

**Julius Evola**

**EL MISTERIO DEL GRAL**

*Il Mistero del Graal*



**Digitalización y Arreglos**  
**BIBLIOTECA UPASIKA**

## ÍNDICE

### **PREMISAS, página 3.**

- I.- El Prejuicio Literario.
- II.- El Prejuicio Etnológico.
- III.- Sobre el Método “Tradicional”.
- IV.- Lugar Histórico del Misterio del Grial.

### **PRINCIPIOS Y ANTECEDENTES, página 9.**

- V.- El Ciclo Olímpico.
- VI.- Sobre el “Héroe” y Sobre la “Mujer”.
- VII.- El Tema Hiperbóreo.
- VIII.- La Tradición en Irlanda.
- IX.- El Ciclo Artúrico.
- X.- La Saga Imperial. El Señor Universal.
- XI.- Federico. El Preste Juan. El Árbol del Imperio.
- XII.- El Dante: El Velero y el Dux.

### **EL CICLO DEL GRIAL, página 31.**

- XIII.- Las Fuentes del Grial.
- XIV.- Las Virtudes del Grial.
- XV.- La Piedra Luciferina.
- XVI.- La Prueba del Orgullo.
- XVII.- El Rayo y la Lanza.
- XVIII.- El Misterio de la Lanza y de la Venganza.
- XIX.- El “Golpe Doloroso”.
- XX.- El Rey Pescador.
- XXI.- La Sede del Grial.
- XXII.- Otras Aventuras Iniciáticas de los Caballeros del Grial.
- XXIII.- El Grial como Misterio Gibelino.

### **LA HERENCIA DEL GRIAL, página 74.**

- XXIV.- El Grial y los Templarios.
- XXV.- El Grial, los Cátaros y los “Fieles de Amor”.
- XXVI.- Dante y los “Fieles de Amor” como Milicia Gibelina.
- XXVII.- El Grial y la Tradición Hermética.
- XXVIII.- El Grial y los Rosacruces.

### **EPÍLOGO, página 102.**

- XXIX.- Inversión del Gibelinismo. Consideraciones Finales.

## PREMISAS

### I. EL PREJUICIO LITERARIO

Quien desee comprender lo esencial del conjunto de las leyendas caballerescas y de los escritos épicos a los que -juntamente con otros muchos afines y que en cierta medida le están vinculados - pertenece el ciclo del Grial, debe superar una serie de prejuicios, el primero de los cuales es el que llamaremos literario.

Se trata de la actitud de quien, en la saga y la leyenda, se niega a ver otra cosa que una producción fantástica y poética, individual o colectiva, pero, en todo caso, sencillamente humana, ignorando por tanto lo que en ella puede tener valor simbólico superior y que no puede acompañar a una creación arbitraria. En cambio, ese elemento simbólico, que a su modo es objetivo y supraindividual, precisamente constituye el elemento esencial en las sagas. En las leyendas, en los mitos, en los cantos de gesta y en las epopeyas del mundo tradicional. Lo que cabe y debe admitirse es que, en el conjunto de las composiciones, ese elemento simbólico no siempre procede de una intención perfectamente consciente. Sobre todo cuando se trata de creaciones de carácter semicolectivo, no era raro el caso de que los elementos más importantes y significativos se expresasen casi sin saberlo sus autores, quienes apenas se daban cuenta de que obedecían a ciertas influencias que en un momento determinado se valían de las intenciones directas y de la espontaneidad creadora de personalidades o grupos particulares como medio para conseguir sus fines. Así, también cuando lo que es composición poética o quimera espontánea parece estar, y está materialmente, en primer plano, este tipo de elemento no tiene en absoluto valor de revestimiento contingente o de vehículo de expresión al que sólo haya que conceder consideración superficial. Incluso puede admitirse que algunos autores tan sólo tratasen de «hacer arte», y que lo consiguieron hasta el extremo de que sus producciones van en contra de quienes únicamente conocen y admiten el punto de vista estético. No obstante, eso no quita que en su «hacer sólo arte», tanto más cuanto que obedecen a la espontaneidad, o sea a un proceso imaginativo no controlado, hiciesen también lo otro: conservar, o transmitir, o hacer intervenir un contenido superior que el ojo experto siempre sabrá reconocer y del que algunos de sus autores tal vez hubieran sido los primeros en asombrarse si se lo hubiesen señalado claramente.

Pese a ello, en las composiciones legendarias tradicionales es mucho más frecuente el caso de autores que no creían estar creando tan sólo arte o fantasía, aunque casi siempre estaban próximos a una sensación bastante confusa del alcance de los temas que ponían en el centro de sus creaciones. Podemos extender al terreno de las sagas y leyendas lo que hoy se ha terminado atribuyendo a la psicología individual, es decir, que existe una conciencia periférica, y que por debajo de ella hay una zona de influencias más sutiles, más profundas y más decisivas. Psicoanalíticamente, el sueño es un estado en el que las influencias de este tipo, reprimidas o excluidas de la zona de la conciencia externa de vigilia, se adueñan

directamente de la facultad fantástica y se traducen en imágenes simbólicas que la conciencia experimenta sin saber casi nada de su verdadero contenido: y cuanto más extravagantes e incoherentes aparecen esas imágenes o fantasmas, tanto más hay que sospechar un contenido latente inteligente y significativo, y ello precisamente porque necesita disfrazarse más para tener vía libre a la semiconciencia. Eso mismo puede pensarse también en muchos casos de la saga, la leyenda, la narración de aventuras, el mito e incluso la fábula. Suele suceder que precisamente el lado más fantasioso y estrambótico, menos evidente o menos coherente, menos susceptible de tener valor estético o histórico, y por ello generalmente descartado, es el que brinda el mejor camino para captar el elemento central que proporciona al conjunto de composiciones del género su verdadero sentido y a veces incluso su significado histórico superior.

Es la advertencia propia de una tradición, que más adelante veremos que no carece de relación con la del propio Grial: «Donde más clara y abiertamente he hablado de nuestra ciencia, allí lo he hecho de forma más ininteligible y allí la he ocultado», mientras que el emperador Juliano, por su parte, había escrito ya: «Lo que en los mitos parece inverosímil es precisamente lo que nos abre el camino a la verdad. Efectivamente, cuanto más paradójico y extraordinario es el enigma, tanto más parece advertirnos de que no nos fíemos de la palabra desnuda, sino que nos esforcemos en buscar la verdad escondida».

Esto por lo que se refiere al primer prejuicio que hay que superar, prejuicio que con frecuencia afecta a la consideración de los textos poético-legendarios medievales y que se manifestó particularmente enérgico, por ejemplo, para con la literatura de los denominados «Fieles de Amor», donde, a causa de la preponderancia del elemento artístico y poético de cobertura, a muchos autores les ha parecido iconoclasta toda tentativa de exégesis extraliteraria. O sea de tratar de comprender el «misterio», misterio del que en muchos casos ha sido portadora la literatura «poética» de que hablamos y que, como veremos, no carece de relación con las mismas influencias que han dado forma al ciclo del Grial, además de con ciertas organizaciones que actuaban tras los bastidores de la historia conocida.

## **II. EL PREJUICIO ETNOLÓGICO**

Otro prejuicio que hay que superar es el etnológico. Se refiere esencialmente a un tipo de estudios que han comenzado a descubrir en el ciclo de leyendas en las que aparece el Grial varias raíces subterráneas, pero que no han sabido ver en ellas más que fragmentos de folklore, de antiguas creencias populares primitivas. Precisar este aspecto es importante, en relación específica con la materia que trataremos, porque la presencia de esos elementos en la tradición del Grial es bien real, y constituyen además el hilo conductor para que en el aspecto suprahistórico e iniciático de la leyenda del Grial podamos reconocer también el aspecto histórico referente a la presencia y la eficacia de una tradición particular.

En primer lugar, aquí se extiende a lo colectivo la relatividad del aspecto «creación» que acabamos de señalar en el caso de las producciones individuales, dado que la mayoría ven en el folklore una producción popular espontánea, un producto fantástico colectivo mezclado con supersticiones que en sí y por sí hay que considerar más o menos una curiosidad. Siguiendo un prejuicio similar, las denominadas escuelas etnológicas, igual que

las psicoanalíticas pasadas al estudio del «subconsciente colectivo», se han entregado a distintos estudios que siempre equivalen a una sistemática y contaminadora reducción de lo superior a lo inferior.

Debemos ceñirnos aquí a un solo enunciado y discutir el principio mismo del «primitivismo» que actualmente se les supone a ciertas tradiciones populares. Muy al contrario de ser «primitivas», en el sentido de originarias, en la mayor parte de los casos las tradiciones en cuestión no son más que restos degenerados en los que podemos reconocer antiquísimos ciclos de civilización. Así, estamos totalmente de acuerdo con Guénon en que, en el supuesto folklore, «en casi todos los casos se trata de elementos tradicionales en el verdadero sentido del término, aunque a veces deformados, mermados o fragmentarios, y de cosas que poseen un valor simbólico real, cuando todo ello, en vez de ser de origen popular, a fin de cuentas ni siquiera es de origen humano. Lo que puede ser popular es únicamente el hecho de su “supervivencia”, cuando estos elementos pertenecen a formas tradicionales desaparecidas... que quizá se remontan a un pasado tan lejano que sería imposible determinarlo, y que por eso nos contentamos con relegar al oscuro ámbito de la prehistoria. A este respecto, sin embargo, el pueblo ejerce la función de una especie de memoria colectiva más o menos subconsciente cuyo contenido procede sin duda de otra parte».

Igualmente exacta es la siguiente explicación del hecho singular de que precisamente el pueblo sea en esos casos portador de una cantidad considerable de elementos referidos a un plano superior, por ejemplo iniciático, o sea propio de lo que por definición puede haber de menos «popular»: «Cuando una forma tradicional está a punto de extinguirse, sus últimos representantes pueden confiar voluntariamente a esa memoria colectiva de la que hemos hablado todo cuanto de otro modo se perdería irremisiblemente. Ese, en suma, es el único modo de salvar lo que en cierta medida puede salvarse todavía. Y, al propio tiempo, la incomprensión de las masas es una garantía suficiente de que todo cuanto tiene carácter esotérico no va a perderlo, sino que subsistirá como una especie de testimonio del pasado para quienes en otras épocas sean capaces de comprenderlo».

Esta última observación es particularmente aplicable a los elementos del supuesto folklore nórdico-occidental «pagano» presentes en los ciclos del Grial y del rey Arturo, elementos que, completados, o sea devueltos a su primitivo significado simbólico mediante referencias tradicionales y hasta intertradicionales, nos darán el verdadero sentido de las sagas y epopeyas en las que diremos que se fundieron, apareciendo en la cúspide del mundo caballeresco medieval y guardando también una relación con el ideal gibelino de Imperium y con distintas tradiciones y corrientes secretas que de una u otra forma recibieron la herencia espiritual de ese ideal.

Así, también resulta clara la diferencia entre el punto de vista que sustentamos y las citadas teorías psicoanalíticas sobre el subconsciente o inconsciente colectivo, en las que este último se ha convertido en una especie de cajón de sastre que acoge las cosas más dispares, todas ellas consideradas más o menos desde el punto de vista de la «Vida», del atavismo, de lo irracional. Lo que estas recientes teorías de modo tan uniforme consideran «inconsciente», a menudo hay que relacionarlo con una auténtica supraconciencia; sólo puede considerarse una broma que alguien diga que los mitos y los símbolos son manifestaciones de la «Vida», cuando en verdad su naturaleza es esencialmente metafísica, y no tienen nada que ver con la «Vida», a menos que se trate de la que perfectamente

podemos llamar los «cadáveres» que quedan de esos mitos y símbolos. Tampoco vale objetar, como han querido hacer algunos, que toda consideración positiva debe limitarse a estudiar las manifestaciones de lo «inconsciente» como puras experiencias, sin introducir elementos trascendentales: donde falten puntos de referencia sólidos, no hay modo de orientarse entre la diversidad de las experiencias, no hay modo de comprenderlas ni de valorarlas, sobre todo si después se identifica abusivamente la experiencia en general con lo que son algunas de sus modalidades particulares, incluso condicionadas por factores patológicos. Eso está suficientemente probado por el resultado de todas las tentativas de interpretación psicoanalítica, que no sólo no alcanzan el plano del espíritu, sino que además, al caer en aberraciones del tipo de Tótem y Tabú de Freud, cuando no conducen a un mundo subnormal de neuróticos e histéricos, desembocan - como ocurre en la teoría de los «arquetipos» de Jung - en confusas concepciones muy influidas por el nuevo culto supersticioso de lo «vital» y de lo «irracional», demostrando así, no que carezcan de «hipótesis», sino que las tienen falsas.

### **III. SOBRE EL MÉTODO «TRADICIONAL»**

Queda por eliminar la limitación metodológica propia de la tendencia que, suponiendo una transmisión totalmente exterior, casual y empírica, quiere hacer derivar unilateralmente de una particular corriente histórica los motivos fundamentales del Grial, y también los del mito imperial. Así vemos por ejemplo que, conforme a una opinión muy difundida, la leyenda del Grial es en el fondo una leyenda supuestamente cristiana. Otros, por el contrario, han formulado la hipótesis céltico-pagana, a la que otros han contrapuesto la hipótesis indo-oriental o la siríaca. La han comparado con la alquimia y, en otro plano, el Grial no sólo ha sido atribuido a las doctrinas de los cátaros o a la de los persas, sino que en algunos personajes característicos y en ciertos pasajes de la leyenda se ha tratado también de reconocer a personajes y lugares históricos, provenzales para unos y persas para otros.

