



Hermética

REVISTA DE ESTUDIOS DE LA TRADICIÓN ESPIRITUAL DE
ORIENTE Y OCCIDENTE

Septiembre de 2008 - Número: 42 - 11.126 Suscriptores

WEB: www.revistahermetica.org SUSCRIPCIÓN: suscripciones@revistahermetica.org

Hermética

DIRECTOR :
José Antonio Mateos

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Ateneo del Valle
Alejandro de Seleukis
Juan A. Cabezos Martínez
Narciso Lué
Jorge Ceballos Martínez

[Cartas al Director](mailto:director@revistahermetica.org)
director@revistahermetica.org

ISSN 1886-287X

SUMARIO

- Editorial
- Entrevistas: **VICTORIA CIRLOT**
Jorge Ceballos Martínez
- Tradición: **MENTE Y CORAZÓN**
Narciso Lué
- Biografías: **NICOLAS DE BUSSÍ, ESCULTOR,
ALQUIMISTA Y FRAILE**
Alejandro de Seleukis
- Enclaves Mágicos: **SAN PANTALEÓN DE LOSA**
Francisca López Moya

Las opiniones expresadas en los artículos representan el punto de vista de su autor y no necesariamente el de la Revista.



Cuando Rasputín llega a San Petersburgo en 1903 tiene treinta y cuatro años, lleva el pelo largo, separado en el medio de la cabeza, con greñas colgantes sobre los hombros. Viste un blusón que le llega hasta la mitad del muslo, recogido con un cinturón y calza botas de cuero altas. Es un hombre muy alto de estatura, de hábil y elocuente poder oratorio, personalidad abrumadora, de aspecto un tanto tosco, grosero a veces. Tiene una mirada muy penetrante y poseedor de un carisma profundo, proviene de un lugar remoto de la Siberia donde solo hay nieve y barro.

Su indumentaria rústica, su aspecto desaliñado contrasta cuando camina con paso firme entre peatones que llevan un merengado estilo parisino. Por aquella época San Petersburgo trata de imitar la exquisitez francesa. La alta sociedad rusa vive sumida en el aburrimiento. Apenas hace más que pasear espléndidas joyas y picotear de fiesta en fiesta. Se han puesto de moda los divertimentos ocultistas, las novelas excéntricas y los pasatiempos espiritistas. Ociosos, nadando en la abundancia, los ricos encuentran divertido conversar con los muertos.

En 1905 es llamado al palacio de los zares para que cure a su único hijo Alexis Nikoláyevich que padecía de hemofilia. A partir de entonces Rasputín es invitado a todos los salones de los ricos aristócratas.

Un día, es invitado al palacio de un primo del zar, donde se han reunido príncipes, duquesas, condes, oficiales y miembros del Gobierno. Los presentes congelan su mirada cuando el barbudo y melenudo sujeto aparece en la fiesta y camina en dirección al anfitrión, el primo del zar, que lo mira con esa superioridad incrédula y divertida que tanto gusta a los de su posición. Pero Grigori Rasputín taladra e inmoviliza al noble con su penetrante mirada. Al mismo tiempo que le pregunta que tal funciona su vida sexual. Todas las miradas se clavan sobre nuestro monje, todas las mentes se preguntan como es posible tamaña osadía. El interrogado, sin saber cómo salir del apuro, farfulla una respuesta más o menos airosa.

Minutos después los invitados se agolpan alrededor de Rasputín, ¿tienen tanto que preguntarle!

Podemos atribuir a Rasputín el perfil del líder carismático, ya que poseía las cualidades atribuibles a ciertos guías espirituales, o incluso de ciertos líderes políticos, pues son personas que pueden mover colectivos e impulsar a la gente a unirse en torno a ellos e influirlos profundamente con sus ideas o doctrinas, unas veces para el bien o otras para el mal.

Pero hay un hecho curioso en la vida de Rasputín que los biógrafos no parecen darle demasiada importancia y tal vez sea la clave para comprender a este carismático personaje. Cuando tenía 18 años se marchó a meditar al monasterio de Verkhoturye, donde tiene una visión de la Virgen y esta experiencia es lo que le lleva a iniciar realmente la búsqueda mística. Ciertamente lo importante no es la experiencia en sí de ver a la Virgen, sino que nos demuestra que ya poseía el don de alcanzar ciertos estados alterados de conciencia que le permitían entrar en éxtasis o en visión mística. Pero parece ser que quién ejerce la influencia espiritual más directa sobre Rasputín sería la de un iluminado llamado Makariv que lo toma durante un tiempo como discípulo.

Para algunos investigadores la imagen que todos tenemos de este místico ruso forma parte de una distorsión y una manipulación interesada de algunos escritores. Los historiadores no han encontrado pruebas que confirmen la vida licenciosa que se le atribuyen oficialmente sus biógrafos.

A. Seleukis

ENTREVISTA A VICTORIA CIRLOT



Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad de Barcelona. Profesora titular de literatura medieval y mística medieval en la Universidad Pompeu Fabra, y docente del master de psicología analítica de la Universidad Ramón Llull con cursos sobre simbología. Es coordinadora de actividades del Institut Universitari de Cultura de la Universidad Pompeu Fabra, vicepresidente de la Asociación de amigos de la Bibliotheca mystica et philosophica Alois Maria Haas, y codirectora de la colección El Árbol del Paraíso de la editorial Siruela. Autora de numerosos artículos especializados, y traductora de ediciones críticas medievales como los *“Mabinogion, cuentos célticos del siglo XIII”*, *“Perlesvaus o el Alto Libro del Graal”*, entre sus últimos libros destacan: *“Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval (Siruela, Madrid 2005)”*, *“Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente (Herder, 2005)”*, *“Mística y creación en el siglo XX (en colaboración, Herder, 2006)”*, *“La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media (en colaboración, Siruela, 2008)”*.

Jorge Ceballos

Revista Hermética: La historia es vista como las huellas remotas del pasado, sin embargo en sus obras y ediciones se palpa una vida del espíritu tan real como la visible ¿de dónde viene esta visión tan “viva”?

Victoria Cirlot: Podría decirse que de una dedicación a ámbitos de estudio de una forma no exclusivamente erudita. Siempre me ha interesado la *“vida”* de estos objetos, no como cadáveres a diseccionar, sino como cuerpos vivos, y esta necesidad fui argumentándola con el tiempo. Es cierto que todo análisis hermenéutico implica cierta distorsión al traerlo al presente, pero a cambio, cobra vida durante esta operación. Mi interés por esta orientación, se debe a que sirve a la comprensión de la vida, de nuestra época, de nuestro mundo. Y es en ese sentido que se puede pagar el precio de cierta *“distorsión”*.

R.H. En la situación actual de las humanidades, ¿Cuál es su motivación como medievalista para impulsar proyectos como la revista Philia, la Bibliotheca mystica et philosophica Alois Maria Haas, coordinar el Institut Universitari de Cultura de la Universidad Pompeu Fabra, y la codirección de la colección El Árbol del Paraíso en la editorial Siruela?

V.C. En general es palpable un interés por estas temáticas, y ello siempre es motivo para alentar proyectos, ámbitos de diálogo. En el ámbito académico hay una cierta falta de contacto, de diálogo, entre académicos, estudiantes. De ahí la importancia de reunirlos a partir de intereses y proyectos comunes, y crear las condiciones para fomentar este diálogo.

