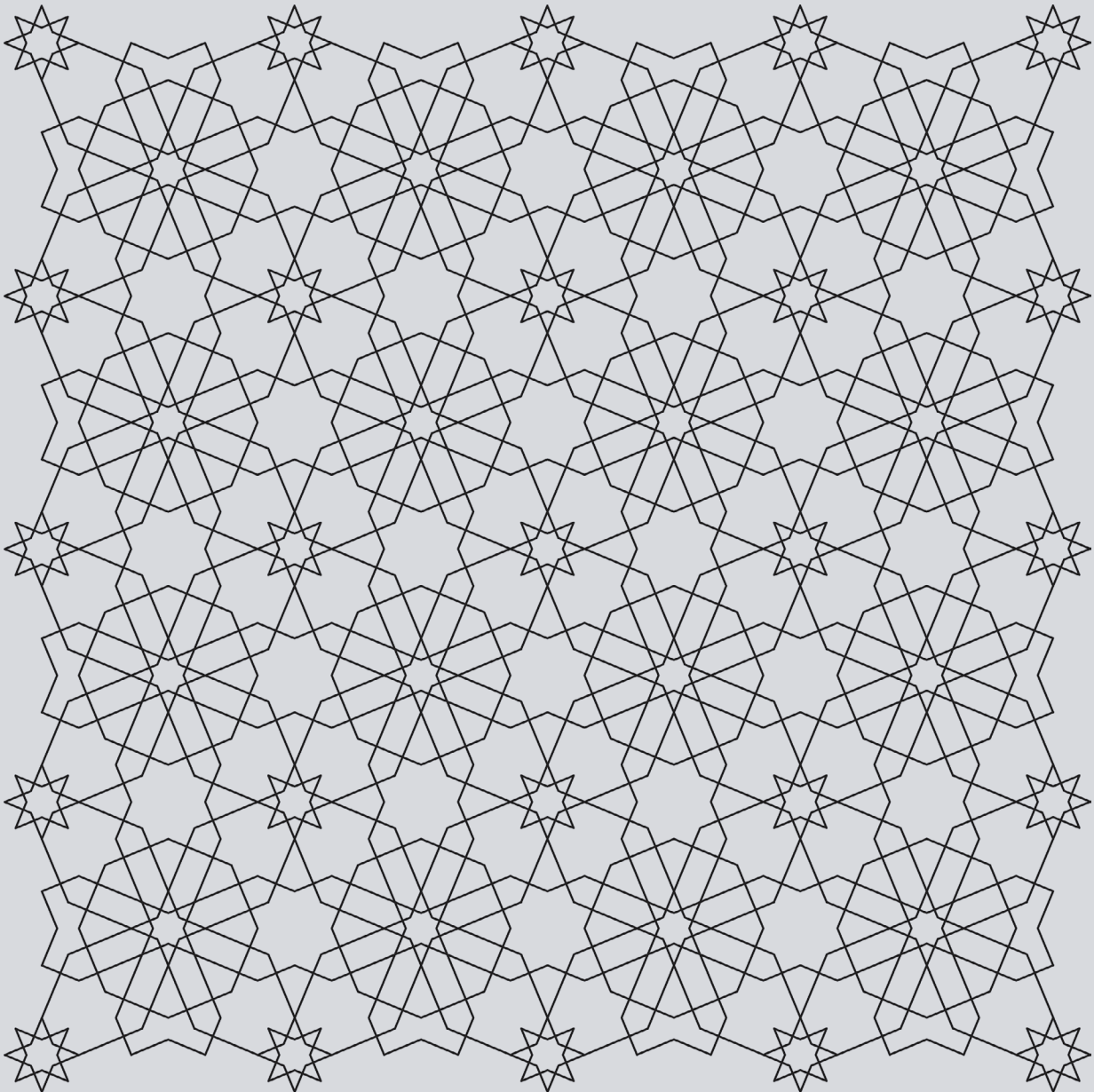




**LOS ÚLTIMOS GRADOS DEL ESCOCISMO Y LA REALIZACIÓN
DESCENDENTE. Reflexiones sobre el capítulo 45 de *al-Futūhāt al-
makkiyya* y la masonería Escocista**

Michel Válsan

**Edición y traducción anotada de Antonio de Diego González
(Universidad de Málaga)**



Este dossier monográfico sobre Ibn ‘Arabī y el siglo XX no puede concluir sin una fuente primaria —además del excepcional testimonio personal de Luce López-Baralt presentado en las páginas anteriores— que ejemplifique el impacto del pensamiento akbarí en la filosofía y el pensamiento del siglo XX. Los editores de este dossier hemos decidido ofrecer una edición y traducción crítica de uno de los textos más interesantes a nivel de encuentros con Ibn ‘Arabī en el siglo XX: *Los últimos grados del Escocismo y la realización descendente* de Michel Vâlsan.

Michel Vâlsan (1907-1974) es una figura clave para entender los estudios sobre Ibn ‘Arabī en el siglo XX. Ligado a René Guénon (1886-1951), máximo representante de la escuela *perennialista* y uno de los grandes filósofos del siglo pasado, este diplomático y maestro sufi rumano se centró, tras su conversión al islam, en el estudio en profundidad de la obra akbarí. Como bien señala Mark Sedgwick en *Against the Modern World*¹ Vâlsan representa el modelo de un *shaykh* tradicionalista que aceptó lo que significaba el islam declarándose abiertamente musulmán y sin caer en derivaciones particulares como lo hizo Frithjof Schuon. Sus traducciones y estudios permitieron abrir un camino distinto: un Ibn ‘Arabī que dialogaba, desde la “ortodoxia” y la tradición islámica, con las diferentes tradiciones espirituales de Oriente y de Occidente.

Este texto que presentamos fue publicado por separado, en un prólogo y tres artículos, en la revista *Études Traditionnelles* en 1953, tras el fallecimiento de Guénon, en forma de respuesta al tradicionalista Jean Reyor. En mi opinión, este monográfico esta serie de textos es doblemente interesante. Por una parte, porque prosigue el debate sobre la «realización descendente» propuesto por el propio Guénon en *Iniciación y realización espiritual*² y con gran generosidad nos ofrece una traducción, bastante acertada, del capítulo 45 de *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Las aperturas de La Meca*). Por otra, porque dirige el debate iniciado en el prólogo akbarí hasta encontrarse con la organización iniciática por excelencia de Occidente: la masonería.

El capítulo 45 de *Futūḥāt* explora como acontece el retorno del iniciado tras haber cerrado todo su ciclo iniciático. Es un texto clave y muy rico a la hora de justificar las doctrinas guenonianas desde un marco netamente tradicional. Ibn ‘Arabī justifica, a su vez, todo su discurso en el Corán, en la tradición profética y en la sabiduría de otros sufís de la época. Vâlsan, por su parte, lo usará para hacer ver al lector la posibilidad del fin de la revelación, uno de los argumentos contundentes de las doctrinas islámicas, y la extensión universal del mensaje islámico en tanto propuesta iniciática reconociblemente más allá de la cultura y la religión musulmana. Este punto no es baladí, pues Vâlsan lo relaciona en su texto, desde un

1 M. Sedgwick. *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 133-136.

2 R. Guénon, *Iniciación y realización espiritual*. Ed. Juan de la Viuda. Barcelona: A.C. Pardés, 2013, pp. 167-178.

punto simbólico y metafísico, con las tradiciones asiáticas y con el contexto de la tradición occidental.

Así, nuestro autor compara los mecanismos de la «realización descendente» —el volver al mundo cotidiano tras haber alcanzado un ciclo iniciático— descritos por Guénon con el sufismo de Ibn ‘Arabī y, posteriormente, con los llamados últimos altos grados (del 31° al 33°) del Rito Escocés Antiguo y Aceptado (REAA), también llamado en el texto Escocismo. La enorme erudición sobre Islam, masonería y símbolos que exhibe Vâlsan ya hace que la lectura de este texto merezca la pena.

De ese modo, Vâlsan recoge el testigo de Guénon en ver las posibilidades de una hermenéutica de la masonería junto a otras vías tradicionales, la cual el francés inició en su obra póstuma *Estudios sobre la Masonería y el compagnonnage* (1973) y que se vio refrendada con dos libros fundamentales: *Consideraciones acerca de la iniciación* (1946) e *Iniciación y realización espiritual* (1952). Un análisis de la orden francmasónica —como podemos apreciar en el texto y en la obra de Guénon— desde una perspectiva iniciática y espiritual, eliminando las connotaciones políticas o politizadas que, por ejemplo, están presentes a menudo en obediencias liberales y continentales. En opinión de Vâlsan, los iniciados en la masonería, en suma, y sobre todo sus grados superiores podrían recibir los «pequeños misterios» como los reciben los *awliyā’* (íntimos de Allāh), pero no un «misterio mayor» como es la propia profecía o el estatus de *avatara* (encarnación terrestre) en las doctrinas hindúes. Sin embargo, los grados superiores tendrían cierto mandato de descender para transmitir o poner en práctica lo aprendido para mejora de la humanidad desde esos «pequeños misterios». Es en la última parte, dónde Vâlsan realiza un análisis muy profundo de esta misión partiendo de la figura del Supremo Consejo del REAA —máximo órgano de gobierno de la institución— y de aspectos simbólicos del ritual de los altos grados del REAA. A lo largo del texto, Ibn ‘Arabī actúa como un refrendo tradicional de las diversas prácticas que, tras el cierre del ciclo iniciático en el grado 30°, se realizan en el seno de la masonería Escocista.

Por último, hay que advertir que el texto está incompleto, pues este tenía que haber tenido una cuarta parte que nunca llegó a publicarse en *Études Traditionnelles*. Circunstancia que no merma su calidad ni su capacidad de debate y sugerencia sobre la historia y la filosofía de la masonería, aunando tradición y contemporaneidad en Ibn ‘Arabī y en la vía que propone el Rito Escocés Antiguo y Aceptado (REAA).

⋮

Sobre la edición y traducción

Como ya se ha explicado, para la edición del texto he utilizado los textos originales de la revista *Études Traditionnelles* (véase bibliografía). Pero más allá de la edición, el verdadero reto ha sido la traducción. Vâlsan no es un autor fácil, pues tiene su propio argot y exige una enorme erudición para poder seguir su discurso. A veces puede llegar a ser oscuro, por lo que he intentado aclarar todo lo que ha estado en mi mano. Para ello, he intentado añadir todas las notas de editor (al pie N.E.) que me han sido posibles para ayudar al lector a clarificar referencias, términos y actualizar la bibliografía que trabaja Vâlsan, señalado la edición en español siempre que sea posible, para un lector actual.

En el apartado masónico he intentado actualizar el léxico, los textos y las fuentes de referencia confrontándolos con ediciones clásicas disponibles en archivo y contemporáneas hispanohablantes, reseñadas igualmente en la bibliografía, y accesibles al lector a fin de que por sí mismo pueda confrontar o ampliar las lecturas que propone Vâlsan en el ámbito masónico.

Para las citas y referencia de René Guénon me he remitido a las *Obras Completas* editadas en 2023 por Javier Alvarado. Esta edición, la primera realizada en español con unos criterios académicos, supone una mejora con respecto a la edición fragmentaria de los escritos de Guénon que había hasta el momento. También se ofrece de forma doble, por razones de practicidad, las citas contenidas en el volumen editado por Valsân, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, y la ubicación de los textos citados en las *Obras Completas*.

Quizás el artículo más complejo de traducir ha sido *Un texte du Cheikh el-akbar sur la «réalisation descendante»*, pues de inicio implicaba una «re-traducción» de un capítulo de *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn 'Arabī. En este caso he propuesto la traducción española desde la versión francesa de Vâlsan intentando, en todo momento, mantener su estilo y su visión, pero cotejándola con el texto en árabe en la edición crítica de 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb para corregir los mínimos errores y fallos que he podido detectar en el texto de Vâlsan. Tampoco he podido resistirme a actualizar, mayormente en las notas de editor, algunas propuestas de traducciones de términos técnicos de sufismo en consonancia con los estudios de nuestra época. Igualmente está traducido por mí el poema de inicio del capítulo intentando darle un carácter más poético y simbólico. Todas las traducciones del Corán son mías, así como otras traducciones salvo que se diga lo contrario.

Por último, he actualizado las transliteraciones del árabe al sistema del *Azufre Rojo* para darles mayor coherencia frente a la compleja, y por veces caótica, transliteración francesa presentada por Vâlsan —al igual que el propio Guénon— en los textos originales.

BIBLIOGRAFÍA

Textos originales de Vâlsan para elaborar la edición y la traducción

- Vâlsan, M. (1953): «Un texte du Cheikh el-akbar sur la «réalisation descendante ». Texte sur la «réalisation descendante» (Futûhât, ch.45), *Études Traditionnelles*, 4-5, 307, pp. 120-139.
- Vâlsan, M. (1953): «Les derniers hauts grades de l'Ecosisme (1)», *Études Traditionnelles* 308, pp. 161-167.
- Vâlsan, M. (1953): «Les derniers hauts grades de l'Ecosisme (2)», *Études Traditionnelles* 309, pp. 224-232.
- Vâlsan, M. (1953): «Les derniers hauts grades de l'Ecosisme (3)», *Études Traditionnelles*, 310, pp. 266-276.

Bibliografía complementaria y referencias

- El Corán*. Edición a cargo de Antonio de Diego González (2024). Córdoba: Almuzara [en prensa].
- Anónimo (1820): *Tuileur de tous les rites de Maçonnerie*. Documento digital en Internet Archive: <https://archive.org/details/VuillaumeCAManuelMaconniqueOuTuileurDeTousLesRitesDeMaconneriePratiquesEnFrance1820>
- Domènech Gómez, J.L. (2018). *Rituales Altos Grados del Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Grados 4º al 33º*. Oviedo: Masónica.
- Guénon, R. (1995): *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Ed. Michel Valsân. Barcelona: Paidós.
- Guénon, R. (2023): *Obras completas*. Edición de Javier Alvarado. 24 vols. Madrid: Sanz y Torres.
- Ḥallāğ. Dīwān (2021). Edición, traducción y caligrafía de H. Bárcena. Barcelona: Fragmenta.
- Ibn ‘Arabī, M. (2013). *al-Futūḥāt al-makkīyya*. 12 vols. Ed. Crítica de ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb. El Cairo: General Egyptian Book Organization.
- Ibn ‘Arabī, M. (1992), *La Parure des abdāl (Ḥilyat al-abdāl)*. Trad. M. Vâlsan, París, Les Editions de l’Oeuvre.
- Sánchez Casado, G. (2009): *Los altos grados de la masonería*. Madrid: Foca-Akal.
- Sedgwick, M. (2004): *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Vâlsan, M. (1951). “La fonction de René Guénon et le sort de l’Occident”. *Études Traditionnelles*, 293, pp. 213-255.

LOS ÚLTIMOS GRADOS DEL ESCOCISMO Y LA REALIZACIÓN DESCENDENTE

[1]

Un texto del Šayḥ al-Akbar sobre la «realización descendente»

El volumen póstumo de René Guénon con sus artículos sobre la iniciación¹ concluye con el capítulo titulado *Realización ascendente y descendente*, en el cual se expone el aspecto más universal y, al mismo tiempo, más misterioso de la realización espiritual. La cuestión de la «realización descendente» ha suscitado un interés doctrinal excepcional en todos los lectores de *Estudios Tradicionales* desde la publicación del citado artículo en 1939. René Guénon fue la única persona en Occidente que no sólo la identificó y formuló en términos apropiados, sino que la trató de forma inteligible a la luz de los principios metafísicos. Parecía que este punto, incluso en las doctrinas orientales, nunca había sido objeto de una exposición adecuada. A este respecto, René Guénon decía:

Por el contrario, en lo que concierne a la segunda fase, la de «descenso» a lo manifestado, parece que no se haya hablado de ella sino más raramente y, en muchos casos, de una manera menos explícita, a veces incluso, podría decirse, con una cierta reserva o una cierta vacilación, que, por lo demás, las explicaciones que nos proponemos dar aquí permitirán comprender.²

Las explicaciones que entonces dio René Guénon mostraron, en primer lugar, una cierta dificultad para captar este aspecto de la realización y el constante riesgo de generar graves malentendidos y, en segundo lugar, la necesidad de velar el aspecto «sacrificial» que el ser presenta en esta fase de realización.

Sin embargo, estamos en condiciones de dar a conocer un texto, único en esta materia, del Šayḥ al-Akbar que expone los diferentes casos de realización descendente según lo que el islam

1 René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, publicado por Chacornac Frères. [N.E. La edición española, ya citada, se corresponde con el volumen XXIII (*Iniciación y Realización Espiritual*) de las *Obras Completas*].