Sea cual fuere la legitimidad de algunas de esas conexiones, lo que resulta decisivo es el espíritu con que se efectúan. Lo que caracteriza al método que llamamos «tradicional», en oposición al profano-empírico o crítico-intelectualista - de los estudios modernos, es que pone de relieve el carácter universal de un símbolo o de una enseñanza relacionándolo con otros correspondientes de otras tradiciones, con lo que establece la presencia de algo que es superior y anterior a cada una de esas formulaciones, diferentes entre sí aunque equivalentes, y puesto que es posible que una tradición haya dado a un significado común a todas una expresión más completa, más típica y más transparente que otras tradiciones, resulta que el establecer correspondencias de este tipo es uno de los medios más fecundos para comprender y completar lo que en otros casos se encuentra en forma más confusa o incompleta.

Aunque aplicaremos precisamente ese método en nuestra exposición, no es eso lo que suelen hacer los eruditos modernos. Ante todo, éstos, más que verdaderas correspondencias, establecen oscuras derivaciones, es decir que buscan el hecho empírico y siempre incierto de la transmisión material de ciertas ideas o leyendas de un pueblo a otro, de una «literatura» a otra, ignorando que, allí donde actúen influencias de un plano más

profundo que el de la conciencia únicamente individual, allí puede también producirse una correspondencia y una transmisión por vías totalmente distintas de las ordinarias, sin condiciones precisas de tiempo y espacio ni contactos exteriores históricos. En segundo lugar, y sobre todo, en este orden moderno de investigación cada aproximación acaba resultando en una dislocación de puntos de vista antes que en una ampliación. Por ejemplo, cuando un estudioso descubre la correspondencia de algunos motivos del ciclo del Grial con otros que, supongamos, aparecen en la tradición persa, simplemente considera esto una «búsqueda» de fuentes y el resultado es afirmar triunfalmente: «¡El Grial es un símbolo persa!». La nueva referencia no le sirve en absoluto para iluminar una tradición con ayuda de la otra, para comprender una mediante el elemento, universal, metafísico y suprahistórico, acaso más visible en el correspondiente símbolo tal como ha sido formulado en la otra tradición. En resumen, es pasar sin reflexión de uno a otro de los puntos de una perspectiva con dos dimensiones, no es la búsqueda de ese punto de vista concreto que de las dos dimensiones superficiales puede conducirnos a la tercera dimensión, a la dimensión en profundidad, para que pueda servir de centro ordenador o de hilo conductor a todo el resto.

En cuanto a la mención que hemos hecho sobre las tentativas de interpretar los motivos del Grial con arreglo a personajes y situaciones históricas, dado que esas tentativas se han realizado también con otras sagas que tienen importantes relaciones con el Grial (rey Arturo, preste Juan, etc.), esto merece alguna otra precisión.

En general, en esos intentos actúa la denominada tendencia «evemerista», recogida por los autores modernos según su irresistible impulso a hacer depender, siempre que pueden, lo superior de lo inferior. Los personajes de los mitos y de las leyendas -piensan-son únicamente sublimaciones abstractas de personajes históricos, que han terminado ocupando el lugar de éstos y equivaliendo por sí y en sí en el plano mitológico y fantástico. Tal vez la cierto sea precisamente lo contrario, es decir, que existen realidades de un orden superior, arquetípico, que están diversamente representadas por los símbolos o por los mitos. Y puede ocurrir que en la historia determinadas estructuras o personalidades encarnen hasta cierto punto esas realidades. Se entrecruzan entonces historia y suprahistoria y acaban por completarse recíprocamente, y a esos personajes y a esas estructuras la fantasía puede transferirles de modo instintivo los rasgos del mito, precisamente basados en el hecho de que, en cierto modo, la realidad se ha vuelto simbólica y el símbolo se ha hecho realidad. En esos casos, la interpretación «evemerista» trastoca por completo las verdaderas relaciones. En ellas reside el «mito» que constituye el elemento primario y que debiera servir de punto de partida, mientras que el personaje histórico, o el dato histórico, es tan sólo su expresión, contingente y condicionada respecto al orden superior. Por eso en otro lugar hemos tenido ocasión de indicar el verdadero sentido de las relaciones, en apariencia absurdas y arbitrarias, que establecen estas leyendas entre personajes históricos muy distintos, basadas en el hecho de que, pese a no tener nada en común históricamente, en el tiempo y el espacio, fueron enigmáticamente consideradas manifestaciones equivalentes de un principio único o de una función única. Análoga es la razón de ser de algunas genealogías en apariencia no menos extravagantes: la descendencia legendaria expresa de modo figurado una continuidad espiritual que puede ser real aunque no tenga las condiciones propias de una continuidad sanguínea en el tiempo y el espacio. Las genealogías de los reyes del Grial, de Lohengrin, de Arturo, del preste Juan, de Helias, etc.,

en esencia hay que considerarlas de ese modo. Además, precisamente algunas situaciones ideales procedentes de la interferencia entre historia y suprahistoria de que hablábamos nos ofrecen la clave fundamental para comprender la génesis y el sentido del ciclo del Grial y de todo cuanto en él conduce a la idea suprahistórica no sólo de Imperio, sino también a una particular aparición de esa idea en el mundo medieval occidental.

#### **IV. LUGAR HISTÓRICO DEL MISTERIO DEL GRIAL**

Este aspecto debe esclarecerse como sigue.

Aislando los que propiamente se refieren al Grial, el conjunto de los textos nos presentan la repetición de unos pocos temas esenciales, expresados mediante el simbolismo de personajes y gestas caballerescos. Se trata esencialmente del tema de un centro misterioso, del tema de la búsqueda de una prueba y de una conquista espiritual, del tema de una sucesión o resauración regia, que a veces toma también el carácter de una acción curadora o vengadora. Parsifal, Galván, Galaad, Ogier, Lanzarote, Peredur, etc., no son en esencia más que diferentes nombres para un tipo único; también personajes equivalentes, representaciones diversas del mismo motivo, son el rey Arturo, José de Arimatea, el preste Juan, el Rey Pescador, etc., y también son imágenes que se complementan las de los distintos castillos misteriosos, las distintas islas, los distintos reinos, los distintos lugares inaccesibles y peligrosos, que en los relatos desfilan ante nosotros en una secuencia que, si bien por una parte crea una atmósfera extraña y surrealista, por otra suele terminar por hacerse monótona. Hemos señalado ya que todo ello posee en primer lugar, o es susceptible de poseer, un carácter de «misterio» en sentido propio, o sea iniciático. Pero, en la forma específica con la que todo ello está expresado en el ciclo del Grial, hemos de reconocer el punto en el que una realidad suprahistórica, por decirlo así, forzó la historia asociando del modo más estrecho los símbolos del denominado «misterio» a la sensación confusa, pero viva, de que la realización efectiva de ese misterio se imponía para solucionar la crisis espiritual de toda una época, o sea de la civilización ecuménico-imperial medieval en general.

De esta precisa situación cobró forma y vida el ciclo del Grial. La evocación de los motivos primordiales y suprahistóricos se encontró con el movimiento ascendente de una tradición histórica en un punto de equilibrio en torno al cual se precipitó y cristalizó en breve período de tiempo una materia de naturaleza y procedencia muy variada, unificada por su capacidad de servir de expresión a un motivo común. Por tanto, hay que partir de la idea de una unidad interna fundamental de distintos textos, con los distintos personajes, los distintos símbolos y las distintas aventuras propios de ellos, por lo que debemos descubrir la capacidad latente de un texto para completar o continuar otro, hasta haber precisado totalmente algunos temas fundamentales. Al margen de esto, devolver esos términos a sus significados universales intertradicionales ya una metafísica aliada de la historia, significaría sin embargo repetir lo que ya hemos expuesto en otra obra. Aquí, pues, deberemos limitarnos a exponer en forma de enunciado los puntos de referencia más indispensables para poder comprender en verdad el sentido, simultáneamente histórico y suprahistórico, del misterio del Grial.



## PRINCIPIOS Y ANTECEDENTES

### V. EL CICLO OLÍMPICO

Según la línea de pensamiento que seguimos, lo que en los distintos pueblos se ha manifestado como verdadera «tradicición» no es algo relativo, algo determinado por factores externos o simplemente históricos, sino que remite siempre a elementos de un saber único en su esencia que tienen carácter de «constantes».

Ahora bien, la enseñanza tradicional en una u otra forma ha afirmado siempre y en todo lugar la existencia de una raza de los orígenes portadora de una espiritualidad trascendente y por ello a menudo considerada «divina» o «similar a la de los dioses». Hemos definido como olímpica su estructura, queriendo significar además con ese término una superioridad innata, «una naturaleza que, inmediatamente como tal, es supranaturaleza». Una fuerza de lo alto en una raza como ésta es «presencia», y ésta la predestina al mando, a la función regia, la presenta como la raza de «los que son» y «que pueden», y a veces como raza solar.

Si la Edad de Oro, de la que hablan de un modo u otro múltiples tradiciones, es un recuerdo lejano del ciclo de esa raza, al propio tiempo -ya de ella, ya de su función y de su propia sede- se formuló también una concepción suprahistórica basada en el hecho de que, en un momento dado, la que había sido manifiesto se volvió oculto. A causa de una progresiva involución de la humanidad, recordada también por múltiples tradiciones, la función ejercida por esa raza se fue haciendo gradualmente invisible y quedó interrumpido el contacto directo entre el elemento histórico y el suprahistórico. Ese es el sentido, por ejemplo, de las enseñanzas de Hesíodo de que los seres de la edad primordial no murieron, sino que pasaron de forma invisible a guiar a los mortales. Del tema de la Edad de Oro se pasa, pues, al de un reino metafísico, con el que se hallan en cierta misteriosa relación objetiva u ontológica todos los dominadores de lo alto, ya quienes pueden ser considerados herederos reales de la tradición primordial, ya quienes más o menos perfecta y conscientemente reprodujeron de ella el tipo de regnum en un lugar determinado y en el marco de una civilización determinada. Así se define la noción tradicional de un invisible «Rey de Reyes», «Señor Universal» o «Rey del Mundo», asociada a símbolos bien determinados, algunos de los cuales derivan directamente de analogías, mientras que otros son recuerdos mitologizados de la tierra o tierras donde se desarrolló el ciclo primordial olímpico.

Son, en primer lugar, símbolos de centralidad: el centro, el polo, la región en el centro del mundo, la piedra central o de fundamento, o el imán. Luego, símbolos de estabilidad: la isla firme en medio de las aguas, la roca, la piedra inquebrantable, y símbolos de inviolabilidad y de inaccesibilidad: el castillo o país invisible o imposible de hallar, la cumbre montañosa salvaje, o una región subterránea. y también: la «Tierra de la Luz», la «Tierra de los Vivientes» o la «Tierra Santa». Y además todas las variantes del

simbolismo del oro, que al propio tiempo que abarca igualmente los conceptos de solaridad, luz, realeza, inmortalidad e incorruptibilidad, siempre ha mantenido alguna relación con la tradición primordial y con la Era tan a menudo indicada por el oro. Otros símbolos se refieren a la «Vida» en sentido eminente (el «alimento perenne», el «Árbol de la Vida»), a un conocimiento trascendental, a una fuerza invencible, y todo ello aparece diversamente combinado en las representaciones fantásticas, simbólicas o poéticas que en las diferentes tradiciones han representado ese tema constante del regnum invisible y del «centro supremo» del mundo, en sí o en sus emanaciones y reproducciones.

## **VI. SOBRE EL «HÉROE» Y SOBRE LA «MUJER»**

Como es sabido, la doctrina de la Edad de Oro forma parte de la de las cuatro edades, que nos habla de la ya citada involución progresiva verificada en el curso de la historia a partir de tiempos remotísimos. Pero cada una de estas edades tiene además un significado morfológico, expresa una forma típica y universal de civilización. Tras la Edad de Oro, tenemos la de Plata, que corresponde a un tipo de espiritualidad sacerdotal más femenino que viril: nosotros la llamamos espiritualidad lunar porque el símbolo de la plata siempre fue tradicionalmente al del oro la que la Luna es al Sol, y una correspondencia de este tipo resulta aquí particulannente clarificadora: la Luna es el astro femenino que ya no tiene en sí, como el Sol, el principio de la luz propia. De ahí el paso a todo cuanto es espiritualidad condicionada por una mediación, o bien espiritualidad extrovertida, caracterizada por una actitud de remisión, de abandono, de arrebató amante o estático.

Tenemos así la raíz del fenómeno «religioso» en sentido estricto, desde sus variantes teístico-devocionales hasta las místicas.

La aparición de una virilidad salvaje y materializada contra esas formas espirituales define una Edad de Bronce. Es la degradación de la casta guerrera, su rebelión contra quien representa al espíritu en cuanto éste ya no es el jefe olímpico, sino sólo un sacerdote; es el desencadenamiento del principio propio de esa rebelión como orgullo, violencia y guerra. El mito correspondiente es la rebelión titánica o demoníaca, el intento prometeico de usurpar el fuego olímpico. Una representación equivalente es la Era de los «gigantes», o del Lobo, o de los «seres elementales», que se encuentra en distintas tradiciones y en los fragmentos que de ellas se conservan en las leyendas y en las epopeyas de los diferentes pueblos.