En lo referente a la editorial Siruela, se trata de la misma idea pero dirigida a un público desconocido, a todos aquellos interesados en la simbología y la vida del espíritu. La oportunidad de reunir todos estos títulos es de una gran importancia, pues consiste en la posibilidad de formar una biblioteca.

R.H. ¿Qué es el simbolismo? ¿Podemos hablar de simbolismo tradicional frente al simbolismo “convencional”, e incluso “psicológico”?

V.C. En el curso sobre símbolos que imparto en el master de psicología analítica uso a menudo una frase de Juan Eduardo Cirlot: “si no es una verdad metafísica, al menos es una verdad psicológica”. Jung dijo que si no podía comprender un texto tradicional como El misterio de la flor dorada desde un punto de vista metafísico, sí lo podía hacer a partir de lo psicológico. Sentimos que se han cortado los puentes para la comprensión de lo sagrado. Por ello parece más factible comenzar a aproximarse al símbolo desde la psicología. Pienso que la restauración de vías tradicionales, tal como han sido expresadas por René Guenon, Ananda Coomaraswamy, me parecen vías obsoletas, anacrónicas, imposibles. No se puede volver atrás, actualizar en el presente una cultura tradicional, al igual que también son discutibles las nostalgias de un Ellemire Zolla, por ejemplo. (Con ello no quiero decir que no sean grandes maestros...)

Por otro lado, la vivencia simbólica existe siempre, en el plano lírico, en la creación, e incluso en la vida cotidiana. Pero existe una diferencia importante con respecto a una cultura que posee una comprensión simbólica del mundo. Eso nos remite otra vez al plano psicológico del inicio. La experiencia simbólica, analógica, hay que entenderla pues como una realidad interior. Con todo es difícil establecer fronteras entre psicología y metafísica, pues la interioridad puede ser teofánica y la teofanía, interior.

R.H. ¿Es adecuada la distinción habitual entre religión y experiencia espiritual, ya sea ésta a través del símbolo u otras manifestaciones de penetración en lo “real”?

V.C. Para mi no. Evidentemente hay diferencias entre dogmas y rituales que son expresión de cada religión específica, y la experiencia espiritual, interior fuera de la religión. Pero también es cierto que el futuro de la religión es la interioridad. Aunque de momento sí que existe para cada religión su código, su lenguaje, cuyas diferencias son borradas última instancia por la realidad simbólica, tendiendo todas las religiones a ser una sola y por tanto a identificarse con la experiencia interior.

R.H. Descartando la idea de mito como evasión, ¿podemos percibir en los textos medievales una experiencia mística que reúna el fenómeno psíquico, gnoseológico, y la vivencia de un plano intermedio tal como describe Corbin?

V.C. Desde lo que yo conozco, principalmente la literatura artúrica, lo que puede verse es una integración del mito celta junto a una reflexión mística riquísima en contenido, significados, y en búsqueda de sentidos. Al remitir a procesos interiores y de transformación, que buscan una realización interior, tienen que ver con la mística, con la divinización interior, con la muerte y renacimiento del individuo, con su evolución a través del peregrinaje.

Creo que en la Edad Media la literatura es fundamentalmente didáctica, creadora de ética, y de códigos sociales. Los códigos guerreros japoneses expuestos en tratados tienen paralelo en el Occidente en la novela caballeresca. Y existían evidentes relaciones textuales entre la novela caballeresca y los místicos (como por ejemplo se muestra en el caso de Heinrich Seuse).

R.H. El mito artúrico, ¿Orden cósmico o fresco caprichoso?

V.C. Orden cósmico sin duda. En el Tristan de Beroul, aparece la mesa redonda como símbolo del cosmos.

R.H. ¿Hay alguna filiación entre el cister, el temple, el catarismo, y los textos griálicos?

V.C. Están dentro de una misma circunstancia histórica, en un mismo contexto, pero no creo que pueda hablarse de influencias directas. Ninguno de ellos explica al otro. Algunos estudios recientes han tratado sobre el catarismo descartando su relación con el mito griálico.

En *“La Quete du Saint Graal”* se mencionan las abadías blancas, y de ello algunos entendieron la influencia del Cister. Sin duda es una obra que busca, con connotaciones místicas, una interpretación cristiana del grial. Quizás el autor estaba muy cerca de la espiritualidad reformada medieval, pero por otra parte hay elementos claramente heterodoxos, al menos desde los dogmas fijados por el concilio de Letrán.

Con todo, el papel de la Iglesia es patente en los textos griálicos del siglo XIII. El caballero no está capacitado para comprender sus propias aventuras. En Perlesvaus, por ejemplo, aparece un lugar muy curioso que es el Castillo de la Pregunta: allí acude el caballero a preguntar por el significado de sus aventuras y es el hombre de la iglesia, el hermeneuta, el mediador, el que ofrece la explicación. La Iglesia se reserva este papel y detenta la sabiduría: Perceval se transforma por su arrepentimiento y confesión, a Gauvain se le expulsa de la *queste*, porque se considera que es demasiado profano, que esa aventura no le compete, a Galaad se le hace pasar por toda una serie de mediadores hasta llegar a la Visión. En el mito del Grial “la salvación” no puede suceder sin la iglesia.

R.H. ¿Qué diferencias hay, y a qué obedecen, las distintas versiones de los cuentos griálicos de Chrétien, Eschembach, Boron, Malory, “La Queste”, “El Perlesvaus”, etc...?

V.C. Son muy distintos. Responden a ideas muy diferentes que podemos reunir en tres momentos. La fundación del mito se encuentra en Chrétien de Troyes, donde lo que mas sobresale es su ambigüedad: el Grial es un objeto maravilloso, milagroso, santo, todo dentro de una indeterminación importante. Esto será lo que genere la incesante escritura griálica durante al menos medio siglo. Algunos textos no añadieron nada nuevo, mientras que otros introdujeron importantes innovaciones. Básicamente todas las llamadas Continuaciones son repeticiones, variantes, de Chrétien, incluso el interesante *“Perlesvaus o alto libro del Graal”*. Sin embargo el *“Parzival”* es otra cosa. Wolfram von Eschenbach lee a Chrétien pero construye otro mito, que tiene que ver con el nacimiento de un nuevo sentimiento (la compasión). *“La Quete du Sant Graal”* es otro momento de cambio, donde el contenido se convierte en asunto visionario, en misterio de la transubstanciación y de la eucaristía. Con eso no quiero decir que el mito desaparezca del panorama literario. Muy al contrario. Por ejemplo, una de las obras más célebres dentro de la literatura artúrica es la obra de sir *Thomas Malory*, pero su mérito no consiste en la “elaboración y transformación del mito”, sino en hacer una suma, una unión de elementos dispersos, creando un todo armónico, un compendio.

R.H. ¿Qué nos transmite la búsqueda activa e infatigable del misterio de la vida y la muerte en la iniciación caballerescas, y la etimología del propio nombre de Perceval?

V.C. Perceval deriva de “percer” y “val” [agujerear el valle]. Algunos autores lo glosan como “penetrar en los secretos del valle” (el castillo del grial está en un valle). La aventura le concede el nombre, lo que significa que la identidad tiene que ver con la aventura. En algunas novelas artúricas, como por ejemplo *“El Caballero de las dos espadas”* hay siete cambios de nombre que corresponden a cada transformación que sufre el héroe.