2 N.E. En la edición española —de donde hemos tomado la cita— corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas* XXIII, p. 243.

nos ofrece. Se trata de un capítulo de *Futūḥāt*³, el cuadragésimo quinto, y tenemos motivos para pensar que René Guénon no lo conocía, al menos en la época en que escribió el estudio del que hablamos. Lo que nos autoriza a decir, en primer lugar, que René Guénon sólo había previsto, según los términos de la tradición islámica, como casos de realización descendente los del nabí y el *rasūl*, respectivamente el «profeta» y el «enviado» divino, dejando expresamente de lado el del *walī*, es decir, el «santo».⁴ Pero incluso este último, cuando se trata de un ser que ha logrado la Unión designada más comúnmente con el término *wuṣūl* «llegada», puede ser «enviado de vuelta a la creación» para cumplir una «misión» divina. «Esta misión» no ocurre en el caso del *walī*, que es un «legislador», si bien si acontece en el caso del nabí y del *rasūl* (entendiendo estos términos en su acepción general, porque de hecho aún habría que hacer algunas distinciones), sino sólo la de un «heredero (*wārīt*) encargado de preservar y vivificar la ley existente, así como de guiar y dirigir a la Creación hacia Allāh».⁵ Ahora, en el texto del Šayḥ al-Akbar, este caso está especialmente previsto por la razón evidente de que, después del «Sello de la Profecía» que fue *sayyidu-nā* Muḥammad, tan sólo queda la posibilidad de la realización descendente de los *walī-wārīt*⁶, que, hay que señalar, puede proceder incluso de una «elección preferente» del ser. Otra razón, que nos hace pensar que René Guénon no conocía este texto, es terminológica, y este punto debe aclararse aquí en cualquier caso para permitirnos ver que, a pesar de las diferencias bastante notables de expresión, no hay en realidad ninguna divergencia de fondo entre su exposición y la del Shaykh al-Akbar.

Para este último, la realización descendente se designa con los términos de «retorno» (*ruḡūʿ*) o, más exactamente, de «retorno hacia la creación» o, en la medida en que se considera que el mismo hecho procede de una orden divina de «retorno hacia la creación» (*ar-raddu ilā l-ḥalq*). René Guénon, preocupado por poner de manifiesto la continuidad del proceso integral de realización, utilizó la representación de una marcha circular para la explicación de este proceso: «ascendente» para la primera mitad y «descendente» para la segunda. Esta perspectiva le permitió evitar la idea de una «regresión», pero le llevó a excluir los términos de «retorno». Por otra parte, el Šayḥ al-Akbar utiliza la expresión «retorno» sin el matiz

3 N.E. Válsan se refiere a la obra de Ibn ʿArabī *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Las aperturas de La Meca*), quizás el texto más importante del maestro andalusí. La edición de referencia es la preparada por ʿA. Maṣṣūb: M. Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*. 12 vols. El Cairo: General Egyptian Book Organization, 2013.

4 N.E. Esta traducción que hace Válsan no es del todo correcta, aunque es cierto que está muy generalizada. Sería más correcto, de acuerdo con la doctrina islámica, traducirlo como «amigo» o «íntimo».

5 Sin embargo, este caso está en cierto modo «reservado» en la exposición de René Guénon por esta frase: «Un ser no puede ser *walī* más que «por sí mismo», si se le permite expresarse así sin manifestar nada fuera de él». El hecho de que el *walī* sólo pueda serlo «para sí mismo» implica que también puede serlo para los demás, y éste es el caso de los *wārīt* en misión.

6 N.E. Una traducción en español sería los «íntimos herederos».

peyorativo que tiene «volver atrás», la cual correspondería a una «regresión». Esto se explica por el hecho de que utiliza el simbolismo de la pendiente que hay que escalar y la cumbre de la que se puede «regresar» con la «misión», y también el simbolismo de «hacia la creación».

Pero lo que concilia, fácilmente, las dos perspectivas y sitúa, al mismo tiempo, el alcance exacto de los términos utilizados en ambos casos es que el Šayḥ al-Akbar precisa que este «retorno» se hace «sin descender del *maqām*⁷ adquirido», idea que corresponde exactamente a la preocupación de René Guénon por excluir la idea de «regresión espiritual».

Antes de dejar que el lector aborde el texto que presentamos, haremos algunas observaciones más. Lo que caracteriza el estudio de René Guénon es la demostración según principios metafísicos de este aspecto de la realización suprema. Esta demostración se echa en falta en el texto del Šayḥ al-Akbar. A este respecto, sólo indica que el motivo del Retorno es la búsqueda de la Perfección o Cumplimiento Total (*al-kamāl*), que en el caso de los *walī-wārit* se explica como «totalización de la herencia profética». En segundo lugar, el Šayḥ al-Akbar, que tampoco muestra el aspecto de «víctima sacrificial», aspecto que, por otra parte, incluso donde sería más discernible, queda velado por esta idea del «cumplimiento total», la cual se aplica sobre todo a «describir» cómo se realiza la cosa y cuáles son los posibles casos de «retorno» a la creación. Para ser completamente completos en el paralelismo que trazamos entre las dos presentaciones, habríamos tenido que dar una visión general de la parte que falta según la enseñanza del propio Šayḥ al-Akbar, tal y como se puede derivar de otros pasajes de las *Futūḥāt* o de algún otro de sus escritos. Pero esto requeriría una elaboración demasiado grande, exigida sobre todo por las diferencias de perspectiva y terminología, para que lo hagamos en esta ocasión.

El texto que vamos a leer es también interesante como enumeración de las diferentes categorías de *wāṣilūn* (sing. *wāṣil*) o «llegadas a Allāh», así como los atributos espirituales que los califican.

Al mismo tiempo, hemos de señalar que este documento tiene hoy cierto interés en el orden de los estudios masónicos tradicionales. En una nota del artículo en cuestión, René Guénon había establecido una correspondencia entre los tres últimos grados de la masonería Escocista y la realización descendente. Esta referencia fue utilizada por el Sr. Jean Reyor⁸ para apoyar ciertos puntos de vista en cuanto a la «predisposición» de la organización masónica para recibir la adición de un punto de vista puramente metafísico, además del punto de vista

7 N.E. Podría traducirse como «posición espiritual».

8 *Aperçus sur l'Initiation* (XII). *Et. Trad.*, Dic. 1951.



cosmológico que es propio de las iniciaciones de oficios. Es a nosotros a los que el Sr. Reyor respondía así de forma más concreta y expresa, porque en un artículo anterior⁹, también habíamos previsto tal adición, al tiempo que decíamos que, de ser posible, se trataría más bien de una «superposición» en relación con lo que constituye el punto de vista masónico, que de un desarrollo normal de las posibilidades de este último.

Los elementos tradicionales encontrados en el texto del Šayḥ al-Akbar nos permiten reconsiderar esta cuestión desde un ángulo especial, el de la dificultad del comienzo de una «iniciación en el sentido ordinario» frente a la «realización descendente», y ver al mismo tiempo qué sentido puede atribuirse a dicha correspondencia establecida por René Guénon. Por eso, si el valor de esta correspondencia parece evidente e indiscutible desde el punto de vista simbólico, no se puede decir lo mismo de las consecuencias que algunos creen poder extraer de ella, sobre todo si no se determina exactamente el alcance de las consideraciones desarrolladas por el propio M. Reyor. Ya volveremos a tratar esta cuestión en el próximo número de esta publicación.



⁹ *La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident. Et. Trad.* julio-noviembre 1951.

⋮

FUTŪHĀT. Capítulo cuadragésimo quinto¹⁰

Sobre el profundo conocimiento de quien retorna después de haber llegado y quien le hace retornar

Es tu existencia mandato confirmado,

si usas la inteligencia, por signos detallados.

¡Oh, humanidad! ¿Acaso os decepciona

vuestro Señor?¹¹ ¡Contempla cómo todo se eleva y desciende!¹²

Si tienes intelecto, comprensión y sabiduría

habrás de conocer lo que ayer no conocías.

Con ese conocimiento está tu percepción, así recibe

cercanía o lejanía para lo que tú hacías.

Tiembla ante tu Señor, quien ejerce su mandato con detalle encontrándose juntos,

pues Él es aquel quien es de Sus criaturas el mejor y el más bello.

Si, sin pesar, estás hoy ahí,

quizás, entonces, te alcance la buena nueva, la felicidad ansiada.

Pues, en verdad, la Majestad verdadera y absoluta toda medida supera

y la Creación concluye cuando Él gusta y lo separa.

Cuando el Maestro conduce los corazones de Sus criaturas

hacia sí y decide lo que Él quiere.

Aquel que Él quiere a su lado es honrado

y Él hace retornar a la Creación a quien quiere y lo ha esperado.

Sea un profeta, un mensajero o un heredero

así, además de estos tres ya hay otro igual.

10 N.E. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. 2, pp. 37-42.

11 Cf. Corán 82:6-7: ¡Oh, humanidad! ¿Acaso te decepcionó tu Señor, el Generoso, que te creó, que te dio forma y te armonizó? [N.E. En el texto original solo se cita la aleya sexta, yo he añadido también la séptima para que se comprenda mejor].

12 Lo que se dice aquí de que las cosas «suben y bajan» podría ser ya una alusión a la «realización ascendente y descendente».

Y tan solo queda hoy uno y es heredero de todos ellos

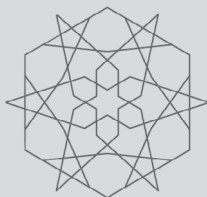
pues los dos anteriores partieron¹³ y a ellos no les es igual¹⁴.

¡Alabado sea Aquel que favoreció con la quietud al íntimo,

deléitese en la excelencia aquel que ya está en ella.¹⁵

El Mensajero de Allāh¹⁶ dijo: «Los sabios son los herederos de los Profetas, pues, los Profetas no dejan en herencia dinares o *dirhams*, sino conocimiento». Desde el comienzo de su camino, al Profeta se le favoreció por seguir la religión (*milla*) de Abrahán, el Amigo de Allāh.¹⁷ Solía retirarse a la Cueva de Hira¹⁸ donde se dedicaba a Allāh por un don providencial hasta que fue visitado repentinamente por la Verdad Divina (*al-Ḥaqq*).

El Ángel (Gabriel) vino de parte de Allāh para saludarlo como el «Enviado Divino» (*ar-Risāla*) y para informarle que había sido investido con la «Profecía» (*an-Nubuwwa*).¹⁹



13 Después de *sayyidu-nā* Muḥammad, el legítimo Sello de la Profecía, no habrá ningún otro «profeta» o «enviado» que traiga una nueva Escritura.

14 Esto es una alusión al pesar de los santos por no poder acceder al privilegio profético después del «Sello de la Profecía».

15 Alusión al siguiente hadiz: “A la derecha de *al-Rahmān* y Sus dos manos hay una mano derecha, hombres que no son ni «profetas» ni «mártires», y cuyo brillo de rostros ciega a los que les contemplan. Son envidiados por los «profetas» y los «mártires» por su ubicación y proximidad a Allāh —¡que sea glorificado y magnificado!— se preguntó: “Oh, Mensajero de Allāh, ¿quiénes son estos?” Respondió: Son personas de tribus dispares, que se reúnen para el *dīkr* (recuerdo) de Allāh, y eligen las palabras más exquisitas, como el que come dátiles y elige los mejores”.

16 N.E. Para aligerar el texto he eliminado las saluciones islámicas.

17 La religión de Abraham (*millat Ibrahim*) es la *hanīfiyya*, la Vía del monoteísmo puro, es decir, la vía del *Tawhīd* metafísico. Cf. Corán 2:129: «La creencia de Ibrahim es la de *hanif* y él no era un idólatra».

18 En una de las montañas cercanas a La Meca. [N.E. Válsan comete un error con el número de aleya, en realidad es Corán 2: 153]

19 Según un hadiz, el Ángel había dicho: “Oh Muḥammad, Allāh te envía Su salvación y te dice: «Tú eres Mi Mensajero para los jinetes y los hombres». Impúlsalos hacia la palabra *Lā ilāha illā Llāh* (Ningún dios sino Allāh, [Absoluto y Universal])”.

.....

Cuando este hecho quedó firmemente establecido en él²⁰, fue enviado «a todos los hombres»²¹ como «testigo (*nadīr*) y portador de la buena nueva (*bašīr*) y como aquel que avisa (*dā‘ī*), eres quien llama a Allah con Su permiso, eres como un candil que ilumina (*sirāğ munīr*)» (Corán 33: 45-46). Entonces, el Mensajero transmitió el Mensaje (*ar-risāla*), cumplió el mandato otorgado (*al-amāna*) y «Sea esta mi Senda, con profunda visión, mis seguidores y yo invitamos a ir hacia Allah» (Corán 12: 108). El heredero universal (*al-wārīt al-kāmil*) de los santos (*al-awliyā’*) es aquel que se consagra a Allāh según la Ley del Mensajero hasta que Allāh «abra» en su corazón la comprensión de lo que reveló a Su Profeta y Mensajero, Muḥammad.

Esta «apertura» se produce a través de una «divina hierofanía» (*tağallī ilāhī*) en su interior, de la que para él resulta la comprensión el Libro revelado, y el íntimo se sitúa entonces en el rango de «aquellos a los que Allāh habla» (*al-muḥaddatūn*) en esta comunidad tradicional (el islam).²² Este acontecimiento es similar a la venida del Ángel al Mensajero de Allāh (que Allāh rece sobre él y lo salude). Luego Allāh lo envía de vuelta (*radda-hu*) a la Creación para guiarlas hacia lo que les hará reconciliar sus corazones con Allāh (*silāḥ qulūbi-him ma‘ Allāh*), para discriminar sus pensamientos loables (*al-khawātir*) de los censurables²³ y para explicarles los propósitos de la Ley y qué reglas son transmitidas con seguridad por el Mensajero de Allāh y cuáles no. El heredero hace todo esto como resultado de: «encontraron a uno de Nuestros sirvientes, lleno de Nuestra *rahma*, al que le enseñamos Nuestro conocimiento» (Corán 18: 65).²⁴ De esa forma, eleva las aspiraciones de las criaturas por la búsqueda más excelente y la posición más santa, haciéndoles desear lo que está con Allāh, tal como hizo el Mensajero de Allāh al difundir su mensaje. Pero el heredero ni introduce ninguna ley nueva ni deroga ninguna norma jurídica firmemente establecida, tan sólo aclara porque en cuanto

.....

20 Alusión al hecho de que el Profeta, invitado por el Ángel a recitar la Escritura que le presentó y que constituyó el comienzo de la revelación, se recusó tres veces respondiendo: «No sé leer». Esta respuesta en su sentido exotérico se explica por el hecho de que el Profeta no sabía leer; en el sentido iniciático y metafísico, significa que el Profeta se situaba en un nivel superior de conocimiento, ontológicamente anterior a la distinción de las letras trascendentes. Sólo cuando, después de la tercera recusación, después de que el Ángel hubiera repetido el «abrazo» y el «envío» o «relajación» (*al-irsāl*), consiguió repetir las palabras del Ángel y la Escritura: «¡Lee! En el nombre de tu Señor, que creó al ser humano de un coágulo de sangre. ¡Lee! Que tu Señor el más Generoso es que enseñó las artes del cálamo que enseñó al ser humano aquello que no sabía» (Corán 96:1-5).

21 Cf. Corán 34:27: «Y no te hemos enviado a ti sino como portador de la buena nueva y como aquel que avisa a la humanidad por completo, pero la mayoría de la humanidad no lo conoce» [N.E. De nuevo, Válsan comete un error y la aleya correcta es 34. 28]

22 Para el significado del término *muḥaddat*, véase el hadiz sobre ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb: «Si en esta comunidad hay *muḥaddatūn*, ‘Umar es uno de ellos».

23 Esto es lo que se llama en la doctrina cristiana «el discernimiento de los espíritus».

24 Los términos de la aleya se aplican según la interpretación dedicada al Ḥiḍr, y relativa a la Ciencia *ladunnī*, la «Ciencia de Nuestra Parte».

a su conocimiento se debe a «pero tú no dudes sobre eso, ciertamente, la Verdad es de tu Señor» (*‘alā bayyina min Rabbi-hi*²⁵) y «con profunda visión» (*‘alā baṣīra*).²⁶ Un testigo divino (*šāhid*) también garantiza la sinceridad de su cumplimiento.²⁷

Esto es lo que se asoció con el Mensajero de Allāh en la función de exhortar a Allāh, en el siguiente verso: «Sea esta mi Senda, con clara evidencia, mis seguidores y yo invitamos a ir hacia Allah» (Corán 12: 108). Los que «siguen» al Mensajero son los *herederos* que exhortan a Allāh basándose en dicha visión. Estos *herederos* se han asociado, de nuevo, de forma general con los Profetas, tanto con los favores como con las pruebas de los Profetas, en el versículo que dice: «Ciertamente a los que son cañes con los Signos de Allah y sin legitimidad matan a los profetas y a los hombres que ordenan lo justo para la humanidad» (Corán 3: 21). Los hombres «que ordenan lo justo» son los *herederos* que están así próximos a los juicios de los Profetas, como lo están al deber de exhortar hacia Allāh.