La última es la Edad de Hierro o, según la denominación correspondiente - expresión hindú -, la edad oscura. Entra en ella toda civilización idólatra, toda civilización que únicamente conozca y exalte lo que es humano y terreno. Contra esas formas de decadencia se define la idea de un posible ciclo de restauración, denominado por Hesíodo ciclo heroico, o edad de los héroes. Aquí hay que aceptar el término «heroico» en sentido especial, técnico, distinto del usual. Según Hesíodo, la «generación de los héroes» fue creada por Zeus, o sea por el principio olímpico, con la posibilidad de reconquistar el estado primordial y, por consiguiente, dar vida a un nuevo ciclo «áureo». Mas para realizarla, como precisamente se trata tan sólo de una posibilidad, y no de un estado de naturaleza, se impone la doble condición de superar tanto la espiritualidad «lunar» como la

virilidad materialista, lo que equivale a decir tanto el sacerdote como el simple guerrero o el titán. Estos rasgos aparecen en los personajes «heroicos» de casi todas las tradiciones. Así, por ejemplo, se describe precisamente en estos términos, en la tradición helénico-aquea, a Heracles como prototipo heroico: tiene por perenne adversaria a Hera, figura soberana del culto panteístico-lunar; se gana la inmortalidad olímpica sobre todo por ser aliado de Zeus, del principio olímpico, contra los «gigantes». Y según uno de los mitos de ese ciclo, por su mediación es liberado el elemento «titánico» (Prometeo) y se reconcilia con el olímpico.

Hay que destacar que si por «titán» se entiende quien no acepta la condición humana y quiere arrebatar el fuego divino, sólo un rasgo separa al héroe del titán. De ahí que ya un Píndaro exhortara a no querer «convertirse en dioses». Y, en la mitología hebrea, el símbolo de Adán sirviera de admonición análoga e indicara un peligro fundamental. El tipo titánico -o desde otro punto de vista el tipo guerrero- es en el fondo la materia prima del héroe. No obstante, para la solución positiva, o sea para la transformación olímpica como reintegración del estado primordial, se impone una doble condición.

Ante todo la prueba y la confirmación de la cualificación viril - en el simbolismo épico y caballeresco, una serie de empresas, de aventuras, de gestas, de combates -, pero de tal tipo que no se transforme en un límite, en hybris, en encierro del Yo, que no obstaculice la capacidad de abrirse a una fuerza trascendente, únicamente en función de la cual puede el fuego volverse luz y liberarse. Por otra parte, una liberación de este tipo no debe significar el cese de la tensión interior, por lo que otra prueba consiste en reafirmar de forma adecuada la cualidad viril en el plano suprasensible, lo cual tiene precisamente por consecuencia la transformación olímpica, conseguir la dignidad que en las tradiciones iniciáticas siempre se ha calificado de «regia». Este es el punto decisivo que diferencia la experiencia heroica de toda evasión mística y de toda confusión panteísta, y entre los simbolismos que a ello puedan referirse debemos recordar aquí sobre todo el de la mujer.

En la tradición indoaria, cada dios - cada poder trascendental - va unido a una esposa, y el término shakti, esposa, quiere decir también potencia. En Occidente, la Sabiduría, Sophia, a veces el propio Espíritu Santo, tuvieron por símbolo una mujer de sangre real, igual que aparece como Hebe la perenne juventud olímpica entregada por esposa a Heracles. En las representaciones egipcias, las mujeres divinas ofrecen a los reyes el loto, símbolo de renacimiento, y la «llave de la vida». Como las fravashi iraníes, las valquirias nórdicas son simbolismos de partes trascendentales de los guerreros, son las fuerzas de su destino y de su victoria. La tradición romana conoció una Venus Victrix, con el carácter de «generadora» de una estirpe imperial (Venus Genitrix), y la céltica, mujeres sobrenaturales que raptan a los héroes en islas misteriosas, para hacerlos inmortales con su amor.

Eva, según cierta etimología, quiere decir la Vida, la Viviente. Sin continuar con la serie de tales ejemplos, que ya hemos desarrollado en otro lugar, comprobamos que un simbolismo muy difundido ha reconocido en la «mujer» una fuerza vivificante y transfigurante, por medio de la cual puede superarse la condición humana. Por otra parte, ¿cuál es el fundamento de la imagen femenina de esa fuerza? Todo simbolismo se basa en relaciones precisas de analogía, por lo que es necesario partir de las posibles relaciones entre hombre y mujer. Estas relaciones pueden ser normales o anormales. Son anormales cuando la mujer se vuelve dominadora del hombre. El simbolismo de la mujer que se liga a este segundo caso no afecta al tema que ahora tratamos, por lo que no nos extenderemos

sobre él. Señalaremos, al respecto, que se trata tan sólo de concepciones ginecocráticas (matriarcales) que se consideran restos del ciclo de la civilización «lunar», en las que se refleja el tema de la dependencia y pasividad del hombre con respecto al espíritu concebido en forma femenina (Madre cósmica o Magna Mater, Madre de la Vida, etc.), tema característico, precisamente, de dicho ciclo.

Sin embargo, no encaja necesariamente en ese marco la idea más general de la mujer como administradora del sacrum y como principio vivificante, como portadora de una «vida» que libera, anima y transforma al «ser» mismo. Donde sí puede encajar en cambio esta idea, y efectivamente a menudo así ha sido, es en el mundo de la espiritualidad que nosotros llamamos «heroica». Sin embargo, en ese caso debemos referirnos, como base de la analogía y del simbolismo, a las relaciones normales entre hombre y mujer, y de ellas resulta el concepto fundamental de una situación en la que el principio viril conserva su propia naturaleza; el espíritu, frente a él, es la «mujer»: aquél es lo activo, y éste es lo pasivo; incluso frente a la fuerza que lo transfigura y vivifica, el héroe mantiene el carácter que el hombre posee como señor de su mujer. Destaquemos de pasada que aquí estamos en el punto opuesto al simbolismo nupcial predominantemente usado en la mística de orientación religiosa, sobre todo en la cristiana, donde es al alma, por el contrario, a quien se atribuye el papel femenino, el de la «esposa».

Una vez sentado esto, recordando los «signos» del centro, tenemos símbolos compuestos: la Mujer de la Isla, la Mujer del Árbol, la Mujer de la Fuente, la Mujer o Reina del Castillo, la Reina de la Tierra Solar, la Mujer escondida en la Piedra, etc. En particular, en cuanto Viuda, la mujer expresa una época de taciturnidad, es decir, la tradición, la fuerza o la potencia que ya no es poseída, que ha perdido a su «hombre» y espera a un nuevo señor o héroe : análogo es el significado de la «Virgen» aprisionada que espera ser liberada y desposada por un caballero predestinado. Partiendo de esta base, todo cuanto en las leyendas épicas y en muchas narraciones caballerescas se encuentra reflejado en hechos de aventuras y de luchas heroicas emprendidas sobre la fidelidad a una «mujer» y con la esperanza de poseerla, casi siempre puede interpretarse a modo de simbolismo para las pruebas de la calidad viril, que se le imponen a modo de premisa para la integración trascendental de la personalidad. Y si en esta literatura también encontramos mujeres, a las que se atribuye un motivo de seducción y de peligro para el héroe, esto no debe entenderse tan sólo en su sentido primitivo y directo, o sea como simple seducción carnal, sino también, situándose en un plano más elevado, por el peligro de que la aventura «heroica» conduzca a una caída titánica. La mujer expresa entonces la seducción que constituye el poder y el conocimiento trascendental, cuando el significado de su posesión es la usurpación prometeica y la culpa del orgullo prevaricador. Otro aspecto opuesto puede tener relación con lo que alguien ha denominado «la muerte succionadora que procede de la mujer», refiriéndose a la pérdida del principio más profundo de la virilidad.

## **VII. EL TEMA HIPERBÓREO**

La localización del centro o sede ongmara de la civilización «olímpica» del ciclo áureo en una región boreal o nórdico-boreal, que se hizo inhabitable, es otra enseñanza

---

tradicional fundamental que hemos expuesto en otra obra, con la correspondiente documentación.

Una tradición de origen hiperbóreo, en su primitiva forma olímpica o en sus reminiscencias de tipo «heroico», está en el origen de acciones civilizadoras desarrolladas por razas que, en un período que va desde finales de la edad glacial hasta el neolítico, se extienden por el continente eurasiático. Algunas de estas razas debieron proceder directamente del Norte; otras, al parecer, eran originarias de una tierra atlántico-occidental en la que se había constituido una especie de imagen del centro nórdico. Esa es la razón por la que varios símbolos y recuerdos concordantes se refieren a una tierra que unas veces es nordártica y otras occidentales.

El centro hiperbóreo, entre sus distintas denominaciones, que también se aplicaron al atlántico, tuvo la de Tule, de Isla Blanca o del «Esplendor» - el *çveta-dvîpa* hindú, la isla Leuké helénica -, de «semen originario de la raza aria» - *airyanem-vaêjô* -, de Tierra del Sol o «Tierra de Apolo», y de Avalón. En todas las tradiciones indoeuropeas hay recuerdos concordantes que hablan de la desaparición de esa sede, posteriormente mítica, en relación con una congelación o con un diluvio. Esa es la contrapartida real, histórica, de las distintas alusiones a algo que se supone que a partir de un período determinado se perdió o se hizo oculto e imposible de hallar. Esa es también la razón de que la «Isla» o «Tierra de los Vivientes» -entendiendo por «Vivientes» (en sentido estricto) los miembros de la raza divina originaria-, la región a la que más o menos se refieren los símbolos ya conocidos del centro supremo del mundo, se confunda a menudo con la «región de los muertos», equivaliendo los «muertos» a la raza desaparecida. Así, por ejemplo, según una leyenda céltica, los hombres tenían por principal antepasado al Dios de los Muertos – *Dispáter* -, que habita en una región lejana de allende el océano y mora en las «Islas extremas», adonde según la enseñanza druídica había ido directamente una parte de los habitantes prehistóricos de la Galia. Por otra parte, es tradición clásica que, tras haber sido Señor de la Tierra, el rey de la Edad de Oro, Cronos-Saturno, destronado o castrado (o sea privado del poder de «procrear», de dar vida a una nueva estirpe), sigue viviendo, «en sueños», en una región del extremo Septentrión, por el mar Ártico, que por ese motivo también era llamado mar Crónido.

Eso dio lugar a varias confusiones, pero en esencia se trata siempre de la transposición, sea en la suprahistoria, sea en la forma de una realidad o centro espiritual latente o invisible, de ideas referentes al tema hiperbóreo. Para lo que aquí nos interesa, es necesario detenerse brevemente a considerar la forma que esos recuerdos adoptaron en el ciclo céltico, irlandés sobre todo. Se trata esencialmente de las tradiciones que se refieren al Avalón, a los *Tuatha dé Danann* y luego al propio reinado de Arturo. Estas tradiciones tienen un alcance que va más allá de lo local e histórico; a menudo, hasta los datos geográficos que aparecen en ellas tienen, como suele suceder con frecuencia en tales casos, significado únicamente simbólico.

## **VIII. LA TRADICIÓN EN IRLANDA**

La historia legendaria de Irlanda se centra en las vicisitudes de las razas que sucesivamente la ocuparon y la dominaron, procedentes de un misterioso centro

nordatlántico, al cual a veces regresaron. La Historia Brilorum da a menudo a ese centro el nombre de Hiberia, pero este término es en realidad sólo la transcripción fantasiosa de los vocablos irlandeses mag-mô, trag-mô o mag-mell, que designan la «Tierra de los Muertos», o sea el centro primordial nordatlántico. Estas razas atraviesan por variadas vicisitudes: se encuentran en lucha perpetua contra los fomores, gigantes o seres oscuros y monstruosos, que en los elementos cristianizados de la saga son significativamente semejantes a los gigantes antediluvianos o a naturalezas salvajes descendientes de Cam y de Caín. Estos fomores son el equivalente de las «naturalezas elementales» o los «gigantes» que en la tradición nórdica de los Eddas corresponden a los ases, los «héroes divinos». Representan las fuerzas de un ciclo de la «Edad de Bronce», oscuras fuerzas telúricas, asociadas a las profundidades de las aguas (en el ciclo de Ulster), igual que se asoció a éstas al telúrico Poseidón; o bien corresponden a fuerzas del ciclo originario materializadas o degradadas en sentido titánico. Este segundo aspecto, en las tradiciones célticas, parece deducirse del hecho de que al rey de los fomores, Tetra, se le atribuye a veces la misma patria misteriosa del otro lado del océano, y que la inexpugnable torre de Connan, otro rey de los fomores, en la «isla de Cristal en medio del mar», en el fondo también es visiblemente una imagen del centro primordial.

En todo caso, a los fomores, en su aspecto esencial de raza oscura y telúrica, los vence un primer núcleo de civilizadores llegados a Irlanda de la región atlántica, de la raza de Partholon. Esta raza se extingue, y le sucede otro pueblo de igual origen, la raza de Neimheidh. El nombre de Neimheidh, que tiene una raíz céltica con significado de «celestial», y también de «amigo», «venerable», «sagrado», nos permite concebir ese mismo nuevo ciclo como creación de los representantes de la tradición primordial todavía en estado puro, «olímpico». En la época de Neimheidh destaca un episodio simbólico, que tiene correspondencia con otro análogo de los Eddas. En los Eddas, los ases, «los héroes divinos», se dirigen a los «seres elementales» para hacerles reconstruir la fortaleza de la «región central», el Asgard del Milgard. Como compensación por esa obra, los gigantes quieren tener la «mujer divina», Freya, y con ella «la Luna y el Sol». Al no obtenerla - pues los ases impiden esta usurpación de las fuerzas superiores provocada por haberse servido ellos de las potencias elementales -, se desencadena una lucha que finaliza con la fatal consecuencia del «ocaso de los dioses». Asimismo, en el ciclo irlandés, Neimheidh se sirve de los fomores para hacerles construir una fortaleza, pero luego, temiendo que se adueñen de ella, los extermina. Esto no sirve de nada, ya que los descendientes de Neimheidh acaban siendo sojuzgados por los fomores que habitan la Tor-inis, fortaleza de una isla - nuevamente - al noroeste de Irlanda; y cerca de ésta, cuando intentan rebelarse, son aniquilados, igual que, en la saga de los Eddas, la lucha contra las fuerzas elementales concluye en un primer momento con el ocaso de los ases. En uno y otro caso, probablemente tenemos el simbolismo del advenimiento de un ciclo «titánico» sobre las ruinas de una civilización directamente derivada de la primordial.