A la novela artúrica le interesa integrar la muerte como proceso vital e iniciático, y la comprende fundamentalmente como transformación. Y en tanto que literatura didáctica, expone unas normas caballerescas, una ética, una moral, como toda cultura guerrera en que la muerte es un hecho cotidiano. En *Tirant Lo Blanc*, por ejemplo, las fiestas caballerescas son el espacio lúdico de la muerte, un simulacro, una preparación, y no sólo un ejercicio de armas. Diría que la iniciación en la muerte es uno de los aspectos más importantes de la novela medieval.

R.H. ¿Qué es el Grial?

V.C. "Das sagt sich nicht", como dice el Gurnemanz de Wagner. En efecto, eso no se puede decir. Es cambiante, con múltiples semblanzas, aunque su esencia es siempre la misma. Para cada persona, para cada caballero, la búsqueda a realizar es distinta, y es mostrado un grial diferente. Así que cada aventura responde a cada individualidad y cada cual la cuenta a su manera. En la novela artúrica y en la literatura mística lo que se busca es poner de relieve las transformaciones, las iniciaciones del individuo, y el grial es el acabamiento.

R.H. Según su libro "Figuras del destino" ¿Perceval, Lancelot, Tristán, serían aspectos distintos del reencuentro del alma con la vida misma? ¿Son figuras del destino o de la elección activa? ¿Del amor o del sacrificio?

V.C. Son distintas figuras de búsqueda, ya que el cuento artúrico no es siempre la misma historia, o quizás percibimos lo mismo desde ángulos diferentes. Como facetas de un poliedro que no vemos en su totalidad, responden a la posibilidad de diferenciar formas distintas, posibilidades diferentes de realización en la vida. El destino de todo caballero es una elección. Se forja desde su propia capacidad de elección. Lo que descarta la idea trágica clásica, para en cambio situar al caballero en el bosque en la encrucijada.

Depende de la elección del caballero que le mueva el amor o el sacrificio. En Tristán la elección es impulsada por el amor. Lancelot es otra cosa, es el sacrificio, la negación de sí mismo. Y Perceval dibuja la idea de la vida como búsqueda.

R.H. ¿Podemos distinguir la Obra hermética en la variedad de los lugares, los personajes, y las acciones, de ciertos textos medievales?

V.C. Éste es un asunto que nunca he estudiado. Pero creo que podemos encontrar paralelos alquímicos. Si antes hemos hablado acerca del nombre del caballero, la sucesión de colores marca también momentos distintos de una evolución. Por ejemplo, es perceptible la evolución cromática en el Perceval de Chrétien, fascinado por el rojo, la fase de la "rubedo" durante toda la narración: el caballero de las armas rojas, el rojo sobre blanco del rostro de la amada, del hierro de la lanza.... Todo un mundo de claves simbólicas, como por ejemplo en lo que respecta a los colores emergía en los tratados heráldicos del siglo XIV, o en relatos alegóricos como el del caballero azul de Meriadoc de Jean Froissart.

R.H. Dos de sus últimas obras, "Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente" (Herder, 2005), "La Mirada interior, escritoras místicas y visionarias" (Siruela, 2008), están dedicadas a la mística femenina ¿En qué sentido podemos hablar en el medioevo de una mística femenina y en qué consiste este legado?

V.C. Los primeros testimonios místicos fueron testimonios de mujeres. ¿Como se permitió que las mujeres escribieran en un mundo misógino sin conciencia de género como el siglo XIII, si "*La ciudad de las damas*" de Christine de Pizan es la primera obra con esta conciencia de género? Pues son los hombres los que promocionaron la escritura mística femenina. Es una escena repetida: una mujer relata a su confesor experiencias extraordinarias que él anota con cuidado y transcribe. A veces es difícil distinguir hasta qué punto la experiencia relatada es un producto del confesor; en otras ocasiones es claramente un producto femenino.

Giovanni Pozzi dice que en la edad media la experiencia autobiográfica, emotiva, recaía en la mujer. En medio de la crisis religiosa, los testimonios de Dios no como conocimiento teológico, sino como experiencia, fueron decisivos. Estas experiencias llegaron a los teólogos a través de las mujeres. De una realidad literal, pasó a convertirse en una realidad interior. El maestro Eckhart hablaba de la necesidad de convertirse "en mujer" para poder "parir", para que en el interior tuviera lugar el "nacimiento del hijo".

R.H. ¿Visionarias, profetisas, frente a la acción masculina de la "quête"? ¿Manifestaciones complementarias de la "iluminación descendente"?

V.C. El grial como objeto de anhelo, de transformación, supone una "quête" [búsqueda], un sustantivo en francés antiguo, y un verbo "querre" que procede del latín "quaerere" [preguntar]. Esto es una comprensión de la vida filosófica e intelectual. Chrétien planteó la restauración del orden por la pregunta. Wolfram von Eschenbach por su parte no insistió tanto en la pregunta (o sea en la búsqueda), sino que acentuó la importancia de lo que se pregunta: ¿cuál es tu

sufrimiento?, ésa era la pregunta que tenía que formular el héroe en el castillo del Grial. Y Wagner suprimió directamente la pregunta para convertir el asunto del Grial en una cuestión de sentimiento, de emoción: en el segundo acto, Parzival siente en su propio cuerpo la herida de Anfortas. En el Parzival de Wolfram von Eschenbach hay una reflexión sobre la importancia o no de la búsqueda. Dice literalmente que muchos buscan (el castillo del Grial) y se esfuerzan, pero que el castillo se aparece a quien quiere. De este modo se da entrada a la idea de la Gracia.

La puesta en movimiento para buscar, en la mística está completamente elidida. La mística no busca, sino que simplemente acontece, sucede. Se caracteriza por suprimir la voluntad, por no “querer” a Dios como objeto de deseo, sino que lo que ocurre es “porque sí”, o por la Gracia. En la mística no hay un sujeto en activo sino en pasivo. De todos modos en la novela artúrica esta idea de las cosas también está presente a través de la idea de la aventura, pues el caballero se somete a la ley del acontecimiento. Se da una combinación entre la pasividad inherente a la aventura y la actividad propia de la búsqueda, aunque como te decía antes, en Wolfram hay una clara conciencia de los límites de la búsqueda.

R.H. ¿Es posible hablar de una mitología, un simbolismo, y una mística, propias de la Tradición occidental?

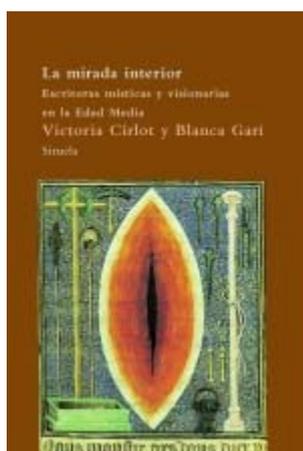
V.C. Por supuesto. Pero también podemos establecer muchos puntos de conexión y comparaciones.

R.H. ¿Cuál ha sido el legado neoplatónico, pitagórico, hermético y gnóstico en el clima intelectual y religioso precedente al Siglo de Oro?

V.C. El siglo XII es profundamente neoplatónico. En la escuela de Chartres los filósofos salen del neoplatonismo, como también los llamados “victorinos”. Hildegarda está plenamente dentro de este ambiente, y también ha quedado establecida la relación esas escuelas filosóficas y Chrétien de Troyes. El mundo se concibe como un “objeto simbólico”, lo visible nos conduce a lo invisible. El símbolo es visto como imagen sensible que nos conduce a lo inteligible.