Nuestro Šayḥ Abū Madyan²⁸ solía decir: «Uno de los signos de la sinceridad del deseo del aspirante hacia Allāh es su huir de la Creación»; esto corresponde al estado del Mensajero de Allāh que solía aislarse de los hombres en la Cueva de Hira para dedicarse a Allāh, antes de que fuera visitado repentinamente por Allāh. Entonces, el Šayḥ Abū Madyan dijo: «Y uno de los signos de la sinceridad de su huida de la Creación es el hecho de que sólo está para Allāh». Así, el Mensajero de Allāh no dejó de dedicarse a Allāh en su retiro hasta el momento de la visita divina. Por último, el Šayḥ concluyó: «Y entre los signos de su sinceridad al ser para Allāh está su regreso a la Creación». Con ello, el Šayḥ apuntó al envío del Profeta con el mensaje dirigido a los hombres, que en el caso de los *herederos* corresponde a su delegación con la función de guía y preservación de la Ley entre la Creación. Con esta última afirmación, el Šayḥ quiso indicar la plenitud de la herencia Profética (*kamāl al-wirt al-nabawī*), pues además Allāh tiene siervos a los que lleva a Su casa, cuando los visita, y no los devuelve al mundo, sino que los hace ocuparse sólo de Él. Este otro caso se ha dado a menudo, pero la plenitud de la herencia profética consiste en el «retorno a la Creación» (*al-ruḡū‘ ilā l-ḥalq*).

Si te molestan las palabras de Abū Sulaymān ad-Dārānī²⁹ que dijo: «Si hubieran llegado hasta allí, no habrían vuelto», tienes que entender que estas palabras se refieren sólo a los que vuelven a sus deseos naturales y a su gozar, y a lo que habían dejado por su conversión

25 Cf. Corán 11: 17.

26 Cf. Corán 12: 108; el versículo se citará más adelante en el texto.

27 Cf. Corán 11: 17.

28 Abū Madyan Šu‘ayb murió en 598/1193, está enterrado en Tremecén (Argelia).

29 Abū Sulaymān al-Dārānī (nacido en 140/757 en Wāsiṭ y fallecido en 215/830).

.....

anterior a Allāh. En cuanto a «volver de Allāh» con la guía, no es el caso aquí, pues dice: «Si hubiera habido un destello de la Verdad Esencial (*al-ḥaqīqa*) brillando sobre ellos, no habrían vuelto a las cosas de las que se habían arrepentido a Allāh, aunque vieran el rostro de Allāh en ellas, pues la morada de la obligación legal (*al-taklīf*) y el decoro espiritual (*al-adab*) se lo habrían impedido.

Otro gran personaje, cuando se le dijo: «Tal afirma que ha llegado allí (que ha logrado la Unión)», replicó: «(Ha llegado) al Fuego del Infierno (*ilā al-saqar*)». Se refería a alguien que imaginaba que Allāh estaba dentro de unos límites para poder llegar a Él —cuando Allāh ha dicho: «Él está con vosotros dondequiera que estéis» (Corán 57:4)— o que pretendía que hay un «algo» que, una vez «alcanzado», le eximía del sometimiento a las prescripciones relativas a los actos, y que, en consecuencia, las obligaciones legales ya no le concernían —mientras que, sin embargo, sigue teniendo la comprensión de lo que es la obligación legal— y que es la llegada (*al-wuṣūl*) la que se la habría conferido. Por eso, el Šayḥ había dicho: «¡Ha llegado al Fuego del Infierno!». Esto significa que la cosa no era exacta (como se pretendía), sino que la llegada a Allāh implica el paso de todo lo que está fuera de Él, hasta que el hombre llega a sacar de su Señor. Esto es algo que los iniciados no lo discuten, no hay divergencia en este sentido.

Nuestro Šayḥ Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Yaḥluf al-Kūmī solía decir: «Entre nosotros y Allāh buscado hay una pendiente (*aqabah*) difícil de subir. Estamos en el fondo de la pendiente, según la naturaleza. Seguimos subiendo para llegar a la cima, y cuando llegamos al punto en que podemos mirar lo que está más allá, no volvemos, porque lo que está más allá impide cualquier retorno». Esto concuerda con el dicho de Abū Sulaymān ad-Dārānī: «Si hubieran llegado —a la cima de la ladera— no habrían regresado». Los que regresan lo hacen antes de haber llegado a la cima y, por tanto, sin haber visto lo que hay más allá.

La causa que determina el retorno (de la propia cumbre) es sólo la búsqueda de la perfección o del cumplimiento total, pero este «retorno» se realiza sin descender de ella, sino exhortando desde este mismo *maqām*³⁰, lo que vuelve a la noción coránica de «profunda visión» (*'alā baṣīra*). Allí ve, y también conoce a los que exhorta, según una determinada visión.

En cuanto a «el que no se despidе», no tiene «su faz hacia el mundo» y «ahí» se queda en el lugar. Por eso, también se le llama el *wāqif* (el que se detiene)³¹ porque estando detrás

.....

30 Aquí vemos precisamente que el Šayḥ al-Akbar utiliza la noción de «retorno sin descenso», para marcar que la realización alcanzada no se pierde por el hecho del «retorno».

31 Es a este caso al que René Guénon aplica lo que dice sobre el *walī* (*ib.*, p. 223-4). [N.E. En la edición española corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas XXIII*, pp. 255-256].

de la cima ya no hay «sujeción a la Ley» (*taklīf*)³² y no baja más de la Cima, salvo el que perezca.³³ Pero entre los *wāqifūn* (plural de *wāqif*), hay algunos que se «aniquilan» (*mustahlak*) en lo que contemplan allá arriba.³⁴ Un número de hombres espirituales han estado en este caso. Tal estado duró mucho tiempo para Abū Yazīd al-Biṣṭāmī. Este era también el estado de Abū ‘Iqāl al-Magribī³⁵, y otros como él. Ahora que te he enseñado el significado de la llegada a Allāh, debes saber también que las llegadas (*al-wāṣilūn*, sing. *al-wāṣil*) pueden ocupar diferentes grados:

Algunos «llegan» a un Nombre de la Esencia (*ism dātī*), un nombre que sólo les da pruebas sobre Allāh como Esencia. Estos Nombres tienen un papel análogo al de los nombres propios en los hombres, pues no designan ninguna idea (cualitativa) sino sólo la identidad personal.³⁶ El estado de tales seres es la «aniquilación» (*al-istihlāk*), así es este el estado de los ángeles conscientes de la Majestad de Allāh (*al-malā’ika al-muhayyamūn fī ḡalāl Allāh*) y de los ángeles querubines (*al-malā’ika al-karūbiyyūn*), que no conocen más que a «Él» y que nadie más que «Él» conoce.³⁷

32 Este estado corresponde a la Liberación en todos los sentidos de la palabra: liberación del estado de encadenamiento en la manifestación, y liberación de la atadura legal aplicada al ser en su estado manifestado. El ser «permanece» ahí fuera de la restricción legal en la medida en que su conciencia ha surgido del estado manifestado. Pero si vuelve al estado de autoconciencia o «a la comprensión de lo que es la obligación legal», como dijo antes el Ṣayḥ al-Akbar, necesariamente vuelve a caer bajo la autoridad de la Ley (sharīa).

33 Esta última mención no puede entenderse, evidentemente, como un cese del Estado Supremo para la conciencia del ser entregado, sino como un cese de la participación del ser formal y manifestado en ese Estado, pues como resultado de la muerte, la envoltura del ser se desprende de la realidad esencial del mismo.

34 Este es, por supuesto, el estado de extinción completa (*al-fanā’*) de la conciencia del ser distintivo, que en otro aspecto corresponde a la Permanencia por Allāh (*al-baqā’ bi-Llāh*) del ser verdadero.

35 Abū ‘Iqāl al-Magribī es el caso más famoso de este *hāl* de extinción contemplativa. Se dice que permaneció en La Meca en este estado, sin ningún alimento, durante tres o cuatro años antes de morir. Cf. *Futūḥāt*, cap. 192, sobre la noción de *ḥāl*. [N.E. En la edición de Manṣūb la referencia es Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. 6, pp. 124-127]

36 Esto incluye el nombre divino «Allāh» o el pronombre divino *Huwa* (lit. Él).

37 Los Ángeles *muhayyamūn* corresponden probablemente a los Serafines de la angelología cristiana, de los que se dice que son «Espíritus que arden en fuego y amor», mientras que los Querubines, en la misma doctrina, están «llenos de Ciencia divina». Sobre la analogía, en este estado, entre los seres humanos y los ángeles mencionados, podríamos citar este texto de San Agustín: «Los *Querubines* significan la Sede de la Gloria de Dios y se interpretan como la Plenitud de la Inteligencia. Aunque sabemos que los *Querubines* se celebran como poderes y virtudes celestiales, si lo deseas, tú también puedes ser uno de los Querubines. Pues si *Querubín* significa Sede de Dios, recuerda que la Escritura dice: «El alma del justo es la Sede de la Sabiduría» (*Sal.* 79:2: «El que se sienta sobre los Querubines»). La palabra de la Escritura (*Sap.* 7) citada por San Agustín tiene un equivalente islámico en el hadiz: «El corazón del creyente es el Trono de *al-Raḥmān*».

Así, hay quienes «llegan» a Allāh en relación con el Nombre que les ha unido (metódicamente) a Él³⁸ o en relación con un Nombre que les ha sido revelado de Allāh y que extraen del Nombre que les ha unido (metódicamente) a Él.³⁹ Estos dos casos de hombres —o más bien «seres humanos», ya que también puede haber casos de mujeres— se definen de la siguiente manera:

Cuando la llegada ha resultado del Nombre que los ha unido (metódicamente) a Él, lo ven a través de un «ojo de la certeza» (*'ayn yaqīn*).⁴⁰ Ahora bien, este Nombre designa o bien una «cualidad de acción» (*ṣifa fi'l*) como los Nombres: *al-Hāliq* (el Creador), *al-Bāri'* (el Productor), o bien una cualidad de Atributo como los Nombres: *al-Šakūr* (el Agradecido), *al-Hasīb* (el que lleva la cuenta), o una «cualidad de Trascendencia absoluta» (*ṣifa tanzīh*) como el Nombre *al-Ganī* (el potentado). En cada caso, el ser será según lo que confiere la verdad propia del Nombre divino correspondiente: su «bebida» (*mašrab*), su «sabor» (*dawq*), su «superabundancia» (*rayy*)⁴¹ y su realización (*wuğūd*) estarán en relación con esta verdad propia, y no excederá lo propio del Nombre respectivo. En nuestra opinión, lo que prevalecerá en él por encima de su «estado» (*ḥāl*) será la verdad propia de dicho Nombre divino, que entonces vincula al ser con el Ser, de modo que será llamado en relación con este Nombre, por ejemplo: '*Abd aš-Šakūr* «el Siervo del Agradecido», '*Abd al-Bāri'* «el Siervo del Productor», '*Abd al-Ganī* «el Siervo del Rico», '*Abd al-Ġalīl* «el Siervo del Majestuoso» o '*Abd ar-Razzāq* «el Siervo del Proveedor».

Cuando la Llegada ha sido provocada por otro Nombre que el que ha vinculado a los iniciados con Allāh, entonces estos seres traen una «ciencia extraña» (*'ilm garīb*) que no incluye su estado espiritual (*ḥāl*) y esta «ciencia» deriva de la verdad de este otro Nombre. Estos seres profesan entonces en su *maqām* (estación espiritual) otorgada por la una ciencia extraña (*garā'ib al-'ilm*). Así, sucede que su ciencia es discutida por aquellos que no poseen la ciencia de la Vía iniciática (*tarīq al-qawm*). Los hombres ven

38 Tal «nombre» es el que el *sālik* («aquel que progresa» en la vía iniciática) utiliza como medio invocador o de recuerdo (*dikr*).

39 A veces se habla de ese «nombre» como un «nombre inspirado» directamente por Allāh y procedente del *dikr* metódico. Su virtud operativa es mayor por su adaptación más directa.

40 El «ojo de la certeza» es un grado de intuición directa y, como tal, superior a la «Ciencia de la Certeza» (*'ilm al-yaqīn*), que en el caso que nos ocupa representa la certeza teórica del Principio en cuanto al nombre de la invocación técnica habitual.

41 Estos tres términos se relacionan con el simbolismo del conocimiento iniciático como «bebida». El *mašrab* es más precisamente «lo que se bebe» o «dónde se bebe», el *dawq* es el «paladeo» o el «sabor» en sí, y el *rayy* es el «vertido» de la bebida ebria a través de los confines del recipiente constituido por el «bebedor».

entonces que la ciencia de uno de estos seres es superior a su estado, y este caso es para nosotros más elevado que el del ser que ha logrado su «llegada» en relación con el Nombre por medio del cual estaba unido (metódicamente), pues este último no trae una «ciencia extraña», sin relación con su «estado espiritual efectivo»; en este caso, su «ciencia» aparece a los hombres «inferior» a su estado. Abū Yazīd al-Biṣṭāmī narró un dicho que está relacionado con lo anterior: «El Conocedor (*al-‘arīf*) es superior a lo que dice, mientras que el erudito (*al-‘alīm*) es inferior a lo que dice».⁴²

Acabamos de explicar los grados de las «llegadas». Entre ellos, como hemos dicho, hay algunos «que vuelven» (*man ya‘ūdu*), mientras que otros «que no vuelven» (*man lā ya‘ūdu*). Los que vuelven (*al-rāğī‘ūn*) son de dos tipos:

A/ Los que regresan por decisión propia (*iḥtiyāran*), como Abū Madyan.⁴³

B/ Los que regresan a pesar suyo (*iḍṭirāran*) obligados a hacerlo (*mağbūran*), como Abū Yazīd (al-Biṣṭāmī).

Este último, cuando Allāh le había atribuido las cualidades por las que debía ser *heredero* — para la guía y la dirección—, en cuanto dio un paso de Allāh, se desmayó y entonces la Voz dijo: «Trae de vuelta a Mí a mi amado, pues no puede soportar estar lejos de Mí». Un ser en tal caso no desea «salir» hacia los hombres, y este es el caso de quien está siempre «en estado de infusión espiritual» (*ṣāhib al-ḥāl*).

En cuanto a los más altos de los hombres espirituales, los Más Grandes, cuando se les confía una misión, se esmeran en ocultar su grado espiritual a los hombres, para aparecer ante ellos en aspectos que no traicionen el privilegio divino del que gozan. De este modo, unen el atributo de exhortación hacia Allāh con el de ocultar su propio grado espiritual.

Entonces exhortan a los hombres mediante citas de hadices con lecturas de libros sutiles, así como mediante historias edificantes sobre maestros espirituales y la gente común los conoce así sólo como «narradores», pero no como si hablaran desde sus estados personales

42 El «conocedor» corresponde aquí a quien ha realizado la Llegada según el «nombre» metódicamente practicado por él, el «Sabor» a quien la ha realizado por el «nombre excepcional», inspirado. Sobre algunas otras diferencias entre el Conocedor y el Erudito, podemos remitirnos a nuestra traducción de «*La parure des abdāl*» [*El adorno de los Abdāl*] del Šayḥ al-Akbar. [N.E. El texto al que hace referencia Vâlsan corresponde a este libro de Ibn ‘Arabī. *La Parure des abdāl (Ḥilyat al-abdāl)*. Trad. M. Vâlsan, París, Les Editions de l’Oeuvre, 1992].

43 Se trata de un caso especial de «retorno» que René Guénon no distinguió: el retorno, o descenso, por opción. Obviamente, este caso es aún más excepcional en cierto sentido, si lo relacionamos con la idea de «sacrificio».

debido a su grado de Proximidad Suprema (*al-qurba*).⁴⁴ Este es el caso necesario de aquellos de los Llegados que han recibido una orden de misión. En cuanto a los que llegan sin haber recibido ninguna orden de este tipo, son como los comunes (iniciados) que no dejan de mantener el secreto de su estado, para que el «mundo» no se forme ninguna idea sobre ellos, ni buena ni mala.

Hay algunos entre los Hombres espirituales que han logrado la Llegada, a los que nada se les revela en cuanto a los Nombres Divinos que los rigen, pero que tienen una «visión» (*naẓar*) de las obras prescritas por la Ley y en base a las cuales han recorrido su camino espiritual. Estas obras se refieren a las ocho partes del cuerpo (sujetas a obligaciones legales): la mano, el pie, el estómago, la lengua, el oído, la vista, las partes pudendas y el corazón. No hay más partes (a considerar) que éstas.