Aquí, en el desarrollo de la saga irlandesa, aparece una tentativa de restauración «heroica». Se trata del ciclo de los Tuatha dé Danann, término que quiere decir «gente de la diosa Anu o Dana». Por una parte, se dice que esta raza llega a Irlanda venida «del cielo», de ahí, según el Leabbar na hvidhe, «su sabiduría y la superioridad de su saber»; por otra parte, su conocimiento sobrenatural se supone que lo adquirió en la región hiperbórea. Las dos versiones no se contradicen, sino que se complementan recíprocamente, ya sea debido

al carácter no sólo humano del centro primordial, ya sea porque, según la saga, la raza de los tuathas descende de supervivientes de la raza de Neimheidh, que se habían dirigido a la tierra hiperbórea o atlántico-occidental precisamente para aprender las ciencias sobrenaturales, y de ahí también procede una relación con algunos objetos místicos, de los que hablaremos más adelante. La raza de Neimheidh es la «celestial» y «antigua» que acabó siendo arrollada por un ciclo titánico, y el sentido del conjunto es que probablemente se trata de un contacto reintegrador con el centro espiritual originario - celestial y, en la transposición geográfica del recuerdo, hiperbóreo o atlántico-occidental -, convenio que reanima y da sentido «heroico» a la nueva estirpe, a los Tuatha dé Danann, que vencen de nuevo a los fomores y razas afines - los Fir bolg - y se adueñan de Irlanda. El jefe de los tuathas, Ogme, es un personaje «solar» - Grian Ainech -, con rasgos similares a los del Heracles dórico. Él conquista la espada del rey de los fomores.

Pero también el dominio de los tuathas llega a su fin. El Lebor Gabala (Libro de las Conquistas) habla de la llegada a Irlanda de una nueva raza, la de los «hijos de Mileadh», cuya fisonomía no está del todo clara. Predomina en ella el aspecto guerrero - Mileadh parece tener la misma raíz que miles -, pero no faltan restos de la más elevada tradición propia del anterior ciclo de los tuathas. Así, también en la civilización de Mileadh subsiste el simbolismo de la «sede central»: la constitución de este pueblo es feudal, con una realeza suprema establecida en Tara, en la «tierra del medio» - Meadhon -, antes centro sagrado de los tuathas, donde el rey era consagrado por la «piedra del destino» -lia-fail-, de la que ya hablaremos, y que pertenecía igualmente a la tradición de los tuathas. En cuanto a los propios tuathas, según algunos textos, abandonaron el país y adoptaron una forma invisible como habitantes de maravillosos palacios «subterráneos» o de cavernas montañosas inaccesibles a los hombres, entre los cuales no volvieron a manifestarse sino en casos excepcionales; según otros textos, regresaron a su patria de origen, a Avalón. Según lo dicho hasta aquí, ambas versiones son equivalentes, pues se trata de dos distintas representaciones del centro primordial que se ha vuelto oculto («subterráneo» e inaccesible. En las tradiciones célticas, se le siguieron aplicando las imágenes de la «Isla» atlántica de Avalón, y aquí interesa destacar que, ante todo, esta isla fue concebida en tiempos posteriores como lugar de «mujeres» que atraen a los héroes para hacerlos inmortales. Por lo demás, el nombre de Avalón se explica basándolo en el término cimirco a/al, que quiere decir manzano, como «isla de los manzanos»; lo cual nos hace recordar naturalmente la isla de las Hespérides «allende el océano», con las simbólicas manzanas de oro de las que se apoderó Heracles en otro de los trabajos que le valieron ganar la inmortalidad heroica. Las mujeres sobrenaturales de la isla de Avalón parecían poseer el don de la «salud» -en la saga de Tir-nan-og ellas mismas afirman que en su tierra jamás «se verá la muerte o la disolución del cuerpo» y que allí el héroe Oisín podrá obtener la «corona de rey de la juventud eterna». Pero al propio tiempo. Avalón, la «Isla Blanca», posee también valor de isla «polar» y «solar». La isla de Avalón, según otra etimología posible, en realidad no es sino la isla de Apolo, dios, con el nombre céltico de Ablun o Belen; por tanto, representa la tierra «solar» y la región hiperbórea, pues a Apolo también se le consideró rey solar, precisamente de la Edad de Oro y de la región hiperbórea. Y si esta isla se confunde a menudo con la «isla de cristal», ello debe atribuirse al simbolismo general de paredes de cristal, e incluso de aire, usado para significar una especie de defensa invisible que circunda algunos lugares, para impedir su acceso, como ocurre con otro símbolo, el de un muro de

fuego que gira en torno a esa isla. Son variantes de la idea de inviolabilidad, que siempre se refiere al centro supremo.

El texto conocido con el nombre de Battle of Mag-Tured, se refiere que los tuathas se llevaron consigo de la sede nordatlántica cuatro objetos estrechamente relacionados con la enseñanza allí recibida: una piedra, una lanza, una espada y un recipiente. La piedra es la «piedra fatídica» o «piedra regia», así denominada porque, como una especie de oráculo, permite reconocer quién puede ser legítimamente rey; la lanza es la lanza de Lug, dios del rayo, de la que se ha dicho que «jamás perdió ninguna batalla quien la empuñó»; la espada es la invencible e inexorable espada de Nuadu; el recipiente, por último, es el recipiente de Dagdé, capaz de saciar mágicamente con su contenido a cualquier cantidad de guerreros. Estos objetos de los tuathas resurgirán en los correspondientes objetos del ciclo del Grial, de igual modo que la sede de éste resultará estar en estrecha relación con la misma isla de Avalón, o «Isla Blanca».

En las tradiciones recogidas en los Anales de los Cuatro Maestros es particularmente visible, además, el tema de la lucha y de la victoria como prueba. Una fórmula que siempre se repite es: «El rey X fue abatido por Y, quien se convirtió en rey». Su sentido más profundo se refiere en la saga del Rey de los Bosques de Nemi, del que ya hemos tratado en otra obra, donde el vencer y matar a un determinado personaje parece introducir directamente a la función ya la dignidad regia y sacerdotal ostentada por aquél, pero igualmente a la calidad de esposo de la «mujer divina». Ahora bien, la literatura caballeresca medieval está llena de variantes de este tema: a menudo la prueba de las armas conduce casi automáticamente a la posesión de una mujer, que de un héroe pasa a otro. Basándose en el denominado «derecho de amor», según la ética de aquella literatura era algo casi natural que un caballero pudiese hacer objeto de su deseo a la Dama de su propio señor, caso de que creyese, y pudiera demostrarlo, ser más valiente que él en la prueba de las armas. El carácter singular que todo esto presenta tomado al pie de la letra, incluso su escasa correspondencia con las costumbres reales de la época, ya deberían inducir a suponer un contenido oculto como sentido verdadero de esas «aventuras», en las que probablemente se trata de lejanos ecos del tema de la selección de esa cualidad viril que más cualifica para obtener la posesión de la «mujer».

Según la Historia Regum Britanniae, Britania estaba habitada en un principio por gigantes. Al principal de ellos se le dio el nombre de Goemagog. «Bruto», considerado descendiente de los troyanos que también fundaron Roma, los exterminó e instituyó la tradición britana.

Goemagog equivale claramente a Gog y Magog. Es una reminiscencia bíblica significativa. Gog y Magog son personajes demoníacos a los que en el mito imperial veremos desempeñar un importante papel. Equivalen a los fomores, a los «seres elementales» o rinthursi a quienes los ases, los «héroes divinos» de los Eddas, cerraron el paso con una muralla para que la «sede del Centro» - el Mitgard, o sea una determinada reproducción del centro primordial - les resultase inaccesible. En cierto sentido, no representan sino lo demoníaco del mundo de las masas.

Los Anales de los Cuatro Maestros refieren varias rebeliones contra la dinastía sagrada de los Tuatha dé Danann e igualmente contra la sucesiva dinastía guerrera de los hijos de Mileadh, insurrecciones promovidas por la raza de los Fir-Domhnain, o «raza de las profundidades», raza telúrica, asociada a restos degenerados de anteriores habitantes de



Irlanda, como los Fir-Bolg. Por último, se habla de una «raza plebeya» - aithe-ach-tuatha -, que, aprovechando una fiesta, mata a la nobleza, o bien que induce a los Cuatro Señores a rebelarse contra el rey supremo de la «sede del Centro». Pero como castigo por esa violencia, el país es azotado por una esterilidad general, acompañada de toda clase de plagas: el reino seguirá en ese estado de desolación hasta que el hijo del último rey, que había sido derrotado y muerto, vuelva a la casa del padre. Ahora bien, en la saga oriental de Alejandro, se habla de la devastación y la sequía «de todos los ríos y arroyos, hasta el punto de no dejar un solo sorbo de agua», y eso lo sitúa en el tiempo de la venida de las gentes de Gog y Magog. Son las mismas circunstancias en que acaba el reino del Grial, convertido en la Gaste Terre, la tierra devastada a causa del denominado «golpe doloroso», y que no cesará hasta el regreso del héroe vengador y restaurador. Ya este conjunto de antiguas tradiciones y de arcaicos símbolos célticos precristianos presenta los temas principales que, por decirlo así, se reencarnarán en las leyendas del Grial. El otro eslabón de conexión es la saga del rey Arturo.

## **IX. EL CICLO ARTÚRICO**

En el conjunto de las formas de esta saga, la realidad histórica de Arturo - que se supone que fue el *dux bellorum* de los cimbrios nórdicos en lucha contra los anglosajones entre los siglos V y VI - pasa a segundo orden frente al aspecto de que se tendió a ver en su reino una especie de imagen de la función regia central estrechamente vinculada a la tradición hiperbórea, hasta equivaler finalmente a esta función considerada en sí misma con caracteres simbólicos y suprahistóricos.

La relación del reino de Arturo con Inglaterra resulta por ello accidental; en la literatura medieval, dicho reino tuvo más bien un significado supranacional, abarcaba lo mejor de la caballería, y la sugestión por ella ejercida sobre la cristiandad heroica medieval fue tan enorme que ésta veía precisamente en Arturo a su jefe simbólico y que la ambición de todo caballero era ser miembro de la misteriosa Orden del «rey Arturo», hecho particularmente significativo.

El nombre de Arturo puede recibir distintas interpretaciones, la más autorizada de las cuales es la que lo refiere a las palabras célticas *arthos* = oso y *viros* = hombre. Ya lo había explicado Nennio: *Artur latine sonat ursum horribilem*. Este significado de una fuerza viril que infunde espanto va unido además a un simbolismo de origen hiperbóreo y a la vez remite de nuevo a la idea de una función central o «polar». El oso, en efecto, es uno de los símbolos sagrados del antiguo culto nórdico y, simultáneamente, en el simbolismo astronómico corresponde a la constelación «polar» (Osa Mayor). Y no sólo eso: en el conjunto de los textos tradicionales, símbolos y nombres físicos acaban estableciendo una relación entre esa constelación, con el consiguiente simbolismo del polo o centro a ella referido, y Tule, uno de los nombres que designaron la «Isla Blanca» hiperbórea, el centro tradicional primordial. El elemento «polar», el elemento hiperbóreo y el elemento regio convergen, pues, en el personaje de Arturo. El aspecto unilateralmente viril y guerrero que pudiera suponerse en Arturo como *ursus horribilis* aparece rectificado también por el hecho de que, en la leyenda, Arturo siempre se acompaña, como con una especie de complemento

o contrapartida suya, con Myrddhin o Merlín, poseedor de un saber y un poder supramaterial, que en el fondo aparece menos como persona distinta que como personificación del lado trascendental y espiritual del propio Arturo. La estrecha conexión entre estos dos principios, guerrero uno, espiritual el otro, además, ya define a la «caballería» de la Corte de Arturo y el significado de las aventuras más características atribuidas a miembros de aquélla. La caballería de la Tabla Redonda, o sea del rey Arturo, no es simplemente guerrera - los elegidos para formar parte de ella, se lee en la Morte Darthur, «se sienten más benditos y dignos de veneración que si hubiesen obtenido la mitad del Mundo -. Y dejan a sus padres, sus parientes, esposas e hijos para seguir la Orden». El propio Grial puede representar en el fondo el elemento trascendental con el que aquella caballería aspiraba a completarse: cosa que se verá claramente en las formas de la saga en que el reinado de Arturo acaba confundándose con el del Grial.

Conviene referir aquí el episodio sobre las piedras de Stonehenge, piedras que aún existen y son motivo de asombro para muchos, porque es un misterio el modo en que esos gigantescos bloques pudieron ser tallados y transportados, en tiempos tan remotos, al lugar donde han sido hallados, como restos de un gran templo solar que al parecer se remonta al megalítico o al neolítico. Merlín, al ordenar a los guerreros que saquen aquellas enormes piedras de lejanas canteras, dice: «Poned manos a la obra, valerosos guerreros, y aprended, haciendo bajar esas piedras, si la fuerza es superior al espíritu o es el espíritu el que es superior a la fuerza». Los guerreros se muestran incapaces, y Merlín, riendo, ejecuta la obra sin dificultad alguna. Que la virtud guerrera tuviese en el ciclo artúrico un punto de referencia espiritual resulta ya de la siguiente exhortación, contenida en el mismo texto, o sea en la Historia Regum Britanniae: «Combatid por vuestra tierra y aceptad, si es menester, la muerte, pues la muerte es una victoria y una liberación del alma». Es exactamente la antigua concepción de la mors triumphalis, punto central de la ética propia de las tradiciones de tipo «heroico».