R.H. ¿Escribir sobre estos temas no implica en cierta forma hacerse receptáculo de la Palabra? ¿Qué busca ud. y qué ha encontrado en la literatura medieval?

En la literatura medieval, en especial en la novela artúrica, he encontrado una comprensión simbólica de la vida y de la muerte. La mística me ha mostrado la realidad interior.



Victoria Cirlot y Blanca Garí
La mirada interior
Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media
Siruela. Colección El Árbol del Paraíso
Abril 2008

TRADICIÓN



MENTE Y CORAZÓN

Narciso Lué

El estado humano se yergue sobre tres condicionantes: el origen de su vida, la continuidad de esa vida, y la extinción de ella. Todo está vinculado a la vida que reúne los tres condicionamientos primordiales. Otras opiniones afirman que los condicionamientos del estado humano son la vida y la mente, aunque en un sentido extensivo se puede considerar que tales cualidades son también atribuibles a las especies animales, en el bien entendido que por mente se debe implicar no sólo la inteligencia sino también la razón y hasta los componentes más elementales que permiten a los animales distinguir conductas y seleccionar distintos comportamientos en función de las reacciones del medio.

Pese a lo dicho, y entendiendo por mente todas las manifestaciones de la psique desde las más ponderadas como el movimiento lógico de la razón hasta la más simple reacción por acción de los animales, hemos elegido el estudio de la mente por lo que importa en sí misma y para reflexionar sobre ella en comparación con la inteligencia referida de modo especial a la conciencia. Es una exigencia comprensible el delimitar con precisión lo que se podría designar como “función mental” en sentido muy general con residencia en el cerebro, distinguiéndola de la “función intelectual” que reside en el corazón. Es una dicotomía que en lo que se suele llamar *sophia perennis* es algo bastante conocido y admitido su contenido, pero que es una expresión que suele ser atribuida a la línea de pensamiento aristotélico-tomista por los teólogos católicos como expresión exclusiva de la teología cristiana. Como quiera que esta sabiduría es bastante más antigua que la teología cristiana en sus diversas vertientes incluyendo la católica, como es natural, la usaremos sabiendo lo que decimos y solicitando que en el mejor de los casos se admita a la sabiduría perenne como expresión de titularidad humana, sin distinciones ni exclusivismos para nadie.

En el Capítulo LXX de su obra *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, René Guénon se complace en transcribir algunos párrafos de un artículo que en el año 1926 publicó la señora Th. Darel en la Revista *Vers l'Unité* donde esta autora evidencia una notable cercanía de su pensamiento con el de Guénon o, para ser más precisos, con la Tradición Primordial muy desatendida en Occidente. Obviamente, no reproduciremos los párrafos seleccionados, pero no podemos dejar de comentar algunas frases dignas de elogio. La señora Darel considera que el cerebro es propio del reino animal íntegro, mientras que “el corazón, por un aspir y un expir

secreto, permite al hombre, permaneciendo unido a su Dios, *ser pensamiento vivo*". A estas reflexiones añade Guénon un comentario: "El lector avezado habrá descubierto aquí la idea del corazón como centro del ser", añadiendo que es dable "considerar corazón y cerebro como dos polos en el ser humano". Concluiremos con algunas de las mejores frases del artículo de la señora Darel, como cuando expresa: "En el hombre, la fuerza centrífuga tiene por órgano el *cerebro*, la fuerza centrípeta, el *corazón*". "El corazón es, en nuestra opinión, la sede y el conservador de la vida cósmica".

Este traslado desde el cerebro al corazón del aspecto más destacado y noble de la condición humana puede resultar sorprendente para muchos y decepcionante para muchos más porque, entre otras cosas, es menester revisar ciertas verdades nacidas del sentimentalismo romántico que realiza verdaderos esfuerzos intelectuales para sostener que los sentimientos se acunan en el corazón y de entre ellos, el amor, como el más importante para las relaciones humanas y los signos de solidaridad. Nadie ha podido demostrar con auxilio de las ciencias particulares que sea el corazón la residencia de tales sentimientos y en general de todos los que el ser humano sea capaz de experimentar. Tampoco ha sido demostrado por trabajos intelectuales que al menos den paso a la posibilidad de una discusión abierta a ese respecto. Sin embargo, en el día de los enamorados se sigue echando mano a los corazones atravesados por las flechas de Cupido. Son los mitos indestructibles que pese a su falsedad se resisten a ser derrumbados por la sensatez, ya que en tal caso es ocioso pensar en una evidencia racional.

Del mismo modo que el corazón se agita frente a ciertos episodios de la vida, también el cerebro se ofusca y termina con los consabidos "dolores de cabeza" ante situaciones comprometidas de la vida cotidiana y ni en un caso ni en el otro, tales reacciones puramente fisiológicas deben servir para definir de modo irrefutable lo que reside en el corazón y lo que en el cerebro. Un arrebato es capaz de producir un infarto, y no por ello afirmaríamos que tales sensaciones se producen en el corazón si la causa del arrebato fuera la ruptura de una relación amorosa, por ejemplo o salvar un peligro de muerte. A veces, el arrebato produce una embolia cerebral lo que permitiría afirmar que tales efectos no son propios del corazón sino del cerebro. Como se advierte, ni en un caso ni en el otro se puede dar una regla inflexible porque no es hasta hoy demostrable que los sentimientos, incluyendo el amor, tienen su residencia en el corazón. Cuando decimos "indemostrable" nos referimos a los métodos de las ciencias físicas y no a la metafísica.

La mente del hombre en su complejidad es capaz de discurrir, discernir y realizar operaciones lógicas de la razón mediante los mecanismos secretos de la Creación que de esta manera ha colocado en el hombre la cualidad de conocer mediante el movimiento discursivo que no alcanza a los animales como género. La diferencia específica del hombre, que lo separa de su género próximo integrado por todos los animales, es como la definía Aristóteles, la inteligencia, facultad exclusivamente humana que permite conocer mediante la creación de conceptos que resultan de un proceso mental que consiste en abstraer de los entes sus características esenciales para formular una imagen básica, genérica y comprensiva de todos los entes de la misma especie; es así como "árbol" representa la imagen de raíz, tronco, ramas, hojas, flor y frutos, que son caracteres que están presentes en todos o casi todos los ejemplares individuales de esta especie de seres del llamado reino animal.

Sin embargo, con estos resultados de la razón, el hombre sólo conoce la realidad que lo rodea, la de su mundo que, según hemos venido recalando desde las primeras líneas hasta ahora, se trata de una realidad relativa mas, aunque se negara la existencia de la metafísica *advaita* o admitiéndola se negara su validez, seguiríamos preconizando la misma idea: con la razón no se llega al descubrimiento de los universales; Dios, por ejemplo, lo Absoluto, lo Eterno, lo Infinito... Para ello es preciso algo más que razón y lógica. Se precisa un movimiento espiritual e íntimo que abra las puertas del ser y dirija desde el corazón sus funciones exclusivas, intelectuales de carácter intuitivo o las vivenciales que permitan a ese ser remontar el vuelo hacia los estados superiores donde su individualidad, apartada del mundo contingente, inquieto y diferenciado, se confunda con la placidez de la indiferenciación donde las formas se borran para encender la luz de la Totalidad, que es, quiérase o no, el destino del hombre tras su estado póstumo.

