de una máscara sagrada ha de someterse a una cierta ascesis. Cf., Jean-Louis Bédouin, *Les Masques* (Les Presses Universitaires, París, 1961).

que expresan sus ornamentos dorados; ha de hacer frente a la bruja *Rangda*, personificación de las fuerzas tenebrosas. Ambas máscaras son soportes de influencia sutiles que se comunican a todos cuantos participan en el drama; entre ellos tiene lugar un combate real. En cierto momento, unos jóvenes en trance se arrojan contra la bruja *Rangda* para acuchillarla; pero el poder mágico de la máscara les fuerza a volver sus *kriss* contra sí mismos; al final, el *Barong* ahuyenta a la bruja *Rangda*. Ésta es en realidad una forma de la diosa *Kali*, el poder divino considerado en su función destructiva y transformante, y en virtud de esa naturaleza implícitamente divina de la máscara su portador puede asumirla impunemente.

La máscara grotesca existe a muchos niveles diferentes. Por lo general tiene una virtud “apotropeica”, pues al revelar la verdadera naturaleza de ciertas influencias nefastas, se las pone en fuga. La máscara “objetiviza” tendencias o fuerzas que son tanto más peligrosas cuanto que permanecen vagas e inconscientes; les propone su propia cara fea y despreciable a fin de desarmarlas.<sup>7</sup> Su efecto, pues, es psicológico pero sobrepasa el plano de la psicología corriente, ya que la propia forma de la máscara y su eficacia casi mágica depende de una ciencia de las tendencias cósmicas.

La máscara “apotropeica” ha sido transpuesta a menudo en la decoración escultural de los templos. Cuando su carácter a la vez grotesco y terrorífico es concebido como un aspecto de la fuerza divina destructora, es a su vez una máscara divina. Así es, sin duda, como hay que interpretar el Gorgoneion de los templos griegos arcaicos, y ese es el sentido del *Kalamukha*, la máscara compuesta que en la arquitectura hindú adorna lo alto de los nichos sagrados.<sup>8</sup>

La máscara sagrada toma necesariamente sus formas de la naturaleza, pero nunca es “naturalista”, puesto que su propósito es sugerir un tipo cósmico e intemporal. Logra dicho propósito, bien combinando formas de diferente naturaleza pero análogas entre sí, como formas humanas y animales, o bien éstas y formas puramente geométricas. Su lenguaje formal se dirige mucho menos a la sensibilidad emotiva de lo que estaríamos tentados de creer: las máscaras rituales de los esquimales, por ejemplo, de los indios de la costa del noroeste americano o las de ciertas tribus negras, sólo son inteligibles para el que conoce todas sus referencias simbólicas. Lo mismo puede decirse de las máscaras del teatro sagrado hindú: la máscara de Krishna, tal como se la muestra en la India del sur, no es sino un conjunto de metáforas.

A propósito de las máscaras de forma animal, haremos las observaciones siguientes: el animal es de suyo una máscara de Dios; lo que nos mira por su rostro no es tanto el individuo como el genio de la especie, el tipo cósmico, que corresponde a una función divina. También se podría decir que en el animal, las diferentes fuerzas o elementos de la naturaleza asumen la forma de la máscara: el agua se “personifica” en el pez, el aire en el pájaro; en el búfalo o el bisonte la tierra se manifiesta en su aspecto generoso y fértil, y en el oso muestra su cara oscura. Ahora bien, las fuerzas de la naturaleza son funciones divinas.

No obstante, las danzas con máscaras de formas animales pueden tener un fin práctico, el de conciliarse al genio de la especie de la caza. Es esta una acción mágica pero que muy bien puede integrarse en una visión espiritual de las cosas. Puesto que los lazos sutiles entre el hombre y su

---

<sup>7</sup> Las máscaras terapéuticas de los iroqueses –llamadas *False Faces*, “falsas caras”- son un ejemplo bien conocido y típico de la función de que se trata; por otra parte, recuerdan extrañamente ciertas máscaras populares de los países alpinos.

<sup>8</sup> Cf. Ananda K. Coomaraswamy: *The Face of Glory*, y también nuestro libro *Principes et Méthodes de l'Art sacré*, p. 55.



ambiente natural existen, cabe hacer uso de ellos como se utilizan fuerzas físicas. Lo que importa desde el punto de vista espiritual, es la conciencia de la jerarquía real de las cosas. Claro que el uso ritual de la máscara puede degenerar en una magia pura y simple, pero tal caso es más raro de lo que comúnmente se cree.

Entre los bantúes, como entre otros pueblos africanos, la máscara sagrada por excelencia representa el animal totem, que es considerado el ascendiente remoto de la tribu. No se trata, evidentemente, del ascendiente natural, sino del tipo intemporal del que los antepasados remotos recibieron su autoridad espiritual. El animal máscara, pues, es un animal supraterrrestre, lo cual se expresa en su forma medio animal, medio geométrica.<sup>9</sup> Del mismo modo, las máscaras antropomorfas de “ascendientes” no evocan simplemente a un individuo; representan el tipo o la función cósmica cuya manifestación humana era el antepasado: en pueblos en los que la filiación espiritual coincide prácticamente con una descendencia ancestral, el antepasado que está en el origen de esa descendencia asume necesariamente un papel de héroe solar, de naturaleza medio humana, medio divina.

En cierto sentido, es el sol la máscara divina por excelencia. Porque es como una máscara ante la luz divina, que cegaría y quemaría los seres terrestres si fuese quitada. Ahora bien, el león es el animal solar, y la máscara en forma de cabeza de león es una imagen del sol. Esta misma máscara se encuentra aplicada a fuentes, en las cuales el chorro de agua que de ellas brota simboliza la vida que proviene del sol.

La costumbre de cubrir con una máscara la cara de un muerto no era exclusivamente propia de los antiguos egipcios; el sentido primero de tal costumbre debía de ser, no obstante, el mismo en todas partes: por su forma simbólica —a veces semejante al sol<sup>10</sup>— esta máscara representaba el prototipo espiritual en el que se consideraba que el muerto se integraba. Generalmente se considera la máscara que recubre la cara de las momias egipcias como el retrato estilizado del difunto, pero eso no es cierto más que en parte, aunque dicha máscara, hacia el final del antiguo mundo egipcio y bajo la influencia del arte grecorromano, se convierta en un verdadero retrato funerario. Antes de tal decadencia, es una máscara que no muestra al difunto tal cual era, sino tal como ha de llegar a ser; es un rostro humano que se acerca en cierto modo a la forma inmutable y luminosa de los astros. Pues bien, esta máscara desempeña un papel determinado en la evolución póstuma del alma: según la doctrina egipcia, la modalidad sutil inferior del hombre, al que los hebreos denominan el “aliento de los huesos”<sup>11</sup> y que normalmente se disuelve después de la muerte, puede ser retenido y fijado por la forma sagrada de la momia. Esa forma —o esa máscara— desempeñará, pues, con respecto a ese conjunto de fuerzas sutiles difusas y centrífugas, el papel de principio formador: sublimará ese “aliento” y lo fijará, haciendo de él como un vínculo entre este mundo y el alma misma del difunto, un puente por el que los encantamientos y ofrendas de los supervivientes alcanzarán el alma, y por el que podrá llegarles su bendición.

Esta fijación del “aliento de los huesos”, por lo demás, se produce espontáneamente a la muerte de un santo, y eso es lo que hace de una reliquia lo que ésta es: en un santo, la modalidad psíquica inferior o conciencia corporal, ha sido ya transformada cuando él vivía; se ha convertido en vehículo de una presencia espiritual que fijará a las reliquias y a la tumba del santo personaje.

<sup>9</sup> Quizá las imágenes egipcias de los dioses con cuerpo de hombre y cabeza de animal deriven del uso ritual de la máscara. Dichos dioses corresponden a ángeles; pues bien, según Santo Tomás, cada ángel ocupa el grado de una especie entera.

<sup>10</sup> Cf. Jean-Louis Bédouin, *ob. Cit.*, p. 89 ss.

<sup>11</sup> Cf. René Guénon, *L'Erreur spirite*, cap. VII.

Es probable que al principio los egipcios no consagrasen sino las momias de hombres de alta dignidad espiritual, pues no sin peligro se puede retener la modalidad psicofísica de cualquiera. Mientras el marco tradicional permanecía intacto, tal peligro podía neutralizarse; sólo se manifestará cuando hombres de una civilización completamente diferente y, por encima de todo, ignorantes de las realidades sutiles, rompan los sellos de las tumbas.

\* \* \*

La estilización típica del rostro humano se encuentra en las máscaras del *Nô*, el teatro ritual japonés, con una intención a la vez psicológica y espiritual: cada tipo de máscara muestra una cierta tendencia del alma, a la que pone al descubierto, en lo que tiene de fatal o generoso; así, la representación de las máscaras es la de los *gunas*, las tendencias cósmicas, en el alma.

La diferenciación de los tipos, en el *Nô*, se obtiene por medio muy sutiles: cuanto más latente e inmóvil sea la expresión de una máscara, más viva será en la representación; cada gesto del actor la hará hablar, cada movimiento, arrojando luz sobre los rasgos, revelará un nuevo aspecto de la máscara; es como una súbita visión de una profundidad o un abismo del alma.





*Máscara de teatro nô. Japón.*



## EL SIMBOLISMO DEL AJEDREZ

Se sabe que el juego del ajedrez es originario de la India. Fue transmitido al Occidente medieval por medio de los persas y los árabes, como lo atestigua, entre otras cosas, la expresión de “jaque mate” (en alemán: *Schachmatt*; en francés: *échec et mat*), que deriva del persa *shâh*: “rey” y el árabe *mât*: “ha muerto”. En la época del Renacimiento se cambiaron algunas reglas: la “reina”<sup>12</sup> y los dos “alfiles”<sup>13</sup> recibieron mayor movilidad; desde entonces el juego adquirió un carácter más abstracto y matemático; se alejó de su modelo concreto, la estrategia, sin perder, no obstante, los rasgos esenciales de su simbolismo. El antiguo modelo estratégico sigue siendo evidente en la posición inicial de las figuras; en ella se reconocen los dos ejércitos colocados según el orden de batalla usado en el Oriente antiguo, la tropa ligera, representada por los peones, forma la primera línea; el grueso del ejército lo constituye la tropa pesada, carros de guerra (“torres”), caballeros (“caballos”) y elefantes de combate (“alfiles”); el “rey” con su “dama” o “consejero” permanecen en el centro de las tropas.

La forma del tablero corresponde al tipo “clásico” del *Vâstumandala*, el diagrama que también constituye el trazado fundamental de un templo o ciudad. Ya hemos visto<sup>14</sup> que dicho diagrama simboliza la existencia concebida como “campo de acción” de las fuerzas divinas. En su significado más universal, el combate figurado por el juego del ajedrez representa, por consiguiente, el de los *devas* con los *asûras*, los “dioses” con los “titanes”, o los “ángeles”<sup>15</sup> con los “demonios”, derivándose de éste todos los demás significados del juego.

La descripción más antigua que del juego de ajedrez poseemos se encuentra en “Las Praderas de Oro” del historiador árabe al-Mas’ûdî, que vivió en el siglo IX en Bagdad.

---

<sup>12</sup> En el ajedrez oriental, esta pieza no es una “reina”, sino un “consejero” o “ministro” del rey (en árabe *mudabbi* o *wezir*, en persa *fersan* o *fars*). La denominación “reina”, en el juego occidental, parece deberse a una confusión entre el término persa *fersan*, que en castellano se convirtió en *alferza*, y el antiguo francés *fierce* o *fierge*, “virgen”. Sea lo que fuere, la atribución de tan predominante papel a la “dama” del rey bien corresponde a la mentalidad caballeresca. Es significativo, por lo demás, que el ajedrez haya sido transmitido a Occidente por la corriente arabo-persa, que también transmitió el arte heráldico y las principales reglas de la caballería.

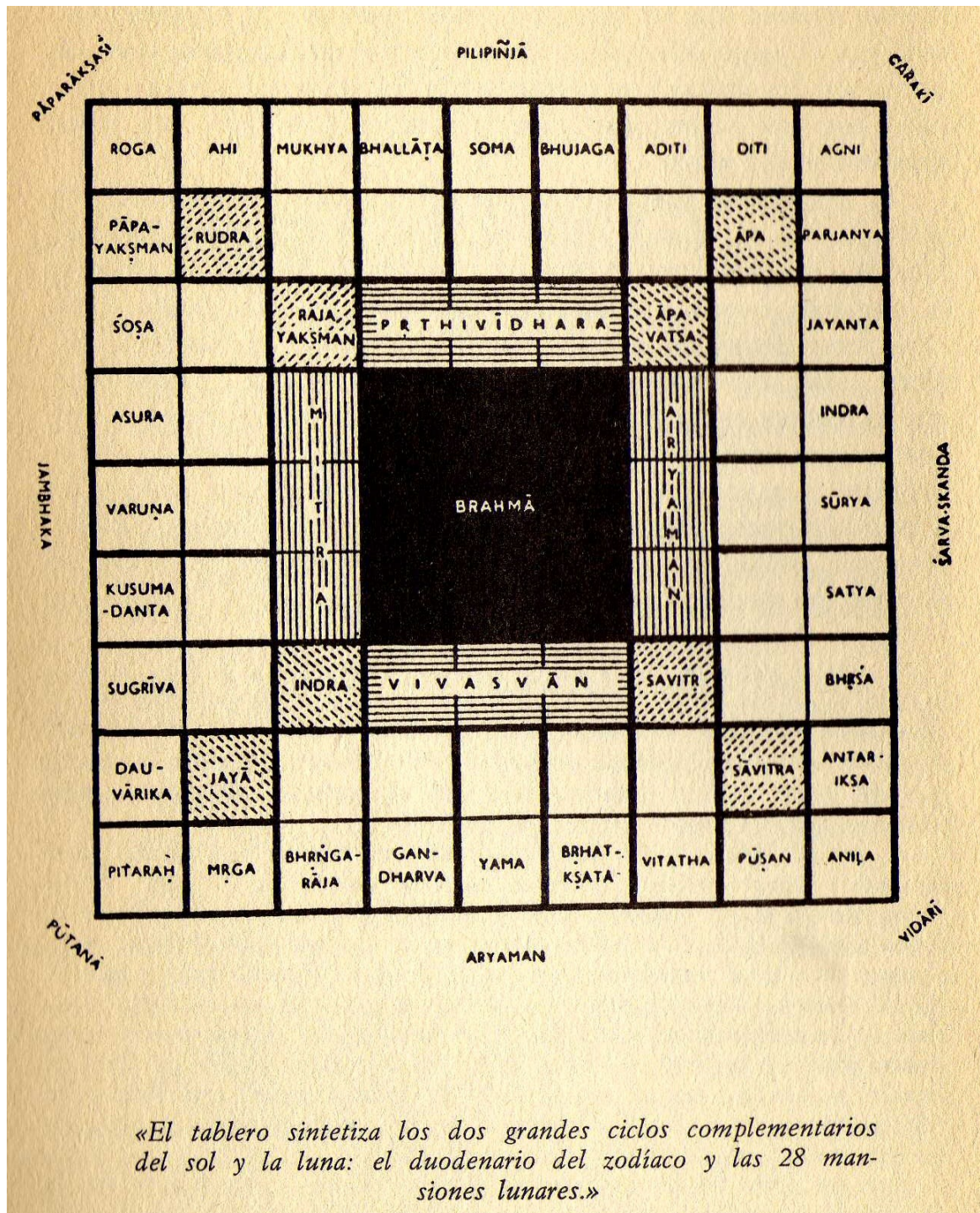
<sup>13</sup> Al principio, esta pieza era un elefante (en árabe *al-fil*) que llevaba una torre fortificada. La representación esquemática de una cabeza de elefante, en manuscritos medievales, pudo ser tomada por un birrete de bufón o una mitra: en francés la pieza se llama *fou*, “bufón”, y en inglés *bishop*, “obispo”; en alemán se le llama *Läufer*, “corredor”.

<sup>14</sup> [Nota del trad.: El autor se refiere varias veces a lo largo de este capítulo a artículos suyos, publicados anteriormente en la revista *Etudes Traditionnelles*, titulados *Le Temple, corps de l'Homme divin*, y *La Génèse du Temple hindou*, suponiéndolos accesibles a sus lectores. Como no es éste el caso del lector español, incluimos cada vez los extractos que hemos creído necesarios para la mejor comprensión del texto.]

“... sin el “sello” que el Espíritu divino imprime en la “materia”, ésta no tendría forma inteligible, y sin la “materia” que recibe el “sello” divino y, por decirlo así, lo delimita, ninguna manifestación sería posible. Según el *Brihat-Samhita* (LII, 2-3), había antaño, en el comienzo del presente *manvantara*, una “cosa” indefinible e ininteligible, que “obstruía cielo y tierra”; viendo esto, los *devas* la tomaron súbitamente, la echaron en tierra, boca abajo, y se establecieron sobre ella en la posición que tenían cuando la tomaron; *Brahmâ* la llenó de devas (nota: es la transformación del caos en cosmos, el *fiat lux*, por el que la tierra “informe y vacía” será llenada de reflejos divinos) y la llamó *Vâstu-purusha*” (t. Burkhardt, *La Génèse du Temple hindou*, en *Etudes Traditionnelles*, 1953.)

<sup>15</sup> Los *devas* de la mitología hindú son análogos a los ángeles de las tradiciones monoteístas; sabido es que cada ángel corresponde a una función divina.

Al-Mas'ûdî atribuye la invención —o la codificación— del juego a un rey hindú, “Balhit”, descendiente de “Barahman”. Hay en ello una confusión evidente entre una casta, la de los *Brahmanes*, y una dinastía; pero que el ajedrez es de origen brahmánico, lo prueba el carácter eminentemente sacerdotal del diagrama de 8 x 8 cuadrados (*ashtâpada*). Por otra parte, el simbolismo guerrero del juego va dirigido a los *Kshatriyas*, casta de príncipes y nobles, como indica, además, el propio al-Mas'ûdî cuando escribe que los hindúes consideraban el juego del ajedrez (*shatranj*, del sánscrito *chaturanga*<sup>16</sup> como una “escuela de gobierno y defensa”.



<sup>16</sup> La palabra *tchaturanga* designa el ejército hindú tradicional, compuesto de cuatro *angas* = elefantes, caballos, carros y soldados.

El rey Balhit debió de componer un libro sobre este juego, del que “hizo una especie de alegoría de los cuerpos celestes, como los planetas y los doce signos del zodiaco, consagrando cada pieza a un astro ...”. Hagamos notar que los hindúes cuentan ocho planetas: el sol, la luna, los cinco planetas visibles a simple vista y *Râhu*, “el astro oscuro” de los eclipses<sup>17</sup>; cada uno de estos “planetas” sigue una de las ocho direcciones del espacio. “Los indios –prosigue al-Mas’ûdî– dan un sentido misterioso al redoblamiento, es decir, a la progresión geométrica efectuada en las casillas del tablero; establecen una relación entre la causa primera, que domina todas las esferas y a la que todo conduce, y la suma del cuadrado de las casillas del tablero ...”. Aquí, el autor probablemente sufre una confusión entre el simbolismo cíclico implicado en el *ashtâpada* y la famosa leyenda según la cual el inventor del juego pidió al monarca que llenara las casillas de su tablero con granos de trigo, colocando un solo grano en la primera, dos en la siguiente, cuatro en la tercera y así sucesivamente, hasta la casilla 64, lo que da la suma de 18.446.744.073.709.551.616 granos. El simbolismo cíclico del tablero de ajedrez reside en el hecho de que expresa el despliegue del espacio según el cuaternario y el octonario de las direcciones principales ( $4 \times 4 = 8 \times 8$ ), y de que sintetiza, en forma “cristalina”, los dos grandes ciclos complementarios del sol y de la luna: el duodenario del zodiaco y las 28 mansiones lunares<sup>18</sup>; por otra parte, el número 64, suma de las casillas del tablero, es submúltiplo del número cíclico fundamental 25920, que mide la precesión de los equinoccios. Ya hemos visto que cada fase de un ciclo, “fijada” en el esquema de  $8 \times 8$  cuadrados, está regida por un astro y simboliza al mismo tiempo un aspecto divino, personificado por un *deva*.<sup>19</sup> Así es como este *mandala* simboliza a la vez el cosmos visible, el mundo del Espíritu y la Divinidad en Sus múltiples aspectos. Al-Mas’ûdî tiene razón, pues, al decir que los indios explican “por cálculos” basados en el tablero “la marcha del tiempo y los ciclos, las influencias superiores que se ejercen sobre este mundo, y los lazos que las vinculan al alma humana ...”.

El simbolismo cíclico del tablero de ajedrez era conocido por el rey Alfonso X el Sabio, el célebre trovador de Castilla, que compuso en 1283 sus *Libros de Acedrex*, obra que toma mucho de las fuentes orientales.<sup>20</sup> Alfonso X el Sabio también describe una antiquísima variante del ajedrez, el “juego de las cuatro estaciones”, que se desarrolla entre cuatro jugadores de modo que las piezas, dispuestas en las cuatro esquinas del tablero, avanzan según un sentido rotatorio análogo a la marcha del sol. Las  $4 \times 8$  piezas han de tener los colores verde, rojo, negro y blanco; corresponden a los cuatro elementos: aire, fuego, tierra y agua, y a los cuatro “humores” orgánicos.

---

<sup>17</sup> La cosmología hindú siempre tiene en cuenta el principio de inversión y excepción, que dimana del carácter “ambiguo” de la manifestación: la naturaleza de los astros es luminosidad, pero como éstos no son la Luz misma, ha de haber también un astro oscuro.

<sup>18</sup> “... el “campo” central del *mandala* representa el *Brahmâsthana*, la “estación” de *Brahmâ*; en el *mandala* de 64 cuadrados ocupa los cuatro cuadrados centrales ... Los cuadrados situados alrededor del *Brahmâsthana* ... son asignados a las doce divinidades solares ..., el borde de 28 casillas corresponde a 28 mansiones lunares”. T. Burckhardt, cit. (nota del trad.)

<sup>19</sup> Algunos textos budistas describen el universo como una tabla de  $8 \times 8$  cuadrados, fijados por cuerdas de oro; estos cuadrados corresponden a los 64 *kalpas* del budismo (cf. *Saddharma Pundarîka*, Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p.148). En el *Râmâyâna*, la ciudad inexpugnable de los dioses, *Ayodhya*, es descrita como un cuadrado con ocho compartimentos por lado. Mencionemos también, en la tradición china, los 64 signos que se derivan de los ocho trigramas comentados en el I King. Estos 64 signos suelen estar dispuestos de manera que correspondan a las ocho regiones del espacio. Ahí también se encuentra, pues, la idea de una división cuaternaria y octonaria del espacio, que resume todos los aspectos del universo.

<sup>20</sup> En 1254, San Luis había prohibido el ajedrez a sus súbditos. Es que apuntaba a las pasiones que el juego podía desencadenar, tanto más cuanto que se lo combinaba normalmente con el uso de dados.



El movimiento de los cuatro campos simboliza la transformación cíclica.<sup>21</sup> Este juego, que se asemeja extrañamente a ciertos ritos y danzas “solares” de los indios de América del Norte, hace resaltar el principio fundamental del tablero.

Éste puede ser considerado como un despliegue de un esquema formado por cuatro cuadrados alternativamente negros y blancos y, en sí, constituye un *mandala* de Shiva, Dios en su aspecto de transformador: el ritmo cuaternario, del que este *mandala* es como la “coagulación” espacial, expresa el principio del tiempo. Los cuatro cuadrados, dispuestos alrededor de un centro no manifestado, simbolizan las fases cardinales de todo ciclo. La alternación de casillas blancas y negras, en este esquema elemental del tablero,<sup>22</sup> revela su significado cíclico<sup>23</sup> y hace de él el equivalente rectangular del símbolo extremo-oriental del *ying-yang*. Es una imagen del mundo en su dualismo fundamental.<sup>24</sup>

Si el mundo sensible, en su expansión íntegra, resulta en cierto modo de la multiplicación de las cualidades inherentes al espacio por las del tiempo, el *Vâstu-mandala* deriva de la división del tiempo por el espacio: se recordará la génesis del *Vâstu-mandala* a partir del ciclo celeste indefinido, siendo éste dividido por los ejes cardinales y luego “cristalizados” en su forma rectangular.<sup>25</sup> El *mandala*, pues, es el reflejo invertido de la síntesis principal del espacio y del tiempo, y en ello radica su alcance ontológico.

---

<sup>21</sup> Esta variante del ajedrez se describe en el *Bhawishya Purana*. Alfonso el Sabio habla también de un “gran juego de ajedrez” que se juega en un tablero de 12 x 12 casillas y cuyas piezas representan animales mitológicos; lo atribuye a los sabios de la India.

<sup>22</sup> Dado que el tablero chino, que también es originario de la India, no cuenta con la alternancia de los dos colores, es de creer que este elemento viene de Persia; permanece fiel al simbolismo original del tablero de ajedrez.

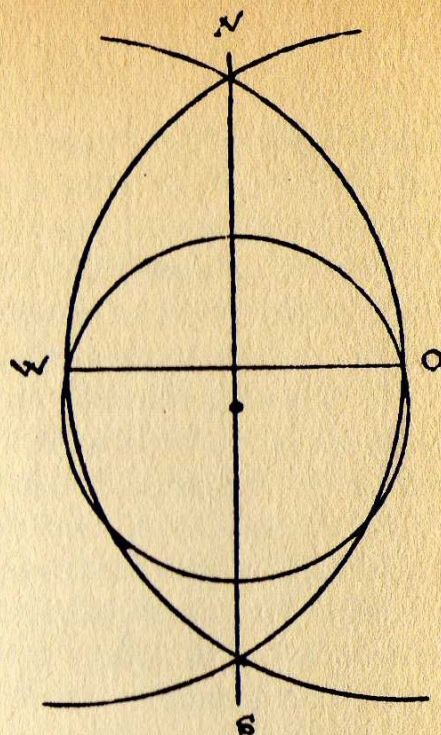
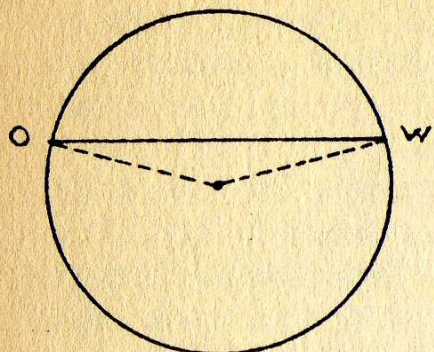
<sup>23</sup> También hace de él un símbolo de la analogía inversa; la primavera y el otoño, la mañana y la tarde, son inversamente análogos. De manera general la alternación de blanco y negro corresponde al ritmo de día y noche, de vida y muerte, de manifestación y reabsorción en lo no manifestado.