Según la leyenda, Arturo demostró su derecho innato a ser el legítimo rey de toda Inglaterra superando la prueba de la espada, o sea consiguiendo extraer una espada clavada en una gran Piedra cuadrangular situada en el altar del templo, piedra que parece ser evidentemente una variante de la «piedra de los reyes» que existía ya en la antigua tradición de los Tuatha dé Danann. Se nos presenta aquí un simbolismo doble y convergente. Por un lado, tenemos el simbolismo general de la «piedra de fundamento», que remite a la Idea «polar», según la cual la alegoría y el mito aludirán a un poder viril (la espada) que hay que extraer de ese principio. En segundo lugar, arrancar la espada de la piedra puede significar también liberar un poder de la materialidad, puesto que la piedra tiene con frecuencia este significado, la cual concuerda con otro episodio de la leyenda, cuando Arturo, guiado por «Merlín», se apodera de la espada Caliburn o Escalibor, empuñada por un brazo misterioso encima de las aguas. Pero dicen que esta arma había sido fabricada en Avalón, o sea que tenía relación con el «centro superior»; y el ser empuñada sobre las aguas expresa de nuevo una fuerza apartada de las condiciones de la vida material, pasional y contingente, vida a la que siempre se refirió un aspecto fundamental del simbolismo de las aguas. Por encima de esa vida se ponen no sólo quienes aspiran a recibir el mandato regio del «centro» y a ser jefes en sentido superior, sino también todo caballero que desea hacerse digno de pertenecer al séquito del rey Arturo y, por último, de encontrar el Grial.

Para nuestros propósitos, entre los motivos ya propios de la antigua tradición británica aludiremos de nuevo a la institución de la Tabla Redonda y al simbolismo de la sede del rey Arturo. Cuando se habla de ésta suelen aparecer los conocidos símbolos de la tierra inaccesible: el de Arturo, según Andrés el Capellán, es un reino separado del mundo de los hombres por un río muy ancho, cruzado tan sólo por un peligroso puente. Está defendido por gigantes, y en él hay un castillo en perenne movimiento giratorio. En ese castillo, que también tiene el nombre de «castillo regio» - caer rigor - o castillo de los «ricos» -caer golud- se conserva un recipiente sobrenatural conquistado (según la tradición del *The Spoiling of Annwn*) por el rey Arturo al rey del «otro mundo», recipiente que, reproducción de uno de los símbolos propios ya de la tradición hiperbórea de los Tuatha dé Danann (el recipiente Dagdé, ya citado), como el Grial en el castillo del «rico» rey, «sacia» a cualquiera, cura cualquier herida y preserva de la acción del tiempo, negando, sin embargo, sus dones a los cobardes y a los perjuros . Tal sede, como castillo giratorio - revolving castel, caer sidi - es similar a la «isla giratoria» que en la antigua saga céltica a menudo ocupa el lugar de la «Isla de Cristal» y, en general, de Avalón, y aquí hay seguramente una alusión a la «Tierra Polar», que, en efecto, gira sobre su eje y transporta al mundo en su movimiento de rotación, la cual nos puede hacer pensar en la imagen del «Señor Universal» como chakravartí, expresión que quiere decir exactamente «el que hace girar la rueda», aludiendo a aquel que, como centro inmóvil, mueve la rueda del regnum y, en general, del Universo ordenado. Estas son ideas que, por la demás, hallan verificación en el propio simbolismo de la Tabla Redonda, que Arturo, por consejo de «Merlín», había instituido para distinguir a la orden de caballería de la que era jefe supremo. Según el texto de Malory, la Tabla Redonda, en efecto, estaba construida a imagen del mundo y en ella encontraba cobijo el Universo entero, terrenal y celestial. En otros textos se refiere generalmente al curso de los astros y a la rotación del cielo con respecto a un centro inmóvil, de donde resulta claramente que los caballeros que se sientan a la Tabla Redonda son otros tantos representantes del poder central ordenador. Ahora bien, es importante destacar que, en distintas narraciones, estos caballeros de la Tabla Redonda, o al menos los mejores de ellos, aparecen en número de doce, de donde resulta una visible correspondencia con los doce Pares que, en el *Roman de Brul*, «se dividen la Tierra en doce partes, de las que cada uno de ellos toma una en feudo y se hace llamar rey». La importancia de este detalle estriba en el hecho de que el doce es un número solar que, de una u otra forma, siempre apareció allí donde se constituyó, o intentó constituirse, un centro tradicional: los doce troncos del Midgard, los doce dioses supremos olímpicos, los doce troncos del centro délfico, los doce lictores en Roma, los doce residentes de Avalonia, los doce condes palatinos de Carlomagno, y así sucesivamente. Pero en la saga del Grial y del rey Arturo a ese simbolismo se agrega otro motivo: el del asiento peligroso. Es un asiento dejado vacío en la Tabla Redonda y reservado a un caballero esperado y predestinado, superior a cualquier otro, que a veces parece ser el caballero decimotercero y que entonces corresponde de modo manifiesto a la misma función suprema de centro, jefe o polo de los «doce» y es imagen o representante del propio cakravartí, o «Rey del Mundo».

Naturalmente, cuando se presenta el tema del «asiento peligroso» concebido como asiento vacío, hay que pensar en un estado de involución del reinado de Arturo o de tal decadencia de sus representantes que necesitase una restauración. En un plano ideal, ahí es precisamente cuando se ponen a buscar el Grial los caballeros de la Tabla Redonda, y ahí es

cuando, en la literatura correspondiente, se entrelazan inextricablemente las aventuras del Grial y de los caballeros del rey Arturo. En general, el reino de Arturo se identifica entonces con el de Locris o Logres, una antigua designación de Inglaterra, como «Albania» e «Isla Blanca», y como sede del Grial; y los caballeros de Arturo se dedican a buscar el Grial para devolver el antiguo esplendor al reino y destruir los sortilegios que, tal como aparece ya en el Mabiscagian, han afectado a aquella tierra. El Grial es el símbolo de lo que se ha perdido y hay que encontrar de nuevo. Un hombre debe conseguir que el Grial manifieste de nuevo sus virtudes, y a menudo ese es también el caballero que se sentará en el «asiento peligroso».

En relación con todo esto, se obtiene una especie de desdoblamiento del personaje del rey Arturo. Por un lado, hay un «rey Arturo» suprahistórico, que simboliza una función; por otro, hay un rey Arturo que, como modelo de representante histórico de esta función, se encuentra en el centro de acontecimientos con resultado tan fatal que cabe relacionarlos con los antiguos relatos sobre la destrucción y desaparición de los Tuatha dé Danann y de sus descendientes. Para no anticipar, aquí sólo nos referiremos al epílogo de la antigua leyenda de Arturo, en la que, entre otras cosas, reaparece el simbolismo de la mujer.

Hay dos personajes que tratan de quitarle a Arturo su «Mujer»: Quennuwar, o sea Ginebra (este nombre quiere decir «el espíritu blanco», cosa que confirma su carácter simbólico). El primero es Maelvas, que la conduce a su ciudad de Glastonbury, identificada con la «Ciudad de Cristal» oceánica y con Avalón. Glastonia id est urbs vitrea - etiam insula Avalloniae celebriter nominatur. Por eso es asediada la «Isla de Cristal» hasta que finalmente se llega a una reconciliación. En ese punto se insinúa en la saga un elemento cristiano, porque se dice que en tales circunstancias sería necesario que Arturo entregase la isla como feudo a un representante de la Iglesia, asegurándole la inmunidad. En realidad, se refiere un intento de la tradición cristiana de sustituir a la céltico-hiperbórea, apropiándose de todos sus temas importantes. Glastonbury fue uno de los centros principales de la difusión en Inglaterra del cristianismo y, para conseguir prestigio, éste trató de absorber, en forma cristianizada, las anteriores tradiciones nórdico-célticas, hasta reivindicar para sí el significado del antiguo Avalón. Glastonia, o sea Glastonbury - explica el texto principal en cuestión, el *De anliquilale Glastoniensis Ecclesiae* -, antes se llamaba ygnis gutrin, y gnis, en bretón, quiere decir ínsula, y gutrin, vítrea; a la llegada de los ingleses se convirtió en Glastiburi, de glas = vitrum y buria = civitas, Glastiberia. La historia de la donación de la isla a la Iglesia por parte de Arturo es, pues, una especie de coartada de «sucesión tradicional», elaborada por los evangelizadores cristianos, y que no terminó ahí: en referencia al trágico epílogo de la antigua leyenda, se declaró que el rey Arturo había muerto, y que su sepulcro se encontraba en Glastonbury. Así permanecía el antiguo centro, con tan sólo el nuevo significado de centro del cristianismo misionero.

En segundo lugar, mientras Arturo estaba en vías de realizar su legendario imperio mundial y de conquistar incluso Roma para ser coronado en ella, su sobrino Modred, que había permanecido en la patria, usurpó el trono y se adueñó de la «Mujer» de Arturo, de Ginebra. En la guerra que siguió, murió el traidor, pero cayeron los mejores caballeros de la Tabla Redonda y el propio Arturo quedó herido de muerte. Lo llevaron a Avalón, para que la ciencia de la salud que poseían las «mujeres» que habitaban aquella tierra, y sobre todo Morgande («la Nacida del Mar»), lo sanase y le permitiese reasumir su función (. Pero las heridas del rey Arturo (particularmente, según algunos, la causada por una lanza

envenenada) vuelven a abrirse cada año, y sus fieles esperan en vano su regreso. Pero subsiste la tradición de que un día Arturo volverá a manifestarse desde Avalón, y que recobrará su reino; tanto que los britanos, desde entonces, no habían querido nombrar ningún rey. En otras formas de la leyenda -por ejemplo, en los *Otia Imperialia* de Gervasio de Tilbury- Arturo aparece postrado en un lecho en un palacio maravilloso que se alza en la cima de una montaña. Según otra versión, está «muerto» y su cuerpo se encuentra sepultado en la abadía de Glastonbury, a la cual hemos visto que se trató de presentar como si fuese el propio Avalón.

Todo esto puede referirse a una crisis y un interregno, tras lo cual vendrá la demanda del Grial. Entretanto, hemos señalado otro tema fundamental del ciclo del Grial: el rey herido, que en la sede inaccesible y misteriosa espera la curación para poder «volver». Recordemos, al propio tiempo, el otro tema ya existente en la saga céltica, el Reino sometido a la devastación ya la esterilidad por la revuelta plebeya, o también por la herida causada por una lanza o por una espada flamígera.

## **X. LA SAGA IMPERIAL. EL SEÑOR UNIVERSAL**

Según el aspecto al que acabamos de aludir, parece que la saga de Arturo es una de las muchas formas del mito general del emperador o dominador universal invisible y de sus manifestaciones. Es un motivo que se remonta a la más lejana antigüedad y que también guarda cierta relación con la teoría de las «manifestaciones cíclicas» o *avalara*: la manifestación, en momentos determinados y en distintas formas, de un principio único que en los períodos intermedios subsiste en estado latente. Así, cada vez que un soberano ha presentado las características de una especie de encarnación de ese principio, ha surgido oscuramente en la leyenda la imagen de que «no ha muerto», que se ha retirado a una sede inaccesible donde se manifestará un día, o que «duerme» y deberá despertarse. Y puesto que en estos casos se superpone el elemento suprahistórico al histórico convirtiendo en símbolo a un personaje regio determinado, resulta que, en contrapartida, los nombres de estos personajes reales sobreviven a veces, pero designan algo que está más allá de ellos.

Pero la imagen de una realeza en estado de «sueño» o de muerte aparente es afín a la de una realeza alterada, herida, paralizada, no por lo que se refiere a su principio intangible, sino a sus representantes exteriores e históricos. De donde se deriva el tema del rey herido, mutilado o inanimado, que sigue viviendo en el «Centro» inaccesible, donde no rige la ley del tiempo y la muerte.

Sin repetir lo que hemos expuesto en otro lugar sobre el tema, para dar una idea conjunta y universalizada del contexto en cuestión, recordaremos algunas formas típicas que en los tiempos más antiguos dieron expresión a dicho simbolismo.

En la tradición hindú encontramos el tema de *Mahâkâçya*, que duerme en una montaña, pero que despertará al son de las caracolas, cuando de nuevo se manifieste el principio, aparecido ya en la encarnación de Buda. Este período es también el de la venida de un «Señor Universal» - *chakravartî* -, que lleva el nombre de *Çankha*, pero *Çankha* quiere decir precisamente «concha», con lo que, a través de esta semejanza fonética, se expresa la idea de un despertar del sueño en función de la nueva manifestación del «Rey del

Mundo» y de la propia tradición primordial que el relato en cuestión concibe encerrada, en los períodos intermedios de crisis, precisamente en una «concha».

Una tradición irania análoga se refiere al héroe Kereshaspa, quien, herido por una flecha mientras estaba sumido en un estado de «sueño» (volvemos a tener el mismo símbolo), sobrevive en letargo a través de los siglos, asistido por las fravashi (tal como permanece con vida el rey Arturo en la isla de las mujeres expertas en el arte esotérico), aunque resurgirá en la época de Çaoçyant y luchará a su lado. Çaoçyant es el Señor de un futuro y triunfal reinado del «Dios de Luz» y el destructor de las fuerzas oscuras arimánicas; convendrá destacar ya aquí que la concepción hebraica de «Mesías» y la cristiana de «Reino», a la que muchos quisieran someter directamente el mito imperial medieval, no es sino un eco de esa antigua concepción ario-irania pre-cristiana.