Se equivoca quien supone que la unión con el Absoluto consiste en una reunión multitudinaria de almas perfectamente diferenciadas por los caracteres de sus individualidades, porque tal unión es una experiencia entre el ser individual y Dios, donde nada más hay y nada queda fuera. Una soledad apetecida como espacio inmenso destinado al “descanso” que demanda una pasada existencia aprisionada por las urgencias vitales. Algo similar “al merecido descanso” que nos proporciona el sueño profundo, durante el que desaparecen todas las cosas, pasiones, placeres y sufrimientos y que nos es requerido como una necesidad imperiosa. El ser humano muere antes por la falta de sueño que por la de alimentos. El ayuno de alimentos puede mantenernos vivos mucho más tiempo que el ayuno de sueño.

Los cristianos resolvieron el problema con sencillez y acierto. Si tomamos en cuenta el icono oficial del Sagrado Corazón de Jesús, se advierte que las gotas (generalmente tres) que salpican desde su corazón son tres *yod* o *iod*, que es la décima letra del alephbeto hebreo que, por lo demás, es una letra sagrada pues por partida doble (arriba y abajo) rodea a la letra *vav* o *wav*, la sexta del alephbeto, y las tres dibujan la primera letra *aleph*, que es la más sagrada y cuyo valor es 26: diez cada *iod*, y seis la *vav*. En el icono del Sagrado Corazón está representado con cierto disimulo la percepción sagrada de la tradición hebrea lo que, por otra parte, nada tiene de extraño si consideramos que Jesús nació judío y a los ocho días de nacer, como mandan los cánones de esa religión, fue circuncidado (Lucas, II, 21 y ss.) . Ese corazón es también una analogía y por lo tanto una representación inversa de la cueva o gruta donde se llevan a cabo las oblacones y demás celebraciones sagradas, sin excluir las iniciáticas. Y como señales inequívocas del significado hermético del Corazón de Jesús, suele ser figurado como un sol con rayos llameantes (curvilíneos) y rayos lumínicos (rectilíneos). Ese sol que irradia luz y calor es la fiel representación de la sabiduría (luz) y de la vida (calor).

La luz del Sagrado Corazón, siguiendo las enseñanzas de la simbología básica de la tradición es la sabiduría y de entre todas ellas, la Sabiduría Primordial, cuya fuente es la divinidad y de la que proceden todas las que el hombre supone por él creadas. Es la sabiduría que alimenta los criterios básicos de todas las religiones y culturas de todas las épocas, de manera que no es factible que nos extraviemos si nos alienta el propósito de buscar la verdad. El calor proviene de la energía vital, que es otro elemento de la Creación, pero la sabiduría proviene de la luz, elemento distinto pero que ambos se reúnen formando una unidad hermética en el Corazón de Jesús. Se puede concluir, pues, que es en el corazón de Jesús donde reside la sabiduría porque es allí donde los rayos lumínicos del sol están dibujados rectos; y también es allí donde está albergada la energía vital que proporciona el calor del sol con rayos curvilíneos que quieren asemejarse a los de una llama. Hay pues, una comunión entre la sabiduría divina que escapa de los márgenes de lo propiamente humano penetrando en el ámbito de la no-dualidad, y el calor vital que se enraíza en el ámbito de la realidad relativa dualista. Del cerebro, ni una palabra; ni siquiera una alusión.

--- 0 ---

Hemos dicho, y no una vez, que “mente” tiene que ser entendida como símbolo y no como un sitio (el cerebro), donde tienen cabida ciertas experiencias racionales. Por ello, la mente como símbolo representa la cualidad más exclusiva del ser humano, porque lo distingue como especie de las demás del género animal. Caben, pues, en la mente como símbolo, la psique, la lógica, la razón, el pensamiento, la conciencia, la intuición, la inteligencia, las vivencias y hasta si se quiere, el espíritu y el alma cuando tienen necesidad de evidenciarse de alguna manera. Hecha esta advertencia para evitar confusiones, examinaremos algunas referencias que de modo expreso se hacen en las *Upanishad* de la doctrina hindú, especialmente en su cosmogonía, por ser una de las más desarrolladas y arcaicas.

En la cosmogonía hindú solemos encontrar muchas referencias a la mente y no todas con el mismo sentido. Si leemos: “La Muerte tuvo un deseo: *Que un segundo cuerpo nazca de mí*. De este modo formó el Habla en su mente, convirtiéndose la semilla en el año. Antes de aquel tiempo no existían los años. El Habla tardó en formarse un año. Cuando aquella nació, la Muerte abrió la boca para tragársela. Entonces aquella gritó: “ ¡ Bhan! “ y así se formó el Habla” (*Brihadāranyaka Upanishad*, I, 2, 4). Es el nacimiento de la mente en el ser ya que en el primer deseo lo que se forma es el agua (*ka*), pero como apareció cuando estaba en adoración (*arkate*), al agua se la llama *arkate*. En el segundo deseo de la Muerte es cuando nace la

mente y se aloja en el cuerpo del ser. La Muerte en este contexto, ya lo explicamos antes, significa el No-Ser, la no-manifestación de la que van surgiendo los seres múltiples de la manifestación. Las verdades más excelsas son la de los *Vedas* (que tiene la misma raíz que la palabra latina verdad), y así lo confirma la escritura: “Estos son los tres *Vedas*: *Rig-veda* es la palabra, *Yagur-veda* la mente y *Sama-veda* el aliento. Estos son los *Devas*, los antepasados y los hombres: los *Devas* son la palabra, los antepasados, la mente y los hombres son el aliento.

Según hemos visto en otros estudios anteriores, el destino del ser individual tras el estado póstumo depende de la conducta que haya llevado en vida, y tal comportamiento a la hora de morir quedará reflejado en la ruta que le corresponderá: la de los *Devas* con rumbo norte, la ruta de los antepasados con rumbo sur, y la de los hombres cuyo destino es el infierno. Las dos primeras rutas permiten regresar a la tierra para terminar de resolver las acciones que quedaron inconclusas. En cuanto al camino de los hombres, también tiene una ruta de regreso a la tierra, pero con naturalezas de rango menor. De este texto *upanishádico* se colige que la mente ocupa un lugar destacado, pero no el privilegiado que se reserva para los que contemplan el Absoluto, sino el de los seres caritativos, sacrificados y religiosos, en quienes no actúa la Conciencia sino la mente racional y especulativa.

--- 0 ---

Había dos clases de descendientes de *Pragapati*, los *Devas* y los *Asuras*. Los *Devas* eran los más jóvenes y los *Asuras*, los mayores. En esa lucha la victoria se decantó de parte de los *devas* debido a la intervención de la diosa *Durgā* quien inmediatamente comenzó a liberar a todas las deidades que el Dios de los *Asuras* había secuestrado privándolas de libertad. “Cuando liberó a la mente, ésta se convirtió en la luna. La luna, después de traspasar los límites de la muerte, brilla en todo su esplendor. A quien conoce esto, esta deidad le conduce más allá de los confines de la muerte” (*Brihadāranyaka Upanishad*, I, 3, 16). De estos pasajes de las escrituras debemos sacar algunas conclusiones. En primer lugar, que la mente fue incapaz de sustraerse al secuestro malvado de los *Asuras*, y corrió la misma suerte que el oído, el habla, el ojo y demás deidades. Fue cuando la Muerte trató de tragarse el aliento vital y fracasó siendo vencida por la diosa *Durgā*. El aliento vital que recorre toda la extensión del ser fue la fuerza que puso freno a los caprichos del Dios de los *Asuras* facilitando a *Durgā* su victoria. Esto demuestra la fragilidad de la mente frente a las vicisitudes de la existencia y en especial del conocimiento que, al tener carácter relativo, está sujeto a error, no necesariamente pero sí aleatoriamente.