<sup>24</sup> Por esta razón, el tipo de *Vâstu-mandala* de casillas impares no pudo servir de tablero: el “campo de batalla”, que éste representa, no puede tener centro manifestado, pues debería situarse simbólicamente fuera de las oposiciones.

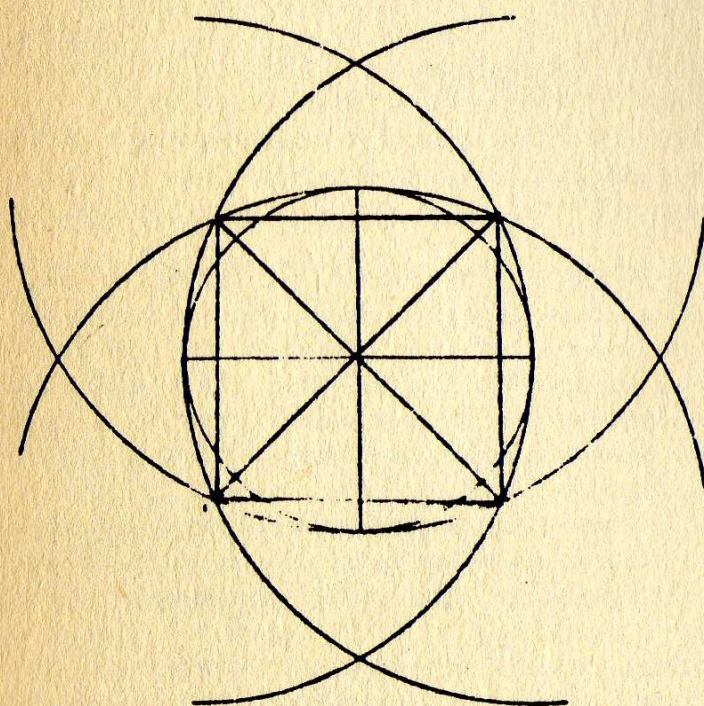
<sup>25</sup> “... en el lugar elegido para la construcción del templo, se erige “un pilar” y se traza un círculo alrededor a guisa de gnomon: la sombra del pilar proyectada en el círculo indicará, por sus posiciones extremas de la mañana y la tarde, dos puntos unidos por el eje este-oeste (figs. 1 y 2). Alrededor de estos mismos puntos se trazan a continuación, con un compás hecho de una cuerda, círculos gemelos que se entrecortan en forma de “pez”, que marcará el eje norte-sur (fig. 2)”.

Otros círculos, centrados en cuatro puntos de los ejes obtenidos, permitirán fijar, por sus intersecciones, las cuatro esquinas de un cuadrado; éste se presenta, así, como la “cuadratura” del ciclo solar, cuya imagen directa es el círculo del gnomon (fig. 3).

Este rito de la orientación es de un alcance universal. Sabemos que fue practicado en las más diversas civilizaciones: antiguos libros chinos la mencionan, y Vitruvio nos enseña que de esta manera establecían los romanos el *cardo* y el *decumanus* de sus ciudades ... Se habrá observado que las tres fases de este rito corresponden a tres figuras geométricas fundamentales: el círculo, imagen del ciclo solar, la cruz de los ejes cardinales, y el cuadrado que de ellos resulta. Son los símbolos de la gran tríada extremo-oriental Cielo-Hombre-Tierra, siendo el Hombre (fig. 4) en esta jerarquía, el intermediario entre el Cielo y la Tierra, principio activo y principio pasivo, exactamente igual que la cruz de los ejes cardinales es el intermediario entre el ciclo ilimitado del cielo y el cuadrado terrestre” (T. Burckhardt., *Le Temple, corps de l'Homme divin* en *Etudes Traditionnelles*, 1951) (Nota del trad.)



*Círculo de orientación según el Mânasâra Shilpa-Shâstra.*



*Círculo de orientación y cuadrado fundamental.*

*Ideograma chino de la Gran Triada: Cielo-Hombre-Tierra.*



Por otro lado, el mundo está tejido de tres cualidades fundamentales o *gunas*<sup>26</sup>, y el *mandala* representa este tejer de manera esquemática, en conformidad con las direcciones cardinales del espacio. La analogía entre el *Vâstu-mandala* y el tejer es puesta de manifiesto por la alternación de los colores que recuerda un tejido cuya cadena y trama son alternativamente aparentes u ocultas.

La alternación del blanco y el negro corresponde además a los dos aspectos, principalmente complementarios pero prácticamente opuestos, del *mandala*: por una parte, éste es un *Purusha-mandala*, es decir, un símbolo del Espíritu universal (*Purusha*) en cuanto síntesis inmutable y trascendente del cosmos; por otra parte, es un símbolo de la existencia (*Vâstu*) considerada como soporte pasivo de las manifestaciones divinas. La cualidad geométrica del símbolo expresa el Espíritu, y su extensión puramente cuantitativa, la existencia. Del mismo modo su inmutabilidad ideal es “espíritu”, y su coagulación limitativa es “existencia” o *materia*; en la polaridad considerada, esta última no es la *materia prima*, virgen y generosa, sino la *materia secunda*, tenebrosa y caótica, raíz del dualismo existencial. Recordemos aquí<sup>27</sup> el mito según el cual el *Vâstu-mandala* representa un *asûra*, personificación de la existencia bruta: los *devas* han vencido a este demonio, y han establecido sus “moradas” sobre el cuerpo tendido de su víctima; así, le imprimen su “forma”, pero es él quien los manifiesta.<sup>28</sup>

Este doble sentido que caracteriza al *Vâstu-Purusha-mandala*, y que, por lo demás, se encuentra de manera más o menos explícita en todo símbolo, será como actualizado por el combate que el juego del ajedrez representa. Tal combate, decíamos, es esencialmente el de los *devas* y los *asûras*, que se disputan el tablero del mundo. Aquí es donde el simbolismo del blanco y el negro, contenido ya en la alternancia de las casillas del tablero, adquiere todo su valor: el ejército blanco es el de la luz, el negro es el de las tinieblas. En un orden relativo, la batalla figurada en el tablero representa, bien la de dos ejércitos terrenales, cada uno de los cuales combate en nombre de un principio,<sup>29</sup> bien la del espíritu y las tinieblas en el hombre: son esas las dos formas de “guerra santa”: la “pequeña guerra santa” y la “gran guerra santa”, según una expresión del Profeta. Se advertirá el parentesco del simbolismo implicado en el juego del ajedrez con el tema de la *Bhagavad-Gîtâ*, libro que igualmente se dirige a los *kshatriyas*.

Si se traspone el significado de las diferentes piezas del juego en el orden espiritual, el rey será el corazón o espíritu y las demás figuras serán como las diversas facultades del alma. Sus movimientos, además, corresponden a diferentes maneras de realizar las posibilidades cósmicas representadas por el tablero: hay el movimiento axial de las “torres” o carros de combate, el movimiento diagonal de los “alfiles” o elefantes, que siguen un solo color, y el movimiento complejo de los caballos. La marcha axial, que “corta” de través los diversos “colores”, es lógica y viril, mientras que la marcha diagonal corresponde a una continuidad “existencial” y, por lo tanto, femenina. El salto de los caballos corresponde a la intuición.

---

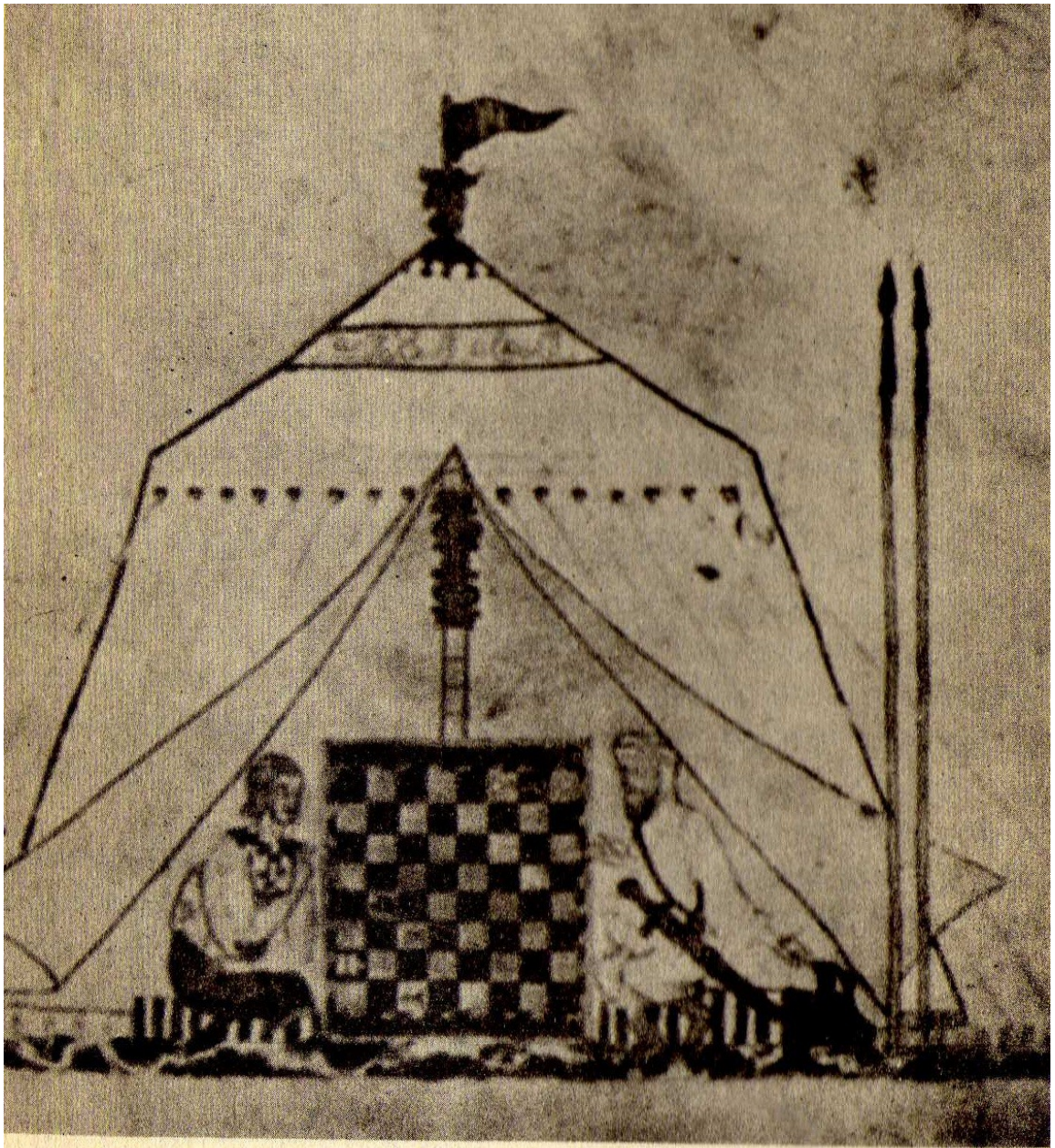
<sup>26</sup> Cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*.

<sup>27</sup> (nota del trad.) Véase nota 3.

<sup>28</sup> El *mandala* de 8 x 8 cuadrados también es llamado *Mandûka*, “la rana”, por alusión a la Gran Rana (*maha-mandûka*) que sostiene todo el universo y es símbolo de la *materia* indiferenciada y oscura.

<sup>29</sup> En una guerra santa, es posible que cada uno de los dos adversarios, legítimamente, pueda considerarse como protagonista de la Luz que combate las tinieblas. Es otra consecuencia del doble sentido de todo símbolo: lo que para uno es expresión del Espíritu, puede ser imagen de la “materia” tenebrosa para el otro.





*Un caballero árabe y su huésped, un caballero cristiano, juegan al ajedrez. Las lanzas de ambos están plantadas pacíficamente una junto a otra.*

Lo que más fascina al hombre de casta noble y guerrera es la relación entre voluntad y destino. Pues bien, es exactamente eso lo que el juego de ajedrez ilustra, precisamente porque sus encadenamientos son siempre inteligibles, sin ser limitados en su variación. Alfonso X el Sabio, en su libro sobre el ajedrez, cuenta que un rey de la India quiso saber si el mundo obedecía a la inteligencia o a la suerte. Dos sabios, sus consejeros, dieron respuestas contrarias, y para probar sus tesis respectivas uno de ellos tomó como ejemplo el ajedrez, en el que la inteligencia prevalece sobre el azar, mientras que el otro trajo unos dados, imagen de la fatalidad.<sup>30</sup> Al-Mas'ûdî escribe también que el rey “Balhit”, que posiblemente, pues, había codificado el juego del ajedrez, lo prefería al *nerd*, un juego de azar, porque en el primero, “la inteligencia siempre prevalece sobre la ignorancia”.

En cada fase del juego, el jugador es libre de elegir entre varias posibilidades, pero cada movimiento traerá consigo una serie de consecuencias ineluctables, de modo que la necesidad delimita la libre elección cada vez más, apareciendo el final del juego no como fruto del azar, sino como resultado de leyes rigurosas.

Se revela aquí no sólo la relación entre voluntad y destino, sino también entre libertad y conocimiento: a menos que haya una inadvertencia del adversario, el jugador salvaguardará su libertad de acción sólo en la medida en que sus decisiones coincidan con la naturaleza del juego, es decir, con las posibilidades que éste implica. Dicho de otro modo; la libertad de acción es aquí solidaria de la previsión, del conocimiento de las posibilidades; inversamente, el impulso ciego, por libre y espontáneo que parezca en el primer momento, se revela a fin de cuentas como una no-libertad.

El “arte regia” es gobernar el mundo –exterior o interior- en conformidad con sus propias leyes. Esta arte supone la sabiduría, que es el conocimiento de las posibilidades; ahora bien, todas las posibilidades están contenidas, de manera sintética, en el Espíritu universal y divino. La verdadera sabiduría es la identificación más o menos perfecta con el Espíritu (*Purusha*), siendo simbolizado éste por la cualidad geométrica<sup>31</sup> del tablero, “sello” de la unidad esencial de las posibilidades cósmicas. El Espíritu es la Verdad; por Ella es libre el hombre; fuera de ella, es esclavo de su destino. Ésa es la enseñanza del juego del ajedrez; el *kshatriya* que se entrega a él no encuentra tan sólo un pasatiempo, sino también, en la medida de su capacidad intelectual, un soporte especulativo, una vía que conduce de la acción a la contemplación.

---

<sup>30</sup> El *mandala* del tablero de ajedrez por una parte, y el dado por otra, representan dos símbolos diversos y complementarios del cosmos.

<sup>31</sup> Recordemos que el Espíritu, o el Verbo, es la “forma de las formas”, es decir, el principio formal del universo.

## LA JERUSALÉN CELESTIAL Y EL PARAÍSO DE VAIKUNTHA

La imagen de la Jerusalén celestial reproducida en página contigua forma parte de un manuscrito del siglo XI, conocido con el nombre de “Apocalipsis de Saint-Sever”<sup>32</sup>. Se la encuentra, con muy pocas variantes en todo un grupo de manuscritos medievales, de origen español en su mayor parte, y cuyo prototipo es un comentario del Apocalipsis por el Beato de Liébana, un monje asturiano de la segunda mitad del siglo VIII; hay razones para creer que la composición de la miniatura en cuestión se remonta a ese manuscrito prototipo, hoy desaparecido.

El artista empleó un tipo de perspectiva abstracta, familiar al lector medieval: representó la ciudad celestial como vista desde arriba, con el recinto amurallado proyectado en el plano horizontal. Así pudo mostrar las doce puertas de la ciudad, tres en cada una de las cuatro direcciones del espacio, según el texto sagrado: “Al oriente, tres puertas; al norte, tres puertas; al mediodía, tres puertas; y al occidente, tres puertas” (*Apoc.*, XXI, 13). El esquema evidencia la forma cuadrada de la ciudad celestial: “La ciudad está dispuesta en cuadrado, y su longitud es igual a su anchura” (*ibid.* 16). De hecho, es la cuadratura del ciclo celeste, sus doce puertas corresponden a los doce meses del año, así como a las divisiones análogas de ciclos mayores, tales como el de la precesión de los equinoccios. De hecho, la medida de “12.000 estadios”, que el texto atribuye al contorno de la ciudad (*ibid.*) recuerda el “gran año” de los persas, que corresponde aproximadamente a la duración de la precesión y, más exactamente, de la “inversión” de los puntos equinociales (12.960 años). Se sabe que la precesión de los equinoccios, según el antiguo sistema del mundo, representa la “media-límite” del tiempo.

En cada una de las puertas de la ciudad celestial está representado uno de los doce apóstoles. Encima de ellas, entre las torres de la muralla, velan los ángeles, siempre conforme al texto sagrado (*ibid.*, 12-14). En cuanto a los doce círculos o esferas que se ven en las puertas, junto a los apóstoles, representan perlas, según las palabras: “las doce puertas eran doce perlas, cada puerta formada por una sola perla” (*ibid.*, 21). En ciertos manuscritos de la misma familia, estas doce perlas se confunden con las doce piedras preciosas que, con arreglo al texto (*ibid.*, 14), ornan los cimientos de la muralla. En el centro de la ciudad está en un trono el Cordero divino; a su derecha está el Evangelista, y a su izquierda el Ángel con la caña de oro, en acto de medir la ciudad (*ibid.*, 15).

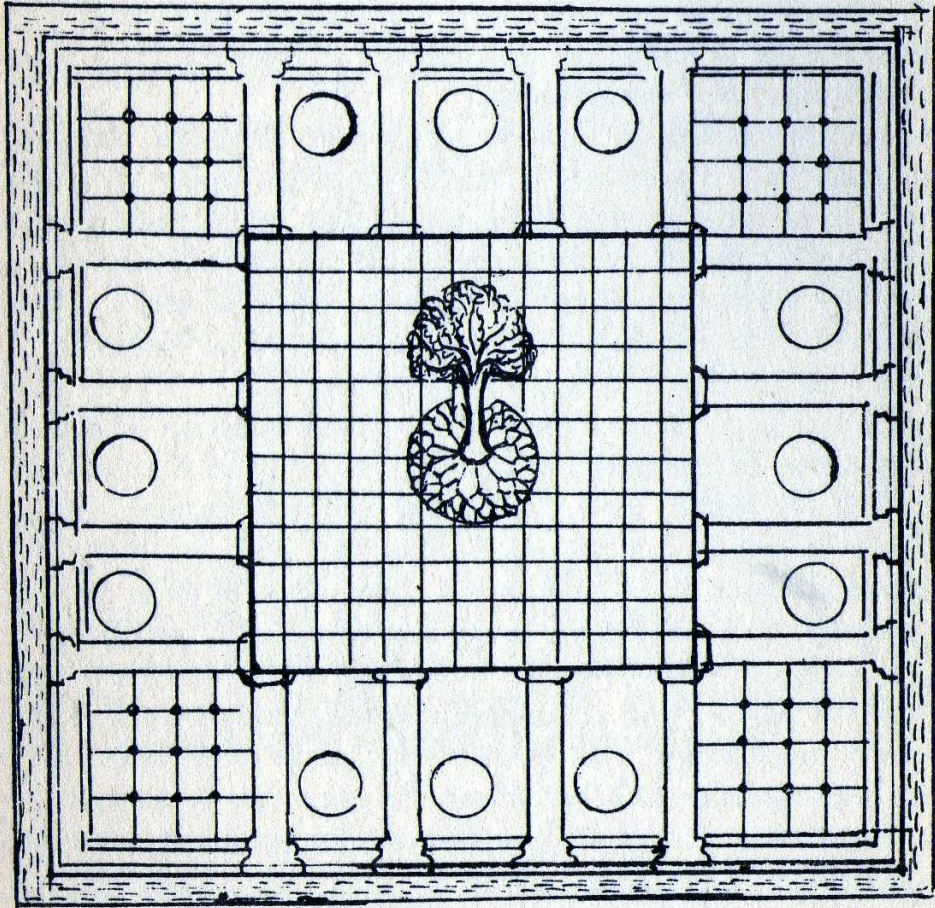
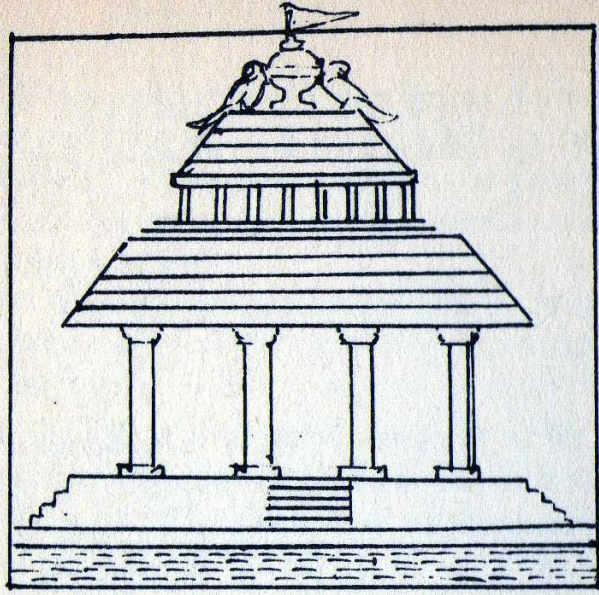
Precisemos que la Jerusalén celestial no tan sólo es cuadrada por su plano; en realidad es cúbica: “su longitud, su anchura y su altura eran iguales” (*ibid.*, 16). Es, pues, verdaderamente un cristal, por su substancia diáfana, incorruptible y luminosa, y, al mismo tiempo, por su forma. En realidad, es la “cristalización”, en el eterno presente, de todo cuanto el devenir –el mundo cambiante o temporal– implica de quintaesencias imperecederas.

\* \* \*

---

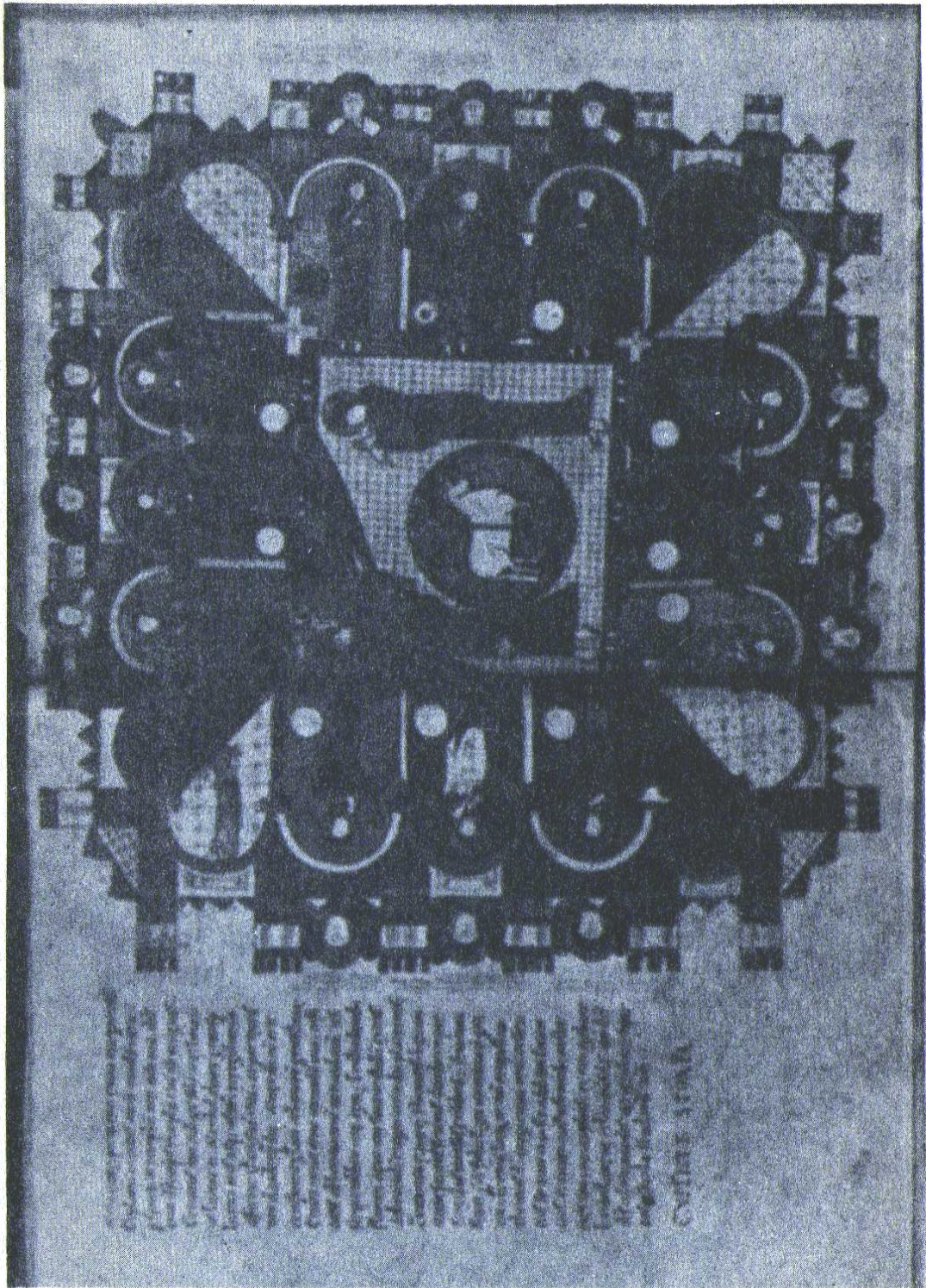
<sup>32</sup> Cod. Lat. 8878 de la Bibliothèque Nationale, París, fol. 207 verso, 208.