Para disponer de la pauta más importante del motivo en cuestión, sin embargo, debemos remitirnos a la doctrina del avatara Kalki, que tiene que ver con la historia de Paraçu-Râma, una de las representaciones típicas del exponente heroico de la tradición olímpico-hiperbórea primordial. Con su hacha, cuando los antepasados de los colonizadores arios de la India se encontraban todavía en una sede septentrional, exterminó a los guerreros rebeldes y además mató a su culpable madre: se trata de símbolos de la doble superación que ya hemos dicho que caracterizaba al espíritu «heroico» - superación tanto de la virilidad degradada como de una espiritualidad que ha adoptado una forma femenino-materna conforme a una involución y una degradación en sentido opuesto -, tanto más cuanto que su acción se sitúa en un período entre la Edad de Plata, o lunar, y la Edad de Bronce, o titánica, entre el tretâ yuga y el dvâpara yuga. Paraçu-Râma nunca murió, se retiró a llevar vida de asceta en la cumbre de un monte, el Mahendra, donde vive eternamente. Sentado esto, cuando lleguen los tiempos, de conformidad con las leyes cíclicas, habrá una nueva manifestación de lo alto en forma de rey sagrado, que saldrá victorioso sobre la «edad oscura», como el avatar Kalki. Kalki nace simbólicamente en Sambhala, uno de los nombres con que en las tradiciones hindúes y tibetanas se designa el centro sagrado hiperbóreo, tiene precisamente a Paraçu-Rama por maestro espiritual, y tras haber sido iniciado en la ciencia sagrada, obtiene la investidura regia. De Siva había recibido entretanto un caballo blanco alado (al cual se le concede en la historia tanta importancia que a menudo se encuentra identificado con el propio Kalki), un papagayo omnisciente y una espada luminosa; y aquí, en cuanto a similitudes, cabe recordar que igualmente sobre un caballo blanco se manifestará el rey Arturo y que el mismo símbolo tiene una conocida representación en el Apocalipsis de Juan; y sobre la espada, digamos que se habla igualmente de la espada desaparecida que Arturo volverá a empuñar y que en su momento emergía de las aguas lanzando destellos. Guiado por el pájaro, consigue a la «mujer», es decir, se casa con Padma o Padmavati, hija del rey, a la que nadie había podido poseer nunca, ya que cada hombre que la codiciaba, por voluntad divina se transformaba en mujer - símbolo de profundo significado -. Kalki, con sus guerreros, atraviesa a pie un mar, al haberse solidificado éste a su paso milagrosamente, y llega de nuevo a su ciudad nata!, Sambhala, que encuentra tan transformada y esplendorosa que le parece la morada de Indra, Rey de los Dioses y Dios de los Héroes. Es un símbolo para una nueva manifestación de las fuerzas del Centro primordial, por la que reaparecen también los representantes de la dinastía solar y de la lunar, el rey Maro y el rey Dêvâ, que gracias al poder de sus asceticismos habían permanecido en vida, a través de las edades del mundo y hasta la «edad oscura», en

las cumbres del Himalaya, concebido como la región donde la edad primordial «dura eternamente». Se produce finalmente la última batalla, la lucha de Kalki contra la «edad oscura», personificada por Kali, así como por los dos jefes de los demonios, Koka y Vikoka: es una lucha particularmente dura, pues dichos demonios se resucitaban mutuamente y resurgían intactos tan pronto como tocaban tierra, pero finalmente sale victorioso Kalki.

Más adelante precisaremos los elementos simbólicos incluidos en dicha historia, por si su sentido no le resulta claro al lector. Aquí hemos pretendido ante todo dar algunas referencias adecuadas para situar desde un punto de vista intertradicional el mito imperial de la nueva manifestación del Regnum, y evitar que las expresiones que este mito tuvo en la Edad Media se consideren por separado, sobre todo con una dependencia unilateral de creencias cristianas. Por lo demás, la romanidad, en su período imperial pagano, les parece a muchos que significa un despertar de la edad de oro, cuyo rey, Cronos, como hemos visto, se concebía eternamente vivo, sumido en un estado de sueño en la región hiperbórea. En el reinado de Augusto, las profecías sibilinas anunciaron un soberano «solar», rex a coelo o ex sole missus -, al que parece referirse el propio Horacio cuando invoca que el dios hiperbóreo de la edad de oro, Apolo, venga por fin; así también Virgilio cuando anuncia de modo similar la inminencia de una nueva «edad de oro», de Apolo y de los héroes. Por eso concibió Augusto una «filiación» simbólica según la cual descendía de Apolo, y el fénix que aparece en las imágenes de Adriano y de Antonino está en estrecha relación precisamente con esta idea de una restauración de la edad primordial a través del Imperio romano. El presentimiento de la conexión de Roma con el principio suprahistórico y metafísico del Imperium, con tal que se tenga presente el ya explicado proceso de transposición de lo que es propio de ese principio en una determinada imagen suya en la historia, puede considerarse en el fondo la base de la misma teoría de la perennidad y de la aelernitas de Roma.

En el período bizantino, el mito imperial recibe de Metodios una formulación que, en mayor o menor relación con la leyenda de Alejandro Magno, repite algunos de los temas anteriormente considerados. Tenemos el motivo del rey dado por muerto, que despierta de su sueño y crea una nueva Roma; pero tras un breve reinado irrumpen las hordas de Gog y Magog, a las que había cerrado el paso Alejandro, y comienza la «última batalla». Es la misma forma que repetirá y desarrollará ampliamente el medievo gibelino. El emperador esperado, latente, jamás muerto, retirado en un centro invisible e inaccesible, se transforma aquí en alguno de los principales representantes del Sacro Imperio Romano: Carlomagno, Federico I, Federico II. Y el tema complementario de un reino devastado o esterilizado que espera la restauración encuentra equivalente en el tema del Árbol Seco. El Árbol Seco, asociado a una representación de la sede del «Rey del Mundo», de la que hablaremos más adelante, reverdecerá en el momento de la nueva manifestación imperial y de la victoria contra las fuerzas de la «edad oscura» presentadas, conforme a la nueva religión, en términos bíblico-cristianos: como las gentes de Gog y Magog irrumpiendo en la edad del Anticristo. Esto no impide que la imagen de Federico II o del rey Arturo en la montaña, así como la de los caballeros de Arturo que irrumpen de cacería desde el monte, nos recuerden también antiguas concepciones nórdicas paganas, al Walhalla como sede montañesa de Odín, jefe de los «héroes divinos» y al tropel de las almas de los héroes escogidos por las «mujeres» - por las valquirias -, que de la forma de cuadrilla salvaje de cazadores pasa a la

de ejército místico que, conducido por Odín, combatirá en la última batalla contra los «seres elementales».

Esta leyenda, en innumerables variantes, se repite en el período de oro de la caballería occidental y del gibelinismo, y en el fermento profético despertado por la idea procedente del «tercer Federico» halla nueva conclusión en la fórmula enigmática del emperador vivo y no vivo: *Oculus eius morte claudet abscondita supervivetque sonabit et in populis; vivit, non vivit, uno ex pullis pullisque pullorum superstite.*

«Vive, no vive»: la fórmula sibilina encierra el misterio de la civilización medieval en el punto de su ocaso. El rey herido, el rey en letargo, el rey que ha muerto aunque parezca vivo, y que está vivo aunque parezca muerto, y así sucesivamente, son temas equivalentes o convergentes, temas que volveremos a encontrar exactamente en el ciclo del Grial, animados de vida particular y fuerza sugestiva en el punto final del supremo esfuerzo de Occidente de reconstituirse como gran civilización espiritualmente viril y tradicionalmente imperial.

## **XI. FEDERICO. EL PRESTE JUAN. EL ÁRBOL DEL IMPERIO**

Una antigua leyenda italiana refiere que el «preste Juan, muy noble señor indio», mandó una embajada al emperador Federico, como a aquel «que verdaderamente era el espejo del mundo, para darse cuenta de si era prudente en palabras y en obras». Le entregaron, pues, a «Federico» (probablemente, se refiere a Federico II), de parte del «preste Juan», tres piedras, y al propio tiempo le preguntaron qué era lo mejor del mundo. «El emperador las tomó y no preguntó por sus virtudes»; en cuanto a la pregunta, respondió que la «medida» era la mejor cosa del mundo. De ese comportamiento, el preste Juan dedujo que «el emperador era prudente en palabras, pero no en hechos; por cuanto no había preguntado sobre la virtud de las piedras que eran de tan gran nobleza». Creyó que con el paso del tiempo esas piedras «perderían sus virtudes, pues no eran conocidas por el emperador» y procedió a hacerlas retirar. Esto ocurrió esencialmente con una de ellas, que tenía la virtud de volver invisible y de la que se dice: «vale más que todo vuestro imperio».

Según otra leyenda, conservada por Oswald der Schreiber, Federico II recibió del preste Juan un vestido incombustible de piel de salamandra, el agua de la eterna juventud y un anillo con tres piedras, que tenían la virtud de permitir vivir bajo el agua, de volver invulnerable y de hacer invisible. Sobre todo, la piedra del preste Juan se menciona en los escritos alemanes del período próximo al año 1300, juntamente con la alusión a la fuerza que vuelve invisible.

Estas leyendas son muy significativas, si se tiene presente que el reino del preste Juan no es más que uno de los simbolismos del «Centro supremo». Se supone que estaba situado en una región misteriosa y maravillosa del Asia Central, o de Mongolia, o la India, o incluso de Etiopía, término que, sin embargo, en aquel tiempo tenía un significado bastante vago y variado. Pero no cabe duda sobre el carácter simbólico de los atributos referidos a este reino. Los «regalos» del preste Juan al emperador Federico constituyen una especie de «mandato» de carácter superior, ofrecido al representante alemán del Sacro Imperio Romano, para que éste estableciese un contacto real con el principio del «Señor



Universal». El agua de la eterna juventud tiene visiblemente significado de inmortalidad; el vestido incombustible va unido a la virtud del Fénix de permanecer ileso, de subsistir y renovarse en el fuego; la invisibilidad suele simbolizar el poder de establecer contacto con lo invisible y lo suprasensible, de transferirse a esa esfera; el poder vivir bajo las aguas equivale en el fondo a no hundirse en las aguas, a poder andar sobre las aguas (lo cual debe recordarnos el episodio de la travesía del avatar Kalki, la espada de Arturo sostenida sobre las aguas, etc.): significa participar en un principio que está por encima de la corriente del mundo, del flujo del devenir. Se trata, en suma, de calificaciones y poderes de tipo estrictamente iniciático.

Sentado esto, la leyenda italiana parece aludir a una especie de falta de adecuación de Federico para tal mandato. El límite de Federico es una virtud de la caballería laica y del simple régimen temporal; «la medida» es la cosa mejor del mundo. No hace la pregunta - la pregunta sobre los poderes que le ofrece el preste Juan -. Por esta inconsciencia del mandato más elevado, su función se veía condenada con el tiempo a decaer, motivo por el que le retiró el mandato el preste Juan. Una nueva forma del «vive y no vive» del emperador, cuya vida es sólo aparente, o del rey en letargo, pero ahora estrechamente asociado a un tema fundamental del Grial: el sentimiento de culpa por «no hacer una pregunta» que hubiera tenido una virtud restauradora.

Agreguemos algún detalle sobre la imagen que se tenía del preste Juan. El *Tractatus pulcherrimus* lo denomina «rey de reyes»: *rex regum*. Unía la autoridad espiritual a la potestad regia, y podía decir de sí mismo: *Johannes presbyter, divina gratia Dominus dominacium omnium, quae sub coelo sunt ab ortu solis usque ad paradisum terrestrem*. Pero, esencialmente, el «preste Juan» es un título, es un nombre que designa no a un individuo determinado, sino una función. Así, en Wolfram von Eschenbach y en el *Titirel* encontramos el «preste Juan» precisamente como título, y el propio Grial, como veremos, señala quién debe ser sucesivamente el «preste Juan». En la saga, por lo demás, «preste Juan» es el que refrena a las gentes de Gog y Magog, ejerce un dominio visible e invisible (en sentido figurado. dominio sobre los seres naturales y sobre los invisibles), hace que defiendan el acceso a su reino «leones» y «gigantes». En este reino se encuentra también la «fuente de la juventud» y no es raro que se confunda con la sede de los tres reyes magos, o bien con la ciudad Seuva, mandada construir, cerca del Monte de la Victoria - *Vaus* o *Victorialis* - por los propios tres reyes magos. Además, reaparece aquí el simbolismo «polar» del «castillo giratorio» a imagen de los cielos, y el del lugar donde existen piedras de luz y piedras «que devuelven la vista a los ciegos» y que hacen invisible. En particular, el preste Juan posee la piedra que tiene la virtud de hacer resucitar, según algunos, al Fénix, según otros, al Águila: referencia, ésta, de la que todos captarán el alcance, dado que el Águila siempre, y especialmente en la época de esas leyendas, ha servido como símbolo de la función imperial, que, en su aspecto «eterno», ya hemos visto que en Roma iba igualmente unido al símbolo del Fénix. Ahora bien, según algunos, el rey persa Jerjes, Alejandro, los emperadores romanos, y hasta Ogier de Dinamarca y Guerrino habían «visitado» el reino del preste Juan. Se trata de la figuración legendaria de la oscura sensación de contactos, que los grandes dominadores históricos y los héroes legendarios habían tenido en forma más o menos directa, a modo de una especie de sanción invisible de su legitimidad o dignidad- con el Centro supremo, donde reside la piedra que hace resucitar al Águila.

De hecho, según la saga, Alejandro, como límite final de sus conquistas, seguido el camino de la India ya recorrido por Heracles y por Dioniso, pidió a la divinidad la suprema prenda de la victoria. Más allá de la fuente de la juventud, llega a los dos árboles - masculino y femenino - del Sol y de la Luna, que le anuncian su destino y su Imperium. En el contexto de las leyendas de este ciclo se habla conjuntamente del «Árbol del Centro», del «Árbol Solar», del Árbol que confiere precisamente la victoria y el Imperio, pero, al mismo tiempo, del «Árbol de Set».