Otro comentario que sugieren los pasajes antes transcritos es que cuando la mente fue liberada por *Durgā*, se convirtió en la luna a la que, según referencias simbólicas hechas con anterioridad, se la considera rectora del conocimiento indirecto o reflejo, como que necesita la luz del sol para cobrar vida. La luz de la mente es la luz lunar, que precisa de una fuente lumínica externa para llegar a ser. Este conocimiento reflejo viene a representar el conocimiento dualista, impreciso y propio de la realidad relativa que conoce mediante el método discursivo, muy antiguo pero perfeccionado por el pensamiento de la Grecia clásica y que perdura hasta hoy en Occidente.

Por si lo dicho hasta aquí no fuera suficiente, recordaremos un texto que es explícito hasta donde se pueda pedir: “Como las aguas encuentran su centro en el mar, igual que el tacto se encuentra en la piel, todos los gustos en la lengua, todos los olores en la nariz, todos los colores en el ojo, todos los sonidos en el oído, todos los preceptos en la mente, todo el conocimiento en el corazón, todas las acciones en las manos, todos los movimientos en los pies, así todos los *Vedas* se encuentran en el habla” (*Brihadāranyaka Upanishad*, II, 4, 9). Todos los preceptos se encuentran en la mente y todo el conocimiento en el corazón, es ahora lo que nos interesa entender.

La mente discurre con la razón y almacena en la memoria que consiste en un reflejo del pasado, pero siempre como conocimiento de algo; el corazón conoce con la inteligencia y se escapa a los estados superiores del ser con una captación directa del objeto. En el mismo *Upanishad* en el Tercer *Adhyāya*, Noveno *Brahmana*, se lee repetidamente, como un himno: “Solamente quien conoce a esa persona cuya morada es la semilla, cuya visión es el corazón, cuya mente es la luz, el principio de todo ser, en verdad es su maestro”, porque el corazón no

conoce con criterio dualista como la mente, sino que conoce como una visión, directamente en un acto en el que actúa la vivencia interior.

Se dice en este texto que la mente es la luz porque, en efecto, la luz es simbólicamente el conocimiento, pero la visión es el corazón. Esta visión no debe ser entendida como la visión del órgano sensible, pues tal interpretación carecería de sentido. Se trata de la visión directa de la Conciencia que permite un ejercicio gnóstico de la inteligencia, sea con característica intuitiva, sea vivencial. La luz de la mente, por su parte, tampoco significa aquí, únicamente el conocimiento racional que es el que corresponde a sus atributos, sino que en una significación de grado mayor se quiere referir a la mente como condición del ser individual, diferenciador de otros condicionamientos de especies similares a las del estado humano que comparten los de la vida, por ejemplo, pero que adolecen de mente específicamente humana; tales otros seres podrán razonar siquiera mínimamente, pero jamás podrán inteligir ni lo más mínimo.

Cuando *Sakalya* preguntaba acerca de las deidades en *Brihadāranyaka Upanishad*, III, 9, 25: “¿Cuál es la deidad de Occidente? *Yagñavalkya* respondió: *Varuna*. “¿Dónde mora *Varuna*? En el agua. ¿Y dónde mora el agua? En la semilla. *Sakalya* entonces preguntó: ¿Y dónde mora la semilla? *Yagñavalkya* contestó: En el corazón. Por consiguiente dicen que un hijo es como su padre, que parece haber salido de su propio corazón, o hecho de su propio corazón, pues la semilla mora en el corazón”. Además de la posibilidad del conocimiento directo por vivencia o intuición intelectual, al corazón se lo considera el centro del ser por su importancia y funciones, a tal punto que la escritura le otorga la condición de residencia de la semilla del ser, donde se produce la palingénesis y da lugar a la vigencia del aforismo chino: “Revivirás en tus miles de descendientes”.

La captación intuitiva de la Realidad Absoluta en la metafísica *advaita* conduce a un aserto indestructible porque constituye una unidad con el acto de captar: se refiere a la cualidad de esa captación, que no es otra que la verdad absoluta, a diferencia de la verdad relativa de la metafísica dualista. Dice la escritura: “¿Y dónde mora la Verdad? *Yagñavalkya* replicó: En el corazón, pues sólo desde el corazón decimos lo que es verdad; ciertamente es allí donde mora la Verdad” (*Brihadāranyaka Upanishad*, II, 9, 26).

El corazón es el centro del cuerpo y la sede de la inteligencia. En la mente, entendida como residente en el cerebro, se generan los conocimientos racionales que son almacenados por la memoria, y donde la lógica permite conocer con método discursivo la realidad mundanal, donde habita el ser humano y desde donde puede, según el hinduismo, elevarse a los estados superiores hasta percibir en una unidad su propio ser y el Ser Supremo. Esa comunión o fusión, o unión del ser con el Ser es una concepción metafísica que recorre las aguas fluyentes de las civilizaciones y creencias religiosas, sin excepción, aunque a veces se la disimule. El cristianismo no habría de ser una excepción y por ello no dejan de sorprender las palabras de Pablo en su *Epístola a los Corintios (I)*, cuando afirma con claridad: “Quienquiera que esté unido al Señor, es con Él un mismo Espíritu” (VI, 17). Los primeros atisbos de una metafísica cristiana han sido demolidos sin piedad por el Concilio de Trento, impidiendo que esta doctrina sagrada construya su edificio de sabiduría perenne y se constituya por derecho propio en el dogma sagrado de Occidente. Sin profundización ni creatividad, los dogmas de otras religiones afilan sus dientes.

Con estas breves referencias a doctrinas que merecen todo el respeto generado por sus argumentos y la fuerza de su tradición varias veces milenaria, creemos haber dejado claro que es el corazón donde radica la inteligencia, y la mente donde radican los sentimientos y la facultad de llevar a cabo el proceso discursivo del conocimiento. Hemos pasado por alto citar estudios de sufismo en los que en el mismo sentido que apuntamos, el Islam le otorga al corazón el privilegio de ser el centro noble del ser humano, tal como lo afirman otras doctrinas sagradas de Oriente. Y no se diga que en Occidente la verdad es “otra”, porque para ser verdad tiene necesariamente que ser única y valedera para todos o no será verdad.

Nicolás de Bussi: escultor, alquimista y fraile



Santa Maria de Elche

Alejandro de Seleukis

Nicolás de Bussy y Mignan nació en la localidad de Estrasburgo en 1651. Esta ciudad había pasado a formar parte de Francia tres años antes, en la llamada Paz de Westfalia. Según algunos de sus biógrafos, su llegada a España pudo tener lugar en el séquito de Don Juan de Austria. Sería nombrado escultor de cámara del rey Carlos II, obteniendo durante la regencia de Mariana de Austria el hábito de la Orden de Santiago.