TRIPĀDA VIBHŪTI VAIKUNṬHA-MANIMANḌAPA.





*La Jerusalén Celestial del Apocalipsis de Saint-Sever (siglo XI).  
Bibliothèque Nationale, Paris (cod. lat. 8878, fol. 207, verso  
208).*

Habiendo publicado esta imagen de la Jerusalén celestial en el marco de un estudio sobre el simbolismo de la catedral,<sup>33</sup> recibimos de la India un dibujo que reproducía el *mandala* del Paraíso de *Vaikunta*, la morada celestial de *Vishnú*, así como un extracto del *Skanda Purâna* que a él se refería.<sup>34</sup> El paralelismo con nuestra imagen de la Jerusalén celestial es impresionante; y aún es más explícito cuando se comparan los textos sagrados correspondientes.

La morada divina de *Vaikunta*, igual que la Jerusalén celestial, posee doce puertas repartidas según las cuatro direcciones del espacio. El *mandala* representa esta disposición según la misma perspectiva que rige nuestra imagen de la Jerusalén celestial. Una cosa, sin embargo, distingue las dos imágenes: mientras que en el centro de la Jerusalén celestial se yergue el Cordero, el de *Vaikunta* está ocupado por el Árbol de la Vida. Pero esta diferencia sólo es aparente; se debe a la economía gráfica, pues el Apocalipsis también habla del Árbol de la Vida en medio de la ciudad celestial: “En medio de la plaza de la ciudad y en las dos orillas del río se encuentra el árbol de la vida, que da doce cosechas, produciendo sus frutos cada mes ...” (XXII, 2). El artista hubiera tenido dificultades para colocar a la vez el árbol y el cordero en el centro de la ciudad.

Se observará que el campo central del *mandala* de *Vaikuntha* está dividido en cuadrados; según el texto del *Purâna*, debería tener 12 x 12 compartimentos; nuestro dibujo presenta 13 x 12, sin duda por error. La misma división de la “plaza de la ciudad” en 12 x 12 cuadrados se encuentra en algunos de los más antiguos manuscritos de la obra del Beato de Liébana. El producto de 12 x 12 es 144; ésa es la medida de la muralla de la ciudad celestial, tal como está descrita en el Apocalipsis, y este número es, por otra lado, submúltiplo de 25.920, número de los años que dura la precesión completa de los equinoccios (144 x 180 = 25.920).

Los cuatro ángulos del *Vaikunta-mandala* representan santuarios secundarios; éstos están divididos en 16 compartimentos cada uno, lo que hace la suma total de 64 cuadrados, número de la perfección cósmica. Además, es el número de los compartimentos del tablero del ajedrez, del *astapâda*, que es un mandala del cosmos, como hemos explicado en nuestro estudio sobre el ajedrez.

Las puertas de *Vaikunta*, como las de la Jerusalén celestial en nuestra miniatura, están ornadas con doce círculos; probablemente, éstos indican los doce guardianes o *Pratiharinis*, que encarnan doce cualidades espirituales o divinas; estas cualidades corresponden a los doce ángeles de la Jerusalén celestial, así como a las doce piedras preciosas, cuya naturaleza es la incorruptibilidad y la luminosidad. Son las ventanas del piso superior de *Vaikunta* lo que está hecho de perlas.

La sala sagrada (*mandapa*) de *Vaikuntha*, igual que la Jerusalén celestial, está construida de cristal y oro, de piedras preciosas y perlas. Ambas moradas son luminosas por sí mismas: según el *Skanda Purâna*, “en ella no lucen ni el sol, ni la luna, ni las estrellas”; según el Apocalipsis, “la ciudad no tiene necesidad ni del sol ni de la luna para que la iluminen, pues la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su antorcha” (XXI, 23).

---

<sup>33</sup> Cf. nuestro libro *Chartres un die Geburt der Kathedrale*, Olten, 1962.

<sup>34</sup> Debemos esta documentación a miss Alice Boner, Benarés, autora de importantes estudios sobre el simbolismo geométrico subyacente al arte de los templos hindúes.



En la cúspide del tejado de *Vaikuntha* se encuentra un vaso lleno de Leche de inmortalidad. Este símbolo no tiene analogía directa en la descripción de la Jerusalén celestial; pero sí recuerda el simbolismo del Santo Grial. Señalemos de paso que el santuario del Santo Grial, tal como se describe en el *Titirel*, refleja directamente la Jerusalén celestial y se refiere a las mismas medidas cíclicas.

Abajo confrontamos ciertos pasajes del *Skanda Purâna* (*Utkala Khanda*, cap. 48, *Suta Sambitâ* y *Kapila Sambitâ*) con los pasajes análogos del Apocalipsis.

## SKANDA PURANA

Mira el Templo de gemas que se alza en la isla blanca rodeada por el Océano de Leche.

En medio del Océano de Leche se encuentra la sala de sacrificios hecha de piedras preciosas. Está construida de puro cristal, y es inmovible.

El interior del Templo está dividido en doce veces doce partes y reluce con el brillo fulgurante del sol.

Descansa en dieciséis pilares hechos de esmeraldas y posee doce puertas frente a las cuatro direcciones del espacio.

Inmortalidad (*amrita*), Beatitud (*ânanda*), crecimiento (*pushti*), felicidad (*tustî*), prosperidad (*pushâ*), dicha (*rati*), estabilidad (*dhriti*), brillo lunar (*shashinî*), iluminación (*candrikâ*), esplendor (*Kânti*), luz celestial (*Yyoti*) y fortuna (*shrî*), tales son los nombres de los doce guardianes de las puertas.

Estos *Pratiharinîs* que guardan las puertas son todos muy jóvenes y hermosos.

## APOCALIPSIS

(El Ángel) me transportó en espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que descendía del cielo, de junto a Dios, resplandeciente de la gloria de Dios.

Su brillo era semejante al de una piedra preciosa, una piedra de jaspe cristalino (XXI, 10, 11)

Midió también la muralla: tenía ciento cuarenta y cuatro (12 x 12) codos (XXI, 17)

Y la plaza (interior) de la ciudad era de oro puro, semejante a un cristal transparente (XXI, 21)

Tenía una muralla grande y alta, con doce puertas ... al oriente, tres puertas; al norte, tres puertas; al mediodía, tres puertas; al occidente, tres puertas (XXI, 12, 13).

Los fundamentos de la muralla de la ciudad estaban adornados de piedras preciosas de toda especie (XXI, 19).

Y sobre las puertas había doce ángeles, y nombres escritos que son los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel ... La muralla de la ciudad tenía doce fundamentos, sobre los cuales había doce nombres, los nombres de los doce apóstoles del Cordero (XXI, 12, 14).

Y los fundamentos de la muralla de la ciudad estaban adornados de toda clase de piedras preciosas.

Los muros de los santuarios secundarios situados en las cuatro esquinas están hechos de rubíes y poseen ventanas perforadas con seis aberturas cada una.

Son (cuatro veces) dieciséis puertas (*kalâs*) que dan por adición el número completo de 64 *kalâs*.

La bellísima sala de sacrificios irradia una luz igual a una miríada de soles, y esa luz durará hasta el fin de todos los Kalpas.

En el centro de la sala está el Árbol (de Vida) immaculado que se alza en el resplandeciente Loto de cien pétalos.

Su tejado tiene dos pisos y está recubierto de tejas de oro. Entre los pisos se encuentra un muro calado hecho de perlas.

Sobre el caballete del tejado está colocado un hermoso *Kalasha*, un vaso de oro lleno de leche de inmortalidad.

El asta de la bandera está hecho de coral, y la propia bandera está inmóvil.

Dos aves divinas están posadas al lado del *Kalasha* en absoluto silencio.

El trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad; sus siervos le servirán; verán su rostro, y su nombre estará en sus frentes. No habrá ya noche. No tendrán necesidad ni de luz de una lámpara, ni de la luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará; y reinarán por los siglos de los siglos (XXI, 3-5).

Luego el ángel me mostró el río de agua de vida, claro como cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza de la ciudad y en las dos orillas del río se encuentra el árbol de vida, que da doce cosechas, produciendo sus frutos cada mes; y las hojas de este árbol son para curación de las naciones (XXII, 1, 2).

Las doce puertas (de la ciudad) eran doce perlas, cada puerta formada de una sola perla (XXI, 21).

La muralla estaba construida de jaspe, y la ciudad era de oro puro, semejante a un puro cristal (XXI, 18).

En ese santuario resplandeciente, luminoso por sí mismo, no lucen ni el sol, ni la luna, ni las estrellas.

La ciudad no tiene necesidad ni de sol ni de luna para que la iluminen, pues la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su antorcha (XXI, 23).<sup>35</sup>

Tal es la morada de *Nârâyana*, que está más allá del mundo cambiante e incluso más allá de lo que no cambia.

Adoro a ese *Purushottama*, que en los tres mundos es el más difícil de alcanzar.

\* \* \*

---

<sup>35</sup> La Jerusalén celestial del Apocalipsis de Saint-Sever (siglo XI). Bibliothèque Nationale, París (cod. Lat. 8878, fol. 207 verso, 208)



## EL REGRESO DE ULISES

Toda vía que conduce a una realización espiritual exige del hombre el que se despoje de su yo corriente y habitual a fin de volverse verdaderamente “sí mismo”, transformación que va acompañada del sacrificio de aparentes riquezas y vanas pretensiones, es decir, de humillación, y del combate contra las pasiones de que está tejido el “viejo yo”. Por eso se encuentra en la mitología y el folklore de casi todos los pueblos el tema del héroe real que vuelve a su propio reino con la apariencia de un extranjero pobre, o, incluso, de un juglar o un mendigo, para reconquistar tras varias pruebas la fortuna que le corresponde legítimamente y que un usurpador le había arrebatado.

En vez de un reino que reconquistar, o paralelamente a este tema, el mito suele hablar de una mujer maravillosamente bella y que pertenecerá al héroe que sepa liberarla de los obstáculos físicos o mágicos con los que una fuerza adversa la retiene prisionera. En el caso en que esa mujer es ya la esposa del héroe, se encuentra reforzada la idea de que le pertenece de derecho, así como el significado espiritual del mito, según el cual la esposa liberada de las fuerzas hostiles no es otra que el alma del héroe, ilimitada en su fondo, y femenina porque es complementaria de la naturaleza viril del héroe.<sup>36</sup>

Encontramos todos estos temas mitológicos en la última parte de la *Odisea*, la que describe el regreso de Ulises a Ítaca y a su propia casa, que encuentra invadida por jóvenes pretendientes a la mano de su mujer, que dilapidan su fortuna y le hacen sufrir toda clase de humillaciones hasta el momento en que se da a conocer, no solamente como dueño de la casa, sino como un juez implacable y casi divino.

Es igualmente esta parte de la epopeya la que incluye las alusiones más directas a la esfera espiritual, alusiones que prueban que Homero era consciente del sentido profundo de los mitos que transmitía o adaptaba. Estas aberturas, sin embargo, son raras y están como neutralizadas por una tendencia en cierto modo naturalista, preocupada por mantener medidas muy humanas. ¡Qué contraste con las grandes epopeyas hindúes como el *Mahâbhârata*, por ejemplo, o incluso con la mitología germánica, en las que precisamente es lo inverosímil, lo desmesurado, lo discontinuo y hasta lo monstruoso, lo que marca la presencia de una realidad trascendente!

Los últimos cantos de la *Odisea*, por lo demás, forman parte del relato marco, pues Ulises, como huésped de los feacios, cuenta las aventuras vividas desde que dejó Troya, de modo que toda esa peregrinación se presenta retrospectivamente como un largo y doloroso regreso a la patria, impedido varias veces por la insumisión o la locura de sus propios compañeros, pues ellos son los que, durante el sueño de Ulises, abren los odres en los que Eolo, dios de los vientos, había encerrado los vientos hostiles confiándolos al cuidado del héroe. Las fuerzas demoníacas imprudentemente liberadas arrojan lejos de su meta a la pequeña flota. Son también los mismos compañeros los que matan a los bovinos sagrados del dios del sol, atrayendo de este modo su maldición sobre sí. Ulises se verá obligado a visitar las regiones hiperbóreas y consultar, allí, la sombra de Tiresias antes de proseguir el camino a la patria; no se salva más que él solo, sin sus compañeros; naufragado y desprovisto de toda fortuna, alcanza finalmente la isla de los feacios, que lo acogen generosamente.

---

<sup>36</sup> Un caso particular es el mito hindú de Râma y Sitâ en el que Sitâ, liberada de los demonios, es repudiada por Ramâ pese a su fidelidad.

Ellos lo transportarán a Ítaca y lo dejarán durmiendo en la playa. Así, Ulises alcanza la tan deseada patria sin saberlo; porque, cuando despierta, no reconoce primero el país, oculto por brumas, hasta que Atenea, su divina protectora, haga levantar la niebla y le muestre su tierra natal.

En este lugar se sitúa la famosa descripción de la gruta de las ninfas, en la que Ulises, siguiendo el consejo de Atenea, oculta los preciosos regalos que ha recibido de los feacios. Según Porfirio, el discípulo y sucesor de Plotino, esa gruta es una imagen del mundo entero, y más adelante veremos en qué se apoya dicha imagen.<sup>37</sup>

Una cosa es cierta: la visita a la gruta por parte de Ulises señala la entrada del héroe en un espacio sagrado; en adelante, la isla de Ítaca no será tan sólo la tierra natal del héroe, será como una imagen del centro del mundo.

No obstante, Homero sólo roza esta dimensión, como siempre, cuando habla de realidades espirituales, se expresa por alusión:

“Al cabo del puerto un olivo de larga cabellera,  
Y cerca de él la gruta amable, oscura,  
Consagrada a las ninfas que se llaman náyades.  
En su interior hay copas y ánforas  
De piedra, donde las abejas conservan la miel;  
Allí hay también altos telares de piedra, en los que las ninfas  
Tejen telas color de púrpura, maravillosas de ver,  
Allí el agua mana sin cesar. Dos son sus puertas:  
Una, que desciende al Bóreas, está hecha para los hombres,  
La otra, vuelta hacia el sur, posee carácter más divino;  
Los hombres no la atraviesan, pues es el camino de los inmortales”.

(XIII, 102, LL2)

Según Porfirio, la piedra de que están hechos la caverna y los objetos que en ella se encuentran, representa la substancia o materia plástica de la que el mundo es una coagulación, pues la piedra sólo tiene forma en la medida en que le es impuesta. Lo mismo ocurre con el agua que brota de la roca: también es un símbolo, esta vez, considerado en su pureza y fluidez originales. La caverna es oscura porque contiene el cosmos en potencia en un estado de relativa indiferenciación. Las vestiduras que las ninfas tejen en sus altos telares de piedra, son las vestiduras de la vida misma, y su color púrpura es el de la sangre. En cuanto a las abejas, que ponen su miel en cráteres y ánforas de piedra, son, como las náyades, fuerzas puras al servicio de la vida, pues la mies es una substancia incorruptible. La miel es también la esencia o “quintaesencia” que llena los receptáculos de la “materia”.

---

<sup>37</sup> Cf. Porfirio, *de antro nimpharum*.

La gruta sagrada, como la caverna del mundo, tiene dos puertas, una de las cuales, boreal, es para las almas que descienden de nuevo al devenir, mientras que la otra, meridional, no puede ser atravesada más que por aquellos que, inmortales o inmortalizados, se elevan al mundo de los dioses.<sup>38</sup> Se trata de las dos puertas solsticiales, *ianuae coeli*, que son, a decir verdad, dos puertas en el tiempo, e incluso fuera del tiempo, pues corresponden a las dos curvas del ciclo anual, a los dos momentos de detención entre la fase expansiva y la fase contráctil del movimiento solar. Para comprender la alusión de Homero, hay que fijarse en el hecho de que el “lugar” del solsticio de invierno, Capricornio, se sitúa en el hemicíclo meridional de la órbita solar, mientras que el “lugar” del solsticio de verano, Cáncer, se sitúa en el hemicíclo septentrional o boreal.

Porfirio nos recuerda igualmente que el olivo sagrado que se alza cerca de la gruta, es el árbol de Minerva y que sus hojas se dan vuelta en invierno, obedeciendo al ciclo anual del sol. Añadamos que este árbol es aquí imagen del árbol del mundo, cuyo tronco, ramas y hojas representan la totalidad de los seres.<sup>39</sup>

Hay una cosa que Porfirio no menciona, y es que la gruta sagrada es ante todo un símbolo del corazón. Sin embargo, es en ese contexto donde adquiere todo su significado el gesto de Ulises confiando todos sus tesoros al cuidado de las divinas Náyades: en adelante es como un “pobre en Espíritu”, interiormente rico y exteriormente indigente.<sup>40</sup> Y Atenea le confiere por su magia el aspecto de un pobre anciano.

El hecho de que Ulises es el protegido de Palas Atenea, la diosa de la sabiduría, nos obliga a creer que la astucia, de la que da prueba en cualquier ocasión y que es casi su rasgo más destacado, no desempeñaba en el cosmos espiritual de los griegos de la antigüedad el papel negativo que asumía para un cristiano como Dante, que coloca a Ulises en una de las más terribles regiones del infierno, como mentiroso y embustero por excelencia. Para los griegos, la astucia de Ulises depende de una facultad, de suyo positiva, de disimulación y persuasión; era signo de una inteligencia soberana y casi una magia de la mente, que adivina y penetra el pensamiento de todos. Refirámonos a Porfirio, que analiza la naturaleza espiritual y moral de Ulises de la siguiente manera: “No podía liberarse fácilmente de esta vida sensible, cuando la había cegado (en Polifemo) y se había aplicado a aniquilarla de un solo golpe ... Porque aquél que se atreve a hacer semejantes cosas siempre es perseguido por la cólera de las divinidades.<sup>41</sup> Debe, pues, reconciliárselas, con sacrificios primero, luego con penas de pobre mendigo y otros actos de perseverancia, ora combatiendo las pasiones, ora actuando con encantamientos y disimulos y pasando, por ello mismo, a través de todas las modalidades para que al fin, despojándose de sus propios andrajos, pueda hacerse dueño de todo”.<sup>42</sup>

Los habitantes de Ítaca creen que Ulises ha muerto; la propia Penélope, esposa siempre fiel, duda de que pueda volver jamás. En realidad, ya ha vuelto, extraño en su propia casa y como muerto en esta vida.

---

<sup>38</sup> Según la escatología helénica, no hay más alternativa que la de la liberación por divinización o el regreso al devenir; no concibe la estancia permanente de las almas en un paraíso, pues tal estancia sólo es posible al amparo espiritual de un salvador o mediador.

<sup>39</sup> Señalemos que el olivo es un árbol sagrado no sólo para el mundo “pagano”, sino también para el judaísmo y el Islam.

<sup>40</sup> En el esoterismo islámico los iniciados se llaman “pobres para con Dios” (*fuqarâ ilâ-Llâh*).

<sup>41</sup> Alusión a la cólera de Poseidón, dios del océano, a cuyo hijo Polifemo había cegado Ulises. Según Porfirio, el océano representa la substancia universal en su aspecto terrible.

<sup>42</sup> Porfirio, *ob. cit.*



Pidiendo limosna a los pretendientes que abusan de su fortuna, los pone a prueba, y sufre esa prueba él mismo. Antes que él viniese eran relativamente inocentes; ahora se cargan de faltas por sus ultrajes para con el extranjero, mientras que Ulises se justifica en su intención de exterminarlos.

Según un aspecto más interior de las cosas, los orgullosos pretendientes son las pasiones, que, en el propio corazón del héroe, han tomado posesión de su herencia innata y tratan de arrebatarse su esposa, el fondo puro y fidelísimo de su alma. Sin embargo, despojado de la falsa dignidad de su “yo”, convertido en pobre y extraño a sí mismo, ve esas pasiones tales cuales son, sin ilusiones, y decide combatir las a muerte.

A fin de provocar una ordalía, el propio Ulises sugiere a su mujer que invite a los pretendientes a un concurso de tiro con arco. Se trata de armar el arco sagrado perteneciente al dueño de la casa y lanzar una flecha a través de los agujeros de doce hachas alineadas y plantadas en el suelo.

El concurso se efectúa durante la fiesta de Apolo, pues el arco es el arma del dios solar. Recordemos a este respecto las pruebas análogas que, según la mitología hindú, sufren ciertos *avatâras* de Vishnú como Ramâ y Krishna, y hasta el joven Gautama Buddha: el arco que arman es siempre el del dios solar.

Las doce hachas plantadas en el suelo y a través de cuyos agujeros hay que tirar la flecha, representan los doce meses o las doce moradas zodiacales que miden el camino del sol. El hacha es un símbolo del eje, como lo indica su nombre germánico (“Axt” en alemán y “ax” en inglés), y el ojo del hacha, que debía de situarse a la cabeza del mango,<sup>43</sup> corresponde a la puerta “axial” de sol cuando el solsticio. Ahora bien, sólo hay dos solsticios al año, pero cada mes corresponde, en principio, a un ciclo lunar, análogo al ciclo solar y que a su vez implica un paso “axial” que repite, en cierto modo, el solsticio, de donde la serie de doce hachas. Su número, por otra parte, hacía más difícil la prueba.

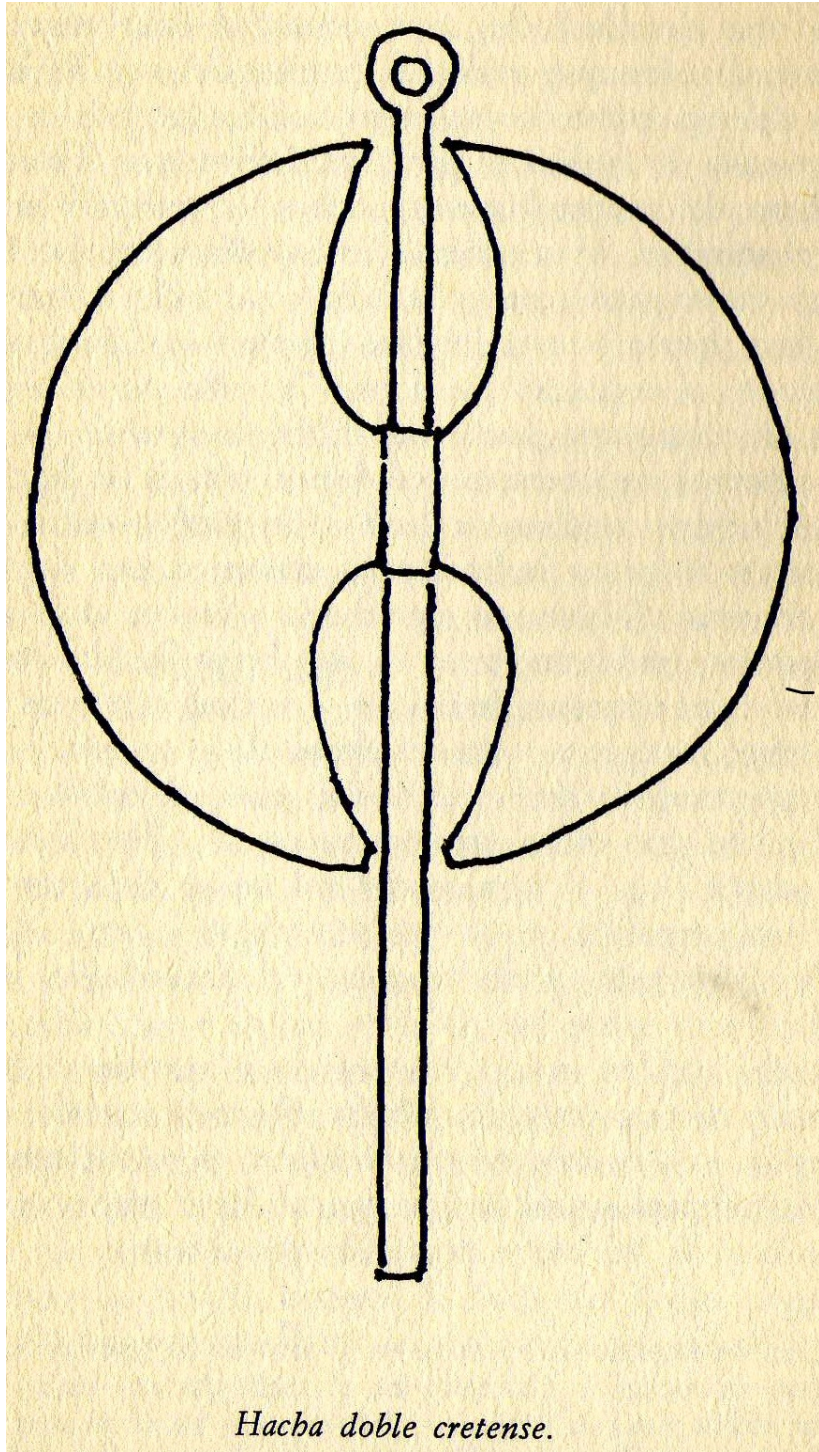
No sabemos con certeza qué forma tenían las hachas en que pensaba Homero; podían ser hachas de guerra sencillas; también podían tener la forma de las hachas cretenses, con doble hoja. En el caso de estas últimas, su significado a la vez axial y lunar era particularmente evidente, pues las dos hojas de la *bipennis* se parecen a las fases opuestas de la luna, a la luna creciente y a la menguante, entre las que se sitúa en efecto el eje celeste.

El trayecto de la flecha simboliza, pues, el camino del sol; podría objetarse que dicho camino no es una línea recta, sino un círculo; ahora bien, el camino del sol no se sitúa tan sólo en el espacio, sino también en el tiempo, que se compara a una línea recta. Por otro lado, la flecha como tal simboliza el rayo que el dios solar lanza sobre las tinieblas.