A partir de vagas y maravillosas noticias de distintos viajeros, durante la Edad Media la imagen del lejano y magnífico imperio del Gran Kan, emperador de los tártaros, hizo despertar nuevamente la del «Rey del Mundo», por lo que a menudo se confundió el imperio del Kan con el reino del propio preste Juan. Así, sobre todo en relación con la saga del Gran Kan, aparece desarrollado el motivo de un árbol misterioso que asegura la victoria y el imperio universal a quien llega a él o cuelga su escudo en él. He aquí un texto bastante característico de Johannes von Hildesheim: Et in ipsa civitate in templi Tartarorum est arbora arida, de qua plurima narratur in universo mundo... ab antiquo in omnibus partibus Orientis, fuit consuetudinis, et est, quod si quis rex vel dominus vel populus tan potens efficitur; quod sculum vel clipeum suum polentur in illam arborem pendet, tunc illi regi vel domino in omnibus et per omnia obediunt el intendunt.

El árbol de que se trata se convierte en punto de interferencia de varios significados a causa de asonancias fonéticas, No se trata del símbolo antes explicado del Árbol Seco, sino que «Árbol Seco» es aquí una de las interpretaciones del término Arbre Solque, al cual se dieron también los significados de «árbol solar» - arbor solis -, de «árbol solitario» -arbre seul-, de árbol de Set - arbor Selh -, Marco Polo, refiriéndose al país del Gran Kan, había escrito: Et il y a un grandisme plain, où est l'Arbre Solque, que nous appelons l'Arbre Sec. *Solque*, por lo demás, si se hace remontar a una raíz árabe, puede significar «vasto, alto, duradero», y un manuscrito inglés revela que no se trata del Árbol Seco, sino del Árbol de Set, porque es el que Set hizo nacer de un brote sacado del Árbol de la Ciencia, o sea del Árbol central del Paraíso Terrenal . En este contexto, ese árbol que confiere a quien lo alcanza el poder y la soberanía universal nos remite una vez más a una tradición referida al «estado primordial» (aludido por el Paraíso Terrenal), mientras que tanto la duplicidad del árbol solar y del lunar como el doble aspecto de árbol de la ciencia y de árbol de la victoria nos conducen a la síntesis de los dos poderes inherentes a aquel mismo estado: síntesis que antecede a la posterior separación, la feminización de lo espiritual y la materialización de lo viril. La conexión del árbol del imperio con el árbol central del paraíso, tal como resulta en esas leyendas, es natural, dada la citada relación que existe entre cada verdadera manifestación del «Imperio» y el estado primordial. En cuanto a la atribución de «seco», ya hemos dicho de ello que este aspecto del árbol se refiere a un período de decadencia que superar. Este significado es claro, por ejemplo, en la saga, según la cual el árbol reverdecerá cuando «se encuentren» el preste Juan y Federico.

En cuanto a la imagen del reino del preste Juan, también sirvió históricamente de apoyo a la oscura idea de una integración de las fuerzas desplegadas en los símbolos de la caballería, del Imperio y de las Cruzadas. En una transposición materialista, a aquel príncipe misterioso y poderoso de Oriente, que no era cristiano pero era amigo de los cristianos, le mandaron un mensaje pidiendo ayuda para la causa cristiana, en sus momentos más trágicos, para obtener un resultado victorioso en la guerra santa. Una vez

perdidas aquellas esperanzas al no manifestarse la ayuda en la forma militar que ingenuamente habían imaginado, al no encontrar el modo de percatarse de lo que había detrás del símbolo del preste Juan y de su «ayuda», subsistió la «leyenda» como elemento de distintas sagas.

A este respecto conviene mencionar el ciclo de Ogier. En la tradición danesa, Ogier u Holger es una reproducción del emperador gibelino que no ha muerto: es un héroe nacional secuestrado en lo más profundo de un monte o en la parte subterránea del castillo de Kronburg, pero que reaparecerá cuando su tierra necesite de un salvador. Es en el ciclo de Carlomagno donde la saga de Ogier presenta los desarrollos más interesantes para nosotros, porque reúne significativamente en un solo conjunto los diferentes motivos hasta ahora separados. Ogier de Dinamarca se nos presenta como uno de los paladines de Carlomagno que, tras haber estado en conflicto con este emperador, acaba adoptando los rasgos de un salvador de la cristiandad en el momento de máximo peligro, y de un conquistador universal. Extiende su poderío sobre todo el Oriente y llega, como Alejandro, al reino del preste Juan donde están los dos árboles, el lunar y el solar, que hemos visto que equivalen al árbol del poder universal de la saga del Gran Kan y al árbol del centro que se asocia al estado primordial («paradisíaco»). Pero es sumamente interesante que aquí el reino del preste Juan acaba identificándose con Avalón, es decir, con el centro de la tradición hiperbórea, aparte de que se establece una estrecha relación entre el «bálsamo» de los dos árboles y el paso de Ogier a la forma del que «vive siempre» y que «un día volverá». A este respecto, en la traducción alemana que Otto von Diemerding hizo de los relatos de viajes de John Mandeville, se lee: *Man saget auch in den selben Landen das Oggier by den selben boumen were und sich spyset mit dem balsam und do vo lebt er so lang, und meinen er lebe noch und solle har wider zu inen komen.* Tras su conquista de Oriente, Ogier de Dinamarca llega, pues, a Avalón, donde se convierte en amante de la mujer sobrenatural Morgana, hermana del rey Arturo. Aquí vive apartado del mundo en una juventud perenne. Pero la cristiandad, que se encuentra en sumo peligro, vuelve a tener necesidad de él. El arcángel Miguel visita a Morgana, y por orden divina reaparece Ogier en el mundo y alcanza la victoria. En este punto interviene un nuevo tema característico, que volverá a aparecer en el ciclo del Grial, sobre todo en relación con el «hijo» del rey del Grial, Lohengrin: el héroe enviado por el centro supremo no debe revelar su nombre, ni el lugar de dónde viene. La misión que encarna y lo que verdaderamente actúa en él deben permanecer ignorados, no deben tomarse por su persona ni relacionarse con ella de ningún modo. Como Ogier transgrede esta ley y revela dónde «ha estado», vuelve a hacerle mella la ley del tiempo transcurrido, envejece de repente y está a punto de morir. En el último momento, aparece Morgana para llevarlo de nuevo a Avalón, donde permanecerá hasta que, por séptima vez, la cristiandad tenga necesidad de él.

Si se tiene presente todo eso, resulta al menos significativo el hecho de que en Wolfram von Eschenbach el preste Juan esté considerado descendiente de la dinastía del Grial, que en el Titirel precisamente Parsifal asuma la función del «preste Juan» y que sea al país de éste adonde se transfiere finalmente el Grial para señalar sucesivamente el nombre de quienes han de convertirse en el «preste Juan».

En el relato alemán de la saga de Ogier, el preste Juan y el Gran Kan se nos presentan como dos compañeros de Ogier que fundan dos poderosas dinastías. Se trata de

distintas representaciones de la unidad interna del tema, expresado distintamente en el ciclo de cada una de las sagas que tienen como centro uno u otro de esos personajes simbólicos.

## **XII. DANTE: EL VELTRO Y EL DUX**

Para concluir esta serie de aproximaciones, destacaremos que la misma concepción dantesca del «Veltro» y del Dux se refiere a un orden de ideas y de símbolos muy similar.

Desde el punto de vista externo, no se excluye que Dante eligiese el término «Veltro» - can, lebrél -, basándose en la semejanza fonética de «can» y Kan, título del gran jefe del Imperio mongol. En aquella época, como hemos dicho, aquel Imperio se confundía a veces con el imperio del rey Juan, de Alejandro, de Ogier y así sucesivamente, es decir, generalmente, con oscuras representaciones del «Centro del Mundo». El Gran Kan de los tártaros todavía no se había convertido entonces en el terror de Europa, sino que, según las descripciones de un Marco Polo, de un Haithon, de un Mandeville, de un Johannes de Plano Carpini, etc., precisamente estaba considerado el poderoso emperador de un misterioso, lejano y extenso imperio, un prudente y feliz monarca amigo de los cristianos pese a ser «paganos». La asimilación fonética que de Kan conduce a Veltro, por lo demás, ya aparece en la versión alemana de Mandeville: Heisset der grosse hundl, den man gewonlich nennr Can... der Can ist der oberst und machligst Kaiser den die sunne überscheinet; y el propio Boccaccio, aun rechazándola, tuvo que aludir a una interpretación del Veltro dantesco, precisamente refiriéndose al Gran Kan. Por lo demás, en la antigua lengua alemana huno significaba señor, dominador, y esta palabra se repite en diversos nombres de antiguas familias nobles alemanas, como Huniger y otras.

Esto no es del todo absurdo, pues la singularidad que de entrada puede presentar es menor, si nos referimos a lo que hemos dicho para demostrar que el Gran Kan, en el ciclo en cuestión, era sólo una forma de designar una función que no estaba ligada a ninguna persona particular ni a ningún reino propiamente histórico. En Dante se evoca esta función, en él se convierte en símbolo y al propio tiempo en fe política y esperanza; lo cual se aproxima bastante a lo que veremos que fue el espíritu animador y generador del ciclo del Grial.

No es el momento de examinar aquí el simbolismo de la Divina Comedia según las diversas interpretaciones de que es susceptible.

Nos limitaremos a señalar que, en líneas generales, el viaje al otro mundo de Dante puede interpretarse como el esquema dramatizado de una purificación e iniciación progresivas. Pero tal «aventura», como la del Grial, guarda en Dante estrecha relación con el problema del Imperio. Dante, extraviado en la selva oscura y salvaje, que fuerza «el paso que nunca dejó persona viva», sus alusiones a la «playa desierta» y a la «muerte contra la que él combate - encima del torrente sobre el que el mar no prevalece», a su ascensión al «delicioso monte» y a su «esperanza de altura» no pueden sino hacer pensar en situaciones análogas que veremos presentarse a los caballeros en su búsqueda del Grial, obligados a salvar caudalosos torrentes ya correr peligros mortales en la «tierra salvaje» para finalmente poder ascender el monte salvaje. Monsalvatsche, donde también se encuentra el «Castillo del Gozo».

En la «Beatriz» de Dante - y lo veremos más detenidamente cuando aludamos al simbolismo general de los «Fieles de Amor», organización a la que pertenecía Dante - vuelve el tema de la «mujer sobrenatural»; y en el amor, que la mueve a ayudar a Dante desde lo alto, hay algo que recuerda el tema de la predestinación o «elección», de máxima necesidad para que los caballeros puedan alcanzar el Grial y superar esa serie de aventuras y de combates simbólicos que expresan en el fondo el mismo proceso de purificación que en Dante, quizá por la referencia a una vía distinta, menos impregnada del espíritu de una tradición heroica que del de una tradición teológico-contemplativa, adquiere forma de travesía del infierno y del purgatorio.

Volviendo al tema inicial, a Dante se le impide la ascensión directa al monte, esencialmente por parte de un león y de una loba, que tienen una visible correspondencia en los símbolos de la meretriz «segura, casi como roca en alto monte» y en el gigante feroz que copula con ella, del que se habla en la segunda parte del poema. La interpretación más corriente, según la cual la loba y la prostituta representan a la Iglesia católica, mientras que el león y el gigante simbolizan la Casa de Francia, nos parece también la justa; sólo que va un paso más allá quien, de la referencia histórica contingente (que entonces afectaba al episodio de la destrucción de la Orden de los Templarios) se remonta a los correspondientes principios. León y gigante se nos aparecen entonces, más en general, como representaciones del principio de una realeza degradada, laica, prevaricadora, del salvaje principio guerrero; mientras que la loba y la prostituta se referirán a una involución o degradación correspondiente sobrevenida al principio de la autoridad espiritual. Sin embargo, por lo que se refiere a este segundo punto, la concepción de Dante sufre de una limitación derivada de su adhesión al cristianismo. Cuando acusa a la Iglesia - más o menos como lo hará Lucero -, la acusa con motivo de su corrupción en sentido de mundanización y de intriga política; no la acusa partiendo del principio de que, aunque la Iglesia hubiese seguido siendo la pura e incorrupta representante de la enseñanza originaria de Cristo, también entonces habría constituido un obstáculo, por reducirse el cristianismo generalmente, en su esencia, a una espiritualidad de carácter lunar, ascético-contemplativo como máximo, incapaz de constituir el punto supremo de referencia para una reconstrucción tradicional integral. Pero sobre este punto volveremos a insistir aunque sin tener que remitir de nuevo a nuestra obra principal ya citada.

En cualquier caso, Dante predica el advenimiento de aquel que pondrá fin a la doble usurpación. Es precisamente el «Veltró», que según la citada convergencia de símbolos es similar al Dux, «mensajero de Dios» que «matará a la lujuria con ese gigante que con ella delinque».

El símbolo conjunto es el de vengador y de restaurador, como imagen del «Señor Universal» del que habla Dante en *De Monarchia*, y de una «restitución» basada en la destrucción de los dos principios solidarios de decadencia antes señalados, restitución que recuerda directamente las empresas del propio Paraçu-Râma (véase más arriba), independientemente de las personalidades históricas en las que Dante, según sus esperanzas de gibelino militante, creyese reconocer a aquel personaje. A lo cual se añaden referencias directas a otros símbolos hallados por nosotros en la saga del Gran Kan, del preste Juan, de Ogier de Dinamarca, de Alejandro y en la saga imperial en general, sobre todo el Árbol Seco, y su reflorecimiento, el Águila.