A tales seres, cuando se dan cuenta de su «llegada», se les produce una «apertura» espiritual bajo una relación de correspondencia o analogía (*fi ʿālam al-munāsabāt*), y en consecuencia «miran» lo que se les ofreció en esta «apertura» cuando «llegaron» a la «puerta» que empujaron.⁴⁵ Cuando se les «abre», saben en lo que se les revela del reino invisible, qué puerta se les ha abierto. Por ejemplo, si su Contemplado (*mashūd*) está relacionado con la «mano» según una determinada correspondencia que se les presenta, son «compañero de la mano» (*ṣāhib yad*), si su Contemplado está relacionado con la «vista» según una correspondencia similar, son «compañeros de la profunda mirada» (*ṣāhib baṣar*), y así sucesivamente para todas las partes del cuerpo mencionadas, y cada vez es en el espacio correspondiente donde tienen sus «poderes de asombro» (*karāmāt*), si son Santos (*walī*, plur. *awliyāʾ*), o sus «poderes milagrosos» (*muʿjizāt*) si son Profetas (*nabī*, plur. *anbiyāʾ*). Es también en dicha especie donde tienen correlativamente sus moradas iniciáticas (*manāzil*, sing. *manzil*) y sus conocimientos (*maʿārif*, sing. *maʿrifa*). Todo esto queda ilustrado por lo que el Mensajero de Allāh —que Allāh rece sobre él y lo salude— dijo sobre quien, después de realizar su ablución ritual de forma completa, realiza inmediatamente una oración de dos *rakʿa*, durante la cual no habla con su propia alma (sino con su Señor). dijo que a éste se le abren las ocho Puertas del Paraíso, para que entre en él por la puerta que elija.⁴⁶ Del mismo modo, este ser (el *wāṣil*) gozará de una

44 El término *qurba* se utiliza a menudo para referirse, de forma encubierta, al estado de Identidad Suprema.

45 Dichas partes de la «forma» del hombre individual tienen sus correspondencias en la Forma del Hombre Universal; el papel de las obras establecidas por la Ley revelada, a cargo de estas partes corporales, es producir la «transformación» (es decir, el paso más allá de la forma individual) de las «facultades» que les corresponden hasta llegar a sus prototipos universales donde aparecen incluso como atributos divinos. Esta idea también se desprende de la continuación inmediata del texto.

46 Cuando el Profeta dijo esto, Abū Bakr preguntó: «¿No hay seres que puedan entrar en el Paraíso por todas las puertas a la vez?» y él contestó: «Espero que tú seas uno de ellos».

«apertura» relativa a los actos de las ocho partes corporales mencionadas —si su pureza es perfecta y su «íntimo secreto» (*sirr*) santificado— en cualquiera de los asuntos conferidos por los miembros obligados a realizar obras legales.

Ya hemos explicado los grados de las obras, según los miembros correspondientes, en nuestro libro titulado «El ocaso de las estrellas» (*Mawāqī' an-nuġūm*).⁴⁷ Como resultado de estas «aperturas», Allāh concede a estos seres «luces» (*anwār*, sing. *nūr*) adecuadas a sus casos.⁴⁸ Estas «luces» son ocho y forman parte de lo que se llama el Dominio de la Luz (*ḥaḍrat al-nūr*). De ese modo, hay hombres cuyo don proviene de la «Luz del rayo» (*nūr al-barq*), que es la «contemplación esencial» (*al-mašhad al-dātī*), y esta luz es de dos tipos:

A/ Los rayos que no van seguidos de «lluvia» (*barq ḥullab*);

B/ El rayo que trae «lluvia» (*barq ḡhayr ḥullab*).

Si el Rayo no trae nada, como los atributos de la trascendencia (*ṣifāt al-tanzīh*), es «sin lluvia». Si trae algo, esta cosa tan solo es una, porque Allāh sólo tiene una «cualidad para Sí mismo» (*ṣifa naḥsiyya*), que es idéntica a Su Esencia y no es posible que tenga dos (en este aspecto esencial). Si este rayo se produce para Él, en algún «desvelamiento» (*kašf*), una «enseñanza divina» (*ta'rif ilāhī*) no es el «rayo sin lluvia».

Otros de estos hombres tienen su don de la «luz del Sol» (*nūr aš-šams*), otros de la «luz de la Luna llena» (*nūr al-badr*), otros de la «luz de la luna incompleta» (*nūr al-qamar*), otros de

47 Esta obra del Šayḥ al-Akbar es una de las más importantes sobre la técnica espiritual. Esto es lo que él mismo dice en las *Futūḥāt*, cap. 68: «Nadie que yo conozca ha utilizado en esta Vía (iniciática) el método que utilizamos en este libro. Lo escribimos en 21 días durante el Ramadán del año 595 en Almería (España). Este libro prescinde de la necesidad de un Maestro (*ustād*), o más bien es el Maestro quien lo necesita, pues el Maestro puede ser «alto» o «superior», y este libro está en un nivel superior al del Maestro y no hay nivel superior al de este libro, en la vía tradicional (sharīa) en la que basamos nuestra vida espiritual. Quien pueda obtenerlo, que se apoye en él con la ayuda de Allāh, pues es un libro de inmenso beneficio. No habría tenido que indicar el valor de este libro si Dios no se me hubiera aparecido dos veces en un sueño y me hubiera dicho: “Aconseja a mis siervos”, y lo que acabo de decir es uno de los consejos más importantes que puedo darte. Es Allāh quien ayuda con Su Don, y en Su Mano está la guía. No tenemos nada que ver con ello». Para comprender exactamente el alcance del consejo dado por el Šayḥ al-Akbar, es necesario añadir que el beneficio indicado sólo puede ser alcanzado, fuera de la guía de un maestro, por seres de calidad excepcional, o incluso teniendo ya un cierto grado de eficacia espiritual. Además, en sus otros escritos, el propio Šayḥ al-Akbar enseña comúnmente, de acuerdo con la regla general, que, sin la guía de un maestro, el *murīd* (aspirante) o el *sālik* (practicante de la Vía) no puede alcanzar la realización regular, y mucho menos alcanzar la meta final de la Vía. [N.E. La referencia a este fragmento citado por Válsan se encuentra en Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. 2, p. 268].

48 Los dones divinos de luz de los que se hablará son, pues, un complemento de las «aperturas» mencionadas.

la «luz del creciente lunar» (*nūr al-hilāl*), otros de la «luz del candil» (*nūr as-sirāğ*), otros de la «luz de las Estrellas» (*nūr an-nuğūm*), otros de la «luz del Fuego» (*nūr an-nār*). No hay más «luces» que estas. Hemos tratado los grados de estas «luces» en el mencionado libro *El ocaso de las estrellas*.⁴⁹ Las percepciones intuitivas (*idrāk*) de los seres referidos se deben a los grados de sus «luces». Así, los grados se distinguen según las «luces» y los hombres espirituales se diferencian entre sí según las diferencias existentes entre los grados.

Hay otros *wāṣilūn* que no tienen conocimiento en el campo de este *maqām* (de la Luz), ni en el de los Nombres Divinos, sino que su llegada es a las verdades esenciales de los profetas (*ḥaqā'iq al-anbiyā'*) y a sus sustancias sutiles (*laṭā'ifu-hum*). Cuando éstos logran su llegada obtienen «aperturas» según las sustancias sutiles de los Profetas y en la medida de las obras realizadas en el momento de la «apertura» (*fath*) obtenida. Así, a uno se le revela la verdad íntima de Moisés, a otro la verdad de Jesús y así para todos los Enviados y cada uno de estos seres está vinculado al Enviado respectivo por medio de la *herencia* espiritual. Pero todas estas «conexiones» y «herencias» se entienden según la Ley de Muḥammad- en la medida en que ésta confirma las leyes de los profetas anteriores.

Cada uno de estos que ha llegado encuentra entonces que por los actos que le dan la «apertura», ya sea al «exterior» de su ser o a su «interior» ha ejecutado la ley de un profeta anterior. Así, (para tomar como ejemplo la obra espiritual indicada por) la palabra de Allāh: «establece azalá para recordarme» (Corán 20:14), esto se refiere a la Ley de Moisés, y el legislador nos lo ha confirmado (en la ley de Muḥammad) en el caso de quien deja pasar el tiempo previsto para una oración (obligatoria en el día ritual) por sueño u olvido. Los *wāṣilūn* de esta categoría se basan en las sustancias sutiles de los Profetas. Hemos conocido a varios de ellos. Estos *wāṣilūn* no han obtenido ningún «sabor» (*dawq*), ni «absorción» (*š'rb*) ni «bebida» (*š'urb*) en el asunto del conocimiento relacionado con las «luces» o las «partes del Cuerpo» o los «Nombres Divinos».

Finalmente, hay algunos que ha llegado a Allāh a los que Él concede todos los dones enumerados⁵⁰, a otros dos o más grados de estos dones, según la parte que Allāh haya reservado para cada uno.

49 La posición de estas «luces» parece interpretarse según una cierta analogía entre el microcosmos y el macrocosmos (El «Sol» es igual a Espíritu, la «Luna llena» es como el corazón individual perfecto, etc.). En *Mawāqif an-nuğūm*, el autor da múltiples correspondencias de estas luces con los medios y logros espirituales de varias categorías iniciáticas.

50 El Šayḥ al-Akbar estaba seguramente en esta situación, no sólo por los conocimientos que testimonia en sus escritos a este respecto, sino, incluso, por sus frecuentes aclaraciones sobre su calidad de totalizador del conjunto de las modalidades iniciáticas mahometanas, cualidad que está por otra parte implicada por su posición de «Sello de la Santidad muḥammadiana».

Cualquiera de los seres mencionados cuando es «enviado de vuelta» a la Creación para dirigirlos y guiarlos no puede ir más allá del ámbito de su propio conocimiento (*dawq*) en ningún grado.

¡Y Allāh dice la Verdad, y es Él quien guía en el Camino!

(Traducción del árabe y notas de M. Válsan).

[2]

Los últimos grados altos del Escocismo y la realización descendente (1)

Como señalamos en nuestro último artículo⁵¹, la relación establecida por René Guénon entre los tres últimos grados de la masonería escocesa⁵² y la realización descendente, plantea algunas cuestiones de interés actual para los masones de mentalidad tradicional. En primer lugar, si dicha relación implica la afirmación de la existencia de una iniciación a la realización descendente dentro de la masonería, o al menos dentro del sistema escocés. Esta cuestión está, de hecho, subordinada a otra de carácter primordial: ¿existe una noción tradicional de iniciación a la realización descendente? Por lo tanto, dejaremos de lado, por el momento, el caso de la iniciación masónica y trataremos de aclarar este punto en un nivel tradicional más general. A este respecto, como fue René Guénon quien formuló la noción misma de «realización descendente» es a su exposición a la que debemos dirigirnos en primer lugar, para ver si esta noción doctrinal está vinculada, en su caso, a la de una iniciación correspondiente. En primer lugar, muestra que el proceso de esta fase de realización presupone la realización previa de la fase «ascendente»; luego, precisa que la fase «descendente» sólo está disponible para ciertos seres que han alcanzado el término supremo de la ascensión, cuyo caso es del orden propiamente «avatárico». Pero René Guénon no especifica por qué discriminación e iniciativa se provoca el «descenso» de estos seres.⁵³ Este punto está directamente relacionado

51 Válsan, *Un texte du Cheikh el-Akbar sur la réalisation descendante, Études Traditionnelles*, abril-mayo de 1953.

52 N.E. Por masonería escocesa Válsan entiende el Rito Escocés Antiguo y Aceptado (REAA). El lector poco versado podría confundirse con la otra denominación escocesa de la masonería —muy trabajada por Guénon en sus investigaciones—: el Régimen Escocés Rectificado (RER). Para una historia y conceptualización de la primera, y objeto del estudio de Válsan, recomiendo la lectura de G. Sánchez Casado. *Los altos grados de la masonería*. Madrid: Foca-Akal, 2009. Ḥallāğ. *Dīwān*. Edición, traducción y caligrafía de H. Bárcena. Barcelona: Fragmenta, 2021.

53 Menciona incidentalmente (Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 227 [N.E. en la edición española co-

con nuestro tema, porque la discriminación y la iniciativa en cuestión corresponden básicamente a una «iniciación» para la fase descendente. Por otra parte, el texto del Šayḥ al-Akbar, cuya traducción hemos dado, trata de forma bastante explícita este punto, según la perspectiva islámica, y esto nos permite completar aquí, muy oportunamente, la enseñanza de René Guénon. Apenas es necesario señalar que, en el nivel en que se sitúan estas cosas, lo islámico, a pesar de su forma particular, tienen un significado bastante universal. Según lo que nos otorga, la «remisión a la Creación», que corresponde a la inauguración de la fase descendente de la realización, es un atributo puro e incluso un privilegio de Allāh, que, en el caso de un *rasūl* o de un nabí, implica la intervención de un ángel, identificado él mismo con el principio divino, y, en el caso de los *wārit*, se expresa mediante un «divina hierofanía» (*tağallī ilāhī*)⁵⁴, que se sitúa por su nombre en el mismo nivel divino. Son las manifestaciones de este tipo, sean cuales sean las formas que adopten en nuestro mundo, las que anuncian la elección de Allāh y confieren la «misión», las que constituyen lo que puede llamarse propiamente «iniciación para el descenso». La idea de una «iniciación» es bastante adecuada, pues la realización que le corresponde es el desarrollo del «germen» divino depositado en el ser designado por la Palabra de la Anunciación y la Investidura.⁵⁵

.....
 rresponde a Guénon, *Obras Completas XXIII*, p. 255]) que los Profetas y *Avatares* son puestos en presencia de la «misión que tienen que cumplir», pero no da ninguna otra precisión.

54 No se trata de una «manifestación» divina en general (las *tağalliyyāt* tienen innumerables especies), sino de una manifestación bien determinada, que confiere explícitamente la «misión» y sus poderes. Esto es lo que resulta del propio texto del Šayḥ al-Akbar, donde se menciona el caso de Abū Yazīd al-Bistāmī: «Hay que añadir que, según los datos conocidos, Abū Yazīd, que había sido *enviado*, como prueba, la primera vez con atributos de majestad y gloria, fue enviado efectivamente una segunda vez, pero con atributos de humildad y pobreza: es uno de los líderes de la *Malāmiyya*, la Gente de la Culpa». Observemos también que en el caso de que el ser tenga la posibilidad de elegir (*iḥtiyār*) entre «regresar» y «detenerse», que era el caso de Abū Madyan, sigue siendo una propuesta explícita hecha por el acto de *tağallī*. Todavía hay casos de «propuesta de elección», ya sea en el momento de una misión (y a este respecto podemos recordar que *Shakyamuni* tuvo que elegir entre la función de *Buda* y la de *Chakravartī*) o, según los hadices, en el momento de la muerte, entre la persistencia en la tierra y «el encuentro con el Compañero Supremo».

55 Como podemos ver en el caso del Profeta del Islam, la visita del Ángel Gabriel tiene incluso las características inteligibles de un «matrimonio trascendente» (análogo, aunque situado en una perspectiva completamente diferente, al de la Virgen), cuyo fruto iba a ser el Corán (que es en sí mismo la Palabra divina que contiene la Ley revelada). Además, las primeras palabras de la revelación que citamos en nuestro comentario al texto del Šayḥ al-Akbar expresan la misma idea: el Profeta «pronuncia» las palabras reveladas «en el nombre del Señor que creó al Hombre (Universal)», idéntico al Corán, «a partir de una gota de sangre coagulada», la primera forma de la Palabra sembrada, particularizada por la «coagulación» que implica la «descendencia» (cf. René Guénon, *La Grande Triade*, cap. XIV [N.E. R. Guénon. *Obras Completas*, vol. 15, pp. 117-124.]) de la que procederá la Forma profética mahometana en toda su universalidad; la mención del Cálamo, símbolo masculino, cuya función es inscribir la Ciencia divina en la Mesa Guardada, símbolo femenino, representado aquí por el ser del Profeta, apoya nuestra interpretación. Cabe señalar que, en sentido contrario, el matrimonio forma parte de un simbolismo de iniciación.

Esta iniciación para el descenso es incluso, en cierto sentido, de un tipo más primordial que la de la iniciación para el ascenso, pues la realización que engendra reproduce en el sentido directo la acción primordial de la Palabra de la que procede toda manifestación. A ella se aplica, propiamente, el símbolo védico del «sacrificio de *Mahā-Purusha*», mientras que la realización ascendente reproduce esta acción en el sentido contrario, siendo su punto de partida la manifestación.

Estas son, en pocas palabras, las observaciones que podemos hacer, a nivel tradicional en general, sobre el acceso a esta fase de realización iniciática. Es fácil ver que los medios de iniciación ordinarios nada tienen que buscar aquí. Añadamos que en ninguna parte y de ninguna manera se sabe que una organización iniciática haya pretendido jamás conferir una iniciación de este orden, lo que equivaldría en definitiva a la pretensión de conferir misiones divinas, ya sean de carácter propiamente legalista o de otro tipo.⁵⁶

Volvamos ahora al caso masónico, o más bien a la mención que hace de él René Guénon. Recordemos primero los propios términos que utilizó. Fue en un contexto en el que se discutía el caso del *Bodhisattva*. En el caso del *Bodhisattva*, todo el simbolismo de su vida «le confiere, desde el principio, un carácter propiamente *avatárico*»⁵⁷, es decir, lo muestra como un «descenso» (éste es el sentido propio de la palabra *avatara*) por el que un principio, o un ser que representa este principio porque se identifica con él, se manifiesta en el mundo exterior, lo que, por supuesto, no altera en absoluto la inmutabilidad del principio como tal. Aquí René Guénon puso una nota que es el «lugar» de nuestro tema:

«Se podría decir también que un tal ser, cargado de todas las influencias espirituales inherentes a su estado transcendente, deviene el «vehículo» por el cual estas influencias son dirigidas hacia nuestro mundo; este «descenso» de las influencias espirituales está indicado bastante explícitamente en el nombre de Avalokitêshwara, y es también una de las significaciones principales y «benéficas» del triángulo invertido. Agregamos que es precisamente con esta significación como el triángulo invertido se toma como símbolo de los grados más altos de la

56 Hablamos aquí, pues, sólo de las «misiones» o «funciones» que coinciden con una «realización descendente» ya que, evidentemente, hay algunas que no implican tal realización iniciática y éste es incluso el caso, puede decirse, de todas las que se conocen ordinariamente, ya sea en el orden iniciático o en el exotérico, ya sean puramente espirituales o políticas.