El poder del sol es a la vez sonido y luz: cuando sólo Ulises logra armar el arco sagrado y hace vibrar su cuerda “de voz de golondrina”, sus enemigos se estremecen y presienten el terrible fin que les prepara, antes incluso que les haya revelado su verdadera naturaleza, la del héroe protegido por Atenea.

---

<sup>43</sup> Algunos interpretan el texto en el sentido de que las hachas estaban desprovistas de mango y plantadas en el suelo por sus hojas, y el agujero por el que debía pasar la flecha era precisamente aquel en que normalmente encajaba el mango. Pero ello significa que la flecha había de tirarse a dos manos desde el suelo, lo que es prácticamente imposible. Hay que creer, pues, que el agujero de que se trata se situaba en el extremo superior del “eje” y servía correctamente para colgar el hacha en la pared.



*Hacha doble cretense.*

La descripción de la masacre que sigue es horrible hasta tal punto que nos repugnaría si no fuese que Ulises encarna la luz y la justicia, mientras que los pretendientes representan las tinieblas y la injusticia.

Sólo después de haber matado a los pretendientes y purificado la casa de arriba abajo, se da a conocer a su esposa.

Penélope, hemos dicho, representa el alma en su pureza original, esposa fidelísima del espíritu. El hecho de que teja cada día su vestido nupcial y deshaga cada noche el tejido para burlar a sus pretendientes, indica que su naturaleza está emparentada con la substancia universal, principio al mismo tiempo virginal y maternal del cosmos: como ella, la Naturaleza (*physis* en el helenismo o *Mâyâ* en el hinduismo) teje y disuelve la manifestación según un ritmo siempre renovado.

La unión tan deseada del héroe con la esposa fiel significa, pues, el retorno a la perfección primordial del estado humano. Esto lo indica claramente Homero y por boca del propio Ulises, cuando éste menciona los signos por los que su mujer lo reconocerá: nadie salvo él y ella conocían el secreto de su tálamo nupcial, cómo Ulises lo había construido y vuelto inamovible: con su propia mano había construido su cámara nupcial alrededor de un viejo y venerable olivo, cuyo tronco cortó a continuación a la altura de un lecho, tallando en la parte sólidamente enraizada el soporte de la cama hecha de correas trenzadas. El olivo, como en la descripción del antro de las ninfas, es el árbol del mundo; su aceite, que nutre, cura, y alimenta las lámparas, es el principio mismo de la vida, *teyasa*, según la terminología hindú. El tronco del árbol corresponde al eje del mundo, y el lecho tallado en ese tronco se sitúa simbólicamente en el centro del mundo, en el “sitio” en que se unen las oposiciones y los complementarios, como lo activo y lo pasivo, el hombre y la mujer, o el espíritu y el alma. En cuanto a la cámara nupcial construida en torno al árbol, representa la “cámara” del corazón, a través del cual pasa el eje espiritual del mundo, y en el cual se lleva a cabo el matrimonio del espíritu y el alma.

\* \* \*



## CONSIDERACIONES SOBRE LA ALQUIMIA

“Hacer del cuerpo un espíritu y del espíritu un cuerpo”: este adagio resume toda la alquimia. El propio oro, que representa exteriormente el fruto de la obra, aparece como un cuerpo opaco vuelto luminoso, o como una luz hecha sólida. Transpuesto en el orden humano y espiritual, el oro es la conciencia corporal transmutada en espíritu, o el espíritu fijado en el cuerpo.

Porque el metal vil, que representa la materia próxima a la obra, no es otra cosa que la conciencia ligada al cuerpo y como sumida en él. Es eso el “cuerpo metálico”, del que hay que sacar el “alma” y el “espíritu”, que son el Mercurio y el Azufre. Si el “cuerpo” no fuese una realidad interior, no podría servir de materia para la obra espiritual.

En el hombre corriente, “conocer” y “ser” se polarizan en cierto modo, en pensamiento y conciencia corporal; el primero representa una inteligencia separada del ser de sus objetos, mientras que la segunda es un estado de ser pasivo y como privado de inteligencia. Son como dos aspectos de la conciencia individual en su estado normalmente “centrífugo”. Cuando esta conciencia es devuelta a su centro –cuyo símbolo es el corazón- los dos aspectos se invierten en cierto modo: la conciencia corporal se vuelve inteligente a su manera; está como penetrada de una vida luminosa, mientras que el pensamiento –o la mente- se cristaliza bajo la acción fulgurante del espíritu.

Esta transmutación del espíritu en cuerpo y el cuerpo en espíritu se encuentra de una manera más o menos directa y evidente en todo método de realización espiritual; la alquimia, sin embargo, hace de ella su tema principal, conforme al simbolismo metalúrgico que se funda en la posibilidad de cambiar la cualidad y el “estado de agregación” de un cuerpo.

Al comienzo de la obra, la conciencia corporal es caótica y oscura. Se la compara entonces al plomo, y el “régimen” que corresponde a ese estado de la “materia” se atribuye a Saturno. Este planeta representa el principio de condensación, y eso es lo que explica su asignación – aparentemente contradictoria- al plomo entre las materias corpóreas, y a la razón entre las facultades del alma: en comparación con la dimensión existencial de las demás facultades, la razón es como un punto sin extensión. La polaridad del pensamiento y la conciencia corporal –la oposición “espíritu”-“cuerpo”- se encuentra, pues, en la naturaleza de Saturno, y ello corrobora el carácter hostil, entorpecedor, e incluso siniestro, que dicho planeta toma en la astrología adivinatoria.

En el plano metódico, la condensación saturnal se vuelve contemplación: la inteligencia se retira del exterior hacia el interior; hecha un solo punto, se hunde en la noche interior del cuerpo.

Según la doctrina alquímica, todo metal está constituido por la unión más o menos perfecta de dos principios denominados Azufre y Mercurio; del mismo modo, la conciencia corporal, asimilada al metal que hay que transformar, está tejida de esos dos principios o fuerzas sutiles, a la vez opuestas y complementarias: el Azufre, que es masculino, y el Mercurio, que es femenino, se combinan en la conciencia corporal caótica –o en el metal vil- de modo que se neutralizan o se estorban mutuamente.

Basilio Valentino<sup>44</sup> escribe: “Donde están presentes el alma, el espíritu y la forma metálicos, también allí han de encontrarse el azogue, el azufre y la sal metálicos ...”<sup>45</sup> compara, pues, el Mercurio con el Alma y el Azufre con el espíritu, y es realmente así como hay que comprender estos dos principios, teniendo en cuenta el hecho de que la alquimia los considera ante todo como potencias o fuerzas cooperantes en el mismo plano de la “naturaleza”. Si ocurre que el mismo autor u otros alquimistas denominan “espíritu” al Mercurio, hay que entender por ello que su naturaleza “volátil” se opone a la de los cuerpos inertes y sólidos, y en este sentido Azufre y Mercurio son, ambos, “espíritus”. Por otra parte, el Mercurio, en cuanto “substancia” de la forma interior y psíquica del cuerpo, corresponde al espíritu vital, intermediario entre alma y cuerpo.

Según Galeno, el espíritu vital es una substancia purísima repartida en el espacio cósmico y que el corazón asimila por un proceso análogo a la respiración, transformándola en vida animal. Es fácil de ver que esto corresponde al papel del *prâna*, el “aliento vital”, tal como lo conciben los hindúes y cuyo empleo en el *laya yoga*, el “yoga de la disolución”, parece directamente análogo al uso que los alquimistas hacen de su “disolvente universal”.

Del mismo modo que la respiración restablece rítmicamente el vínculo entre el organismo físico y el ambiente cósmico, vínculo que la solidificación progresiva de los cuerpos tiende a romper, igualmente la asimilación paralela, pero más íntima del espíritu vital, mantiene la continuidad entre la forma psíquica del cuerpo y su substancia cósmica. Fra marconio escribe a este respecto: “No es que no sepa yo bien que vuestro Mercurio secreto no es otra cosa que un espíritu vivo, universal e innato, el cual en forma de vapor aéreo desciende sin cesar del cielo a la tierra para llenar su vientre poroso, que nace a continuación entre los Azufres impuros, y creciendo pasa de la naturaleza volátil a la fija, dándose a sí mismo la forma de húmedo radical”<sup>46</sup>. El “vientre poroso” de la tierra corresponde aquí al cuerpo humano; en cuanto a los “Azufres impuros”, no son nada más que los cuerpos bastos, que encierran en cierto modo su Azufre, que es su principio formal. Aliándose a la forma psíquica del cuerpo, el Mercurio se solidifica, por decirlo así, constituyendo su “húmedo radical”, su *hylé* o substancia plástica.

Si se considera el Mercurio corriente, se advertirá que es el único, entre los metales conocidos en la Antigüedad y la Edad Media, que se presenta normalmente con aspecto líquido y que se evapora bajo la acción del fuego artesanal; es, pues, a la vez un “cuerpo” y un “espíritu”. Por él, se pueden licuar el oro y la plata; por eso sirve, en metalurgia, para extraer el metal noble de una mezcla de minerales impuros e insolubles; la amalgama será expuesta al fuego, que expulsará el Mercurio y pondrá el oro al descubierto.

Del mismo modo que el Mercurio vulgar forma una amalgama con el oro, el Mercurio sutil contiene el germen del oro espiritual: el aliento vital, siendo “húmedo” por su naturaleza, que es la de la energía cósmica femenina –la *shakti*, según la doctrina hindú- transmite el principio ígneo de la vida. Restablecido en su prototipo universal, el Mercurio corresponde al océano primordial del mito hindú, *Prakriti*, que lleva en su seno a *Hiranyagarba*, el huevo de oro del mundo.

Conforme a dicho prototipo universal, el Mercurio incluye un aspecto maternal; más exactamente, él mismo es el aspecto o la potencia maternal de la *materia* del mundo anímico.

---

<sup>44</sup> Alquimista alemán del siglo XV.

<sup>45</sup> Cf. *De la Grande Pierre des Anciens Sages*, publicado con *Les douzes Clefs de la Philosophie* (trad. Eugène Canseliet), París, 1956.

<sup>46</sup> *La Lumière sortant par soi-même des Ténèbres*, París, 1687.

Por esto, los alquimistas le dan a veces el nombre –un tanto desconcertante- de “menstruo”; por ello entienden la sangre de la matriz, que alimenta al embrión mientras no se derrame al exterior, corrompiéndose; el Mercurio, en efecto, alimenta al embrión espiritual encerrado en el vaso hermético.

A través de la conciencia corporal, aparentemente cerrada sobre sí misma, y en lo más íntimo de ésta, encuentra el alquimista esa substancia cósmica que es el Mercurio. Para “captarla” se apoyará en una función corporal, como la respiración, y eso es significativo para todas las artes emparentadas con la alquimia: a partir de una modalidad física, la consciencia, que es esencialmente inteligencia, remontará, a través de sus propias “envolturas”, a la realidad universal, cuyo reflejo o eco es esa modalidad. Tal integración, sin embargo, no puede producirse sin una especie de gracia; ello presupone, por lo demás, un marco sagrado, del mismo modo que una actitud que excluya toda aventura prometeica o egoísta.

El Mercurio es, pues, al mismo tiempo y según los diferentes planos de su manifestación, el “aliento” sutil que anima el cuerpo, la substancia fugitiva del alma, la fuerza lunar, la *materia* de todo el mundo anímico y, finalmente, la *materia prima*. Del mismo modo que la energía universal que los hindúes llaman *Shakti* posee no sólo un aspecto maternal, sino también un aspecto terrible y destructivo, el Mercurio es a la vez el “aguardiente” y el “veneno mortal”; es decir, que su naturaleza “húmeda” es generadora o disolvente, según los casos.

“Dejad, pues, lo mixto –escribe Sinesio<sup>47</sup>- y tomad lo simple, pues es su quintaesencia. Considerad que tenemos dos cuerpos de muy gran perfección (el oro y la plata, o el corazón y la sangre) llenos de azogue. Sacad de ellos vuestro azogue, y haréis de él la medicina, que llaman quintaesencia, de poder permanente, y siempre victoriosa. Es una viva luz, que ilumina a toda alma que la percibe una vez. Es el lazo y vínculo de todos los elementos, que contiene en sí, y es el espíritu que alimenta y vivifica todo, y por medio del cual actúa la naturaleza en el universo. Ella es la fuerza, comienzo, medio y fin de la obra. Para deciroslo todo en pocas palabras, sabed, hijo mío, que la quintaesencia y lo oculto de nuestra piedra no es sino nuestra alma viscosa, celestial y gloriosa, que sacamos por nuestro magisterio de la única mina<sup>48</sup> que la engendra, y que no está en nuestro poder el hacer esta agua por ninguna parte, pudiendo engendrarla la naturaleza solamente. Y esta agua es el muy agrio vinagre que hace del cuerpo del oro un puro espíritu. Y os digo, hijo mío, que no prestéis atención a las otras cosas, que son vanas, antes solamente a esta agua, que quema, blanquea, disuelve y congela. Es ella, en fin, la que purifica, y hace germinar ...”

Aunque el Mercurio, a semejanza de la substancia universal, contiene en potencia todas las cualidades naturales –por eso suele ser representado como andrógino-, se polariza con relación al Azufre manifestándose como frío y húmedo, mientras que el Azufre se manifiesta como cálido y seco. Recordemos aquí que el calor y la sequedad, que son las dos cualidades masculinas, corresponden a la dilatación y la solidificación, y que las dos cualidades femeninas de humedad y frío se traducen en la solución y la contracción. El Azufre imita en cierto modo, de manera dinámica e indirecta, la acción del principio formal, de la esencia, que “despliega” las formas y las “fija” en un cierto plano de existencia.

---

<sup>47</sup> Alquimista griego. Quizá se trate del obispo Synesios, de Cirene (379-415), discípulo de Hypatia, platónica de Alejandría. Cf. *Bibliothèque des Philosophes Chimiques*, París, 1742.

<sup>48</sup> Según Morieno, la mina de la cosa con la cual se lleva a cabo el Magisterio es el hombre. (*Diálogo del rey Jalid con el ermitaño Morieno: Bibl. Des Phil. Chim.*) [Este texto está traducido parcialmente en una antología en castellano: *Alquimia y ocultismo*, pp. 67-85, Barral Editores, Barcelona, 1973 (n. del trad.).]



Por el contrario, la solución y la contracción, que provienen del Mercurio, expresan la receptividad del principio plástico o femenino, su facultad de adoptar todas las formas sin ser retenido por ellas, y su acción delimitante o separativa, que es un aspecto de la *materia*. En el orden artesanal, la analogía del Azufre con el principio formal se traduce en la acción colorante del primero: así, la unión del azufre y el mercurio vulgares produce el cinabrio; en éste, el mercurio fluido es, a la vez, fijado y colorado por el azufre; pues bien, en el simbolismo metalúrgico, el color es análogo a la cualidad, luego a la forma, según el significado tradicional de este término. Precisemos, sin embargo, que el cinabrio no es más que un producto imperfecto de los principios de que se trata, del mismo modo que el azufre y el mercurio vulgares no son idénticos a los dos principios alquímicos que simbolizan.

En la primera fase de la obra, es la acción solidificante, o coagulante, del Azufre la que se opone a la liberación del Mercurio del mismo modo que la acción contrayente de este último neutraliza al Azufre. El nudo se afloja por el crecimiento del Mercurio: en la medida en que éste disuelve la coagulación imperfecta que es el “metal vil”, el calor dilatante del Azufre entra en juego a su vez. Al comienzo, el Mercurio actúa en contra del poder solidificante del Azufre, y luego, despierta la fuerza generadora de éste, la cual manifiesta la verdadera forma del oro. Esto es análogo al combate amoroso entre hombre y mujer: es la fascinación femenina lo que disuelve la “solidificación” de la naturaleza viril y despierta su potencia. Y bástenos recordar aquí que tal fascinación, espiritualmente canalizada, desempeña un cierto papel en los métodos tántricos.

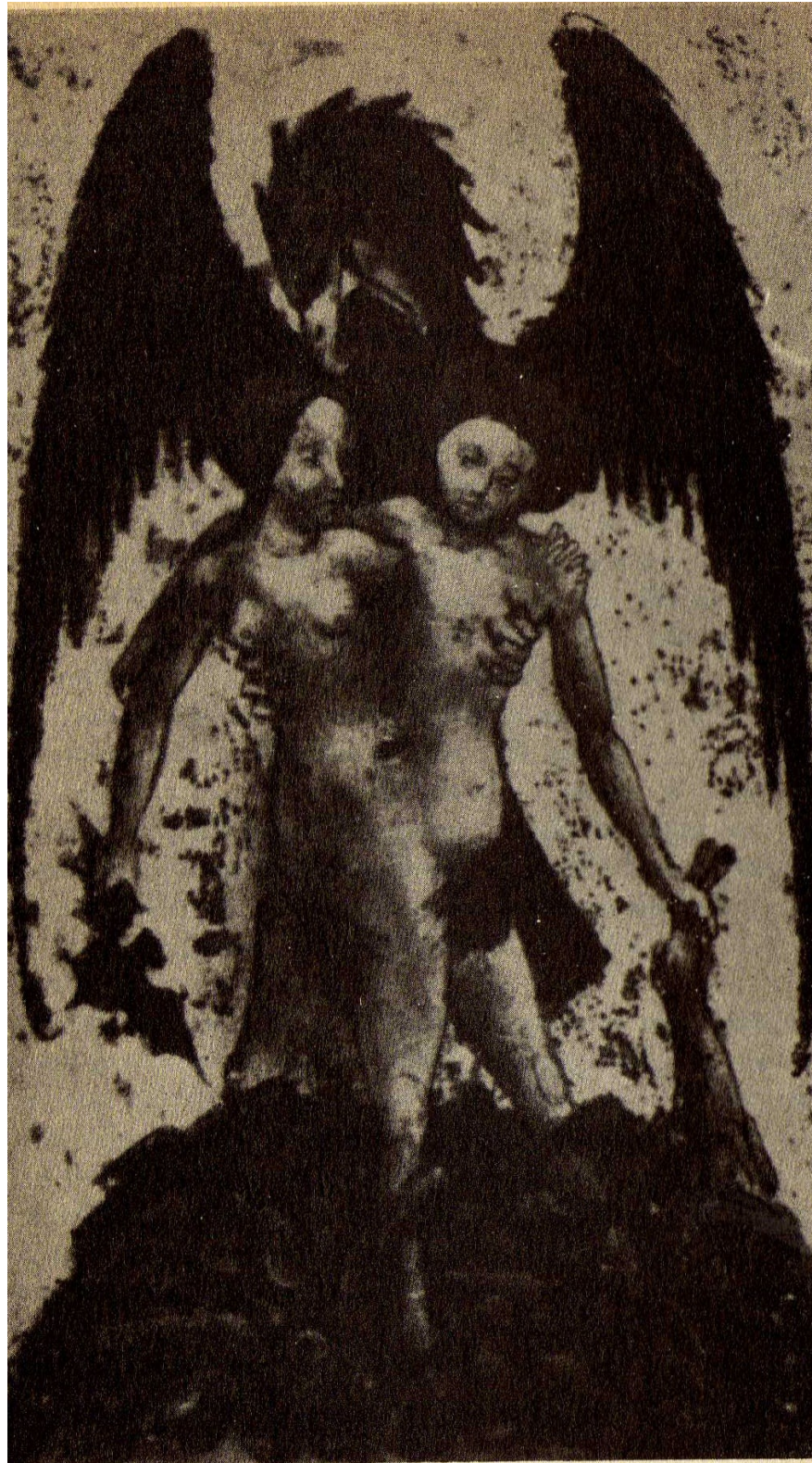
En “Las Bodas Químicas de Christian Rosencreutz”, Juan-Valentín Andreae<sup>49</sup> cuenta la parábola siguiente: “... un hermoso unicornio, blanco como la nieve, con un collar de oro signado de unos cuantos caracteres, se acercó a la fuente, y, doblando las piernas de delante, se arrodilló como si quisiera honrar al león que está en pie sobre la fuente. Este león, que a causa de su inmovilidad completa habíame parecido de piedra o bronce, agarró al punto una espada desenvainada que tenía bajo sus garras y la rompió por la mitad; creo que ambos fragmentos cayeron a la fuente. No cesó, luego, de rugir hasta que una paloma blanca, que en el pico sostenía una rama de olivo, fue hacia él a todo vuelo; y dióle la rama al león, que la tragó, lo que le devolvió la calma. Entonces, de unos cuantos saltitos gozosos, el unicornio volvió a su sitio”. El blanco unicornio, animal lunar, es el Mercurio en su estado puro. El león es el Azufre, que, identificándose con el cuerpo cuyo principio formal es, parece primero inmóvil como una estatua. Por el homenaje del Mercurio, se despierta y empieza a rugir. Su rugido no es otra cosa que su fuerza creadora: según el Fisiólogo,<sup>50</sup> el león vivifica con su voz a los cachorros que han nacido muertos. El león rompe la espada de la razón, cuyos pedazos caen en la fuente, donde se disolverán. No cesa de rugir hasta que la paloma del Espíritu Santo le da de comer la rama de olivo del conocimiento. Tal nos parece que es el sentido de esta parábola, que ciertamente no tiene su origen en Juan-Valentín Andreae.

En cierto aspecto, el Azufre entorpecido es, pues, la razón o, con mayor exactitud, la mente; ella contiene el oro del espíritu en estado estéril. Dicho oro debe primero ser disuelto en la fuente de Mercurio para convertirse en el “fermento” vivo que transformará en oro los demás metales.

---

<sup>49</sup> Johan Valentin Andreae (1586-1654). Cf. *Les nocces Chimiques de Christian Rosencreutz* (trad. Francesa de Auriger. Ed. Chacornac. París, 1928). [Existe una versión castellana de esta obra: *Las bodas químicas de Christian Rosenkreutz*, Siete y Media, Editores, Barcelona, 1980 (n. del trad.).]

<sup>50</sup> Existe una versión castellana de este antiquísimo bestiario: *El fisiólogo*, Ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1971. (N. del Trad.)



El andrógino hermético, que representa la unión de las fuerzas primarias, masculina y femenina. El águila simboliza el mercurio completo, en sí masculino y femenino. El murciélago y la liebre significan aquí lo tangible y lo corporal. Los pájaros caídos en tierra aluden a la «derrota» de lo volátil. — Del manuscrito Rh. 172 de la Biblioteca Central de Zurich.

La primera acción del Mercurio es “blanquear” los cuerpos. Artefio<sup>51</sup> escribe: “Todo el secreto ... es que sepamos extraer del cuerpo de la Magnesia el azogue que no quema, que es el Antimonio y el Sublimado Mercurial; es decir, hay que extraer un agua viva, incombustible, congelarla luego con el perfecto cuerpo del Sol, que se disuelve en ella en una sustancia blanca congelada como si fuese nata, hasta que todo eso se vuelva blanco: primero, sin embargo, el sol, por la putrefacción y resolución que sufre en esta agua, perderá su luz, se oscurecerá, ennegrecerá, se elevará luego sobre el agua, y poco a poco un color y una sustancia blancos sobrenadarán en ella; a eso se le llama blanquear el latón rojo, sublimarlo filosóficamente y reducirlo a su primera materia, es decir, a azufre blanco incombustible y azogue fijo: terminado así lo húmedo, es decir, habiendo sufrido el oro, nuestro cuerpo, la licuefacción reiterada en nuestra agua disolvente, se convertirá y se reducirá en azufre y azogue fijo; y de este modo el perfecto cuerpo del sol tomará vida en esta agua, y se vivificará, se inspirará, crecerá y se multiplicará en su especie, como las demás cosas ...”

El sol de que habla Artefio, que debe morir y disolverse en el agua mercurial<sup>52</sup> antes de renacer, no es otro que la conciencia individual ligada al cuerpo, el ego corporal en cierto modo, que no es oro o sol sino en estado latente. Los alquimistas suelen denominar “oro” o “sol” a lo que virtualmente es oro.

El “blanqueo” del “cuerpo”, que sigue al “ennegrecimiento”, es descrito ora como una disolución del cuerpo en el agua mercurial, ora como una separación del alma y el cuerpo. Es que la reducción de la conciencia corporal a su sustancia psíquica hace que el alma se retire de los órganos sensoriales y se derrame, por decirlo así, en un “espacio” a la vez interior e ilimitado. “Sube de la Tierra al Cielo –dice la Tabla de Esmeralda- de allí desciende de nuevo a la Tierra, y recibe así la fuerza de las realidades superiores e inferiores”. En el mismo sentido, se habla de una sublimación que debe ir seguida de una nueva coagulación.

Cuando la conciencia interior es reducida así a su materia primera, semejante a la luna y la plata, el Azufre aparece en su verdadera naturaleza, que es una fuerza que emana del centro misterioso del ser, de su esencia divina. Es el rugido del león solar, que es como una luz sonora o como un sonido luminoso. El Azufre “fijará” la sustancia fluida e inaprehensible del Mercurio dándole una nueva forma, que es a la vez cuerpo y espíritu.

Artefio escribe: “... las naturalezas se transforman unas a otras, porque el cuerpo incorpora el espíritu, y éste convierte al cuerpo en espíritu teñido y blanco ... cuécelo en nuestra agua blanca, es decir, en Mercurio, hasta que se haya disuelto en negrura; luego, por continua decocción, se perderá la negrura y, al final, el cuerpo así disuelto subirá con el alma blanca (al reabsorberse en el alma la conciencia corporal), y el uno se mezclará con la otra, y se abrazarán de tal modo que nunca más podrán ser separados; entonces es cuando el espíritu se une al cuerpo (por un proceso inverso al primero) con real concordancia, y se convierten en una sola cosa permanente (al “fijar” el cuerpo al espíritu, y convertir éste en puro estado espiritual la conciencia del cuerpo), y esto es la solución del cuerpo y la coagulación del espíritu, que tienen una misma y semejante operación”.

La mayoría de los alquimistas hablan tan sólo del Azufre y el Mercurio como naturalezas constitutivas del oro; otros, como Basilio Valentino, añaden la Sal. En el orden artesanal, el Azufre es la causa de la combustión y el Mercurio la de la evaporación, mientras que la Sal es representada por las cenizas.