En 1674 se cree que llega a Alicante, tras abandonar la Corte. Allí fijaría su taller y contraería matrimonio. Una de las grandes obras de Nicolás de Bussi la podemos apreciar en fachada de la Basílica de Santa María de Elche.

En 1688 se instala en Murcia, donde poco después recibe el encargo de realizar la imagen del Santísimo Cristo de la Sangre, Titular de la Archicofradía de este nombre. Antes de que terminase el siglo XVII, el pueblo devoto de Murcia estaba habituado a la buena escultura religiosa, y ello se debía principalmente a las numerosas importaciones que se hacían desde la vecina Andalucía e incluso a la venida de escultores desde allí.

Nicolás de Bussi terminó sus días como fraile mercedario en el convento de San Joaquín y Santa ana, tomando el hábito el 14 de enero de 1706, dándosele Fray Pedro Pastor, comendador del convento de Segorbe. Fallecería ese mismo año. Así consta en el libro: «Memoria de los religiosos de esta provincia de Valencia de la Real Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos» que empezó a escribir en 1625 Fr. Joseph Sanchiz, obispo de Ampurias, después titular en Segorbe y arzobispo finalmente de Tarragona. Por él sabemos que Nicolás de Bussi falleció estando en Valencia y siendo todavía novicio conventual de Segorbe. El instante de la muerte le sorprendió en el Convento de la Merced en presencia de Francisco Vergara, padre de José Vergara, pintor famoso que se lo oyó contar a su padre.



Cristo de la Sangre

Para los hermanos mercedarios el hermano Fray Nicolás de Bussi escupió un Eccehomo y una Dolorosa; y para la Granja de Argenás, que era el lugar de descanso del convento, un Crucifijo.

El escultor alquimista

Toda esta biografía parecería la de un artista prestigioso como la de otro cualquiera si no fuese porque el maestro también era un adepto a la Alquimia, ávido siempre de esa perfección de espíritu que le obligaba a perseguir la consecución de la Gran Obra, es decir, obtener la Piedra Filosofal. Posiblemente su “ora y labora”, la necesidad de silencio y recogimiento para su trabajo de laboratorio o tal vez su fracaso como alquimista fue lo que le llevó finalmente a optar por la vida contemplativa.

Hasta el siglo XVII la alquimia fue en realidad considerada una ciencia seria en Europa: por ejemplo, Isaac Newton dedicó considerablemente más tiempo y escritos al estudio de la alquimia que a la óptica o la física por la que se hizo famoso. En el tiempo, una cadena de alquimistas del mundo occidental como Roger Bacon, Santo Tomás de Aquino, Tycho Brahe, Nicolas Flamel, Ramon Llull, Basilio Valentin o Paracelso, nos demuestran la raigambre de esta tradición. De hecho el nacimiento de la química moderna surgió con los aprendices de alquimia desencantados de su nulo progreso alquímico y de la abundante falsa alquimia imperante. Así, parece ser que tanto unos como otros lograron progresos en varios campos de la química en el siglo XVIII, con lo que se logró unos métodos más precisos y fiables para las elaboraciones industriales y la medicina, libres del hermetismo propio de la alquimia, entrando en un nuevo proceso de conocimiento basado en el materialismo racional. A partir de entonces todo personaje que se decía alquimista ó que oscurecía sus textos de forma hermética fue despreciado por la naciente corriente científica moderna.

Los alquimistas creen que hay que arrancar el mineral vivo directamente de la mina, y llevarlo hacia la maduración o perfección máxima que es el oro, aunque el proceso de obtención de la Medicina Universal o del Oro Potable no tenga nada que ver con el oro vulgar. Así el alquimista apresura el proceso de la naturaleza, extrayendo los minerales del vientre de la tierra los perfeccionará por medio de su arte.

Por aquellos años unos expertos mineros convencen a Bussi de la existencia de unos filones de metales en la zona minera de Huerca-Overa donde es fácil encontrar plomo y plata. Sabemos que llegó a comprar una mina por un documento donde figura asociado a un platero alemán, orfebre de Murcia, llamado Heinrich Picart. El resultado de la compra y su explotación fue un fracaso, pero Bussi, hombre de fuerte convicción religiosa supo aceptar la dolorosa situación económica en la se vio arrastrado.

La Diablesa de Orihuela

Entre las obras de Nicolass de Bussi que más llama la atención por su carácter hermético es la conocida escultura religiosa llamada “La Diablesa de Orihuela”. El paso, compuesto por una cruz por la que se descuelgan unos lienzos blancos, rodeada de nubes, con cinco ángeles que portan un martillo, una corona de espinas, unas tenazas, una escalera y una cruz que emerge sobre una bola del mundo que es abrazada por un esqueleto tumbado y un diablo negro con pechos asiendo una manzana, conforma una sincrética y profana estampa.

Solamente algunas pinturas medievales del centro y norte de Europa muestran algún nexo de semejanza con La Diablesa. Una de ellas se encuentra en la Columna de la Peste de Viena, una obra escultórica realizada en 1682 por Johann Bernard Fischer Von Erlach, y que también muestra un diablo de características similares a la escultura de Orihuela.



La imagen, como otras muchas, tiene dos lecturas simbólicas: una religiosa y otra iniciática o hermética. La primera nos muestra el triunfo del cristianismo sobre los placeres terrenales: el globo terráqueo, la tentación y la muerte (representados en la bola del mundo), el esqueleto y la diablesa. Por encima de ellos la pasión, muerte y resurrección del Mesías reflejado en los querubines. La diablesa suele identificarse como Lilit, trasunto hebreo de la diosa sumeria Lilitu, reina de la noche, asesina de niños y seductora de hombres durante el sueño acompañada en sus cortejos nocturnos por búhos y chacales.



El diablo a partir del siglo X se representó con las alas rotas, consecuencia de la caída del cielo, y con cuernos en la cabeza. También el dios pagano Pan está en el origen de algunas características del demonio, como el cuerpo peludo, las pezuñas y los cuernos de macho cabrío.

La segunda lectura se basa en la filosofía hermética: la consecución de la Gran Obra. La materia prima, figurada en la cruz, triunfa convirtiéndose en la piedra filosofal. Notre-Dame de París poseía un jeroglífico semejante, que se encontraba bajo la tribuna, en el ángulo del recinto del coro. Era una figura de diablo, que abría una boca enorme, en la cual apagaban los fieles sus cirios; de suerte que el bloque esculpido aparecía manchado de cera y de negro humo. El pueblo llamaba a esta imagen *Maistre Pierre du Coignet*.

Un esqueleto símbolo de muerte yace junto a la diablesa negra y se unen alrededor de la esfera dorada que posiblemente represente tanto al sol como al Cielo del Zodíaco que recoge el influjo de los planetas sobre la existencia humana y sobre el proceso alquímico. La iconografía del Zodíaco apareció sobre todo en el Renacimiento, en la representación filosófica moralista de los horóscopos de soberanos, papas y condotieros. Entre las representaciones más conocidas del Zodíaco cabe recordar la esfera de *Atlante farnese*, la capilla de los Planetas en el Templo Malatestiano de Rimini o el mapa de Dürero, caracterizado por una definición rigurosamente clásica de los dioses y de los héroes planetarios.