57 Por lo tanto, es necesario distinguir entre los seres que «descienden» y, por lo tanto, logran su realización descendente por su propio nacimiento en este mundo, y los otros misioneros divinos, que recuperan un carácter «descendente» sólo después de un «ascenso» realizado durante su vida terrenal. Es en esto, además, en lo que consiste principalmente la diferencia entre el *avatāra* y el Profeta, y de ahí derivan los caracteres específicos de las Revelaciones de las que son portadores.

⋮

Masonería escocesa; en ésta, por lo demás, puesto que el grado 30° se considera como *nec plus ultra*, por eso mismo debe marcar lógicamente el término de la «escalada», de suerte que los grados siguientes no pueden referirse propiamente más que a un «redescenso», por el cual son aportadas a toda la organización iniciática las influencias destinadas a «vivificarla»; y los colores correspondientes, que son respectivamente el negro y el blanco, son todavía muy significativos bajo la misma relación». ⁵⁸

Así, vemos que la correspondencia entre los últimos grados del escocismo y el «redescenso» se produjo a través del simbolismo, y no a través de una aproximación directa a la cuestión de la iniciación que requeriría esta fase de realización. Además, René Guénon sólo habla textualmente de una «referencia» de estos grados hacia un «redescenso», sin afirmar en absoluto que la atribución de los grados en cuestión conferiría la iniciación necesaria para esta fase iniciática. Esta nota no es quizás lo suficientemente explícita en sí misma para evitar un malentendido, pero el contexto es, sin embargo, bastante claro: René Guénon hablaba en este lugar de un caso *avatárico* y, además, en todo su estudio, sólo consideraba tales casos, así como los, análogos, del *rasūl* y del nabí. ⁵⁹ En todo caso, sólo podría pensar en seres que ya han realizado su identidad original, pues sólo éstos pueden ser «puestos en presencia de una misión divina que tienen que cumplir». La atribución de una misión requiere que el mandato y el que recibe el mandato estén en un cierto aspecto, en un cierto grado. Digamos de nuevo, por una simple preocupación de simetría lógica, por excesiva que parezca aquí que si el cuerpo iniciático se sitúa en el nivel de la simple «virtualidad» de su propia función —como es demasiado evidente en la masonería actual— no podría tener el papel de asignar «misiones» de este carácter trascendente y, propiamente, *avatárico*. A este respecto, es irrelevante que el

58 Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 233. [N.E. En la edición española corresponde a Guénon, *Obras Completas XXIII*, p. 251, n. 7].

59 Como señalamos en nuestro artículo anterior, el caso de la descendencia del propio *walī* no está absolutamente excluido, sino en cierto modo «reservado», en la exposición de René Guénon. Nuestra interpretación sobre este punto no es en absoluto forzada, y la mejor prueba de que admite perfectamente la posibilidad de la descendencia fuera de los casos estrictamente *avatáricos* y proféticos es el hecho de que él mismo menciona, en la última nota de su estudio (*op. cit.*, p. 228 [N.E. en edición española: Guénon, *Obras Completas XXIII*, p. 255]), el caso de Dante considerado como «descendido del cielo». Por otra parte, en *La Grande Triade* (p. 100) [N.E. En la edición española se corresponde con Guénon, *Obras Completas XV*, p. 117], cita en el mismo sentido, en relación con el *Rorate coeli desuper, et nubes pluani iustum* de Isaías XLV, 8, el caso del «Justo» como «mediador» que «desciende del cielo a la tierra», o como un ser que, «habiendo efectivamente la plena posesión de su naturaleza celeste, aparece en este mundo como el *Avatara*». El caso de tales *awliyā'* podría, además, encuadrarse en lo que el Šayḥ al-Akbar denomina la *nubuwwa ʿamma* (la Profecía General) con la que se identifica la *wilāya* (la santidad), en su sentido más elevado, y que no incluye ningún atributo legitimador (*tašrī'*) sino sólo las «ciencias» (*'ulūm*) y las «notificaciones» (*iḥbārāt*) divinas. Por otra parte, sólo el uso de una calificación terminológica especial permite determinar entre los *awliyā'* a los que constituyen los casos de los «que tienen misión». Esta calificación es la de la *wirāta* (la herencia) que el Šayḥ al-Akbar utiliza de hecho.

receptor sea un ser que ya ha alcanzado la identidad original o, por el contrario, alguien que no tiene ninguna realización espiritual, ni siquiera del orden más elemental.

Nos queda por aclarar un último punto. En el texto de René Guénon hay una frase que afirma que, a través de la «realización descendente» a la que se refieren los grados posteriores al 30°: «se aportan influencias espirituales a toda la organización iniciática, destinadas a vivificarla». Esto establece una relación directa y precisa entre la organización iniciática que posee estos grados y las influencias espirituales implicadas en una «realización descendente». Uno se pregunta, entonces, qué relación hay entre dichos grados y tal realización, cuando hemos concluido que ésta no puede ser la iniciación que tal realización requiere. Llegados a este punto, se plantean, más concretamente, dos preguntas: ¿Qué significado queda por atribuir al simbolismo «descendente» encontrado en los tres últimos grados del Escocismo? Si este simbolismo es propio de dichos grados⁶⁰ ¿qué es lo que confieren?

La respuesta a estas preguntas no se puede encontrar, ni fácil ni completamente, porque los asuntos en cuestión están relacionados con puntos verdaderamente enigmáticos sobre el origen y la naturaleza de la iniciación masónica o, al menos, de los altos grados superpuestos a la «Masonería Azul».⁶¹

Sin embargo, nos parece que se pueden intentar algunas visiones, utilizando el método del simbolismo, y teniendo en cuenta diversos datos tradicionales relativos a las jerarquías iniciáticas.

Toda organización iniciática reproduce, más o menos explícitamente, en su jerarquía de rangos, ya sea real o meramente simbólica, la figura de un centro espiritual. Este centro es, naturalmente, aquel del que procede inmediatamente esta organización y al que permanece siempre, conscientemente o no, unido y subordinado, así como toda la forma tradicional

60 Cabe señalar que el sistema de 33° no es, o no ha sido, el mismo en todas partes. A veces el 33° es el Kadosh, pero esto sólo puede ser el resultado de una de esas alteraciones de las que hay tantos ejemplos. Además, el triángulo invertido no se menciona en todos los manuales entre los atributos de los tres últimos grados. Volveremos sobre este punto más adelante.

61 N.E. En el sistema de grados del Rito Escocés Antiguo y Aceptado (REAA) entiende la masonería en tres grandes niveles iniciáticos. El primero es la masonería azul que comprende desde el grado 1° al 3°. Los Supremos Consejos (órganos administrativos del REAA) ceden a las Obediencias nacionales la gestión de estos primeros grados que culmina con la iniciación del Maestro (3°). A partir de este, el responsable es el Supremo Consejo, siendo el segundo la masonería roja o capitular que contiene los grados del 4° al 18°. El tercer nivel, y último en la escala iniciática, es la masonería negra o serie filosófica que abarca del 19° al 30°. Es en el 30°, *Caballero Kadosh*, donde finaliza el ciclo iniciático en el REEA. Los tres grados restantes, del 31° al 33°, son la llamada masonería blanca o grados administrativos.

correspondiente. Este centro es, a su vez, una figura del Centro Supremo del cual emanan y dependen, de forma más o menos directa, los centros particulares de cada una de las formas tradicionales existentes. En la cima de esta última, como explicó René Guénon en su *Rey del Mundo*, se encuentran las tres funciones supremas, el *Brahātmā* y sus dos asesores, el *Mahātmā* ele *Mahānga*, cada uno de los cuales gobierna uno de los «tres mundos» (que constituyen el *Tribhuvana* de la tradición hindú). Este ternario de funciones tiene su correspondencia en la jerarquía superior de cualquier centro espiritual de una determinada tradición. René Guénon lo ha señalado en el caso del lamaísmo, donde las tres funciones del *Dalai Lama*, el *Tachi-Lama* y *Bogdo Khan* son bastante visibles en el mundo exterior. En el mismo orden, podemos citar el caso de la tradición islámica donde la cima de la jerarquía espiritual, aquí puramente esotérica, está ocupada por el *Qutb*, el Polo⁶², y sus dos auxiliares, uno a su derecha, el otro a su izquierda, que rigen respectivamente el *Malakūt* y el *Mulk*.⁶³

Estas funciones, consideradas tanto en el orden de la tradición universal como en el de las tradiciones particulares, al ser las más elevadas en la jerarquía iniciática normal, y a través de las cuales se transmiten las influencias espirituales en sus dominios correspondientes, parecen ser casos de realización descendente, pero es útil hacer un examen más especial para sacar esta conclusión con claridad. Así, en una tradición particular como la del islam, tales funciones están naturalmente representadas por los *awliyā'* (sing. *walī*) como *herederos* del Profeta del que derivan todas las funciones tradicionales del islam, y el *Qutb*, por ejemplo, es el *heredero profético* por excelencia, pues esta función era originalmente propiamente la del Profeta cuyos *imāms* eran 'Umar y Abū Bakr. Pero lo interesante en el orden de la tradición universal es que, según el Šayḥ al-Akbar (*Futūḥāt*, cap. 73), el Polo Islámico y sus dos *imām*-es son sólo representantes de ciertos profetas vivos que constituyen la jerarquía fundamental y perpetua de la tradición en nuestro mundo. Esta correspondencia se indica según una configuración especial de la jerarquía superior islámica, en la que el Polo y los dos *imām*-es se cuentan en el cuaternario de los *Awṭād*, los Pilares, funciones en las que se basa el islam y cuyas posiciones simbólicas están en los cuatro puntos cardinales. Estos *Awṭād* son los «vicarios» (*nuwwāb*, sing. *nā'ib*) de los cuatro profetas que la tradición islámica general reconoce como no alcanzados por la muerte corporal Idrīs (Enoch), Ilyās (Elías), 'Īsā (Jesús) y Ḥiḍr. Los tres primeros son propiamente *rusul*, es decir, «legisladores», pero que ya no tienen la función de formular ninguna ley nueva porque el ciclo de la legislación se cierra con la revelación muḥammadiana. El cuarto, Ḥiḍr, sobre el que existe un desacuerdo común en cuanto a si es un «profeta» (*nabī*) o un íntimo (*walī*), corresponde —según el Šayḥ al-Akbar— a una función

62 N.E. lit. «el Polo», la máxima jerarquía en la cosmovisión sufi.

63 Otro caso es el de la tradición china con el Emperador, en su función de Mediador entre el Cielo y la Tierra, y sus dos consejeros, a la derecha y a la izquierda, en una época en que los titulares se identificaban realmente con los principios que representaban en el ámbito de su tradición.

de Profeta general que, por definición normal, no incluye ningún atributo legislador.⁶⁴ Estos seres, o más bien estas funciones, son los Pilares (*al-awtād*) de la Tradición Pura (*ad-dīn al-ḥanīfī*) que es, evidentemente, la Tradición primordial y universal con la que el islam se identifica en su esencia. Hay que añadir que, si estas funciones primordiales son designadas por profetas, sólo han aparecido en el curso del presente ciclo humano. Esto no es más que una forma de que el Šayḥ al-Akbar apoye, por hechos reconocidos por la tradición islámica en general, la afirmación de la existencia de un centro supremo fuera de la forma particular del islam y por encima del centro espiritual islámico. Sin precisar (al menos en el caso de las *Futūḥāt* a las que nos referimos) cuáles son sus posiciones jerárquicas, el Šayḥ al-Akbar dice que, de estos cuatro, uno es *Quṭb al-ālam al-insānī* (el Polo del Mundo Humano) y *Maḡlā al-Ḥaqq* (el Lugar Teofánico, o la Manifestación de la Verdad Divina), títulos que corresponden literalmente al «Rey del Mundo» que rige el *mānava-loka*, y dos de ellos son *imām*-es. Esta forma imprecisa de expresar las cosas se explica sin duda por el hecho de que los cuatro principios universales que representa este cuaternario son en su realidad esencial uno, que es la Palabra Universal que reside en el centro del mundo humano y que, cuando este principio único manifiesta sus atributos a través de las cuatro funciones primordiales, aparecen entonces como la expresión de cuatro principios. Todos estos principios intervienen en cada una de dichas funciones, pero sólo en diferentes proporciones y en distintas relaciones, por lo que no podemos asignarles una distribución rigurosamente sistemática y exclusiva.⁶⁵ Nos parece que, aparte de otras razones más específicas de carácter cíclico, ésta es también la explicación básica de las asimilaciones e intercambios que se observan frecuentemente entre las entidades que representan estas funciones proféticas: Ilyas identificado con Idris, y es el propio Šayḥ al-Akbar quien hace esta identificación en su *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ḥiḍr asimilado a Ilyās. Ḥiḍr, de nuevo, identificado con el Polo Supremo como encontramos en ‘Abd al-Karīm al-Ġīlī en su *al-Insān al-kāmil*, cap. 57⁶⁶ y, por último, Idrīs, que preside las ciencias cosmológicas, pues también se le identifica con Hermes, sentado en el cielo del Sol en lugar del de Mercurio, cambiando así de lugar con Jesús (‘Īsā), quien preside las ciencias puramente espirituales. Pero

64 Esta profecía es la de las «ciencias y notificaciones Divinas» mencionadas en una nota anterior, pero, además, Ḥiḍr tiene un carácter especial como función de guía para casos espirituales siempre especiales y excepcionales. Esperamos tratar la cuestión de Ḥiḍr en un estudio especial.

65 Esta situación podría entenderse por analogía con lo que existe en el reino de la manifestación mundana, donde los cuatro elementos se encuentran, de hecho, todos juntos en cada punto del mundo corpóreo, pero en diferentes proporciones, lo que resulta, según el caso, en el predominio a veces de uno de estos elementos, a veces del otro.

66 En este Maestro, Ḥiḍr es el Polo Único y Totalizador, el Rey de los *Riḡāl al-gayb* (los hombres de lo Invisible) que son los seres más conocedores de Allāh, cuya ciudad está en la Tierra del Sésamo (*Ard al-Simsima*). Esa tierra que se extendió desde el barro del que fue hecho Adán, la Tierra Blanca que permaneció inalterada en su naturaleza primordial, morada de los Profetas, los Enviados Divinos y los Íntimos donde los hombres conversan con los Ángeles.

cualesquiera que sean las posiciones que estos cuatro Profetas puedan ocupar en la jerarquía suprema de la tradición, ya que son necesariamente casos de realización descendente, el Polo Islámico y sus dos *imām*-es, o los cuatro *Awtād*, que les corresponden de una u otra manera, deben ser también⁶⁷, y la misma situación debe encontrarse en la jerarquía de los centros espirituales de otras formas tradicionales. Este es el primer punto que queríamos establecer en términos de correspondencias.

(Continuará...)

[3]

Los últimos grados altos del escocismo y la realización descendente (2)

Ahora debemos hacer una aclaración que es al mismo tiempo una reserva necesaria. Sólo se puede considerar que las funciones supremas de una determinada tradición coinciden con los casos de realización descendente cuando se trata de una tradición completa tanto metafísica como cosmológicamente y que, por tanto, posee tanto la iniciación real de los «grandes misterios» como la de los «pequeños misterios». Ahora bien, así como hay iniciaciones de carácter específicamente cosmológico, también puede haber formas tradicionales que se reducen, si no por su definición original, al menos en ciertos momentos, por efecto de las vicisitudes cíclicas, a un punto de vista cosmológico, y cuyo dominio normal es entonces el de los «pequeños misterios».⁶⁸ Los centros espirituales de las formas tradicionales que se encuentran en tal estado y que, por lo tanto, pueden denominarse propiamente «menores» en la totalidad de las formas tradicionales existentes⁶⁹ caen, normalmente, bajo la dependencia

67 Puesto que esto puede verificarse en algunos de los casos de «destitución» mencionados por Šayḥ al-Akbar en el texto traducido por nosotros, digamos que, según esta misma autoridad del esoterismo islámico, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī fue finalmente Polo, y que Abū Madyan fue a su vez, en su tiempo, uno de los *Imām*-es (él mismo se convirtió en Polo «una o dos horas antes de morir»).

68 Uno de estos casos es el del hermetismo, como readaptación de las tradiciones griega y egipcia, en la época alejandrina, cuyo carácter cosmológico e iniciático del orden de los «pequeños misterios» no se pone en duda (cf. René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLI [N.E. en español véase: Guénon, *Obras Completas XXII (Apercepciones sobre la iniciación, pp. 329-338)*], aunque una tradición de este orden debía estar ligada originalmente y por sus principios a una doctrina realmente metafísica, y que, a pesar de todo, seguía siendo posible una apertura, aunque de forma menos directa, para aquellos que tuvieran las calificaciones necesarias, hacia una realización del orden de los «grandes misterios».