---

<sup>51</sup> Alquimista medieval cuya vida es desconocida. “Artefio” es probablemente un pseudónimo (*Bibl. des Phil. Chim.*)

<sup>52</sup> O en el antimonio, que igualmente es un disolvente y, en alquimia espiritual, sinónimo del mercurio.



Si el Azufre y el Mercurio son “espíritus”, la Sal será el cuerpo, y más exactamente, el principio de corporeidad. En cierto sentido, Azufre, Mercurio y Sal corresponden respectivamente a espíritu (es decir, a la esencia espiritual), alma y cuerpo del hombre, o también a alma inmortal, espíritu vital y cuerpo.

Si la distinción de estas tres naturalezas no siempre aparece tan claramente en las descripciones de la obra alquímica, ello se debe a que no están consideradas como tales sino solamente a través de su acción en el plano cósmico, en el que sus fuerzas se entrelazan de mil maneras. En razón de lo complejo del terreno de que se trata, las más “arcaicas” definiciones de la obra son las más acertadas, porque en su simbolismo lo engloban todo; recordemos aquí las palabras de la Tabla de Esmeralda: el Azufre, fuerza solar, y el Mercurio, fuerza lunar, son el “padre y la madre” del embrión alquímico; el “viento”, que no es otra cosa que el aliento vital, naturaleza segunda del Mercurio, lo ha llevado en su “vientre”, la “tierra”, o sea, el cuerpo, es su “nodriza” ...

Cuando el cuerpo, o más exactamente la conciencia corporal, está purificado de toda “humedad” pasional –y en este aspecto corresponde a las “cenizas”- sirve para retener el espíritu “fugitivo”; dicho de otro modo, se convierte en el “fijativo” de estados espirituales que la mente no podría mantener. Ocurre así porque el cuerpo es lo “inferior” que corresponde a lo “superior”, según la fórmula de la Tabla de Esmeralda.

El estado espiritual que se “apoya” en el cuerpo no tiene, sin embargo, medida común con él; es como si una pirámide invertida e ilimitada en su extensión se apoyase con su punta en tierra; ni que decir tiene que esta imagen, que sugiere un estado de inestabilidad, tan sólo es válida en lo que toca a la extensión.

En el orden del arte sagrado, la imagen humana que más directamente expresa la “espiritualización del cuerpo y la incorporación del espíritu” es la de Buddha: la analogía con el simbolismo alquímico es tanto más sorprendente cuanto que dicha imagen cuenta con atributos solares -aureo-a o rayos- y suele ser dorada. Pensamos sobre todo en las estatus mahayánicas de Buddha, las mejores de las cuales expresan hasta en la cualidad plástica de su superficie esa plenitud a la vez inmutable e intensa que el cuerpo contiene pero no circunscribe.

Basilio Valentino compara el resultado de la conjunción del espíritu y el “cuerpo glorioso” de los resucitados.<sup>53</sup>

Morieno<sup>54</sup> dice: “... Cualquiera que haya sabido limpiar y blanquear el alma, y hacerla subir a lo alto: y haya guardado bien su cuerpo, y quitado de él toda la obscuridad y negrura junto con el mal olor, podrá entonces volver a su cuerpo; y en la hora de su remaridaje aparecerán grandes maravillas”.

Y Rhases<sup>55</sup> escribe: “... Así cada alma se remarida con su primer cuerpo; y de ninguna manera podría reunirse con otro: y en adelante no se separarán nunca más; porque entonces el cuerpo estará glorificado y reducido a incorrupción, y a una sutileza y brillo indecibles, de modo que penetrará todas las cosas por sólidas que puedan ser, porque su naturaleza será como de espíritu ...”

---

<sup>53</sup> *Ob. cit.* Esto hay que relacionarlo con el papel que desempeña la inmortalidad del cuerpo en la alquimia china.

<sup>54</sup> *El diálogo del rey Jalid con el ermitaño Morieno* es quizá el primer texto alquímico traducido del árabe al latín.

<sup>55</sup> Rhases es, sin duda, la forma grecolatina del árabe Razí, siendo su nombre completo Abû Bakr al-Razí (826-925). *Bibl. des Phil. Chim.*

## LAS CIENCIAS TRADICIONALES EN FEZ

*Las siguientes consideraciones fueron objeto de un discurso pronunciado por el autor, en otoño de 1972, ante antiguos alumnos de la universidad Al-Qaraiyín en Fez.*

La ciencia tradicional (al-‘ilmu-t-taglídí) y la ciencia moderna poco o nada tienen en común; no tienen la misma raíz ni producen los mismos frutos. Quien dice tradición dice transmisión; se trata de una transmisión esencial de origen no humano, destinada a asegurar la continuidad de una influencia espiritual y una ciencia íntegra que, de perderse, no podrían ser reconstituidas por esfuerzos humanos. Completamente distinta es la naturaleza de la ciencia moderna, que se funda en la experiencia sensible, en algo, pues, que en principio es accesible a todo hombre, de modo que dicha ciencia siempre puede reconstituirse partiendo de cero, a condición de que se disponga de las experiencias suficientes. Tal condición, por lo demás, es difícil de cumplir, ya que las experiencias científicas y las conclusiones que de ellas se sacan se acumulan en una progresión tal que se ha hecho imposible abarcar su totalidad. La experiencia sensible, practicada metódicamente y como única aproximación de la realidad, se sume en la indefinida multitud de fenómenos físicos y corre el riesgo, por eso mismo, de olvidar su propio centro de partida: el hombre en su naturaleza íntegra, el hombre, que no es tan sólo un dato físico, sino a la vez cuerpo, alma y espíritu (*yasad, nafs, rûb*).

Pregunten a la ciencia moderna: ¿qué es el hombre? Se callará por conciencia de sus propios límites o, si responde, dirá que el hombre es un animal de facultades cerebrales particularmente desarrolladas. Y si plantean la cuestión de origen de ese animal, les hablará de una infinita cadena de coincidencias, accidentes y azares. Eso es tanto como decir que la existencia del hombre carece de sentido.

Pregunten a la ciencia tradicional: ¿qué es el hombre? Les responderá con metáforas –las historias bíblicas y coránicas de la creación de Adán- que se estaría tentado de apartar como una mitología anticuada, si no se adivinara que estas narraciones sagradas son vehículo de transmisión de una visión profunda del hombre, demasiado profunda para ser encerrada en definiciones racionales. Y lo primero que de ellas retenemos, es que el hombre tiene una causa única, que se sitúa más allá de todas las contingencias, y que su existencia en la tierra tiene un sentido. Este sentido –o esta visión del hombre- nada tiene que ver con la ciencia empírica; no se podría reconstruir a partir de la experiencia o el razonamiento, pues no concierne al hombre con respecto a su experiencia espacial y temporal, sino “con respecto a la eternidad”, si cabe expresarse así.

La tradición, bajo todas sus formas, es esencialmente un recuerdo (*dhikrá*) de esa visión intemporal del hombre y su origen, ya se trate de la transmisión de leyes y costumbres sagradas, o de la transmisión de un significado espiritual, en la medida en que éste puede transmitirse de hombre a hombre, es decir, en la medida en que los maestros estén autorizados a exponerlo y los discípulos dispuestos a recibirlos.

Estas consideraciones de orden muy general y de expresión inevitablemente sumaria eran necesarias para situar nuestro tema, para precisar, particularmente, lo que entendemos por “ciencia tradicional”. Al propio tiempo, sitúan nuestra búsqueda personal, que nos condujo a Fez, pronto hará cuarenta años. En aquella época, muchas ramas de la ciencia islámica, tal como había existido en su apogeo medieval, ya no formaban parte de la enseñanza dada en la gran mezquita Al Qaraiyín.

Ya en el siglo XIV había denunciado Ibn Jaldún cierto empobrecimiento intelectual en el ambiente cultural de Fez, y ese empobrecimiento debió de acentuarse durante los siglos siguientes, hasta la venida de los franceses a Marruecos. La reducción progresiva de los campos de la ciencia, sin embargo, no era efecto únicamente de una decadencia; la dominación exclusiva del malequismo había simplificado el estudio del derecho, mientras que el acharismo había eliminado la filosofía helenista. De una manera más general, en el genio magrebí hay una tendencia a reducir las cosas a lo esencial y lo rigurosamente necesario. La enseñanza de la historia, por ejemplo, sólo subsistía bajo la forma de historia sagrada, la de los comienzos del Islam, porque sólo la historia sagrada merece ser retenida: expresa verdades (*haqâiq*) intemporales. En cuanto a la astronomía, estaba reducida a los cálculos que permiten establecer el calendario musulmán y las horas de las oraciones. Pese a estas reducciones –y quizá, incluso, a causa de ellas- el conjunto de las ciencias enseñadas por los años treinta en la gran mezquita Al Qaraiyín, se presentaba como un edificio perfectamente unido, cuando la enseñanza universitaria moderna se divide en diferentes disciplinas, que suelen discrepar entre sí. Aquí, en Al Qaraiyín, todas las ramas del saber: lengua, lógica, derecho, moral y teología, convergían hacia un solo y mismo fin; e igualmente podría decirse que derivaban de una sola y misma fuente, el Corán y el Hadîth, que en el Islam son el fundamento a la vez del orden espiritual y del orden social.

Podía uno asombrarse del celo de los gramáticos, que disertaban durante horas y días sobre un solo verbo, una sola forma o una palabra del árabe. Ahora bien, no es asombroso que una lengua que ha servido de recipiente a la revelación divina, y que, por esto, guarda una profundidad y una elegancia que las lenguas profanas han perdido, sea cuidada como la más preciosa de las cosas.

Podía uno asombrarse igualmente de la minucia con la que los especialistas del hadîth examinaban el *isnad* de una tradición. –Su memoria, además era prodigiosa.- Ahora bien, no es asombroso que las pruebas de autenticidad de unas palabras de las que depende la vida misma tanto de la comunidad como del alma individual, se pesen con balanza de oro.

Pero había otra cosa que con mayor razón podía asombrar e incluso repeler al observador no advertido, a saber, el estilo aparentemente racionalista y, en todo caso, francamente legista que la enseñanza dada en la gran mezquita solía tomar. A veces los cursos, tomando la forma de un diálogo entre maestro y discípulo, parecían una discusión jurídica. Ciertamente es que el pensamiento jurídico tenía su lugar legitimísimo en esa enseñanza, puesto que la *sharî'ah* es una ley, y el derecho que de ella deriva constituía el principal objeto de estudio por parte de los alumnos. Sin embargo, en el plano teológico, en *kalam*, el pensamiento legalista, con sus pros y sus contras, sus *law kâna*, *in kâna* y *lam iakun*, podía dar la impresión de un racionalismo, es decir, de un pensamiento hecho todo él de alternativas y por ello demasiado esquemático para ser adecuado a su objeto, la Realidad infinita. No se trataba, sin embargo, más que de un racionalismo provisional o de superficie, pues en definitiva ninguno de los *ulamâ* que argumentaban según ese método había pretendido hacer de la razón humana la medida de todo, como lo pretende, de hecho, la ciencia moderna. La diferencia entre los dos puntos de vista, el del *fiqh* y el del racionalismo moderno, ya sea filosófico o simplemente científico, es, en suma, la siguiente: para el primero, la razón no engloba toda la realidad, ni mucho menos, sino que la traduce a su manera y en la medida en que se abre a la revelación divina; para el segundo –el racionalismo, tanto filosófico como el científico- todo ha de poder explicarse por la razón, y tan solo por ella, aunque no se sepa qué es esa razón, ni por qué posee ese derecho casi absoluto frente a la realidad.

Señalemos que, en los mejores de entre los sabios fecies, la rutina jurídica era atemperada por una vivísima conciencia de la fragilidad humana, luego por una especie de precaución constante, que les confería mucha dignidad.



Y quizá sea esta virtud la que mayor influencia ejercía sobre un medio humano, sobre sus alumnos y no menos sobre la sencilla gente del pueblo que venían para asistir a los cursos dados en Al Qaraiyín, sentados a respetuosa distancia del profesor rodeado de sus discípulos habituales.

De una manera general, el carácter abierto y generoso de la enseñanza tenía una influencia benéfica sobre toda la ciudad. La relación entre profesor y alumno era humana, no entorpecida por reglamentos sino fundada en la confianza recíproca. Muy a menudo, maestro y discípulo no trabajaban sino por amor a la ciencia. Muchos profesores recibían sólo un modestísimo salario o incluso ninguna retribución; algunos vivían de algún oficio ejercido junto a su función docente o de las dádivas que ricos ciudadanos les hacían.

De cuando en cuando, en Al Qaraiyín, se leían y comentaban obras clásicas del sufismo (*al-Tasawwuf*). Nosotros mismos asistimos a la lectura de *Ihyâ 'ultûm ad dîn* de al-Gazzâlî y no era la primera vez que, en Marruecos, esa obra desempeñaba el papel de conciliadora entre *fiqh* y *tasawwuf*, la Ley y la mística, el *'ilm azh zhahir* y el *'ilm al bâtin*, la “ciencia exterior” y la “ciencia interior”. En general, sin embargo, los profesores de la universidad Al Qaraiyín eran muy reservados con respecto a todo lo que venía del sufismo. En la época del protectorado, esa actitud se acentuó por la oposición política entre el medio universitario y las cofradías (*turûq*), oposición que la administración colonial supo explotar a fondo. Las cofradías derivan realmente del sufismo, del que en cierto modo representan la forma popular. Al mismo tiempo, constituían agrupaciones humanas demasiado importantes para no ser objeto de presiones políticas. Éstas encontraban un punto de apoyo en el hecho de que muchas de esas cofradías ya no tenían a su frente verdaderos maestros espirituales, sino meramente nominales, las más de las veces descendientes del fundador de la cofradía; ahora bien, la herencia física no es garantía de espiritualidad. Los verdaderos maestros espirituales –aún los había- se mantenían apartados de la política y de los grandes movimientos colectivos, y no se rodeaban sino de un pequeño número de discípulos; en esos medios más o menos aislados es donde se enseñaba el verdadero *tasawwuf*.

Por otra parte, siempre ha habido sabios de Al Qaraiyín, que, sin adherirse necesariamente al sufismo, reconocían su validez, por la simple razón de que el *fiqh* no puede abarcar todas las dimensiones de la religión (*al-dîn*). Todos recordarán la distinción que el famoso *hadith Yibrail* establece entre *al-islâm*, *al-imân* y *al-ihsân*. Las dos primeras dimensiones del *dîn* comprenden respectivamente las acciones prescritas y dogmas –y ése es exactamente el terreno de la ciencia escolástica- mientras que la tercera dimensión, la virtud espiritual, se refiere a la vida contemplativa. Según las propias palabras del Profeta, *al-ihsân* consiste en que “adores a Dios como si lo vieras; si no lo ves, Él te ve”. En otros términos: tu religión sólo es perfecta si estás totalmente presente en el acto de adoración; ahora bien, si lo estás, no verás a Dios, pero ganarás la certidumbre de que Él te ve. Esas pocas palabras resumen toda una práctica interior, cuyo desarrollo, en principio, es ilimitado, puesto que su objeto es infinito y supone, no un saber más o menos dialéctico, sino una “ciencia del corazón”.

La presencia del hombre –cuerpo, alma y espíritu- en el acto de adoración se abre a la de Dios en el hombre, si se puede resumir en estos términos todo un universo espiritual demasiado sutil y complejo para ser definido a la ligera. En cierto sentido, todo el *tasawwuf* se desarrolla a partir de la exigencia de sinceridad (*ijlâs*): adorar a Dios como si uno lo viera es adorarlo sinceramente; pues bien, tal esfuerzo conduce lógicamente a una conversión (*tawbah*) de todo el ser humano, conversión que opera una especie de inversión de la relación sujeto-objeto en la visión interior: hasta ese momento, el hombre lo veía todo por el ojo de su “yo”, su alma pasional, y todo tomaba su color; a partir de ese momento, el hombre ve a su propio “yo” por el ojo del espíritu, que lo juzga y le trasciende; ahora bien, “quien conoce su propia alma, conoce a su Señor” (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*) según el *hadith*.

Para reducir las cosas a su más simple expresión, podemos decir también: sabido es que en el Islam el creyente se salva, a fin de cuentas, por el doble testimonio de que “no hay divinidad fuera de Dios”, y que “Mohammed es el enviado de Dios”; el primer testimonio integra en cierto modo el segundo. Ahora bien, el *tasawwuf* da a este testimonio todo el significado que puede tener, y exige al propio tiempo que el testigo sea perfectamente sincero. Lo cual equivale a decir que, para el *tasawwuf*, todo se borra finalmente ante el absoluto: el mundo, que no es sino su reflejo, y el ego, que es a la vez su reflejo y su velo (*hiyab*); el reflejo, porque su existencia, como la de todo, proviene de Dios, y el velo, porque se atribuye a priori un carácter absoluto que no pertenece más que a Dios sólo: *lâ ilâha illâ-Llâh*.

Hemos dicho que las cofradías representan la forma popular del *tasawwuf*, lo que no excluye la existencia, en su seno, de verdaderos tesoros espirituales. Entre los hermanos se leían y comentaban tratados fundamentales del *tasawwuf* como los *Hikam* de Ibn ‘Atâi-Llâh, y los poemas de Ibn el-Farid, Shushtari y otros grandes sufíes, que se cantaban durante las sesiones de *dhikr*, evocaban las más altas verdades espirituales; éstas, a veces, son mejor comprendidas por hombres sencillos y aparentemente incultos que por sabios, pues la inteligencia del corazón y la del cerebro no se comparan.

Marruecos siempre ha sido una tierra de sufíes; recogió la herencia de toda una pléyade de grandes maestros, que, en los siglos VI y VII de la hégira, dejaron España para establecerse en África. En una época en que Europa vivía ya, con la revolución francesa y el comercialismo inglés, las grandes victorias del materialismo, Marruecos conoció una nueva floración de vida contemplativa. Maestros como al-‘Arabî ad-Darqâwî o al-Harrâq siguen representando el más puro *tasawwuf*.

La medicina tradicional, que se había enseñado al margen de los cursos oficiales de Al Qaraiyîn, fue desterrada del protectorado francés. El desprecio de los europeos por las ciencias “medievales” y “atrasadas” tuvo mucho que ver con ello. Esa medicina, sin embargo, continuó siendo practicada clandestinamente. En nuestros días, ¿ha desaparecido completamente? Habría muchas razones para lamentarlo, pues aquella ciencia, que los árabes habían heredado de los griegos pero que enriquecieron considerablemente, implicaba, además de innumerables experiencias, una visión de síntesis que la ciencia médica moderna puede envidiarle.

Esa visión de síntesis, por lo demás, constituía el lazo que unía la medicina grecoárabe al universo intelectual del Islam. Unidad-totalidad-equilibrio: esos son los puntos de referencia del pensamiento islámico, y el equilibrio, precisamente, es el principio de la medicina tradicional. Según su perspectiva, toda la naturaleza y, *a fortiori*, el organismo humano están regidos por la ley del equilibrio. Hay cuatro humores radicales que, análogos a los cuatro elementos, se combinan sutilmente en las diversas funciones vitales; toda ruptura de equilibrio entre esos humores engendra una enfermedad. El arte del médico es ayudar a encontrar el equilibrio original de uno. La naturaleza actúa por fuerzas complementarias; atempera el calor por el frío y la humedad por la sequedad, o la expansión por la contracción y la disolución por la coagulación; el médico hará igual utilizando lo que en la naturaleza corresponde a esas fuerzas. La *materia médica* consistía generalmente en materias vegetales y, preferentemente, plantas, que era también alimentos y que el cuerpo absorbe espontáneamente. Muchos de esos medios se encuentran en la medicina popular.

Ya que acabamos de hablar de la medicina tradicional, hemos de mencionar también la alquimia, que es igualmente una ciencia o arte de origen preislámico pero espiritualmente integrada en el Islam. Sobre la alquimia, que se practicó en Fez hasta una época muy reciente, se tienen de ordinario ideas completamente falsas, a saber, la imagen de una práctica supersticiosa que tiene como fin – perfectamente ilusorio- la transmutación del plomo u otros metales viles en oro.

De hecho, bajo esa apariencia *fumista*\* a menudo se ocultaba la verdadera alquimia. Para ésta, el plomo o el metal vil, que se trataba de transmutar en oro, no era más que el símbolo –harto adecuado por otra parte- del alma humana sumida en la obscuridad y el caos de las pasiones, mientras que el oro representa la naturaleza original del hombre, en la que el cuerpo mismo es ennoblecido y transfigurado por la vida del espíritu. Cada metal vil, imagen de un cierto estado del alma, es considerado como un “oro enfermo”, mientras que el oro corresponde al equilibrio perfecto de las fuerzas naturales; se reconocen, aquí, los principios que rigen también la medicina tradicional. La verdadera alquimia es, en cierto modo, una medicina del hombre total, del hombre hecho de cuerpo, alma y espíritu. Pero ¿por qué este empleo de símbolos metalúrgicos, descripciones de extraños procedimientos químicos para expresar realidades de un orden completamente distinto? Sin duda porque los oficios del “fuego” –los metalúrgicos, fundidores, esmaltadores, ceramistas, etc. ...- existen y sus procedimientos se prestan de manera totalmente natural –o providencial- a la expresión de los estados y transformaciones muy íntimos del alma.

Aquí nos permitimos insertar un episodio personal: escribimos un libro sobre alquimia, en el cual exponíamos particularmente la dimensión espiritual de dicha arte. Un conocido historiador de ese terreno, en una reseña crítica, nos dio su aprobación, pero insinuó: “Una sola cosa reprocharemos al autor de este libro: el no haber mencionado el papel de la ciudad de Fez, que albergó a los últimos alquimistas”.

Hemos visto que ciencia y arte suelen ser las dos caras de una sola y misma tradición; la medicina, particularmente, es a la vez ciencia y arte; la alquimia se designa a sí misma como una “arte regia” y el *tasawwuf* puede ser llamado un arte espiritual. Por otro lado, las artes plásticas tradicionales –la arquitectura, la escultura, el mosaico y demás- presuponen un cierto saber, que, sin ser explícito, no deja de constituir una especie de ciencia tradicional. Saber utilizar un compás de cuerda para trazar el perfil de un arco morisco con su ojiva y sus jambas, o cualquier otro procedimiento de este tipo, como el empleo de ciertos esquemas geométricos para establecer las proporciones de un edificio, una fuente o un ornamento, bien constituye un elemento de ciencia.

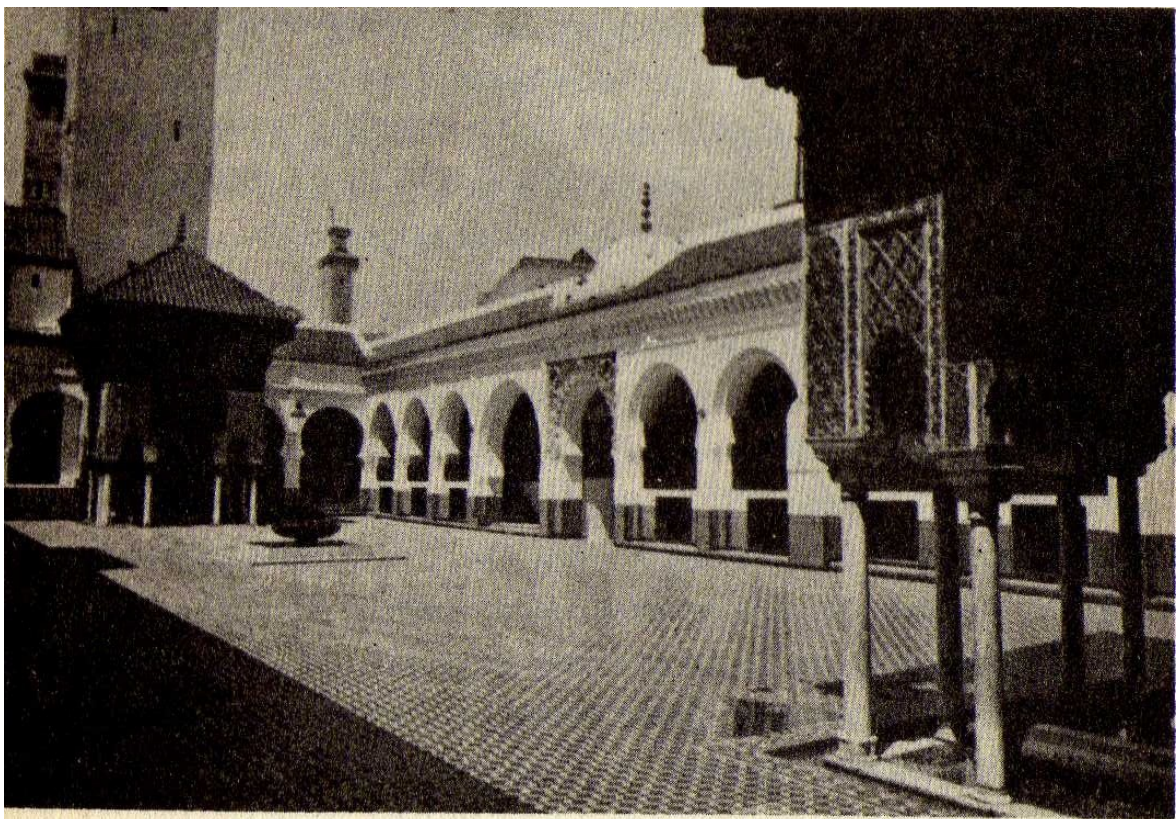
Es particularmente significativo que la destreza, en un arte tradicional, concierne a la vez a la solución técnica y la solución estética de un problema dado; así –para seguir con nuestro primer ejemplo- el procedimiento que permite trazar el perfil de un arco, concierne tanto a su estabilidad como a su elegancia. Utilidad y belleza corren parejas en el arte tradicional; son dos aspectos inseparables de la perfección, tal como es considerada por la tradición: “Dios prescribe la perfección a toda cosa” (*Inna Llâha kataba-l-ihsâna ‘ala kulli shai*), según el *hadith*. Volvemos a encontrar aquí el término *ihsân*, que traducimos por “virtud espiritual” en el caso del sufismo, o simplemente por “virtud” y que implica igualmente el sentido de belleza y perfección.