El color negro-maligno representa el Régimen de Saturno, que es el momento de muerte y putrefacción de nuestra materia, pues como dice Alanus " Al cabo de cuarenta días de haber puesto la materia en un calor lento y mediocre, se tornará negra como la pez, a lo cual llaman los Filósofos Cabeza de Cuervo y Mercurio de los Sabios. Aunque también se le da otros nombres como: Tinieblas, Eclipse, Lepra, Muerte, Mortificación del Mercurio, etc.

En la obra *Viridarium chymicum* de Stolcius von Stolcenberg afirma, "Debes saber que el cuervo es la cabeza del Arte. Si se decapita, pierde la negrura y adquiere el más inmaculado de los colores.

En cuanto a los Ángeles que coronan la escultura podemos comprender que pertenecen a la categoría de entidades celestes cuya vibración es extremadamente elevada y que su esfera de existencia aunque no es la humana sin embargo influyen sutilmente cuando operan o se interrelacionan con nuestra energía. Su energía gravitacional les hace afines a determinados planetas y personas. Podemos verlos como la fuente de inspiración y revelación espiritual que el alquimista necesita en todo su trabajo de laboratorio.

La figura de la cruz la podemos simbolizar como el eje del mundo y el punto de intersección entre el cielo y la tierra. Es el centro místico del cosmos y constituye el puente o la escalera a través de los cuales las almas acceden a Dios. Y también tiene dos acepciones, como cruz de la Pasión o de la Resurrección.

Concluyendo, diríamos que esta escultura simboliza la victoria de la luz sobre las tinieblas y desde el punto de vista hermético la consecución de la Gran Obra pondría fin a la ignorancia de los adeptos y a la putrefacción de la materia, puesto que la resurrección viene a través de Cristo-Mercurio, el que resucita a los muertos.

ENCLAVES MÁGICOS



San Pantaleón de Losa

Francisca López Moya

Coronando un inmenso atolón rocoso, semejante a un navío embarrancado, se levanta una diminuta y hermosísima ermita románica en el pueblo de San Pantaleón de Losa. Con la silueta de la Sierra Salvada al fondo, y en un paraje natural que respira espiritualidad y sensación de secretos ocultos, el singular santuario impone su presencia en toda la región. Según las palabras del experto en esoterismo y simbolismo románico Jaime Cobreros, un fuerte telurismo parece impregnar toda la zona y el sentimiento que se tiene al pisarlo de que nos hallamos en un lugar cargado de poder es de una fuerza poco frecuente. Su historia se remonta a las últimas décadas del siglo XII o a las primeras del XIII. Una inscripción conservada en uno de los muros del templo nos informa de que el obispo Don García de Burgos consagró la ermita en el año 1206. Aunque dicho acto revistió las solemnidades dedicadas a una basílica y el edificio se cuenta entre los más importantes monumentos románicos, tiene un tamaño reducido, en parte exigido por las características del terreno. De hecho, su acceso sólo es posible a pie, tras remontar un empinado sendero que tarda en cubrirse unos diez minutos a buen paso.

La portada es lo más representativo de San Pantaleón, sobre todo por la presencia imponente y majestuosa de una gran estatua, al menos 1,80 metros de altura, el atlante. Simbólicamente representa a los profetas que anuncian la venida del Cristo - Juez. Soportan la pesada carga del que espera el Juicio Final. Justo encima del atlante hay una talla, que parece de distinta procedencia, se ha identificado como la Loba famosa de Roma, y para otros autores, es Sansón desquijando al león.

Al otro lado de la portada, nos encontramos con otro elemento, si bien no tan espectacular como el atlante, igualmente representativo y único en el románico de la zona, nos referimos a esa especie de zigzag vertical. Para algunos representa el agua, el mar en definitiva, y para otros autores el rayo. En el capitel de al lado se ve una cabeza de animal con tres plumas en la parte superior, se supone que debajo hubo una estatua femenina a modo de cariátide, de la que no queda nada. Encima hay otro elemento digamos "de relleno" es un relieve de una figura que parece rezar, puede ser de origen romano.



El gigantón o atlante, que aparenta estar encogido y triste, presenta una curiosa barba y una no menos llamativa túnica, ceñida por un cinturón, con un manto recogido y terciado al hombro. Entre sus manos sujeta una especie de saco o bolsa, que ha hecho suponer su carácter de peregrino, asociándolo a algún tipo de búsqueda especial: ¿el Grial? La presencia de numerosos monstruos, máscaras grotescas y animales fantásticos a lo largo y ancho de la ermita han dado pie a toda una serie de leyendas, entre las cuales la del Santo Grial es la más destacada. Guardianes gigantescos, fuerzas del mal desatadas, hombres prisioneros que sólo dejan ver sus rostros y piernas. Los expertos en arte románico han resaltado lo extraordinario de la decoración. No suele ser habitual tanto

lujo decorativo en una ermita rural aislada. Para algunos autores, no es improbable que, detrás del simbolismo hermético, los constructores de San Pantaleón pretendieran esconder un mensaje, ayudándose del entorno natural.

A tan sólo cinco kilómetros de esta enigmática ermita se encuentra el pequeño pueblo de Criales de Losa, cuyo nombre evoca la raíz «grial». Se asegura que, en tiempos pretéritos, el lugar se llamó "Griales", si bien no existe constancia documental. De cualquier forma, no deja de ser sorprendente la cercanía geográfica de una sierra, la Salvada, y un pueblo, Criales, que aluden tan directamente a la leyenda del Cáliz Santo. No hay en toda la geografía española ningún otro pueblo o lugar que acumule nombres tan sugerentes.

Está documentado que en el año 1.535 existió la casa Priorazgo de la Encomienda de Vallejo, perteneciente a la Orden de San Juan de Jerusalén (hoy en día Orden de Malta), es muy posible que esa casa sea el motivo por el que se amplió el templo, y fuese al tiempo iglesia y encomienda.

San Pantaleón fue médico a las órdenes del emperador Valerio Maximiano, y cuentan que se convirtió al cristianismo, se encontró con un joven que había muerto por la mordedura de una serpiente venenosa y pronunciando el nombre de Jesucristo, resucitó, al tiempo que moría la serpiente venenosa. Este es su famoso milagro, que está representado en tres capiteles del templo.

San Pantaleón sufrió martirio en el año 305, y fue dura su muerte, ya que intentaron matarle de seis maneras diferentes, con fuego, plomo fundido, ahogándolo, tirándole a las fieras, torturándolo en la rueda y atravesándolo con una espada. Finalmente murió decapitado y dicen, que en lugar de sangre, de sus venas manó leche. Como curiosidad, una porción de la sangre del santo se conserva en el interior de una ampolla en el altar mayor del Real Monasterio de la Encarnación, en Madrid (España). Fue donada al monasterio junto con un hueso del santo por el virrey de Nápoles. Los custodian las hermanas Agustinas Recoletas y esta la reliquia en el monasterio desde su fundación en el año 1.616.

Desde esa fecha, anualmente, viene produciéndose el fenómeno de la licuefacción de la sangre del santo (durante el resto del año se encuentra en estado sólido), y sucede el día de la víspera de su martirio, concretamente el 26 de julio. Cuando la sangre ha tardado en solidificarse, ha sido mal presagio para la humanidad, así ocurrió, durante las dos guerras mundiales.

INFORMACIÓN-CONSULTAS

[Consultas y envío de artículos a la Revista](#)

consultas@revistahermetica.org



Revista Hermética. Apartado 4.837
30080 Murcia-ESPAÑA