69 En el caso del hermetismo, esta subordinación está atestiguada por el hecho de que incluso se incorporó al esoterismo islámico y cristiano en la Edad Media. Pero, por otra parte, el hecho de que se trate de una tradición de tipo «sapiencial» o intelectual, si bien se limita a los «pequeños misterios», le otorgó algunas ventajas en ciertos círculos en los que se extendían las tradiciones de tipo espiritual religioso y que también podrían llamarse,

inmediata, no del centro supremo, sino de un centro intermedio, espiritualmente más completo que ellos, que puede por lo tanto gobernar un grupo particular de tradiciones que son similares en carácter y en condiciones cíclicas comunes⁷⁰.

Tal centro intermedio constituye entonces, en relación con los centros particulares de este grupo tradicional, una hipóstasis del centro supremo.⁷¹

con ciertas reservas, «proféticas». Nos referimos sobre todo a los círculos constituidos por pueblos distintos de aquellos a los que se dirigían directamente los mensajes de los fundadores de las tradiciones religiosas (como el cristianismo y el islam) y, por tanto, más adecuadamente, los gentiles y los no árabes, entre los que el hermetismo era, además, autóctono, al menos en la región mediterránea. Parece que la persistencia de esta tradición y su papel en las órdenes de caballería proporcionaban un vínculo con Oriente Próximo, así se explica, en primer lugar, por su intelectualidad, que le daba un carácter de neutralidad y universalidad en relación con el entorno mediterráneo, y, también, por las limitaciones naturales que sufrían los valores específicos de las religiones de origen judaico y árabe entre los pueblos de otras razas. La situación del hermetismo es, por tanto, comparable a la del aristotelismo y el neoplatonismo en el plano doctrinal, con los que se solía asociar de hecho. Otro caso de «minoría» que podría citarse aquí es el del judaísmo en la diáspora y la Cábala, que dice que la *Shekinah* estaba entonces en el exilio entre los gentiles.

70 En este centro se concentran estas tradiciones y se apoyan mutuamente. Así, en el esoterismo islámico, y desde su propia «perspectiva», se dice que el *Qutb* presta una ayuda providencial no sólo a los musulmanes, sino también a los cristianos y a los judíos, y esto, en cualquier caso, debe considerarse en relación con el papel general de la tradición islámica como intermediario entre Oriente y Occidente, en la última parte del ciclo tradicional, pero en cierto sentido podría decirse que es la más reciente de las formas tradicionales actuales, ya que esto le asegura una mayor vitalidad que las tradiciones más antiguas. En la misma línea, recordemos que René Guénon, hablando de la leyenda de Christian Rosenkreutz, supuesto fundador del rosacrucismo, y en particular de los viajes que se le atribuyen (especialmente a Tierra Santa, a Arabia, al Reino de Fez, sino también a los sabios y gimnosofistas) dijo que el significado parece ser que «después de la destrucción de la Orden del Templo, los iniciados en el esoterismo cristiano se reorganizaron, de acuerdo con los iniciados del esoterismo islámico, para mantener, en la medida de lo posible, el vínculo que aparentemente se había roto con esta destrucción» (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXVIII [N.E. En la edición española corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas XXII*, pp. 309-317]). Y más adelante añadió: «Esta colaboración debió continuar también después, ya que se trataba precisamente de mantener el vínculo entre las iniciaciones de Oriente y de Occidente. Iremos incluso más lejos: los mismos personajes, tanto si han venido del Cristianismo como del Islamismo, han podido, si han vivido en Oriente y en Occidente (y las alusiones constantes a sus viajes, dejando aparte todo simbolismo, hacen pensar que este debió ser el caso de muchos de ellos), será la vez Rosa-Cruz y *Çúfis* (o *mutaçawwufin* de grados superiores), puesto que el estado espiritual que habían alcanzado implicaba que estaban más allá de las diferencias que existen entre las formas exteriores, y que no afectan en nada a la unidad esencial y fundamental de la doctrina tradicional» (*ibid.* [N.E. En la edición española corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas XXII*, pp. 315-316]).

71 En cuanto a la existencia de una jerarquía espiritual y la consiguiente subordinación de las diferentes formas tradicionales, recordamos otro texto de René Guénon: «Aunque el objetivo de todas las organizaciones iniciáticas es esencialmente el mismo, hay algunas que se sitúan en cierto modo en niveles diferentes en cuanto a su participación en la Tradición primordial (lo que por otra parte no quiere decir que, entre sus miembros,

Los centros espirituales basados en la realización espiritual de los «pequeños misterios» están entonces constituidos normalmente por seres que están al nivel del «hombre verdadero» (o *rosacruz*) y no al nivel del «hombre trascendente» (o del sufi en el verdadero sentido de esta palabra). En estos casos, las funciones superiores de estos centros no coinciden con el caso de la «realización descendente», salvo en casos muy excepcionales (pues los casos excepcionales siempre son posibles). Sin embargo, según una ley de correspondencias que asegura la acción de las influencias o energías espirituales de un grado a otro, la constitución de estos centros menores es a imagen y semejanza de los centros mayores de los que dependen y que, por tanto, reflejan en su nivel. Así pues, sin pretender complicar la situación con distinciones engañosas, hay que admitir que en el nivel de los «misterios menores» puede haber centros y funciones espirituales e incluso, sin abusar del lenguaje, «misiones», que, sin ser directamente de carácter «divino» o «avatárico», participan en su propio nivel y para su propio dominio en el simbolismo de los centros y funciones superiores. Así, toda función iniciática, por actuar regularmente en su dominio, cualquiera que sea su grado, y para no transmitir luego a los grados inferiores las influencias o energías espirituales que se le confían, se inscribe en una perspectiva «descendente», pudiendo así recibir para su dominio los atributos de las funciones supremas verdaderamente *avatáricas* que representa y a las que permanece subordinada. Ahora bien, como ya hemos mencionado, lo mismo ocurre con la constitución de la jerarquía esencial de grados y funciones de cada una de las vías iniciáticas que comprende una forma tradicional particular, de modo que estas vías mismas trazan en cierta medida la jerarquía de su centro espiritual inmediato, aunque esta analogía constitutiva no sea necesariamente evidente. En los casos en que estas vías se basan en una jerarquía de grados y funciones simbólicas y, como tales, más visibles desde el exterior, cuyo otorgamiento no implica necesariamente la posesión real de los grados de conocimiento correspondientes, el simbolismo respectivo, mientras se conserve intacto, reflejará la jerarquía de los grados y funciones reales de los centros superiores y del propio centro supremo, que es su prototipo común, y esto al margen de cualquier cuestión de posesión de los grados simbólicos de conocimiento por parte de los grados.⁷² Pero, en todo caso, es la constitución analógica esencial en todos los grados y en

no pueda haber quienes hayan alcanzado personalmente un mismo grado de conocimiento efectivo); y no cabe extrañarse, si se observa que las diferentes formas tradicionales no derivan todas inmediatamente de la misma fuente original; la «cadena» puede contar con un número más o menos grande de eslabones intermedios, sin que haya por ello ninguna solución de continuidad» (*Aperçus sur l'Initiation* cap. X [N.E. En la edición española corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas* XXII, p. 93). Podríamos añadir, en relación con nuestras consideraciones anteriores, que un orden jerárquico puede resultar en ciertas épocas y, al menos, en ciertos aspectos, como consecuencia de la relativa decadencia de ciertas formas tradicionales, cualquiera que haya sido su posición en épocas anteriores.

72 No es necesario citar ejemplos para mostrar que en las tradiciones de la forma religiosa tales símbolos de la jerarquía iniciática se encuentran a menudo en los atributos de la propia jerarquía exotérica, y esto por una transferencia que siempre es posible por la correspondencia que existe entre los diferentes niveles de la misma forma tradicional.

.....

cada economía especial la que asegura el orden total de las jerarquías particulares y hace posible la acción normal de las influencias superiores en toda la profundidad y amplitud del mundo regido por el centro supremo.⁷³

Volviendo a nuestro tema principal, nos parece que el simbolismo «descendente» o *avatárico*, reconocido por René Guénon a los tres últimos grados del Escocismo, se apoya en una correspondencia, cuya situación y alcance están por determinar, con estas tres funciones supremas de un centro espiritual. Esta correspondencia se explicaría por el hecho de que el sistema de 33 grados del Escocismo reproduce esquemáticamente la jerarquía de un centro espiritual del que la masonería moderna, en general, ha sabido recoger sucesivamente y agrupar, de muy diversas maneras, según los regímenes, y probablemente a través de organizaciones una vez ordenadas por tal centro, al menos los elementos emblemáticos, y cuyo cuadro de conjunto se dibuja mejor en el caso especial aquí examinado. Es innegable que esta jerarquía no parece suficientemente lógica ni homogénea en su desarrollo y que, incluso, da la impresión de un conjunto más o menos sincrético. La historia conocida de la superposición sucesiva de varios grupos de grados a partir de los tres grados primitivos de la masonería operativa, durante el siglo XVIII y a principios del XIX, no contradice ciertamente esta impresión, pero detrás de todo esto podría haber algo más. De hecho, quedan para esta jerarquía ciertos caracteres que permiten percibir una relativa coherencia de conjunto.

En primer lugar, el número 33 de estos títulos es en sí mismo significativo a este respecto.⁷⁴ Este número tiene un simbolismo axial y cíclico bastante aparente⁷⁵. Se suele relacionar con el número de años de la vida terrenal de Cristo según una de las estimaciones de esta edad⁷⁶, pero no se explica la razón de esta conexión de otra manera. A este respecto, cabe señalar que la edad de Cristo puede ser considerada, en las tradiciones que, como la masonería, están relacionadas con el mensaje crístico, como un símbolo de los grados adquiridos y totalizados

73 Es así como podemos comprender la gravedad de la destrucción o desaparición de aquellas organizaciones iniciáticas que constituyen los principales soportes de los centros espirituales, porque los mundos tradicionales que éstos regían normalmente quedan entonces más o menos cortados, lo que puede llevar finalmente a su completo y definitivo abandono.

74 El *Rito Escocés Antiguo Aceptado* comenzó con siete grados, luego con veinticinco, y sólo alcanzó los actuales treinta y tres grados a principios del siglo XIX.

75 Asimismo, 33 es el número máximo de miembros de un Consejo Supremo. También conocemos la importancia del mismo número en *La Divina Comedia* de Dante. En el islam, también es uno de los números básicos para los encantamientos y también se encuentra en ciertos informes de la ciencia de los números, en los que se basa gran parte de la técnica de los encantamientos.

76 Se sabe que no había unanimidad de opiniones a este respecto ni siquiera entre los primeros sabios cristianos.

por el «Hombre Universal» en sus fases ascendentes y descendentes de realización. Es incluso notable que esta edad, cuando se considera de 33 años, se divide en 30 años de vida secreta y 3 años de vida pública, siendo estos últimos, por tanto, los de la «misión» propiamente dicha de Cristo, y esta división corresponde así exactamente a los números de los grados del Escocismo para las fases ascendentes y descendentes de la realización iniciática.⁷⁷ Cabe señalar que este número es el de las vértebras de la columna vertebral humana, lo que atestigua su importancia axial, especialmente como soporte de la cabeza.⁷⁸

Por otra parte, la división de esta jerarquía en cuatro grupos: primero Talleres Simbólicos (grados 1 a 3), segundo Talleres de Perfección y Capítulos Rosacruces (grados 4 a 18), tercero Talleres Filosóficos y Areópagos de Kadosh (grados 19 a 30) y cuarto Consejos Supremos o Grandes Administraciones (grados 31 a 33), es incluso digna de interés aquí.⁷⁹ Los tres primeros grupos pueden considerarse como correspondientes a los tres mundos del *Tribhuvana*⁸⁰, y el

77 Si uno pudiera basarse en los documentos anti-masónicos antes mencionados, la edad simbólica del 33°, el *Gran Soberano*, sería a su vez «33 años cumplidos» (Ragon sin embargo indica 30 años) ¡lo que se explica todavía por el grado de latitud norte de Charleston! Sin embargo, las edades simbólicas de los grados no son equivalentes a los números de orden de éstos. La misma edad de 33 años se atribuye a los 18°, los *rosacruces*, analogía que, si está bien fundada, podría entenderse por una cierta correspondencia a diferentes niveles entre las realizaciones a las que se refieren los simbolismos de los dos grados en cuestión y que son respectivamente las de los «grandes misterios» en sentido total y las de los «pequeños misterios», o sea por la correspondencia que hay entre el «hombre trascendente» y su reflejo a nivel de los «pequeños misterios», el «hombre verdadero». A este respecto, cabe señalar que los 33 años del *Gran Soberano* se califican como «cumplidos», existiendo una nota diferencial importante con la edad de la *Rosacruz* para la que no se encuentra esta calificación.

78 No sabemos si se ha observado que la clasificación de las vértebras expresa un simbolismo cosmológico bastante llamativo: hay 7 vértebras cervicales, 12 dorsales, 5 lumbares, 5 sacras (que forman el hueso sacro) y 4 coxígeas (pueden ser 3 en algunos casos, pero esto depende básicamente del grado de fusión de las respectivas vértebras en el hueso coxígeo). Además, la forma y el papel de las distintas vértebras, así como la nomenclatura que se les ha dado incluso en la osteología moderna, son también instructivos en cuanto al simbolismo al que aludimos, pero no podemos detenernos aquí en este tema.

79 Estos grupos se denominan también con nombres de colores, respectivamente Masonería Azul, Roja, Negra y Blanca, y se dice que es según el color de los cordones. Más exactamente es el cordón del último grado, por lo tanto, el más alto del grupo (sin embargo, para los rosacruces que concluyen el 2º grupo el cordón que se lleva es un puente: «rojo por un lado y negro por el otro»). Se conocen otras divisiones de grados, según otros puntos de vista.

80 Esta correspondencia es más precisa como sigue. Por una parte, el *Tribhuvana*, es decir, la Tierra, la Atmósfera y el Cielo, ternario del que se han hecho diversas aplicaciones (cf. René Guénon: *L'Esotérisme de Dante*, cap. VI, *L'Homme et son devenir*, cap. V y XII, *Le Roi du Monde*, cap. IV, y *La Grande Triade*, cap. X), debe considerarse aquí como constituido por los dominios de la manifestación corporal (sensible), la manifestación sutil (psíquica) y la manifestación informal (intelectual pura). Por otra parte, si observamos que el grupo de los tres primeros grados (Talleres Simbólicos) tiene una posición especial en relación con el segundo grupo (Talleres de Perfeccionamiento) cuyo papel sería el de «desarrollar» de modo operativo la iniciación recibida en los grados simbólicos,

último grupo, constituido por los 3 grados del simbolismo «descendente», corresponde al ternario de las funciones supremas que rigen principalmente estos tres mundos.⁸¹ Esta última correspondencia constitutiva se ve subrayada por el hecho de que los tres grados en cuestión se consideran de carácter «administrativo», lo que sólo puede explicarse satisfactoriamente si se considera que reflejan el carácter «regulador» de los tres regidores de *Agartha* o del ternario superior de un centro espiritual, de cualquier orden de magnitud que sea, pues, como hemos dicho, existe una analogía constitutiva en cualquier grado. Pero en cuanto a la correspondencia exacta de dichos grados con las funciones del ternario de un centro espiritual, existe a primera vista cierta dificultad. Los nombres de los grados escoceses no se muestran aquí directamente reveladores: el 31º se le llama Gran Inspector Inquisidor, el 32º Sublime Príncipe del Real Secreto y el 33º Soberano Gran Inspector. Si dejamos de lado las calificaciones administrativas secundarias, tenemos la siguiente jerarquía relativa (en orden ascendente): Inquisidor, Príncipe y Soberano. Esto no nos acerca a un significado que pueda recordar las nociones de *Mahānga*, *Mahātmā* y *Brahātmā*, o las de *Qutb* y los dos *Imāms*, ni las de los poderes real y sacerdotal y el principio común de estos dos. Los demás títulos de los talleres (Soberano Tribunal; Consistorio; Supremo Consejo⁸²), de los presidentes (Muy Perfecto Presidente; Ilustre Comendador en Jefe; Soberano Gran Comendador) y de los hermanos (Ilustrísimos; Sublimes y Valiosos Príncipes; Ilustres Soberanos Grandes Inspectores Generales) no cambian la situación sino que la confirman: estamos ante una jerarquía que se relaciona exclusivamente con el «poder temporal». El simbolismo global de 31e es de carácter «judicial», el de 32e de carácter «militar», y el de 33e de carácter «monárquico». Incluso es expresamente un emblema del Sacro Imperio Romano que corresponde propiamente a una iniciación de *ksatriyas*. Además, el origen «histórico» atribuido a estos grados se remonta a Federico II de Prusia, a quien se dice que representan el Gran Maestre del 33º y el Maestro del 32º. El nombre de Federico de Prusia también aparece en la contraseña del 33º⁸³ después

de modo que la relación entre estos dos grupos es la que existe entre el «símbolo» y la «realidad», se puede decir, pero sólo en esta relación especial y desde el punto de vista operativo, que el primero se relaciona con el orden sensible o burdo, y el segundo con el sutil o psíquico. Juntos delimitan el dominio de los «pequeños misterios». Por último, el tercer grupo, que se refiere a los «grandes misterios», se refiere al ámbito intelectual puro o a la manifestación informal y su principio inmediato.