En el arte o la artesanía –la tradición no separa estas dos profesiones- la enseñanza suele ser muda; el discípulo ve hacer a su maestro y lo imita. Pero no sólo hay los métodos de trabajo; el buen artesano se distingue por todo un conjunto de valores humanos: paciencia, disciplina, seriedad. No puede sobreestimarse la cualidad pedagógica del arte en el sentido tradicional del término. Entre los artesanos de Fez, hemos conocido a hombres versados en una u otra ciencia, la del *fiqh* o la del *tasawwuf*, y más particularmente hombres que veían en las más modestas ocupaciones de su oficio un medio de perfeccionamiento espiritual (*ihsân*).

\* La palabra francesa “fumiste”, que suele traducirse por “farsante” tiene aquí el sentido, más matizado, de algo carente de seriedad o realidad.



En un arte plástica, ¿cómo concuerda la tradición con la libertad creadora, sin la cual el arte no es el arte? Por la tradición, el artista dispone de un conjunto de modelos o formas típicas que combinará o adaptará según las circunstancias, o más exactamente, según el fin particular de la obra. Al adaptar, crea, pero esa creación obedece a ciertas leyes: las formas-modelos son como los elementos de un lenguaje que posee su gramática y sintaxis; la maestría del arte es poder expresarse libremente, obedeciendo a las reglas del lenguaje; o mejor dicho: es poder expresarse libremente gracias a los recursos del lenguaje. Si la expresión es justa y es adecuada al fin de la obra, se nutre de una especie de inspiración que proviene del fondo no individual de la tradición; pues así como la ciencia islámica tiene sus raíces en el Corán, cuyo comentario más o menos directa ella es, así mismo las formas típicas del arte islámico tienen sus raíces en el espíritu del Islam, del que son como las huellas visibles; y el Islam, como todas las grandes tradiciones espirituales de la humanidad, no ha sido “inventado” por el hombre.



*Patio de la Mezquita medersa Al-Qarawiyyín, en Fez.*

## EXTRACTOS DEL COMENTARIO DE LOS NOMBRES DIVINOS POR EL IMAM GHAZALLI<sup>56</sup>

*(al-maqṣad al-asnâ fi sharhi asmâ' illâhi-l-husnâ)*

El infinitamente Bueno, el Misericordioso (*Er-Rahmân, Er-Rahîm*)

La Misericordia es perfecta, en el sentido de que responde a toda indigencia. Es universal, en el sentido de que se derrama sobre los que la merecen y los que no la merecen.

De los dos nombres citados, el primero (*Er-Rahmân*) no es susceptible de ninguna aplicación relativa; no está relacionado más que con Allâh sólo. Por eso, en el uso, se aproxima al Nombre Allâh. “Di: invocad a Allâh o invocad *Er-Rahmân*, invoquéis lo que invoquéis, Suyos son los más bellos nombres”.<sup>57</sup>

La participación del “servidor” (*‘abd*, el ser contingente en cuanto determinado –*marbûb*- por el “Señor” (*Rabb*), el Ser absoluto en cuanto determina las contingencias) en la cualidad de *Er-Rahîm* consiste en la generosidad activa. Su participación en la cualidad de *Er-Rahmân* es la comprensión de todas las imperfecciones humanas como aspectos de su propia alma.

\* \* \*

El Rey (*El-Malik*)

*El-Malik* es El que, por su Ser y cualidades, es independiente de toda existencia, mientras que todo lo que existe depende de Él en todos los aspectos.

La participación en esta cualidad divina es el estado de profeta.

\* \* \*

El Santo (*El-Quddûs*)

*El-Quddûs* es El que está exento de toda cualidad perceptible, imaginable y concebible.

La participación en esta cualidad divina está relacionada con el estado de pureza y soledad espiritual.

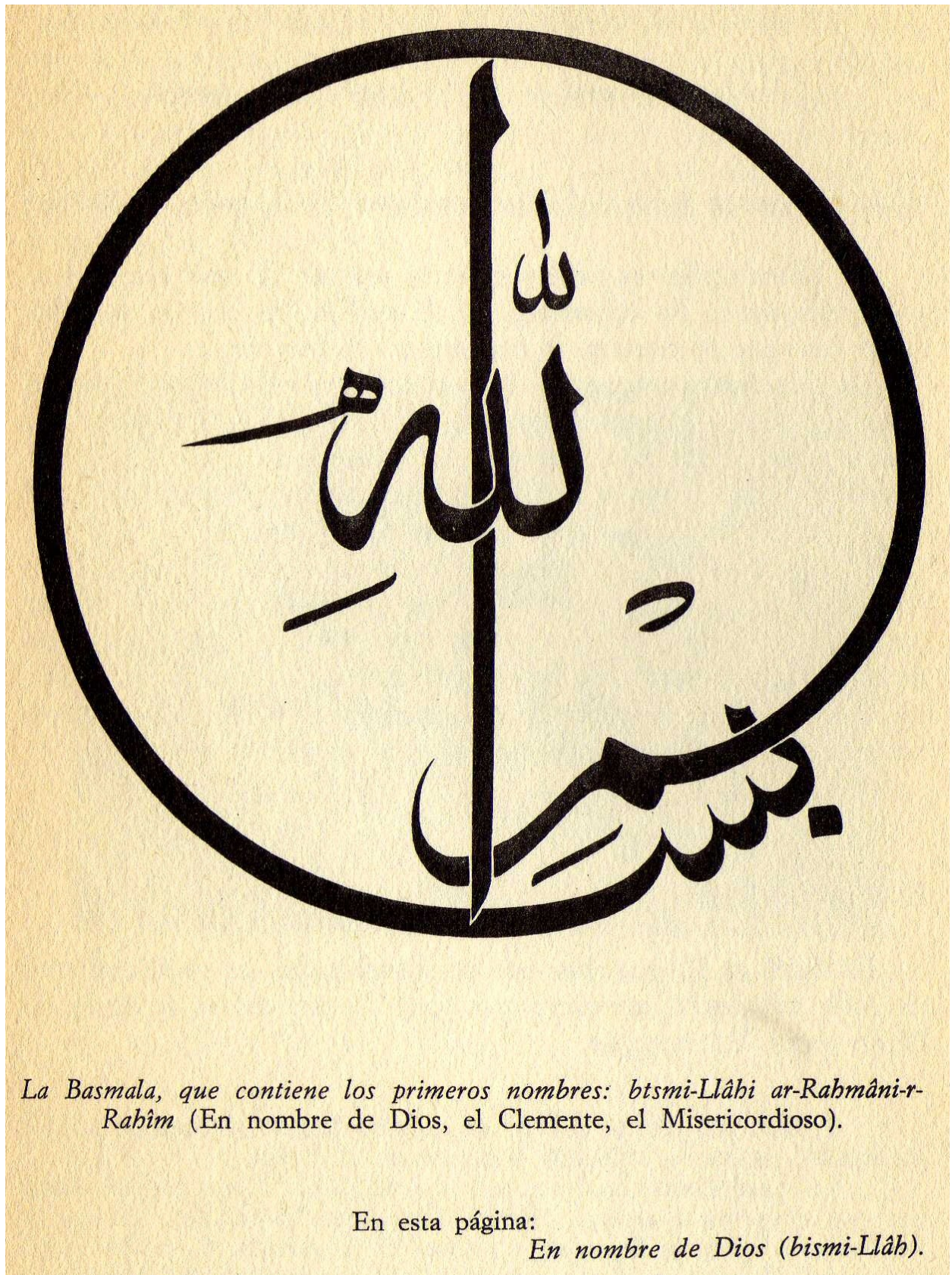
\* \* \*

---

<sup>56</sup> Se trata del célebre sufi y teólogo Abû Hâmid Muhammad at-Tûsî al-Ghazzâlî, nacido en 1058 y muerto en 1111/505.

<sup>57</sup> Los pasajes entre corchetes son citas del *Corán*. Según un simbolismo temporal al uso en la teología islámica, Dios “era” *Er-Rahmân*. –El que es infinitamente bueno en Sí mismo- “antes” de la creación; el “antes”, pues, se refiere al Principio en sí, y el “después” a la manifestación. El cristianismo usa un simbolismo temporal análogo, pero en cierto modo inverso: Cristo está en medio del tiempo, el reino de la “Antigua Alianza” se refiere a lo humano, lo terrenal, y el de la “Nueva Alianza” a lo divino, lo celestial.



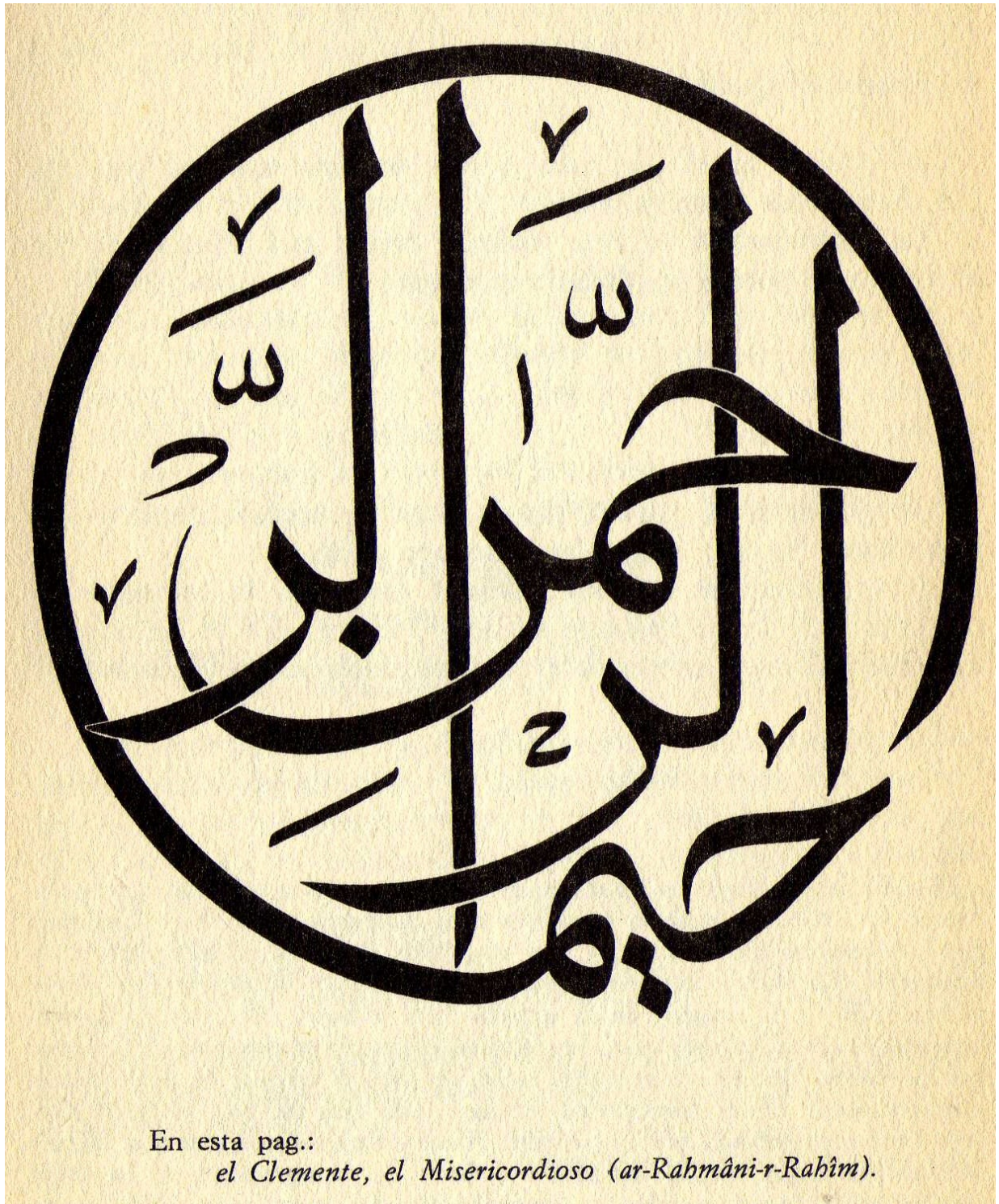


*La Basmala, que contiene los primeros nombres: btsmi-Llâhi ar-Rahmâni-r-Rahîm (En nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso).*

En esta página:

*En nombre de Dios (bismi-Llâh).*





En esta pag.:  
*el Clemente, el Misericordioso (ar-Rahmāni-r-Rahīm).*



## La Paz (*Es-Salâm*)

*Es-Salâm* es El que es libre de todas las imperfecciones y aminoraciones. No hay integridad sino por Allâh.

La participación en esta cualidad divina es la reintegración espiritual (de lo contingente en lo Absoluto, por el retorno de los desequilibrios existenciales al Equilibrio divino, *Es-Salâm*).<sup>58</sup>

\* \* \*

## El Fiel (*El-Mu'min*)

*El-Mu'min* es El que da la Seguridad.

El servidor que participa en esta cualidad da seguridad a las demás criaturas; es su refugio y modelo.

\* \* \*

## El Vigilante (*El-Muhaimin*)

*El-Muhaimin* es El que da la vigila (o protege) las criaturas por su previsión, dominación y poder conservador. Este nombre implica, pues, de modo sintético, aspectos de presencia, poder y penetración. Por ello se lo cuenta entre los Nombres revelados por los antiguos libros sagrados.

La participación en esta cualidad divina está relacionada con el estado de vigilancia, despertar continuo y control espiritual.

\* \* \*

## El Eminente (*El-'Azîz*)

*El-'Azîz* es El que es, al mismo tiempo, eminente, raro, buscado y difícil de alcanzar. No puede aplicarse este Nombre donde uno de estos aspectos (eminente, raro, deseado) falte. Así, por ejemplo, el sol es eminente, es único en su género, es deseado, pero no es difícil de alcanzar (con la vista); así pues, el Nombre *El-'Azîz* no se aplica al sol.

La perfección de la rareza se identifica (metafísicamente) con la Unicidad.

El servidor que participa en esta cualidad divina es semejante a los raros grandes maestros espirituales.

\* \* \*

## El Reparador (*El-Jabbâr*)

---

<sup>58</sup> El desequilibrio es un efecto de la exteriorización cósmica, correspondiendo la Existencia pura al equilibrio o la indiferenciación. Esta distinción entre el “desequilibrio exterior” y el “equilibrio interior” se encuentra en la separación del mundo humano en dos partes, a saber, la “región del Islam” (*dâr el-islâm*) y la “región de la guerra” (*dâr el-harb*). *El-Islâm* es la conformidad a *Es-salâm*, que es el fin; éste se encuentra prefigurado en la tierra por la Kaaba, que es *dar es-salâm*, “casa de paz” o “región de paz” —o esa Kaaba— está representada por el corazón. Puede comprenderse que una Râbiah ‘Adawwyah haya podido descuidar el hacer la peregrinación a La Meca cuando había llevado a cabo la “peregrinación del corazón”, es decir, había alcanzado la “paz” que “preexiste” bajo el tumulto de la existencia exteriorizada. Por otra parte, si se tiene en cuenta que el fin de la guerra justa es la paz verdadera, se comprenderá el papel de la “guerra santa” (*yihâd*) del alma: la “guerra” interior no es sino la abolición de otra guerra, la que las pasiones terrenas tienen declarada al alma inmortal o al intelecto puro.

*El-Jabbâr* es Aquel cuya voluntad ordenadora todo lo penetra y traspasa, sin que Él mismo sea alcanzado por ningún otro (puesto que nada es fuera de Él y, por consiguiente, Él es absolutamente impasible).

El servidor que participa en esta cualidad no está sujeto a la influencia de ningún otro; imprime su naturaleza a cualquier otra creatura y sólo es reconocido por aquel que ha sufrido la extinción (*fanâ*) de su individualidad.

\* \* \*

El Altivo (*El-Mutakabbir*)

*El-Mutakabbir* es El que considera cualquier cosa como desdeñable con respecto a Sí mismo, y no ve la grandeza y la eminencia sino en su propia esencia (*dhât*).

La aplicación al servidor es el orgullo<sup>59</sup> espiritual (es decir, la concentración de las potencias del alma en el corazón-intelecto, o sea, en el Sí, de donde la impresión de una actitud altiva con respecto a las apariencias, de las que el espíritu está desapegado).

\* \* \*

El Creador (*El-Jâlîq*), El productor, es decir, El que realiza o desarrolla la creación (*El Bârî'*) y El que da la forma, que forma la creatura (*El-Musawwir*).<sup>60</sup>

Piensen algunos que estos tres nombres son sinónimos que expresan todos por igual la acción creadora; pero no es así: todo cuanto sale de la no existencia (*'adam*) a la existencia (*wujûd*) es objeto, en primer lugar de la determinación (*taqdîr*)<sup>61</sup>, luego, de la manifestación (*îyâd*)<sup>62</sup> y, por último, de la formación (*taswîr*)<sup>63</sup> divinas. Allâh es Creador (*Jâlîq*) en cuanto asigna a cada cosa su medida existencial; y es El-que-da-la-forma (*Musawwir*) en cuanto ordena las formas manifestadas en perfecta belleza. Citemos a modo de parábola la construcción de una casa: primero, el arquitecto dibuja las proporciones y determina la cantidad de materiales de construcción, luego, el albañil realiza el edificio, y, finalmente, el artista embellece la forma ...

En cuanto al nombre “El-que-da-la-forma” (*El-Musawwir*), significa, pues, a Dios en cuanto confiere a las cosas un orden perfecto y formas plenas de belleza. Es ése uno de los aspectos de la actividad divina. Para comprender todo su sentido, hay que conocer la forma del mundo en su totalidad y en detalle, pues el mundo entero está formado a la manera de una sola persona cuyos miembros están ordenados con vistas a un fin único.

---

<sup>59</sup> [En el sentido no peyorativo de la palabra (nota del trad.)]

<sup>60</sup> Este ternario de nombres divinos se menciona en el *Corán* en este orden.

<sup>61</sup> Se trata de la asignación de la “medida existencial”, de la “capacidad” para recibir más o menos de la plenitud del Ser. Es esta “capacidad” (*qadr*) lo que se desarrollará más tarde bajo la acción de (*El-Bârî*). La acción creadora, pues, es análoga a la determinación principal de las posibilidades de manifestación en el Intelecto divino.

<sup>62</sup> Literalmente: “existenciación”.

<sup>63</sup> Esta palabra designa también la actividad artística, particularmente el dibujo.

La participación del “servidor” en este nombre divino, es que el hombre se representa interiormente todo el cosmos, hasta que abarca su forma, como si la mirase.<sup>64</sup> De esta visión global descenderá a la contemplación de las formas particulares, considerando, por ejemplo, la forma humana corporal con sus miembros y órganos; cuando haya comprendido sus diferencias, composición y principio de formación, se elevará a la consideración de las cualidades cognitivas y volitivas de las que esos órganos son instrumentos; de la misma manera contemplará la forma de los animales y las plantas, en su doble aspecto, exterior e interior<sup>65</sup>, y en la medida de su propia comprensión, hasta que conciba en su corazón el alma y forma de todo. Ahora bien, todo ello no se refiere más que al conocimiento de las formas corporales, que sólo tiene un alcance relativo en ángeles; discierne también las diversas funciones de los ángeles que rigen los movimientos de los astros, los efectos de la Gracia en el corazón del hombre y los impulsos del instinto en los animales.<sup>66</sup> El hombre, pues, participa en este nombre divino asimilándose la forma inteligible que corresponde a la forma existencial (del mundo); pues la ciencia no es otra cosa que una forma interior análoga a la forma del objeto de conocimiento.<sup>67</sup>

El conocimiento que Dios tiene de las formas es la causa de la existencia<sup>68</sup> de dichas formas en las esencias (*al-a'yân*), y las formas contenidas en las esencias son causa de la actualización de las formas inteligibles en el corazón (es decir, en el espíritu) del hombre. Es así como el “servidor” realiza la ciencia en virtud del nombre divino “El-que-da-la-forma” (*El Musawwir*). Por la asimilación de las formas inteligibles, el hombre mismo se convierte en “el-que-da-la-forma” (*musawwir*),<sup>69</sup> aunque esta cualidad sólo le pertenece de una manera contingente.

---

<sup>64</sup> Esto presupone un concepto global y homogéneo del cosmos físico, tal como lo poseían todas las civilizaciones tradicionales. Esta “visión”, evidentemente, no será sino un símbolo; nunca podrá ser más que eso. Sean cuales sean los progresos de la cosmografía moderna, el conjunto del mundo físico siempre rebasará muy de largo a nuestros medios de investigación. Los conceptos arcaicos y medievales del mundo corresponden a una experiencia natural: por esto, transmiten una síntesis cualitativa del cosmos total, mientras que los conceptos modernos del mundo sideral son demasiado indirectos y abstractos para ofrecer un soporte a la contemplación; al propio tiempo implican un punto de vista materialista que crea una especie de desproporción monstruosa entre la realidad considerada y el sujeto humano: se olvida que todo concepto del mundo no es, en suma, más que un contenido de la mente humana y que su verdad intrínseca no puede ser superior a la de su “espejo” intelectual.

<sup>65</sup> Eso significa que las formas animales y vegetales han de ser comprendidas a la vez en sus caracteres objetivos y como manifestaciones de diversas modalidades de conciencia.

<sup>66</sup> Se trata de modos impersonales, no-mentales y no-individuales de la Inteligencia universal. El ternario mencionado por Gazzâlî es rico de significados.

<sup>67</sup> Esta simple verdad es prácticamente ignorada por la ciencia moderna. La definición dada por al-Gazzâlî se aplica a la especulación. En cuanto al conocimiento o gnosis (*al ma'rifah*) es la identificación del intelecto con la esencia del objeto.

<sup>68</sup> Es decir, de la “realidad” de estas formas, pues los contenidos de las esencias inmutables (*al-a'yân ath-thâbitah*) no son manifestadas como tales; no tienen “existencia”, sino tan sólo una “permanencia” (*thubût*) principal.

<sup>69</sup> Término que designa igualmente al artista. Se ve aquí el vínculo que une el arte verdadero a la ciencia sagrada.

En realidad, cada una de estas formas tan sólo se actualiza en el hombre por un acto creador divino, no por creación individual;<sup>70</sup> sin embargo, el servidor se abre al influjo de la Misericordia (*Rahmah*) divina, pues “Dios no cambia lo que un pueblo ha recibido, a menos que ellos (los hombres de dicho pueblo) cambien ellos mismos lo que llevan en sí” (*Corán*); en este mismo sentido, el Profeta dijo: “En verdad, en el transcurso de vuestra existencia terrestre, vuestro Señor exhala ciertos alientos de misericordia; ¿es que no vais a salirles al encuentro?”.<sup>71</sup>

En cuanto a los nombres El Creador (*El-Jâliq*) y El Productor (*El-Bâri*), el “servidor” sólo participa de ellos de una manera muy indirecta y lejana, por el desarrollo de su poder, fundado en su ciencia ... Hay nombres divinos –la mayoría- que no se refieren más que a Dios sólo, como los nombres de El Creador y El Productor, que sólo pueden atribuirse al individuo de una manera contingente y provisional, y hay otros, como los nombres El Paciente (*Es-Sabûr*) y El Agradecido (*Esh-Shakûr*) que son realmente nombre de la creatura y no se refieren a Dios sino de una manera provisional y completamente simbólica.

\* \* \*

El que está lleno de perdón (*El-Ghaffâr*)

Es El que manifiesta la belleza y oculta la fealdad, como la fealdad de los pecados, que Él oculta “cubriéndolos” con un velo de este mundo y borrando sus consecuencias en el más allá, pues el “perdón” (*el-ghafîr*) significa literalmente la acción de “cubrir” (*es-sitr*). Dios “perdona”, en primer lugar, cubriendo la fealdad de las entrañas con la belleza de la forma corporal; luego, “perdona” ocultando el centro de los pensamientos abyectos y las sugerencias malignas, de modo que nadie pueda descubrirlos, y, finalmente, perdona por la remisión de los pecados ...<sup>72</sup> Además, Dios ha prometido (en el Corán) que transformará en bellezas las fealdades morales del hombre, cubriéndolas con el ropaje de la virtud, si el hombre permanece firme en su fe.<sup>73</sup>

La participación del “servidor” en este nombre divino es que “cubra” en el prójimo lo que ha de ocultar en sí mismo.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> La creación individual no se realiza sino en el marco de la creación divina y no representa más que un prolongamiento contingente de esta última.

<sup>71</sup> En relación con el nombre divino aquí considerado, este dicho del Profeta contiene una alusión a la naturaleza del arte considerado según el punto de vista tradicional, es decir, como arte y ciencia a la vez: el arte verdadero es realizar el prolongamiento del acto creador divino en la actividad creadora del hombre.

<sup>72</sup> El pecado o la transgresión es una ruptura del equilibrio normal del ser. Por el perdón divino, que es una expresión de la plenitud indiferenciada del Ser, la transgresión es como “ahogada” en el equilibrio cósmico íntegro.

<sup>73</sup> “En verdad, transformaremos las fealdades en bellezas” (*Corán*). Por la reintegración del ser en el estado edénico, que es la plenitud de las posibilidades humanas, las desviaciones accidentales se neutralizan y reducen a su aspecto positivo: la transgresión, en cuanto tal, es una confusión entre el bien y el mal o lo real y lo irreal; su contenido, ontológicamente positivo, es la aspiración al bien o lo real, a condición, sin embargo, de que la transgresión no exprese, en lo que de oscuro tiene, la tendencia básica y fundamental del ser; en tal caso, la reintegración en el estado edénico es imposible. También el amor tiene esta virtud de transformar en belleza lo que, fuera de él, puede aparecer como fealdad. Así es transformado en belleza el aspecto animal del amor sexual.