81 Damos esto como una correspondencia muy general, y no hacemos ninguna afirmación de que pueda verificarse en las funciones específicas que los grados administrativos desempeñan realmente en relación con las jerarquías inferiores.

82 N.E. Para adecuar los nombres de los cargos de los distintos rituales a la práctica actual me he basado en la edición de J.L. Domènech Gómez. *Rituales Altos Grados del Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Grados 4º al 33º*. Oviedo: Masónica, 2018. Esta es la única edición completa de los rituales masónicos del REAA disponible en la actualidad, las versiones clásicas del Grande Oriente Español – Supremo Consejo acaban en el 32º y aunque son de gran interés, por haber sido coetáneas a la época de Guénon, no nos permiten abordar el 33º.

83 Este es al menos el texto del *Tuileur* publicado a principios del siglo XIX. El *Tuileur* establecido en Lausana

del de De Molay, el último Gran Maestro de la Orden del Temple, y del de Hiram-Abi.⁸⁴ No obstante, debemos estudiar más detenidamente ciertos elementos simbólicos de estos grados, ya que hay otros hallazgos no menos interesantes que hacer aquí.

A este respecto, haremos la siguiente observación, que es importante desde el punto de vista del método. Al parecer, el simbolismo de los tres Altos Grados nunca ha sido objeto de un estudio tradicional y sería muy útil que quienes se dedican regularmente a este tipo de estudios tradicionales retomaran este tema. En el plano literario, tal estudio tropieza con una dificultad preliminar: a causa del secreto de la Orden, sólo disponemos de pocos datos, si no «autorizados», al menos «no oficiales» sobre el tema de la alta jerarquía masónica, especialmente sobre lo que nos interesa aquí, y los que existen en el dominio público constituyen en su mayor parte «revelaciones», cuyo carácter es a veces tan hostil y sospechoso que nunca pueden tomarse como base de estudio absolutamente fiable. En estas condiciones, sólo se pueden utilizar las informaciones en circulación mediante una cuidadosa comprobación. Es con esta reserva que intentaremos hacer algunas consideraciones aquí. Al menos, el espíritu con el que pretendemos hacerlas es muy diferente al que han tenido estas «revelaciones».

(Continuara...)

en 1875 no lo menciona. Por supuesto, Federico II de Prusia (1712-1786) no puede ser considerado como el verdadero «autor» de estos grados de «conmemoración templaria», como se les llama. Sin embargo, el hecho de que su origen se remonte a este rey indica que debió desempeñar un cierto papel en el destino de este régimen superior en la época de la constitución de la masonería moderna. También se puede pensar que este papel no era de la más alta calidad, y que sería un indicio del «momento» en que estos grados se «exteriorizaron» e incluso se «desprendieron» de una posición más efectivamente iniciática. En efecto, como monarca de mentalidad moderna, amigo de Voltaire, que fue su huésped en *Sans-Souci*, y de los enciclopedistas, Federico II no debió ser digno de recibir la iniciación o la función real simbolizada por estos grados, aunque redujera las cosas al grado de los «misterios menores». Sin embargo, debió recibirlos de una forma algo diferente a la que se conoció posteriormente en el marco del escocismo, y que presidió en algunas otras modificaciones, de las que da fe la introducción de su nombre en el ritual. [N.E. Hay una edición, escaneada del original, del *Tuileur de tous les rites de Maçonnerie* en archive.org: <<https://archive.org/details/VuillaumeCAManuelMaconniqueOuTuileurDeTousLesRitesDeMaçonneriePratiquesEnFrance1820>> [Consultado el 24 de agosto de 2022].

84 N.E. Efectivamente, como indica Vâlsan, aparece como palabra de paso «Federico de Prusia» en el ritual consultado de 33° del REAA. Cf. Domènech Gómez, 2019, p. 489.

[4]

Los últimos grados altos del escocismo y la realización descendente (3)

En cuanto al simbolismo «descendente» de cada uno de los tres grados que estamos tratando, hay que decir en primer lugar que el triángulo con la punta hacia abajo sólo aparece en el 33°.85 Es en la joya de este grado donde, al igual que en el emblema general de la Orden, se sobrepone «radiando» el águila bicéfala y se asocia así con los símbolos de la Verdadera Luz y la autoridad suprema. A veces se afirma que en la joya este triángulo tiene en su centro la *yod* hebrea «símbolo de la existencia». Este es más exactamente el símbolo del Ser principal, pues esta letra, la primera del *Tetragrammaton*, así como del nombre divino *Iah*, constituye en sí misma un nombre divino, que fonéticamente es el sonido *i*.86 Colocado en un triángulo invertido, especifica inequívocamente que se trata de un «descenso divino». Podría señalarse que al ser dicho triángulo el diagrama geométrico del corazón, el conjunto es un equivalente del «corazón radiante» y lleva en su centro la «herida» que la iconografía occidental representa a veces en forma de *yod*.87 El significado *avatárico* de este símbolo puede considerarse «interpretado» de manera especial por esta asimilación, pues el «corazón herido» atestigua el carácter «sacrificial» de la «realización descendente» y, en efecto, la doctrina cristiana deriva los sacramentos de la nueva ley del sacrificio de Cristo.88 En el emblema oficial de la Orden, el triángulo invertido lleva un «Ojo» en lugar de la *yod*. Este Ojo debe verse entonces como el Ojo divino que mira la manifestación, y a este respecto René Guénon señaló que el nombre *Avalokitéshvara* se interpreta habitualmente como «el Señor que mira hacia abajo», y añadió que en este caso el Ojo tiene más claramente el significado de «Providencia»89 (palabra que por su etimología indica la idea de «vista» e

85 Es curioso que ni el *Tuileur* de Delaunay, ni el de Vuillaume, ni Ragon, mencionen este triángulo invertido. En cambio, el *Tuileur* de Lausana, así como los documentos publicados en la *Maçonnerie pratique*, lo indican claramente. También aparece en el emblema oficial de la Orden, que examinaremos más adelante.

86 Véase René Guénon, *La Grande Triade* cap. XXV [Traducción española en Guénon, *Obras Completas XV (La Gran Triada)*, pp. 189-196].

87 Cf. René Guénon, *Le cœur rayonnant et le cœur enflammé, Etudes Traditionnelles*, junio y julio de 1946, y *L'Œil qui voit tout*, *id.* Abril-mayo de 1948. [N.E. Ambos textos, *El corazón irradiante y el corazón inflamado*; y *El ojo que todo lo ve* pueden encontrarse en español en R. Guénon. *Símbolos fundamentales de la ciencia Sagrada*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 305-308; 321-323. E igualmente en las *Obras Completas* en el volumen XVII (*Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*), pp. 227-234; y en el volumen XIX (*Estudios sobre la Masonería*), pp. 55-58]

88 También se puede señalar que la Herida de Salvación, al coincidir con el símbolo del Ser divino, pone de manifiesto la presencia real de ese Ser en el sacrificio realizado, así como en los sacramentos que de él se derivan. Además, como el triángulo *avatárico* es radiante, también podría verse como un símbolo que une, identificándolos, al Cristo sufriente y al Cristo glorioso.

89 René Guénon, *L'Œil qui voit tout, Études Traditionnelles*, abril-mayo de 1948. [N.E. Guénon, *Obras Completas XIX*, pp. 55-58].

incluso «mirada protectora»). Por otra parte, debido a la analogía entre el triángulo invertido y el corazón, este Ojo puede considerarse también como un símbolo del Ojo divino en el corazón, que presenta entonces una *theosis* del conocido símbolo del «Ojo del Corazón». ⁹⁰ Y en cuanto al descenso por principios, es una representación del Ojo Divino en el corazón del *Avatara*, con el que se identifica la cabeza del centro espiritual, el Polo de la tradición, por el grado de realización que requiere su función, y al que el esoterismo islámico describe como el «Poseedor de la mirada de Allāh en la Creación». Además, al ser el centro espiritual de la tradición esotérica, la residencia del jefe de su jerarquía se encuentra simbólicamente en la Cueva, de la que el triángulo invertido es también el patrón, por lo que el mismo símbolo aparece como el contorno del «lugar oculto» desde el que el Polo, de acuerdo con su naturaleza esencialmente solar irradia universalmente y «lo ve todo», permaneciendo él mismo invisible a los ojos del mundo.

Pero la presencia de la *yod* aquí tiene otra importancia para nosotros. Si esta letra constituye por sí sola un nombre divino, sabemos que, por otra parte, la I latina que le corresponde fonéticamente es, en Dante, el «primer nombre de Dios» y también parece haber sido su «nombre secreto» entre los *Fedeli d'Amore*.⁹¹ Por último, añadiremos que su equivalente árabe, *yā'*, es en Šayḥ al-Akbar, uno de los términos del encantamiento metafísico: Se trata, así, del pronombre divino de la primera persona del singular, posfijado a otro nombre (por ejemplo en *innī*, compuesto *inna* + *yā'* = «en verdad, Yo»), y que el invocador debe pronunciar «como sustituto de Allāh» (*niyābatan 'an Allāh*) o incluso mejor «por Allāh» (*bi-Llāh*).⁹²

90 Esto puede recordarnos la «corrección» implícita que hizo el Šayḥ Al-Akbar a un famoso verso de Al-Hallāj. Este último había dicho: «He visto a mi Señor con el ojo de mi corazón». [N.E. Una traducción más correcta que la que nos ofrece Válsan la presenta el islamólogo Halil Bárcena cuando traduce: «El ojo percibe a quien ama, pero luego lo pierde de vista / La mirada del corazón, en cambio, no deja jamás de contemplarlo». Cf. Ḥallāğ. *Dīwān*. Edición, traducción y caligrafía de H. Bárcena. Barcelona: Fragmenta, 2021, pp. 50-51].

91 Naturalmente, cabe preguntarse cómo se justifica este uso del yo desde un punto de vista específicamente cristiano. A este respecto, podemos observar que esta letra es, tanto en griego como en latín, la inicial del nombre de Jesús (que se escribe con *yod* en hebreo), y que en el cristianismo es el nombre de Jesús el medio de invocación por excelencia, como vemos por doquier en los textos *hesicastas*, donde se relaciona especialmente con la «oración del corazón». La I inicial podía pues, como la *yod* del *Tétragrammaton*, representar el nombre de Jesús (o del Principio manifestado), que reducía entonces a una expresión puramente principal y se identificaba con el Primer Ser.

92 El Šayḥ al-Akbar afirma que el *dīkr* con la partícula *yā'* es, entre los *sālikūn* (los caminantes del Sendero), «más elevado» que el que lleva el pronombre *Huwa* (Él), conservando sin embargo este último su rango supremo entre los *'arifūn* (los gnósticos).

Ahora bien, cuando vemos esta función de la *yod* y sus equivalentes en el esoterismo judaico, cristiano e islámico, ¿no es lógico pensar que debe ser la misma en la masonería, o al menos en las organizaciones de las que procede la parte que presenta este símbolo? Hay que señalar que este «nombre secreto» no debe considerarse como la «Palabra Perdida» propiamente dicha, ya que esta última en su verdadero sentido, es decir, la posesión efectiva del conocimiento representado por una «Palabra», así como el poder de transmisión técnica, no puede consistir en una simple palabra de ningún tipo. Sin embargo, la identificación de un medio iniciático de carácter metafísico tendría, aquí y ahora, una importancia indiscutible. Añadimos que este nombre debe considerarse más específicamente como un medio de encantamiento, un *mantra*, porque el hecho de que la I se represente como un soporte visual de adoración en el *Tractatus Amoris* de Francesco da Barberino, y que la *yod* en el triángulo invertido sea sólo una representación visual del nombre divino, podría hacer pensar que se trata sólo de un *yantra*. A este respecto, podríamos añadir que el fonema *i* podría tener una aplicación especial en la invocación para conseguir más directamente la «apertura» del corazón (en árabe *fath al-qalb*), o el florecimiento del «Ojo del Corazón». La articulación de esta letra se presta de forma natural a una orientación espiritual hacia abajo (en árabe la declinación en *i* se llama *hafid*, «bajar», y el signo vocálico *i*, *kasra*, «romper»), más precisamente de la garganta al corazón, según un eje que está representado en la letra latina por la forma de la I, y esto evocará también el simbolismo relacionado de la *lanza* y la *copa* o del propio corazón, en el vulnerable de Cristo y en los misterios del Grial en particular.⁹³

En cuanto al águila bicéfala, su simbolismo también es muy complejo. El águila, de manera general, puede tener un significado tanto en el orden puramente espiritual como en el temporal. Entre los hindúes es *Garuda*, el vehículo celestial de *Vishnu* y también su arma contra las serpientes. En la antigüedad clásica se encuentra, al igual que el rayo con el que se suele asociar, entre los atributos de Zeus o Júpiter. En el cristianismo representa a San Juan Evangelista, que también es llamado «Hijo del Trueno», por lo que también encontramos aquí, asociados, los dos atributos de Júpiter, así como en el Pájaro del Trueno de los Pielés

93 Además, en latín la letra *i* es también el imperativo del verbo *ire* = «ir», y por tanto significa «ir». Entendida en este sentido (que era demasiado natural para quienes utilizaban los recursos simbólicos del latín), esta carta adquiriría un valor propulsor hacia el corazón. Podríamos apoyar la validez de esta técnica con unos cuantos ejemplos encontrados en el *Taqawuf*, pero sólo citaremos los siguientes: En cierta invocación que comienza con las palabras *Allāhumma innī* «Allāhumma, en verdad, yo...» (sigue a la petición), se enseña que el invocador debe concebir el nombre divino como compuesto por *Allāh* y *umma*, este último debe entenderse como el imperativo del verbo *amma* «dirigirse hacia», «avanzar», «abrir el camino», de modo que el nombre divino desglosado de este modo significa: «Allāh te dirige» (abre el camino) «hacia». La «dirección» así asignada al nombre de *Allāh* es hacia la *innīyya* (la realidad interior) del ser, representada en el texto por la palabra siguiente *innī* que, comenzando y terminando en *i*, está en sí misma particularmente adaptada para un descenso hacia el corazón, y se indica realizar, al mismo tiempo con el corazón, un cierto acto que es correlativo a este descenso.

.....

Rojas. El significado de todo esto puede aclararse mejor por el hecho de que en el simbolismo islámico el Águila (*al-Uqāb*) representa el Espíritu Divino (*ar-Rūḥ al-ilāhī*) o el Intelecto Primordial (*al-Aql al-awwal*), por su residencia en las cimas de las montañas, su altísimo vuelo, su poderosa vista (se dice que tiene el poder de mirar al sol sin bajar los párpados), así como su descenso vertical y relámpago sobre la presa con el que, después de haberla puesto en el suelo por un momento, se levanta rápidamente de nuevo⁹⁴. Tiene, pues, una relación precisa con el «rpto divino» (*al-ḡadba al-ilāhiyya*) del *taṣawwuf*, idea que la mitología griega expresó en el rpto de Ganimedes, llevado por el águila al trono divino donde Zeus le hizo su copero. Por último, como símbolo del poder temporal, es un atributo del Imperio. En los carteles romanos se le representaba con las alas extendidas y sosteniendo el rayo en sus garras, por lo que fue el emblema del Imperio Romano antes de convertirse en el del Sacro Imperio Romano. También es el ave más frecuente en los escudos.

Cuando tiene dos cabezas, puede referirse al mismo tiempo al conocimiento y a la acción, a la Sabiduría, y representa así el principio común del sacerdocio y de la realeza tal como se entendía en la tradición egipcia, por ejemplo.⁹⁵ Pero también puede limitarse al ámbito exclusivo del poder imperial. En el cristianismo, designaba así el derecho de los emperadores sobre Oriente y Occidente y, antes de que Otón IV lo utilizara en su sello, fue Constantino quien, según los antiguos heraldistas, lo introdujo en el emblema del Imperio.⁹⁶ En el emblema de la Orden Masónica, el águila bicéfala lleva una «corona real» y sostiene en sus garras una espada o un sable desnudo, sustituto terrenal del rayo celestial.⁹⁷ Estos caracteres reales se apoyan además en el lema *Deus Meumque Jus* inscrito en el estandarte extendido entre los dos extremos de la espada; este lema, que es también el de toda la Orden, es evidentemente la traducción latina del «Dios y mi derecho» de Ricardo Corazón de León. Por último, aunque un símbolo siempre conserva en sí mismo la posibilidad de un significado superior, los caracteres contingentes que pueden afectarlo atestiguan, sin embargo, que su función es prácticamente especializada y se limita a un orden inferior.⁹⁸

.....

94 En el mismo simbolismo, el Alma Universal (*an-nafs al-kullīyya*) está representada por la Paloma (*al-warqā'*), la *hylé* (*al-hayūlā*) por el Fénix (*al-'anqā'*) y el Cuerpo Total (*al-ḡism al-kullī*) por el Cuervo (*al-gurāb*).

95 La misma idea se expresa en la tradición que menciona las dos águilas enviadas desde Oriente y Occidente por Zeus y que se encontraron en la Piedra Blanca de Delfos, que marcaba así el «ombligo de la tierra», es decir, una imagen del centro del mundo.

96 La tradición clásica de que, en la ciudad de Pella, dos águilas permanecieron todo el día en el tejado del palacio donde la reina madre dio a luz al que iba a ser Alejandro Magno, lo que se interpretó como un presagio del doble imperio en el que este monarca iba a unir Oriente y Occidente, puede compararse con este símbolo.

97 Señalamos que se subraya así lo que los símbolos expresan por su forma inmediata, porque de lo contrario, como sabemos, la propia espada se relaciona con la Palabra divina.

98 En la masonería moderna sucede incluso que los símbolos se desvían de cualquier significado normal y se les hace llevar significados propiamente antitradicionales. Así, en uno de los documentos conocidos (*Maçonnerie*

Por último, para concluir este examen, cabe señalar que en el emblema de la Orden de esta águila se reúnen atributos que remiten a los personajes que ya hemos identificado como representación de los tres grados supremos de la jerarquía escocesa: la corona para el carácter «monárquico», la espada para el «militar» y, por la mención de la «Ley», el lema *Deus Meumque Jus* para el «judicial», que corresponden a tres ámbitos de la función imperial. El hecho de que este conjunto esté superado por el triángulo *avatárico* radiante indicaría que esta función debe concebirse aquí como procedente de un mandato propiamente divino.

Si examinamos los rituales del 33º, encontramos algunos elementos que se refieren explícitamente a la función de un centro tradicional, pero todavía con este carácter imperial. Así, según una de las redacciones, en el rito de apertura de un Supremo Consejo, cuando el Presidente, el Soberano Gran Comendador, pregunta al Soberano Teniente Gran Comendador: «¿Cuál es nuestra misión?», éste responde: «Discutir y promulgar las leyes que la Razón y el Progreso hacen necesarias para la felicidad de los pueblos, y deliberar sobre los medios más eficaces que deben emplearse para combatir y vencer a los enemigos de la Humanidad».⁹⁹ Si dejamos de lado las referencias introductorias evidentemente modernas, como Progreso y Humanidad (pues la Razón al menos podría encontrarse allí normalmente si se entendiera en otro sentido que el que tiene en la concepción moderna), está claro que la función tradicional a la que se refiere la obra de este grado era de carácter «legislador». En el ciclo tradicional post-muhammadiano, esto, en cualquier caso, no puede referirse a una legislación de carácter «profético», y puesto que el texto habla de hecho de una legislación de carácter político y social, lo que se refiere sólo puede entenderse realmente en el marco de una civilización en la que este atributo es ejercido por una autoridad distinta de la propiamente religiosa. La fuente de dicha legislación es entonces la inspiración intelectual, la cual puede intervenir incluso fuera del ámbito del conocimiento puro. Hay, pues, legislaciones políticas y sociales, pero tradicionales, que deben contarse en lo que hemos llamado el tipo tradicional «sapiencial». De estas un caso fácil de situar es el del derecho romano, que tiene incluso la característica significativa de que tuvo que subsistir como elemento indispensable para la constitución de una civilización cristiana, porque el cristianismo, en su forma «profética», no disponía de otro marco jurídico y, en general, exotérico que el del judaísmo, y para extenderse a los gentiles tuvo que apoyarse en aquellos elementos que podían suplirlo y con

.....
Pratique, II, p. 50; cf. p. 15-21), se dice del águila bicéfala, reconocida como el «símbolo egipcio de la Sabiduría», que «una de sus cabezas representa el Orden, la otra el Progreso, y como sus dos cabezas le permiten extender su mirada vigilante de forma circular, es decir, por todas partes, este emblema significa que la Verdadera Sabiduría consiste en el Orden y el Progreso». N.E. *Maçonnerie Pratique* corresponde a Rosen, S. P. *Maçonnerie pratique. Rituel du 33e et dernier degré de la Franc-Maçonnerie*, II. Paris, Edouard Baltenweck, 1886.

99 *Maçonnerie Pratique*, II, p. 23. N.E. En la edición que manejo, la elaborada por Domènech Gómez, no viene esta frase sino «Obrar con integridad, asumir fielmente nuestro destino, sufrir la tribulación con entereza». Cf. Domènech Gómez, 2019, p. 477.

los que tuvo que hacer una adaptación global, como podemos ver incluso en el caso de la forma doctrinal.¹⁰⁰ Así, la civilización cristiana incluía, hasta cierto punto, la subsistencia del poder legislativo y en vista de la constitución tradicional del mundo occidental, lo que se dice en el ritual masónico mencionado sólo puede referirse regularmente a la función del Sacro Imperio Romano. El resto del texto especifica que el deber de los miembros es «defender los principios inmortales de la Orden y propagarlos sin cesar por toda la superficie del Globo».¹⁰¹ La masonería moderna ha asumido así el papel de legislador del mundo, junto con los vestigios de una jerarquía esotérica y ya sabemos con qué éxito.

No obstante, es cierto que en las fórmulas masónicas este atributo monárquico y legislador se presenta con caracteres que evocan las formas gubernamentales y parlamentarias del mundo exterior. Así hay cierta dificultad para conciliarlo con la idea que se pueda tener de la constitución de un centro espiritual, incluso si se admitiera que la masonería reproduce la figura de tal centro a distancia. De hecho, desde que la organización masónica ha aparecido en el plano visible de la historia hay evidencia de frecuentes cambios tanto en el ritual como en la forma orgánica. Pero también hay que decir que los cambios más importantes deben haber precedido a la época de la constitución masónica moderna, y esto dentro de las organizaciones de las que la masonería ha heredado directa o indirectamente. En estas circunstancias, es concebible que la imagen de este centro tradicional del que hablamos se acabe distorsionando. En cualquier caso, algunas otras cosas contenidas en el simbolismo masónico no pueden explicarse fuera de la concepción propuesta al principio.

Así, en el rito de iniciación de este grado, el receptor es «admitido para recibir la *luz brillante del Supremo Consejo*, para que pueda reflejar su brillo en las mentes de los que están en la oscuridad»¹⁰², y se le dice, entre otras cosas: «El Delta de oro que brilla en tu pecho difunde brillantes rayos, para representar la claridad masónica que estás destinado a esparcir en profusión sobre las inteligencias de los masones y de los profanos que no tienen, como tú, la inigualable felicidad de poder contemplar la Verdad Suprema cara a cara y sin velo».¹⁰³ Aquí, pues, se trata de un conocimiento puro e incluso del más alto orden (y uno se pregunta qué deben pensar los iniciadores y los receptores modernos, unos pronunciando, otros escuchando

100 Lo que acabamos de decir está relacionado con la cuestión muy compleja de las dos fuentes «legislativas», una de carácter «profético», la otra de carácter «sapiencial», de la civilización cristiana, e incluso de la tradición cristiana en un sentido especialmente religioso. Pero para poder tratarlo se necesitaría otra ocasión que ésta: sin embargo, ciertas observaciones que debemos hacer más adelante nos permitirán dar algunos otros detalles.

101 N.E. El ritual de Domènech Gómez dice: «Mantener los principios del REEA, velar que se practiquen y extender la esfera de su influencia». Domènech Gómez, 2019, p. 477.

102 *Maçonnerie Pratique*, II, p. 23.

103 *Maçonnerie Pratique*, II, pp. 34 y 42.

tan formidables y definitivas afirmaciones) y, al mismo tiempo, encontramos claramente indicada la función iluminadora que tenían los iniciados efectivos correspondientes a este grado. Después de todo lo que hemos dicho sobre la naturaleza y las condiciones de la realización descendente, no es posible ver aquí más que una imagen lejana y materializada de realidades del orden más trascendente, pero que un centro espiritual podría reflejar normalmente en un grado u otro y cuyos símbolos, en forma masónica, se han vuelto más o menos comunes.

Pero por lo que hemos dicho sobre la realización descendente, y a pesar de todo lo que puede admitirse como alteración de las formas en la organización que nos presenta la Masonería, cabe preguntarse por qué la iniciación a este grado, como a todos los demás, se presenta aquí como una admisión a un «templo» y por qué el trabajo iniciático implica la participación en el trabajo de una «asamblea» de iniciados que tienen naturalmente todos el mismo grado, aquí el 33°, y se organizan en una jerarquía especial con múltiples funciones. La mera noción general de un centro espiritual con una jerarquía de funciones principales no es, ciertamente, suficiente para explicar la situación y, por otra parte, es difícil pensar que no haya una razón más profunda para esta forma de organización cuyo simbolismo conservado atestigua un evidente carácter sagrado. Además, en los otros niveles de la organización masónica, existen también asambleas organizadas de manera más o menos análoga, de modo que tenemos una jerarquía de asambleas, que corresponde en suma a la de los rangos. Para explicar esta situación, debemos remitirnos a las nociones relativas a la organización de las categorías iniciáticas en el esoterismo islámico. A este respecto, es necesario precisar en primer lugar que, en cualquier forma tradicional, las funciones esotéricas se agrupan de manera general en dos órdenes que corresponden a dos dominios iniciáticos: uno de estos dominios es el de la realización espiritual propiamente dicha, el otro es el de la organización y dirección esotérica del cosmos y de la comunidad tradicional. En el islam, el primer ámbito es el de las funciones del *sulūk*, es decir, la «marcha iniciática» destinada a la pura realización personal, y el segundo es el del *tašarruf*, es decir, el «gobierno esotérico» de los asuntos universales. De estos dos órdenes de jerarquías, cuyos atributos y características pueden ser combinados, en un grado u otro, por los mismos iniciados, el segundo orden en particular comprende categorías esotéricas especiales según los sectores de actividad existentes, con formas de organización y medios bastante variados. Así, además de una jerarquía general que reúne a la «Asamblea de los Santos» (*Dīwān al-Awliyāʾ*)¹⁰⁴, existen jerarquías especiales con sus correspondientes

104 N.E. La narración más interesante la aporta šayḥ ‘Abd al-‘Azīz ad-Dabbāg. En mi libro *Ley y Gnosis* explico más sobre el *Dīwān al-ṣāliḥīn* o el consejo de los virtuosos que se reúne en la cueva del monte Hira: «Ellos, según ad-Dabbāg, toman las decisiones espirituales de su tiempo, y son los encargados de enviar a los ángeles a cada misión para socorrer a los otros santos (*awliyāʾ*). El texto prosigue en clave muy magrebí y esotérica dando detalles curiosos como los lenguajes que se hablan en el *Dīwān* pues es muy interesante la jerarquía lingüística

«asambleas» para cada uno de estos grupos o categorías esotéricas que comprende la organización del mundo. Como existe una jerarquía natural entre los diferentes niveles y sectores en los que se sitúan funcionalmente estos grupos y categorías iniciáticas. Estas asambleas se sitúan entre sí en un cierto orden con el que se podría comparar la jerarquía de los grados masónicos, teniendo en cuenta que pertenecen a formas tradicionales bastante diferentes. Apenas es necesario precisar que las verdaderas jerarquías esotéricas no adoptan formas tan externas y materializadas como las que presenta una organización iniciática ordinaria, sobre todo cuando ésta se basa en un sistema de grados simbólicos y tiene una constitución más o menos administrativa, como es el caso de la masonería. Del mismo modo, las «ubicaciones» que a veces se asignan a estos conjuntos esotéricos no deben tomarse al pie de la letra, aunque sí deben tenerse en cuenta ciertas correspondencias espaciales. En cuanto al *Dīwān al-Awliyā'*, si se dice que se celebra en la cueva en la que el Profeta había hecho sus retiros espirituales, no hay que olvidar que este *Dīwān* es un equivalente del «Templo del Espíritu Santo», y que «el Templo del Espíritu Santo está en todas partes», pero que está sobre todo en el «Corazón del Conocedor», que es a su vez la Cueva iniciática y el Trono del Señor. Digamos también que el *Dīwān* está presidido por el Polo, cuya realidad aparece entonces como una verdadera teofanía. Los que componen la asamblea, cuyos grados de realización pueden, sin embargo, ser muy diversos, ven en él, en cierto sentido, y en «semejanzas» que corresponden a diferentes grados de sutileza, la Verdad cara a cara (aunque se dice que los ojos no pueden soportar el resplandor deslumbrante del rostro del Polo, lo que se refiere sólo a un cierto aspecto de su naturaleza y a un efecto condicional de su presencia). Esto es lo único que puede explicar el citado texto del ritual, que habla de la «felicidad» del iniciado recibido en el Supremo Consejo, de «poder contemplar la Verdad cara a cara y sin velo», y esto es lo que muestra también que no es necesario considerar en este caso la cuestión de la realización descendente, ya que los miembros del *Dīwān* mismo no son todos los seres que han alcanzado la Identidad Suprema. La cuestión de la realización descendente sólo se plantea realmente en el orden de la realización personal, y la teofanía que implica es ante todo de orden interior. Las teofanías del orden relativamente «exterior», como las del *Dīwān* o de cualquier centro espiritual, no son más que una imagen de éste y, por tanto, cuando en una organización iniciática la iniciación adopta las formas simbólicas de admisión en el centro espiritual supremo, tampoco es una iniciación de realización descendente.

que establece ad-Dabbāg. Los *awliyā'* solo hablan en siríaco con los espíritus y los ángeles, ya que esta es la lengua que ellos usan, mientras que en presencia del Profeta se habla en árabe —como cortesía hacia él—, en el sentido de que es una lengua perfecta y revelada. También se explica el significado de la corporalidad en este, la importancia de la luz profética irradiada en todos los asistentes o sobre los mil nombres ocultos de Allāh. Ad-Dabbāg también informa que los *maǧdūb* (un embriagado de Allāh) no tienen cabida entre los santos que deciden sobre su tiempo, porque harían peligrar al consejo al no tener voluntad de libre elección. El *Dīwān* tampoco tienen poder sobre la voluntad del ser humano, ni sobre el *qadr* impuesto por Allāh, su poder solo es válido previo asentimiento del creyente» Cf. A. de Diego González. *Ley y Gnosis. Historia de la Tariqa Tijaniyya*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2020, pp. 141-142.

Finalmente, en el ritual de clausura, cuando el Presidente pregunta a su Primer Teniente-Gran Comendador por la hora simbólica de los actos, éste responde: «El Sol de la mañana ilumina el Consejo...», y el Presidente dice: «Ya que el Sol ha salido para iluminar el mundo, levantémonos, Ilustres Soberanos Grandes Inspectores Generales, hermanos míos, para ir a difundir el destello de la Luz en las mentes de los que están en la oscuridad, e ir a cumplir nuestra sublime misión de vencer o morir por el Bien, la Virtud y la Verdad». Esto también está relacionado con el papel esencialmente solar de un centro espiritual. Pero resulta especialmente interesante el hecho de que en una de las redacciones de este ritual de clausura¹⁰⁵, el Presidente, levantando las manos, hace una invocación al «Glorioso y eterno Dios, Padre de la luz y de la vida, misericordiosísimo y supremo regulador del Cielo y de la Tierra», y concluye: «Que el Santo Enoch de Israel y el Altísimo y Todopoderoso Dios de Abraham, Isaac y Jacob nos enriquezca con sus bendiciones, ahora y siempre».

Vemos, pues, que la autoridad espiritual que preside los trabajos del Supremo Consejo Escocés es el mismo profeta viviente al que el islam llama Idris y al que hemos visto mencionado en el cuaternario de funciones que componen la jerarquía suprema del Centro del mundo. Esto nos permite volver a la cuestión de la jerarquía constituida por los cuatro Profetas vivos y dar una aclaración que hasta ahora nos hemos reservado. Como ya hemos dicho, Enoch-Idris se encuentra en el cielo del Sol, un cielo que es el «Corazón del mundo» y el «Corazón del cielo». Digamos ahora que el Šayḥ al-Akbar sigue designando a veces a este *rasūl* con el epíteto de «Polo de los espíritus humanos»¹⁰⁶ y, por otra parte, que califica el *maqām* espiritual que le corresponde como *maqām quṭbī* (posición del Polo).¹⁰⁷ Sin embargo, no utiliza tales términos para ninguno de los profetas que, «vivos» o «muertos», presiden los otros cielos planetarios, aunque cada uno de ellos sea el «Polo» del cielo correspondiente. De ello, se desprende que, a pesar de las asimilaciones y de la estrecha relación que hemos señalado entre los cuatro profetas vivos, es Idris quien, de entre ellos, puede ser considerado como el Polo, y esto es de interés cuando queremos comprender mejor la relación de este mismo profeta con la obra del Supremo Consejo de la Masonería Escocista.

105 Ragon, *Ritual del Gran Inspector Soberano*. N.E. Domènech ofrece una versión más simplificada de la ceremonia de cierre. Cf. Domènech Gómez, 2019, pp. 487.

106 Cf. *Futūḥāt*, cap. 198 [N.E. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. 6, p. 296].

107 Cf. *Tarjumān al-ashwāq*, 2. [N.E. En la edición española se corresponde con M. Ibn ‘Arabī. *El intérprete de los deseos (Tarjumān al-ašwāq)*. Trad. y comentarios Carlos Varona. Murcia: Editora Regional de Murcia, 19, pp. 105-106].