<sup>74</sup> Según la perspectiva islámica, no es meritorio confesar públicamente los propios pecados, si no han sido publicados por otros, pues es una falta de generosidad y de respeto para el prójimo al exponer ante él las propias fealdades; su divulgación, además, puede corromper a los demás. Hay que esconder el pecado con la esperanza de que Dios lo oculte igualmente por Su perdón.



Porque el Profeta –sean con él la Bendición y la Paz- dijo: “Si alguien cubre la vergüenza de un creyente, Dios cubrirá su propia vergüenza el día del juicio”. La maledicencia, el espionaje, la venganza y la retribución del mal con el mal están en el extremo opuesto de dicha cualidad. Por el contrario, ésta pertenece al hombre que sólo divulga lo que de más bello implica la creatura. Por lo demás toda creatura posee perfecciones e imperfecciones, bellezas y fealdades; ahora bien, el que ignora las fealdades y menciona las bellezas participa verdaderamente del Perdón divino.<sup>75</sup> Cuentan que Jesús –la Paz sea con Él- pasó con sus discípulos cerca de un perro muerto cuyo olor les resultó insostenible. Exclamaron sus discípulos: “¡Qué mal olor despiden ese cadáver!”, pero contestó Jesús: “¡Qué hermosa es la blancura de sus dientes!”.

\* \* \*

### El Dominador, El Domador (*El-Qahhâr*)

Es El que quebranta el orgullo de sus adversarios destruyéndolos y abatiéndolos; nada hay, fuera de Dios, que no sea dominado por Su Poder y no esté impotente en Su opresión.<sup>76</sup>

El dominador entre los hombres es el que doma a sus enemigos. Ahora bien, el enemigo del hombre es su propia alma (*en-nafs*) contenida entre sus costados.<sup>77</sup> Es su enemiga a causa de Satán, que la engaña. En la medida en que el hombre doma los deseos de su alma, vence a Satán, que, por medio de las pasiones del alma, lleva a la ruina. Una de las trampas de Satán es el apetito sexual; el que no está ya sujeto a ese deseo, no puede ya caer en esa trampa, y lo mismo sucede con el que lo domina por la disciplina religiosa y por los criterios de la razón.<sup>78</sup> Cualquiera que domine las pasiones de su alma, domina todo el mundo; nadie puede vencerlo, puesto que la peor de las cosas que otro le pudiera hacer es matar su cuerpo; ahora bien, la muerte del cuerpo será la vida para su espíritu, pues el que durante su vida hace morir sus pasiones, vive al morir: “No penséis que los que han sido muertos en la vía de Dios están muertos; viven y reciben su aliento cerca de su Señor ...” (*Corán*).

---

<sup>75</sup> La imitación del perdón divino no excluye, en el hombre espiritual, la discriminación y el discernimiento, ni, en el monarca responsable del orden social, la aplicación de la justicia, del mismo modo que el sentido del nombre divino El Perdonante no excluye el de los nombres divinos El Juez (*El Hakam*) y El Sabio (*El Hakîm*). La discriminación se aplica a las ideas y acciones en cuanto expresan verdades o errores, y no a las esencias de los seres individuales. En cuanto a la justicia social, tal como se prescribe por las leyes musulmanas, evita siempre revelar, por la coacción, motivos y actos individuales que pueden permanecer escondidos sin perjuicio para la seguridad ajena. Se distingue entre las infracciones contra los “derechos de Dios” y las infracciones contra los “derechos del hombre”. Cuando se trata de los primeros, el juez debe ser clemente, suponiendo que Dios puede haber perdonado al acusado. De manera general, no se incita mucho a los testigos a que declaren contra el acusado, y éste es invitado a negar su crimen, si con ello no se ofende el derecho de otros; si pese a ello el crimen es probado, el juicio se ejecuta con rigor. Esta práctica tiene por modelo la manera de actuar del Profeta.

<sup>76</sup> El primer y más universal constreñimiento que sufre la creatura es la imposibilidad, para ésta, de acercarse a la Esencia en Su unidad (*Ahadiyah*) trascendente y absoluta. En efecto, la esencia sólo puede ser contenida por la Esencia; en cuanto estado espiritual, este conocimiento implica el aniquilamiento (*mahw*) de la creatura. Según este sentido, el aspecto divino de domador (*Qahhâr*) dimana directamente de la Unidad, que todo lo engloba, de modo que nada se sitúa “fuera” de Ella, y, por ello mismo, es inaccesible “desde fuera”; dicho de otro modo, Dios no puede ser “captado”,\* porque es Él quien “capta” todo. \* [El verbo empleado en el original es *saisir*, que puede significar, además de captar: asir, comprender, recoger, apoderarse de, oír, ver ... (N. del trad.)]

<sup>77</sup> Es decir, el alma pasional que se identifica con la “carne”.

<sup>78</sup> El más perfecto dominio del alma es conocer su naturaleza. En tal caso, el hombre, por su naturaleza intelectual, “engloba” su alma como Dios “engloba” al mundo.

P.S. Los otros Nombres divinos –su número total es de 99- son los siguientes: *El-Wahhâb* (El que da); *Er Razzâq* (El que provee); *El Fattâh* (El que abre el camino del éxito o de la victoria); *El-‘Alîm* (El Omnisciente); *El-Qâbid* (El que contrae, aprieta, coge o arranca); *El Bâsit* (El que ensancha, que reparte los favores); *El-Jâfid* (El que abate); *El-Râfi’* (El que alza); *El-Mu’izz* (El que honra); *El-Mudhill* (El que envilece); *Es-Samî* (El que todo lo oye); *El-Basîr* (El que todo lo ve); *El-Hakam* (El Árbitro); *El-‘Adl* (El Justo); *El-Latîf* (El Sutil, El que todo lo penetra); *El-Jabîr* (El que está informado de todo); *El-Halîm* (El indulgente); *El-‘Azhim* (El Inmenso, El Magnífico); *El-Gafûr* (El que perdona); *Esh-Shakûr* (El Agradecido); *El-‘Alîy’* (El Altísimo); *El-Kabîr* (El Grande); *El Hafîzh* (El que vela por el mantenimiento de todo); *El-Muquît* (El que asegura la subsistencia de todo, que da la fuerza); *El-Hasîb* (El que cuenta todo); *El-Yalîl* (El Majestuoso); *El-Karîm* (El Generoso); *Er-Raqîb* (El que todo lo observa); *El-Mu’yîb* (El que responde, aprueba, concede); *El Wâsi’* (El Vasto, El que todo lo contiene); *El-Hakîm* (El infinitamente Sabio); *El-Wadûd* (El Afectuoso); *El-Mâyîd* (El infinitamente Glorioso); *El Bâ’ith* (El que resucita); *Esh-Shahîd* (El Testigo Universal); *El-Haqq* (La Verdad, lo Verdadero); *El-Wakîl* (El Guardián, el que vela por los intereses); *El-Qawîy* (El fuerte); *El-Matîn* (El Firme, El inquebrantable); *El-Walîy* (El Patrono, El que ayuda); *El-Hamîd* (El universalmente Alabado); *El-Muhsî* (El que tiene cuenta de todo en un libro); *El-Mubdi’* (El que es el Origen, que comienza); *El-Mu’îd* (El que todo lo devuelve a Sí mismo); *El Muhyî* (El que da la vida); *El-Mumît* (El que mata); *El-Hayy* (El Viviente, el Vivificador); *El-Qayyûm* (El Existente por Sí mismo); *El-Wâ’yîd* (El que encuentra, que inventa, que es real); *El-Mâyîd* (El Glorioso); *El-Wâhid* (El Único); *Es-Samad* (El Eterno, El que tiene la Plenitud absoluta); *El-Qâdir* (El que es poderoso sobre toda cosa); *El-Muqtadir* (El Capaz, El que tiene el poder supremo); *El-Muqaddim* (El que hace avanzar); *El-Mu’ajjir* (El que difiere); *El-Awwal* (El Primero); *El-Âjir* (El Último); *Ezh-Zhâhir* (El Exterior); *El-Bâtîn* (El Interior, el Oculto); *El-Wâlî* (El Gobernador); *El-Muta’âlî* (El Supremo, el Altísimo en Sí mismo y por Sí mismo); *El-Barr* (El Recto, El Bienhechor); *El-Tawwâb* (El que acepta el arrepentimiento, El que lamenta); *El-Muntaquim* (El Vengador); *El-‘Afuww* (El que borra los pecados); *Er-Ra’ûf* (El Benévolo); *Mâlikul-Mulk* (El Señor de Realeza); *Dhul-Jalâli wal-Ikrâm* (El Señor de la Majestad y Generosidad); *El-Muqsit* (El Equitativo); *El-Yâmi* (El que congrega); *El-Ganiy* (El Rico, el Independiente, el que se basta a Sí mismo); *El-Mugnî* (El que enriquece, que vuelve superfluo); *El-Mâni’* (El que impide, que retiene); *Ed-Dârr* (El castigador, El que da el mal); *En-Nâfi’* (El que hace beneficiar); *En-Nûr* (La Luz); *El-Hâdî* (El guía); *El-Badî* (El que crea *ex nihilo*, la Causa absoluta); *El-Bâqî* (El que queda, que dura); *El-Wârîz* (El Heredero de toda cosa); *Er-Rashîd* (El que dirige con rectitud); *Es-Sabûr* (El Paciente, El que concede un largo plazo).

# SOBRE EL “BARZAJ”

## I

Un ejemplo muy explícito del doble sentido de los símbolos<sup>79</sup> lo da el ejemplo de la expresión *barzaj* en el esoterismo islámico. La palabra *barzaj* es conocida generalmente por designar, en teología islámica, un cierto estado intermediario en la evolución póstuma del ser humano. Pero el esoterismo le da un significado mucho más restringido, basándose, por lo demás, estrictamente en la interpretación metafísica de los versículos coránicos que contienen el término *barzaj*. Uno de tales versículos se encuentra en la sura *Ar-Rahmân*: “Él produjo los dos mares que se encuentran; entre los dos hay un istmo (= *barzaj*) que no rebasan”. Y otro se encuentra en la sura *Al-Furqân*: “Y Él es Quien ha hecho los dos mares, éste dulce y potable, aquél salobre y amargo; e hizo entre los dos un istmo (= *barzaj*) y una cerca cerrada”.

Según interpretaciones conocidas en sufismo, los dos mares simbolizan respectivamente la Quididad y las Cualidades<sup>80</sup> o, en otras acepciones, lo manifestado y lo no manifestado, la no forma y lo formal, el conocimiento inmediato y el conocimiento teórico, etc. En definitiva, los dos mares pueden representar dos grados más o menos elevados, pero siempre consecutivos, de la jerarquía del Ser (*wujûd*).

En cuanto al *barzaj*, que, para una perspectiva “desde el exterior”, ha de tener necesariamente el sentido definido de “barrera”, “elemento separativo”, no puede ser sólo eso para una perspectiva que le aplique el principio de la no alteridad. Cuando se lo considera desde el aspecto de su situación ontológica, si puede decirse, sólo puede aparecer como una simple barrera desde el punto de vista del grado de menor realidad, mientras que, visto “desde arriba”, ha de ser el mediador mismo entre los dos mares.

Se lo podría comparar, pues, con un prisma que descompone la luz íntegra de un mundo superior en los colores varios del mundo inferior, o incluso a una lente que concentra los rayos de arriba filtrándolos por un solo punto de inversión.

El *barzaj* no es, pues, separación sino en la medida en que él mismo es el punto de nacimiento de una perspectiva separativa a la vista de la cual se presenta como límite. Y esto, por lo demás, tiene una analogía en lo que se llama el “punto ciego” en el ojo corporal, en el lugar mismo en que el nervio visual lo perfora.

Estas consideraciones sobre los dos aspectos complementarios del *barzaj* explican suficientemente por qué esa expresión algunas veces se emplea en sufismo como sinónimo de *qutb*, “polo”.

---

<sup>79</sup> Ver el artículo de René Guénon: *Du doublé sens des symboles*, en los *Etudes Traditionnelles*, número de Julio 1937. [El artículo en cuestión fue insertado más tarde como capítulo XXX, *La Inversión de los símbolos*, del libro de Guénon *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Ed. Ayuso, Madrid, 1976. (N. del trad.)]

<sup>80</sup> Se encuentra la explicación de estos términos en los extractos del libro de Abdul-Karîm al-Yîlî: *De l'Homme universal (al-insân al-Kamil)*, traducción por Titus Burckhardt, París, 1975, Dervy-Livres.

“Lo que se denomina el *barzaj* de algún campo de la existencia –dice el sheij Si Muhammed Tadilí de Yadídah- no es otra cosa que el polo que rige ese campo y le da su crecimiento”.

Como se deduce de la expresión “crecimiento”, el sheij Tadilí consideraba, sobre todo, las aplicaciones cosmológicas de la teoría del *barzaj*:

“Todo mundo o grado de la individualidad humana, a imagen de la jerarquía de los mundos contenidos en el *kawn el-kabir*<sup>81</sup>, está presidido por un *barzaj*, del mismo modo que toda facultad humana está regida por tal polo”.

Esto se advierte con la mayor facilidad en las facultades de concepción mental, en las que los *barâziz* (plural de *barzaj*) constituyen los ejes de los complementarios “sujeto” y “objeto”, así como en las facultades de percepción sensible.

“Todos los *barâziz* del hombre –dice además el sheij Tadilí- dependen de su *barzaj* central, que es el corazón (*qalb*)<sup>82</sup> mediador de las esferas del Espíritu (*Rûh*) y el alma individual (*nafs*)”. Por lo demás, el aspecto físico del corazón expresa muy claramente los diferentes caracteres de los *barâziz*, pues, conforme al sheij Tadilí, “cabe representarse simbólicamente esos *barâziz* de la jerarquía humana como otras tantas puntas inaprehensibles de las que emana una vibración luminosa, alternada de concentración y expansión, continua y espontáneamente. Cada pulsación de un *barzaj* produce una transformación de la luz vital. Para que esta transformación no se invierta ni se vuelva, por negligencia individual, fatalmente “descendente”, siempre debe estar determinada por la orientación espiritual y sostenida por medios como el *dhikr* (encantamiento), o por métodos que incumben a la ciencia de la respiración”. Estos métodos, por lo demás, se basan, desde cierto punto de vista, en la analogía entre las fases de la respiración y la pulsación de los *barâziz*.

En cuanto al *dhikr*, es de señalar que esta palabra significa también “llamada”, “recuerdo”, lo cual permite considerar analogías entre el encantamiento y la llamada al *barzaj* de la memoria, situado entre los “mares” del recuerdo y el olvido.<sup>83</sup>

## II

La naturaleza bifronte de Jano, que es propia del *barzaj*, su doble función de juntura y separación en sentido vertical, se traduce, en el plano horizontal, en las alteraciones de la expansión y la concentración. Son éstos, evidentemente, otros tantos aspectos del mismo complementarismo. Reducido a una expresión lógica elemental, estas dualidades pueden representarse respectivamente por la afirmación y la negación.

---

<sup>81</sup> El macrocosmo. Según una sentencia sufi, “el Cosmos es semejante a un gran hombre y el hombre es semejante a un pequeño cosmos”.

<sup>82</sup> Es muy significativo, en este aspecto, que la raíz de la palabra *qalb* Q L B, implica la idea de “invertir”, mientras que la raíz Q B L implica la de “poner a uno frente a otro”, de donde la expresión *qiblah* (orientación ritual); la palabra *qalb*, por lo demás, tiene también el significado de “molde”, dada la inversión entre el “negativo” y el “positivo” en el vaciado.

<sup>83</sup> El empleo de los tiempos, en la lengua árabe, deriva del mismo orden de analogías: para simbolizar lo eterno no se emplea el presente del verbo, sino el pretérito indefinido, o mejor dicho, lo que le corresponde en árabe.



Esto nos lleva a una aplicación correspondiente de la fórmula de la *Shahâdah*,<sup>84</sup> que puede ser llamada el *barzaj* doctrinal por excelencia.

Generalmente se divide la *Shahâdah* en dos partes, la primera de las cuales, el *Lâ ilâha*, es llamado *an-nafi*, la negación, o *assalb*, la supresión, y la segunda, el *ill' Allâh*, es llamada *al-ithbât*, la afirmación.

Pero para aplicar la *Shahâdah* aún más explícitamente a la teoría del *barzaj*, se la subdividirá en tres partes: *Lâ ilâha*, *illâ* y *Allâh*.<sup>85</sup> Y para darse cuenta mejor de la naturaleza del *barzaj illâ*, que está, así, situado entre el “mar” de la negación, el *Lâ ilâha*, y el “mar” de la afirmación *Allâh*, se lo descompondrá en sus elementos consecutivos: la partícula *in* (= si), que expresa una condición, y *lâ* (= no) que expresa una negación.

Ahora bien, cuando se haya comprendido que la partícula *in* es una afirmación condicionada, puesto que vuelve a dar al *ilâhun* (nominativo de *ilâha*)<sup>86</sup> la realidad, a condición de que ésta no sea otra que la realidad de *Allâh*, se observará que afirmación y negación están contenidas en el *illâ* en orden inverso con respecto a la afirmación y la negación que “encuadra”, por decirlo así, la fórmula entera.

Esta inversión, naturalmente no es tan sólo una simple cuestión de orden de las palabras, pues, como acabamos de indicar, la partícula *in* es el “punto de reflexión” para la gracia de *Allâh*, que se extiende hasta el ilusorio *ilâhun*, de lo cual puede darse una cuenta sustituyendo el término *ilâha* por una noción positiva cualquiera: ésta será entonces negada en la medida en que se afirma, al menos ilusoriamente, junto a la ipseidad de *Allâh*, la partícula negativa *lâ*, se presenta en cierto modo como “punto de reflexión” de la primera parte de la *Shahâdah*, constituida por la negación *Lâ ilâha*: el primer *lâ* de la fórmula niega la noción de “divinidad” expresada por la forma indeterminada *ilâhun*, mientras que el segundo *lâ* singulariza esta misma noción en la forma determinada *Allâh* (“La Divinidad”), que simboliza aquí la no comparabilidad, y no la determinación en el sentido restrictivo del término.

Así, pues, la expresión *illâ* muestra clarísimamente las dos funciones del *barzaj*, que consisten, por una parte, en la mediación en sentido “ascendente”, es decir, en el paso de lo manifestado a lo no-manifestado, paso o transformación que atraviesa siempre el punto ciego de una extinción, o una muerte, y tal punto es, al mismo tiempo, el punto de inversión de la relación.

La *shahâdah* muestra que estos dos aspectos, aparentemente opuestos, son integrables en el concepto de la “no-alteridad”, concepto que sobrepasa evidentemente el campo de la razón y que, por ello mismo, da a su expresión, la *shahâdah*, cierta apariencia de pleonasma.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> El “testimonio”, es decir, la fórmula fundamental *Lâ ilâha ill'Allâh*, “no hay divinidad si no es La Divinidad”. La traducción al pie de la letra es la siguiente: *Lâ* = no; *ilâha* = divinidad; *in* = si, y *lâ* = no (contracto en *illâ*); *Allâh* está compuesto originariamente del artículo determinado *Al* y el sustantivo *ilâhu* (nominativo de *ilahâ*).

<sup>85</sup> “No hay divinidad”; “si no es”; La Divinidad”.

<sup>86</sup> *Ilâhun* = divinidad, k una divinidad; *al-ilâhu* = La divinidad; *ilâha* = acusativo de negación.

<sup>87</sup> Ello ha provocado numerosas traducciones caprichosas de la *shahâdah*, de las cuales una de las menos falsas es la que sigue: “No hay Dios excepto Allâh, traducción que por su insuficiencia ha inducido a muchos a no ver en la *shahâdah* más que la afirmación de un “monoteísmo” muy simplista.

Los diferentes aspectos del *barzaj* están representados, por otra parte, en el trazado del sello de Salomón, y esto nos lleva a considerar la relación del *barzaj* con el *insânul-kâmil*, el “hombre universal”, que, expresando la analogía constitutiva del microcosmo y el macrocosmo, es realmente el *barzaj* por excelencia, o, lo que equivale a lo mismo, el símbolo por excelencia.

El hombre universal, en el Islam, es *Muhammadun*, que comprende en sí todo el *hamd*<sup>88</sup>, el aspecto positivo de la existencia. Su papel de *barzaj* es expresado por la segunda de las dos *shahâdat*: *Muhammadun rasûlu ’illâh*, “Muhammad (es) el enviado de Allâh”.

Cuando se comparan las dos fórmulas fundamentales: *Lâ illâha ill’Allâh* y *Muhammadun rasûlu ’llâh*, es de observar que, en la primera, el *barzaj* aparece, sobre todo, en su aspecto transformador (*illâ* = si no es), y, en la segunda, en su aspecto de mediador y conservador (*rasûl* = enviado).

Mencionemos también, después de estas consideraciones, una interpretación sufí del siguiente versículo de la sura *Ar-Rahmân*: “Produjo los dos mares que se encuentran; entre ambos hay un consiste en la afirmación de que el Profeta es el “istmo” y los “dos mares” son, respectivamente, *Seyidnâ ‘Alî* y *Seyidatnâ Fâtimah*.<sup>89</sup>

### III

La *Risâlatul-qushairiyah* (la Epístola qushairí), el celeberrimo tratado del sheij Abûl-Qâsim al-Qushairí<sup>90</sup>, contiene, entre otras cosas, una especie de compendio de ciertos “términos técnicos” propios del sufismo. Algún orientalista ha querido ver en él como una psicología religiosa, y eso porque, en efecto, algunos de los términos comentados por al-Qushairí conciernen al simbolismo de los sentimientos. No es erróneo ver en esto una “psicología”, es decir, una ciencia del psiquismo humano, puesto que el aprovechamiento y la regulación de los elementos o energías psíquicas necesariamente forman parte integrante de la *Tarîqah* (“vía” o método), pero se comete el error de no darse cuenta de la perspectiva simbólica aplicada en esa ciencia sufí del psiquismo, perspectiva que le da todo su alcance espiritual.

Si aplicamos las consideraciones que acabamos de formular a propósito del *barzaj* a ciertas apreciaciones de la Epístola qushairí, de ello resultará fácilmente el plano esencialmente metafísico de lo que se ha querido denominar una “psicología religiosa”.

Hemos visto que la doble naturaleza del *barzaj* se refleja en un plano cósmico cualquiera por la alternación de las dos fases de concentración y expansión.

---

<sup>88</sup> Los nombres más esenciales del Profeta son *Abd Allâh*, “servidor de Allâh”; *Ahmadun*, “el mejor de los glorificantes”; *Muhammadun*, “el mejor de los glorificados”. *Ahmadun* es considerado como el aspecto esotérico de *Muhammadun*.

<sup>89</sup> ‘Alî es el *Jalifa* (= lugarteniente) esotérico por excelencia; Fâtima es la hija del Profeta y esposa de ‘Alî.

<sup>90</sup> Al-Qushairí fue discípulo de Abû ‘Alî ad-Daqqâq y vivió de 376 a 465 de la hégira (986-1074).

En el campo de las emociones, dichas fases se traducen más directamente en los dos modos primordiales según los cuales reacciona el psiquismo ante lo que considera como “realidad”, es decir, por una parte el temor, que es una contracción hacia el centro de conciencia, y, por otra parte, la alegría o la esperanza, que es una expansión.<sup>91</sup>

Ahora, cuando de lo que se trate sea de integrar conscientemente ambas fases en el orden universal, será preciso que no correspondan ya a algo que se concebiría como exterior a ellas mismas. Cuando el temor (*al-jawf*) y la esperanza (*ar-rayâ*) sean orientados hacia Allâh, Esencia universal, no por ello serán borrados del campo psíquico, sino, por decirlo así, ritmizados, al no estar ya sometidos a las impulsiones desordenadas; podría decirse que serán determinados, en cierto modo, por el “Presente” en el tiempo y por el “Centro” en el espacio, habiéndose convertido en una sola y misma realidad el polo que los rige y el fin hacia el que tienden.

Si las fases de temor y esperanza son determinadas y absorbidas así por la permanente actualidad del presente inmediato, de modo que el *faqîr*<sup>92</sup> que las realiza se ha convertido en el “hijo del momento” (*ibnul-waqt*), manifestarán aspectos más esenciales, y se las designará por expresiones que encierran un sentido cosmológico más general, como “contracción” (*qabd*) y “expansión” (*bast*).<sup>93</sup>

Luego, pueden transformarse en los estados complementarios de *haibah* (expresión que sólo podemos traducir aproximadamente por: “Terror de la majestad”) y *Uns*, “intimidad”.

Mientras que de las dos fases de “contracción” y “expansión” (*qabd wa bast*) se dice que la una está en proporción de la otra, lo cual indica que se deben considerar como que se manifiestan en un solo y mismo plano, del estado de *haibah* se dice que se identifica con el de *gaibah*, “ausencia” o “arrobamiento”. Aquí es donde se efectúa un paso de la horizontal a la vertical; y, por la inversión a través de la puerta estrecha del *barzaj*, la ausencia (en el mundo del *farq*, es decir, de la separatividad) se vuelve Presencia (*Hudûr*) en el mundo del *yâm*, de la unión.

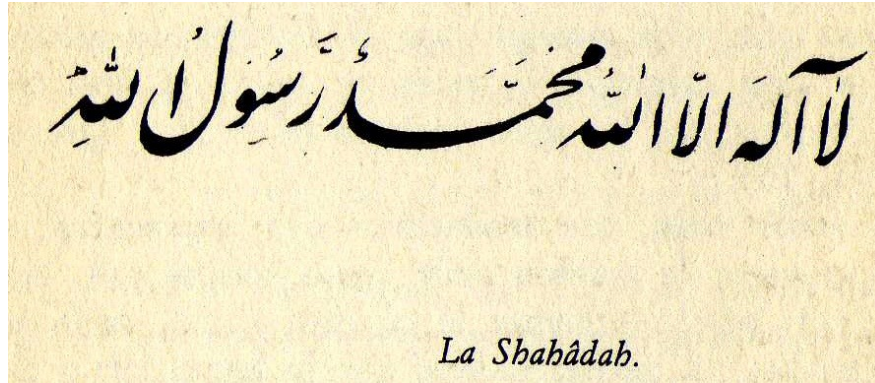
---

<sup>91</sup> Esta expansión propia de la alegría se encuentra expresada de manera totalmente espontánea, en árabe, en el verbo *insharaha*, “regocijarse”, lo que literalmente quiere decir “ensancharse”, hablando del pecho lleno de alegría. El verbo *inbasata*, que igualmente significa “regocijarse”, encierra también, etimológicamente hablando, un sentido de “expansión”. En cuanto a la analogía entre el temor y la contracción, podrían citarse imágenes verbales de muchas lenguas; señalemos tan sólo, como ejemplo particularmente claro, el parentesco entre la palabra alemana *Angst*, “miedo” y la palabra latina *angustus*, “estrecho”.

<sup>92</sup> El “pobre” en Allâh o por Allâh.

<sup>93</sup> Entre los nombres de Allâh se encuentran: *al-Qâbid*, “El que contrae” o “el que coge” y *al-Bâsît*, “El que ensancha”.

Al-Qushairí cita las siguientes palabras de al-Yunaid<sup>94</sup> “El temor de Allâh me contrae (*qabd*), la esperanza de Él me ensancha (*bast*); la Verdad (*haqîqah*) me une, y la justicia (*haqq*) me separa. Si (Él) me contrae por el temor, me extingue de mí mismo (*afnâni’anni*), y si me ensancha por la esperanza, me devuelve a mí mismo. Si (Él) me une por la verdad, (Él) me pone en Su Presencia (*ahdarani*), y si me separa por la Justicia, me hace testigo del otro-que-yo, y, por consiguiente, me vela de Él”.



---

<sup>94</sup> *Abûl-Qâsim al-Yunaid*, procedente de familia persa, vivió en Bagdad, donde murió en 277 de la hégira (910). Fue uno de los más grandes maestros, llamado “el señor de la tropa” y el “pavo real de los sabios”.



## LA ORACIÓN DE IBN MASHISH

(*as-salât al-mashîshiyah*)

El sufi marroquí ‘Abd es-Salâm Ibn Mashîsh<sup>95</sup>, maestro de Abûl-Hasán ash-Shadilî –fundador de la orden shadilî- fue el polo (*qutb*) espiritual de su época. Murió en el año 1228 de la era cristiana, en su ermita del monte al-‘Alam, del macizo rifeño; su tumba en la cumbre de dicha montaña es uno de los lugares de peregrinación más venerados de todo el Magreb.

De él no se posee más que un texto, su célebre oración por el Profeta, que se recita en todas las cofradías de filiación shadilî, y que es como un resumen de la doctrina sufi del Hombre universal (*al-insân al-kâmil*). Vamos a dar aquí una traducción y luego comentaremos todos los pasajes difíciles.

Recordemos que toda oración por el Profeta se refiere implícitamente a esta exhortación coránica: “Dios y Sus ángeles bendicen al Profeta; oh, los que creéis, bendecirle y deseadle la paz” (XXXIII, 55).

El verbo árabe *sallâ*, que traducimos por “bendecir”, significa también “rogar”; la palabra *salât*, de la misma raíz, designa la oración y más particularmente la oración ritual, si la acción procede del hombre, al mismo tiempo que la bendición o la efusión de la gracia, si la acción procede de Dios.<sup>96</sup>

*“Oh Dios mío (Allâhumma), bendice a aquel del que derivan los secretos y brotan las luces, en el que ascienden las realidades, y sobre el cual fueron descendidas las ciencias de Adán, de modo que volvió impotentes las creaturas, y los entendimientos empequeñecen con respecto a él, de manera que nadie entre nosotros, ni predecesor ni sucesor, puede comprenderlo.*

*“Los jardines del mundo espiritual (al-malakût) se adornan de la flor de su belleza, y los estanques del mundo de la omnipotencia (al-ÿabarût) rebosan por el flujo de sus luces.*

*“No existe cosa alguna que no esté enlazada a él, porque, como se ha dicho: De no ser por el mediador, todo lo que de él depende desaparecería. (Bendícelo!, oh Dios mío) por una bendición tal como le corresponde por Tí de Tu parte, según lo digno que es de ello.*

*“Oh Dios mío, él es Tu secreto íntegro, que Te demuestra, y Tu velo supremo puesto ante Tí.*

*“Oh Dios mío, úneme a su posteridad y justifícame por su cuenta. Haz que lo conozca por un conocimiento que me salve de los abrevaderos de la ignorancia y apague mi sed en los abrevaderos de la virtud. Ponme en su camino, arropado de Tu ayuda, hacia Tu presencia. Golpea por mí la vanidad para que pueda destruirla. Sumérgeme en los océanos de la Unidad (al-ahadiyah), sácame de los cenagales del tawhîd, y ahógame en la fuente pura del océano de la Unicidad (al-wahdah) a fin de que no vea ni oiga ni sea consciente ni sienta sino por ella. Y haz del Velo supremo la vida de*

---

<sup>95</sup> También existe la forma Ibn Bashîsh (“hijo de un hombre de rostro sereno”), que parece ser la forma árabe original de este nombre patronímico, explicándose la *mim* de Ibn Mashîsh (o bien Mashîsh) por la asimilación –típicamente magrebí- de la *bâ* a la *nûn* precedente.

<sup>96</sup> Sobre el significado general de la oración por el Profeta ver: Frithjof Schuon, *Comprende l’Islam*, París, 1976, pp. 112 y ss.

*mi espíritu, y de su espíritu el secreto de mi realidad, y de su realidad todos mis mundos, por la realización de la Verdad primera.*

*"Oh Primero, oh Ultimo, oh Exterior, oh Interior, escucha mi llamada, así como escuchaste la llamada de Tu servidor Zacarías; socórreme por Tí hacia Tí, ayúdame por Tí hacia Tí, une entre yo y Tú, y desliga entre yo y otro-que-Tú: ¡Allâh, Allâh, Allâh! En verdad, El que te ha impuesto el Corán como ley, te devolverá al término prometido." (Corán, XXVIII, 85).*

*"Señor nuestro, concédenos Tu misericordia y depáranos una buena conducción de nuestra empresa." (Corán, XVIII, 10).*

*"En verdad, Dios y Sus ángeles bendicen al Profeta; oh, los que creéis, bendicidle y deseadle la paz." (Corán, XXXIII, 56).*

*"Que las gracias (salawât) de Dios, Su paz, Sus saluciones, Su misericordia y Sus bendiciones (barakât) sean con nuestro señor Muhammad, Tu servidor, Tu profeta y enviado, el profeta iletrado, y sean con su familia y sus compañeros (gracias) tan numerosas como lo simple y lo impar y como las palabras perfectas y benditas de nuestro señor.*

*"Exaltado sea Tu Señor, el Señor de la gloria, por encima de lo que Le atribuyen, y que la paz sea con los enviados. Loar a Dios señor de los mundos" (Corán, XXXVII, 179-182).*

\* \* \*

*"Oh Dios mío (Allâhumma), bendice a aquel del que derivan los secretos y brotan las luces ..."*

Hay complementarismo entre los "secretos" (*asrâr*), y las "luces" (*anwâr*), pues los primeros son predisposiciones latentes, del hombre o el cosmos, mientras que las segundas son "efluvios" o "fulguraciones" del Ser que responden a los "secretos" y actualizan sus potencialidades sin revelar nunca su fondo. Se llama "secreto" (*sirr*) a lo más recóndito del alma, "lugar" u órgano de la contemplación de las "luces": "Las luces divinas –escribe el sufi Ibn 'Atâi-Llâh al-Iskandârî en sus *Hikam*- afluyen según la pureza del secreto". Éste es semejante a un espejo que refleja las realidades divinas y las polariza, en cierto modo, según su disposición (*isti'dâd*).

En la medida en que el "secreto" se sitúa del lado de las potencialidades, desempeña un papel pasivo con respecto a las "luces", que son como prolongamientos del *fiat lux*; pero por su fondo insondable, se identifica a la "esencia inmutable" (*al-'ayn aththâbitah*) del ser, al arquetipo que no "sufre" ningún acto exterior a sí mismo, puesto que contiene eminente e indistintamente todo lo que la conciencia individual realiza en modo existencial y sucesivo.

Esto nos permite considerar la relación entre "secretos" y "luces" en toda su amplitud universal, correspondiendo a los arquetipos los primeros, y las segundas a las Cualidades divinas, que son las fuentes mismas de la Existencia. Según cierto aspecto de las cosas, las "luces" dan existencia a los "secretos", no-manifestados como tales; manifestándolos, los velan al mismo tiempo. Y según otro aspecto, complementario del primero, los "secretos" polarizan las "luces" diferenciando la luz del Ser.

Los arquetipos, indistintamente contenidos en la Esencia divina, se distinguen primero, de una manera principal, en el Intelecto primero (*al-'aql alawwal*), y por él se transparentan, en cierto

modo, en el cosmos; así, “derivan” de él y se “escinden” a partir de él.<sup>97</sup> Del mismo modo, la Luz divina se rompe a través del prisma del Intelecto en múltiples “luces”.

El Intelecto primero es como el “istmo” (*barzaj*) entre los dos mares de lo increado y lo creado, del Ser puro y la existencia, la cual es relativa. Según un dicho del Profeta, el Intelecto es la primera cosa que Dios creó; sin embargo, no difiere del Espíritu (*ar-rûh*), que implica a la vez un aspecto creado, angélico, y un aspecto increado o divino.<sup>98</sup>

En cierto sentido, el Intelecto es como la consciencia del Espíritu, y éste es como la vida del Intelecto. Si en el Islam no se habla del “Intelecto divino”, cuando se habla, en cambio, del “espíritu divino”, es porque tan sólo este último “emana” de Dios a la manera de un aliento que atraviesa todos los grados del Ser; el Intelecto es estático, por decirlo así, y no puede definirse de otro modo que por su objeto; si éste es el universo creado, el Intelecto mismo es creado, mientras que no es ni creado ni “intelecto” en cuanto que tiene por objeto inmediato al Absoluto, pues, en este aspecto, ninguna cualidad propia lo distingue de la Esencia divina; él es lo que él conoce<sup>99</sup>.

Las dos “caras” del Intelecto, vuelta una hacia Dios y la otra hacia el mundo, están indicadas en este dicho del Profeta: “Lo primero que creó Dios es el Intelecto (*al-‘aql*). Le dijo: recibe (o: vuélvete hacia Mí, *iqbal*), y él recibió; le dijo luego: transmite (o: aparta la vista, *idbar*), y transmitió”. Citemos además el siguiente dicho del Profeta, que se refiere igualmente al Intelecto, simbolizado por el Cálamo supremo (*al-qalam-al-a’lâ*): “Lo primero que creó Dios es el Cálamo. Le dijo: ¡escribe! Él respondió: ¿qué voy a escribir? Díjole Dios: escribe Mi ciencia respecto a Mi creación hasta el día de la resurrección”. De esto resulta que el Intelecto es creado en cuanto instrumento cósmico, mientras que la ciencia que transcribe —o el conocimiento que refracta— es de esencia divina.

Así, el Intelecto primero es el mediador universal, y con él se identifica el Profeta por el secreto mismo de su función.

“... en el que ascienden las realidades, y sobre el cual fueron descendidas las ciencias de Adán”.

El Intelecto primero es al cosmos entero lo que el Intelecto reflejado es al hombre. Así, el hombre cuya conciencia íntima es el Intelecto primero mismo, es a la vez hombre y ser cósmico total; su corazón es el corazón del universo, y todos los elementos del cosmos son como modalidades, no de su naturaleza individual, sino de su naturaleza intelectual y universal; es el “Hombre universal” (*al-insân al-kâmil*). En él las realidades (*haqâiq*) “ascienden” por la reintegración perpetuamente obrada por el Intelecto, y también en él “descienden” por la reflexión de las verdades universales en el espíritu humano: según el *Corán*, Dios enseñó a Adán los “nombres” de todas las cosas (II, 31).

---

<sup>97</sup> El verbo árabe *inshaqqa*, que emplea nuestro texto, tiene ambos sentidos.

<sup>98</sup> Sobre el aspecto angélico del Espíritu, ‘Abd al-Karîm al-Yîlî escribe: “Es el ángel que los sufíes llaman: la Verdad por la cual son creadas (las cosas). También es la Realidad Muhammadiana (*al-haqiqat al-muhammadiyah*). Dios miró a este ángel mirándose a Sí mismo; lo creó de Su luz y creó de él el mundo ...” (*Al-insân al-kâmil*, capítulo sobre *ar-rûh*). Sobre el aspecto divino del Espíritu, escribe: “El Espíritu Santo (*rûh al-quds*) es el espíritu de los espíritus; trasciende la Existencia, de modo que no se lo puede llamar creado, pues es un aspecto particular de Dios, en virtud del cual subsiste el mundo. Es espíritu, pero no como los demás espíritus, pues es el Espíritu de Dios, y, es él el que fue insuflado a Adán ...” (*ibíd.* ... capítulo sobre *rûh al quds*).

<sup>99</sup> “Has de saber que Dios manifestó este Intelecto como una esencia única subsistente por sí misma, limitada (*mutahayyiz*) según cierta escuela y no-limitada según otra, siendo más acertada esta última opinión ...” (Muhyi-dîn Ibn ‘Arabî, *ad-durrat al-baidâ*, “La Perla blanca”).

*“... de modo que volvió impotentes las creaturas, y los entendimientos empequeñecen con respecto a él, de manera que nadie entre nosotros, ni predecesor ni sucesor, puede comprenderlo”.*

El Todo hace impotente a la parte, en el sentido de que la parte nunca puede abarcar el Todo. Ocurre lo mismo con el “Hombre universal”, que, según esta perspectiva, no es otro que Muhammad: Muhammad, en cuanto último de los profetas en el tiempo y “sello” de la función profética, representa –en virtud de la analogía inversa entre el Cielo y la Tierra- la más completa manifestación terrestre del Mediador universal, el Intelecto primero; en las demás religiones, la preminencia del fundador respectivo tiene por base otro aspecto metafísico, como la “Encarnación” o la “Iluminación”.<sup>100</sup>

*“Los jardines del mundo espiritual (al-malakût) se adornan de la flor de su belleza, y los estanques del mundo de la omnipotencia (al-ÿabarût) rebosan por el flujo de sus luces”.*

El Mediador universal, el Intelecto primero, es como un espejo que reverbera la Belleza divina. Con arreglo a Plotino –cuya doctrina fue confirmada y completada por los sufíes- el Intelecto primero (*nous*) contempla sin cesar al Uno, proyectando, sin poder agotarlos, los contenidos de su contemplación en el Alma universal, que lo contempla. En ella se sitúan los jardines del *malakût*. En cuanto a los “estanques” del mundo de la omnipotencia, son los “depósitos” de la no-manifestación, contenidos en el Ser puro, del que brota la existencia, que, en su pureza original, no es otra cosa que la “luz muhammadiana” (*an-nûr al muhammadî*). (Según un dicho del Profeta, “Dios tomó un puñado de Su luz y le dijo: ¡sé Muhammad!”).

*“No existe cosa alguna que no esté enlazada a él, porque, como se ha dicho: De no ser por el mediador, todo lo que de él depende desaparecería. (Bendícelo!, oh Dios mío) por una bendición tal como le corresponde por Tí de Tu parte, según lo digno que es de ello”.*

Según los sufíes, la bendición o la efusión de gracias (*salât*) de que Dios colma al Profeta, no es otra que la irradiación (*taÿalli*) de la Esencia divina, que se derrama eternamente en el cosmos, cuya síntesis es Muhammad. Pedir la bendición de Dios sobre el Profeta, es, pues, conformarse al acto divino y participar en él intencionadamente; por eso la tradición asegura que aquel que bendice al Profeta, se atrae la bendición del universo entero.<sup>101</sup>

*“Oh Dios mío, él es Tu secreto íntegro, que Te demuestra, y Tu velo supremo puesto ante Tí.*

---

<sup>100</sup> En cierto sentido, el nombre de cada uno de los enviados divinos es el nombre del Mediador universal, pero ninguno lo es en el mismo aspecto que los otros. “El Hombre universal es el polo en torno al cual evolucionan las esferas de la existencia desde la primera hasta la última. Es uno solo desde que el universo existe y se manifiesta en las diversas religiones, siendo llamado cada vez a la vista de tal vestidura y con exclusión de las demás. Su nombre original es Muhammad ... En cada época lleva el nombre que corresponde a su revestimiento actual; así, yo lo encontré bajo la forma de mi maestro espiritual Sharaf ad-dîn Ismâ’il al-Yabarti ...” (‘Abd ad-Karîm al-Yîlî, *ob. cit.*, capítulo sobre *Al-insân al-kâmil*).

<sup>101</sup> Citemos a este respecto algunos dichos del Profeta, transmitidos por diversas cadenas: (El arcángel) Gabriel –la paz sea con él- vino a mí y me dijo: “Oh Muhammad, nadie te bendecirá sin que setenta mil ángeles lo bendigan; y el que los ángeles bendicen estará entre los habitantes del paraíso”. “Si alguien me bendice por veneración, Dios –ensalzado sea- creará de su palabra un ángel cuyas alas se extiendan desde el oriente hasta el occidente, los pies se apoyen en la séptima tierra inferior y la nuca se pliegue bajo el trono divino, y Dios dirá a ese ángel: ¡bendice a mi servidor como él bendice a Mi Profeta!, y él lo bendecirá hasta el día de la resurrección”. “Si alguien me bendice una vez, Dios lo bendecirá diez veces; si alguien me bendice diez veces, Dios lo bendecirá cien veces; si alguien me bendice cien veces,



La “realidad esencial” (*haqîqah*) del Mediador, su raíz en Dios, si cabe expresarse así, no es otra que la primera autodeterminación (*ta’ayyûn*) divina, el Ser (*al-wujûd*) en cuanto se separa en cierto secreto o un misterio, pues ¿cómo puede lo indeterminado determinarse a sí mismo? Por una parte, la primera determinación “demuestra” a Dios, pues lo indeterminado es incomprendible; por otra Lo vela limitándolo en cierta manera; Lo revela y Lo vela al mismo tiempo.<sup>102</sup>

*“Oh Dios mío, úneme a su posteridad<sup>103</sup> y justifícame por su cuenta. Haz que lo conozca por un conocimiento que me salve de los abrevaderos de la ignorancia y apague mi sed en los abrevaderos de la virtud. Ponme en su camino, arropado de Tu ayuda, hacia Tu presencia. Golpea por mí la vanidad para que pueda destruirla”.*

Estas últimas palabras son una paráfrasis del versículo coránico: “Pero lanzaremos la verdad (*al-haqq*) contra la vanidad (*al-bâtil*), de modo que la destroce, y he aquí que se desvanece” (XXI, 17).<sup>104</sup> Es como si el maestro dijese: haz que mi espíritu se identifique con la Verdad divina (*al-haqq*), que es lo único que trasciende y destruye la ilusión de este mundo.

*“Sumérgeme en los océanos de la Unidad (al-ahadiyah), sácame de los cenagales del tawhîd”.*

Como *al-tawhîd* significa normalmente la atestación de la Unidad, o por extensión, la unión a Dios, la petición de Ibn Mashîsh es paradójica; a lo que alude con ella es a la confusión de lo creado y lo increado; es como si dijese: presérvame de las trampas que la doctrina de la Unidad, mal comprendida, tiende a los embriagados, que no saben ya distinguir entre el Señor y el servidor.

*“Y ahógame en la esencia (o la fuente) (‘ayn) pura del océano de la Unicidad (al-wahdah) a fin de que no vea ni oiga ni sea consciente ni sienta sino por ella”.*

Alusión al dicho sagrado (*hadîth qudsî*): “Mi servidor no cesa de acercarse a Mí hasta que lo amo, y cuando lo amo, Yo soy el oído por el que oye, la vista por la que ve, la mano con la que coge y el pie con el que camina; y si algo Me pide, Yo le daré ciertamente”. Según esta parábola de la unión, el servidor no deja de ser servidor, pero su naturaleza humana está como penetrada y englobada por la Realidad divina.

En la Unidad en el sentido de *al-ahadiyah*, todas las huellas de la creatura o del servidor se borran, mientras que en la Unicidad en el sentido de *al-wahdah*, la creatura aparece en Dios, la multiplicidad en la unidad y la unidad en la multiplicidad. El primer estado corresponde, pues, a la extinción (*fanâ*) y el segundo a la subsistencia (*baqâ*) en Dios.

*Y haz del Velo supremo la vida de mi espíritu, y de su espíritu el secreto de mi realidad, y de su realidad todos mis mundos ...”*

---

<sup>102</sup> Lo cual puede afirmarse también de *mâyâ*, según la doctrina vedantina. El origen de *mâyâ* es un secreto insondable, ya que ni es real como el Absoluto, ni irreal como la nada. Así es como consideran los sufíes la “Realidad Muhammadiana” (*al-haqîqat al-muhammadiyah*) en cuanto primera determinación existencial.

<sup>103</sup> Se trata evidentemente de la posteridad espiritual. Señalemos, no obstante, que el propio Abd as-Salâm Ibn Mashîsh descendía del Profeta por Idrîs, el santo fundador de Fez. La existencia de innumerables santos surgidos de la posteridad carnal del Profeta prueba que ésta puede ser como la materia primera de un parentesco espiritual, cuando la vocación y el esfuerzo personales actualizan sus potencialidades.

<sup>104</sup> *El-bâtil*, que traducimos por “vanidad”, significa todo lo falso, efímero e ilusorio.

Es decir: Haz que la primera de todas las determinaciones, el Ser, sea la esencia misma de mi espíritu, que el Mediador universal sea el secreto de mi realidad espiritual (*haqîqah*), y que su propia realidad espiritual se asimile todas las modalidades de mi existencia.

*“ ... Por la realización de la Verdad primera”.*

De la que dice el *Corán*: “No creamos los cielos y la tierra y lo que hay entre los dos sino por la verdad (XV, 84). Dios mismo es llamado “La Verdad” (*al-haqq*).

*"Oh Primero, oh Ultimo, oh Exterior, oh Interior”.*

Estos nombres divinos se mencionan en el *Corán* en este mismo orden.

*“Escucha mi llamada, así como escuchaste la llamada de Tu servidor Zacarías”.*

Que imploró a Dios que no lo dejara sin heredero; Dios la atendió a pesar de su edad y la esterilidad de su mujer (*Corán*, III, 37 ss.).

*“Socórreme por Tí hacia Tí, ayúdame por Tí hacia Tí, une entre yo y Tú, y desliga entre yo y otro-que-Tú: ¡Allâh, Allâh, Allâh! En verdad, El que te ha impuesto el Corán como ley, te devolverá al término prometido.”* (*Corán*, XXVIII, 85).

La última frase es un versículo del *Corán*, dirigido al Profeta cuando la huida (*hiÿrab*) a Medina. Aquí, se refiere al exilio del espíritu en el mundo: al que Lo invoca, Dios le promete devolverlo a su verdadera patria, la eternidad o Dios mismo.

*"Señor nuestro, concédenos Tu misericordia y depáranos una buena conducción de nuestra empresa.”* (*Corán*, XVIII, 10).

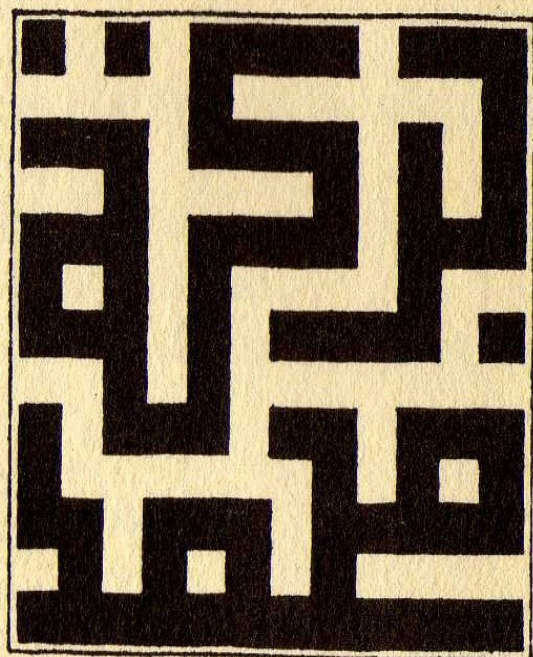
Es la oración pronunciada, según el *Corán*, por los siete durmientes de Éfeso, en el momento en que se refugiaron en la caverna. Ésta es la imagen por excelencia del aislamiento (*ÿalwah*) del contemplativo en su propio interior.

*"En verdad, Dios y Sus ángeles bendicen al Profeta; oh, los que creéis, bendecidle y deseadle la paz.”* (*Corán*, XXXIII, 56).

*“Que las gracias (salawât) de Dios, Su paz, Sus saluciones, Su misericordia y Sus bendiciones (barakât) sean con nuestro señor Muhammad, Tu servidor, Tu profeta y enviado, el profeta iletrado, y sean con su familia y sus compañeros (gracias) tan numerosas como lo simple y lo impar y como las palabras perfectas y benditas de nuestro señor.*

Las gracias de que colma Dios a su creatura primera y global son innumerables y sin fin como Sus palabras creadoras.

*"Exaltado sea Tu Señor, el Señor de la gloria, por encima de lo que Le atribuyen, y que la paz sea con los enviados. Loar a Dios señor de los mundos”* (*Corán*, XXXVII, 179-182).



*Barakâtu Muhammad. La bendición de Muhammad, la influencia espiritual del Profeta, que el sufismo transmite.*

## ÍNDICE

La máscara sagrada . . . . .	2
El simbolismo del ajedrez . . . . .	8
La Jerusalén celestial y el Paraíso de Vaikuntha . . . . .	16
El regreso de Ulises . . . . .	23
Consideraciones sobre la Alquimia . . . . .	29
Las ciencias tradicionales en Fez . . . . .	36
Extractos del comentario de los nombres divinos por el imam Ghazzali . . . . .	42
Sobre el “Barzaj” . . . . .	51
La oración de Ibn Mashîsh . . . . .	57