En Dante, el Árbol adquiere igualmente el doble significado de Árbol de la Ciencia y del «Paraíso Terrenal» (por su referencia a Adán) y de Árbol del Imperio (por su referencia al Águila); en conjunto, significa, pues, el Imperio justificado en función de la tradición primordial. El árbol dantesco es ante todo el Arbre Sec, el Dürre Baum de la saga imperial: «planta despojada», «viuda coqueta» - y de él se dice que «quien roba aquella (la planta) o la arranca con blasfemia ofende de hecho a Dios - que sólo para uso suyo la creó santa». Sobre el desarrollo de la visión de Dante que a ello sigue, y omitiendo los elementos que tienen una referencia histórica contingente (los símbolos de las distintas fases de la Iglesia y de sus relaciones con el Imperio), detengámonos para destacar lo que sigue: la visión del árbol que florece la tiene Dante inmediatamente después de haber tenido la del rostro descubierto de la «mujer sobrenatural», que él compara significativamente con «esplendor de viva luz eterna». En segundo lugar, mientras que la visión del Árbol reverdecido lleva a la profecía de la venida del Dux, es decir, de una nueva manifestación vengadora del «Señor Universal», al propio tiempo se presenta la imagen del «estado primordial», del «paraíso terrenal», y se dice: «Aquí serás poco tiempo salvaje - después serás conmigo (con la mujer sobrenatural) sin fin, ciudadano - de aquella Roma donde Cristo es romano». O sea, la participación efectiva en el Regnum metafísico, para el que se recurre al símbolo romano y, a decir verdad, de modo que se subordina al mismo cristianismo («romanidad» de Cristo). Por lo demás, a esa visión sucede la regeneración de Dante mediante el agua del recuerdo, cambio éste que le abre la vía celestial, o sea la que conduce hacia estados de existencia puramente metafísicos, desarrollo al que se aplica el mismo simbolismo del reflorecimiento antes referido a la «planta despojada»: «regresé de la santísima onda - tan rehecho como plantas nuevas - renovadas con nuevas ramas, - puro y dispuesto a subir a las estrellas».

En Dante, el itinerario espiritual representado por el simbolismo de la *Commedia* acaba desembocando en lo contemplativo: de conformidad con la idea dualista de Dante, según la cual el Imperio, con la inherente vida activa, en su propia espiritualidad, representa una mera preparación para la vida contemplativa. Se verá algo análogo en algunas formas de la misma saga del Grial, en las más tardías que, como la saga italiana de Guerrino, concluyen con la retirada del protagonista a una vida ascética. Pero en el ciclo del Grial eso aparece en el sentido de una especie de conclusión pesimista, pues sus formas fundamentales participan de un espíritu diferente, de una tensión más elevada, de una actitud más incondicional, signo de la influencia de una tradición más originaria que aquella a la que se remite el pensamiento de Dante.

Reunidas ya todas las referencias necesarias para orientarnos, pasemos, pues, a considerar el misterio del Grial.

## **EL CICLO DE GRIAL**

### **XIII. LAS FUENTES DEL GRIAL**

Se ha señalado con razón que, desde el punto de vista histórico, los textos más característicos referidos al Grial hacen pensar casi en una corriente subterránea que aflora en un momento dado, pero que en seguida se retira y se hace invisible de nuevo, casi como si se hubiese advertido un obstáculo o peligro preciso. De hecho, tales textos se multiplican en un breve período: ninguno de ellos parece anterior al último cuarto del siglo XII y ninguno posterior al primer cuarto del siglo XIII. Y este período corresponde también al apogeo de la tradición medieval, al período de oro del gibelinismo, de la alta caballería, de las Cruzadas y de los Templarios, y al propio tiempo del esfuerzo de síntesis metafísica efectuado por el tomismo, partiendo en el fondo de una herencia precristiana y no cristiana, recogida por la civilización árabe (junto con un florecimiento análogo de espíritu caballeresco y místico), como era la del aristotelismo. La repentina popularidad de los romances y de los poemas del Grial viene seguida de un olvido igualmente singular. En los primeros años del siglo XIII, como si se obedeciese a una consigna, en Europa se deja de escribir sobre el Grial. Se produce una reanudación tras un notable intervalo, en los siglos XIV y XV, con formas ya cambiadas, a menudo estereotipadas, que entran en rápida decadencia. El período del colapso de la primitiva tradición del Grial coincide con el del máximo esfuerzo de la Iglesia por reprimir corrientes que consideró «heréticas». La reanudación se produjo pasado cierto intervalo de la destrucción de la Orden de los Templarios, a la que, especialmente en Francia y en Italia, y en parte en Inglaterra, parece haber seguido el organizarse más secretamente los representantes de influencias afines, que ya veremos que no carecen de relación con la misma tradición del Grial y que continuaron algunos aspectos hasta épocas relativamente recientes.

Indicamos las principales fuentes de la saga del Grial, en las que apoyaremos principalmente nuestra exposición, expuestas en un orden que, según algunos autores, es aproximadamente el cronológico de la compilación de los textos:

- I) Ciclo de Robert de Boron, que comprende:
  - a) el José de Arimatea,
  - b) el Merlín;
  - c) el Perlesvaus.
  
- II) El Conte du Graal, de Chrestien de Troyes, junto con:
  - a) una primera continuación por parte de Gautier de Doulens;
  - b) una segunda continuación por parte de Manessier;
  - c) una interpolación por parte de Gerbert de Montreuil.

III) El denominado Grand Saint Graal.

IV) El Perceval li Gallois en prosa,

V) La Queste del Saint Graal, penúltima parte del Lanzarote en prosa.

VI) El Parzifal, de Wolfram von Eschenbach, al que puede asociarse el Titurel, de Albrecht von Scharffenberg, y el Wartburgkrieg.

VII) La Morte Darthur, de Malory.

VIII) El Diu Crône, de Heinrich von dem Turlin.

Esto por lo que se refiere a lo que suele llamarse la «literatura» del Grial en sus fuentes positivas. Pasamos ahora a un breve examen de las fuentes internas de la tradición, según algunas indicaciones proporcionadas por las mismas fuentes.

Señalemos ante todo al respecto el tema de Avalón. En el Perceval li Gallois se cuenta exactamente que el libro en latín que contenía la historia del Grial fue hallado en la isla de Avalón, «en una casa santa, situada en la cima de regiones peligrosas», donde «están también enterrados Arturo y Ginebra». Ahora bien, en Robert de Boron, que es uno de los textos más antiguos del ciclo, el Avalón aparece como un país situado en el Occidente extremo, adonde, por orden divina, se dirigen algunos caballeros de las huestes de José de Arimatea, el portador del Grial, como Petrus y Alano. Se dice exactamente que Petrus deberá dirigirse «a donde su corazón lo llama», o sea «a los valles de Avaron», y allí deberá permanecer hasta que vea a quien sabrá leer una carta divina y anunciará el poder del Grial. Sabemos ya que el Avalón occidental es lo mismo que la «Isla Blanca». Ahora bien, «a la Isla Blanca», concebida por transposición como parte de Inglaterra, dice Gautier que se dirige el propio José de Arimatea con el Grial, y allí, acosado de enemigos, es «alimentado», junto con los suyos, por el propio Grial, que da a cada uno lo que ansía. Por otra parte, según otros, en la insula Avallonis, confundida con Glastonbury por la razón ya explicada, está enterrado el propio José de Arimatea, y tal isla es en el fondo una reproducción de aquella adonde son llevados muchos héroes del Grial y en donde se desarrollan sus aventuras y sus pruebas más significativas, mientras que a su vez recoge el antiguo símbolo «polar» nórdico-céltico del centro primordial cuando se nos presenta en la forma de «isla giratoria».

Y aquí, de un modo u otro, se trata en realidad de ese centro. Esa es la «Tierra prometida» del Grial, concebida como el lugar donde se hallan los orígenes del Grial, o como el país adonde éste es transportado, o como el lugar de su búsqueda, y que los distintos viajes que a ello se refieren tenían carácter simbólico y el significado de una toma de contacto con fuerzas o centros de la tradición primordial se desprende ya del hecho de que, por ejemplo, en el Grand Saint Graal la tierra inglesa, concebida como la tierra prometida del Grial, la alcanzan por medios sobrenaturales José de Arimatea y sus caballeros. Les es impuesta la prueba de cruzar de forma milagrosa las aguas, prueba que pasarán los elegidos y los puros, mientras que los que carecen de fe se hundirán. Hemos aclarado ya el sentido de ese simbolismo.



La tradición que refiere Wolfram von Eschenbach conduce también al Avalón, porque en ella el jefe de la estirpe de la dinastía del futuro rey del Grial es Mazadan, a quien una mujer sobrenatural, Ter-de-la-Schoye, conduce a Feimurgán. A través de un visible cambio de nombres, reconocemos aquí a la Morgana del ciclo de Arturo, que reside en la «Tierra del Gozo», uno de los nombres asignados a la «Isla Occidental» de la tradición céltica, que a veces, además, acaba aplicándose al propio reino del Grial. El tema de una tradición primordial unida a Avalón que hay que resucitar por vía «heroica» ejerce, por lo demás, un papel importante en la expresión de la saga por parte de Robert de Boron: Parsifal se entera de que «el Rico Pescador» (título que con frecuencia se aplica al propio José de Arimatea) es su padre: por orden divina ha ido «a lejanos países de Occidente, donde se pone el sol (avaloit)», y allí es mantenido en una vida que no cesa, hasta que el hijo de Alano haya realizado tales gestas que lo hagan aparecer como el mejor caballero del mundo.

En cuanto a las referencias sobre José de Arimatea, constituyen el componente cristiano, aunque no católico y apostólico, de la saga. José es representado como «noble caballero» pagano llegado a Palestina que, por los servicios que había prestado a Poncio Pilatos durante siete años, obtiene de éste el cadáver de Jesús y recoge la sangre del costado en una copa que, según algunos textos, es el propio Grial. Encarcelado en «una casa parecida a un pilar hueco en medio de un pantano», a José se le aparece el Señor, quien le entrega la copa: y ésta le da luz y vida hasta su liberación, que según algunos textos no se produce hasta cuarenta años después. Todo esto sucede mientras José todavía era pagano. Más tarde, José recibe el bautismo, y el Señor lo consagra primer obispo del cristianismo mediante un óleo que, por otra parte, parece ser el de una consagración real más que sacerdotal. De hecho, este óleo consagrará más tarde a toda la dinastía del rey de Bretaña, hasta Uther Pendragon, padre del rey Arturo. José y los suyos tienen varias aventuras simbólicas, de las que nos ocuparemos, y en las que se repite el tema de la «Isla», antes de pasar a Inglaterra (país que hemos visto que había adoptado el significado de la «Isla Blanca») del modo sobrenatural que hemos explicado. En el Parceval li Gallois se encuentra la importante mención de que, ya antes de la muerte de Jesús, José había estado en la «Isla», adonde se dirigirá luego Parsifal, mientras que Robert de Boron habla también de misteriosos antepasados de José, a los cuales es necesario prestar igualmente servicio para conseguir formar parte de la Orden; la cual, siendo esto así, debía de existir ya antes de Cristo y del cristianismo.

Si se quiere dar un contenido histórico sui generis a estos aspectos de la saga, quizá podría resumirse como sigue: algo del cristianismo pasa al área nórdico-céltica y reaviva la tradición de Avalón.

Según esas tradiciones, Britania, asociada a reminiscencias de la «Isla Blanca» y después decididamente al reino del rey Arturo, es de hecho la tierra prometida del Grial, el lugar donde se manifiesta el Grial eminentemente. Además, un centro inglés - Glastonbury y también Salisbury -, que también se confunde con Avalón o con lugares simbólicos equivalentes, conserva las «fuentes» de la historia del Grial. La referencia de que el Grial fue concedido para alimentar a los caballeros que habían pasado a Avalón y habían caído en la indigencia, podría referirse a un período de decadencia de las formas visibles de la antigua tradición nórdica, que precisamente en la forma de la tradición del Grial debía despertar a una nueva vida al entrar en contacto con la religiosidad cristiana llegada hasta el

Norte. Esto podría relacionarse con el tema de los encantamientos de los cuales el Grial debía librar a Inglaterra, y según algunos al mundo entero, y también con el tema de la Corte del rey Arturo caída en decadencia a causa del «golpe doloroso» y con la necesidad, para los caballeros de la Tabla Redonda, de entregarse a una aventura desconocida para los textos más antiguos de la tradición nórdico-céltica y que es precisamente la búsqueda del Grial.

Sin embargo, en su misma forma cristianizada, esta búsqueda es igualmente desconocida en los primeros textos del cristianismo ortodoxo, y la tradición del Grial tiene visiblemente muy poco en común con la apostólico-romana. Sobre el segundo punto, hemos visto ya que el jefe de la estirpe regia del Grial, José de Arimatea, recibe directamente la investidura de manos de Cristo, y su dinastía, esencialmente real, no guarda relación con la Iglesia de Roma, sino que conduce directamente al reino nórdico del rey Arturo, y una de sus ramificaciones, según Wolfram von Eschenbach, desemboca en el reino simbólico del preste Juan, «rey de reyes». En cuanto al primer punto, si bien la literatura eclesiástica conocía ya el personaje de José de Arimatea y su encarcelamiento, no sabe nada del Grial, ni hay antiguos textos bretones (con excepción de uno, y en un solo pasaje, que parece intercalado) en los que José aparezca como apóstol cristiano de Inglaterra.

El cronista Elinando, que fue el primero en referir la historia del Grial haciendo aparecer en ella a José de Arimatea, escribe: *Gradalis autem vel gradale dicitur Gallice scutella lata et aliquantulum profunda in quia preciosas dapes, cum suo jure divitibus solent apponi, et dicitur nomine Graal... Hanc historiam latine scriptam (entiéndase: en los escritos de la Iglesia) invenire non potui, sed tantum Gallice scripta habentur a quibusdam proceribus, nec facile, ut aiunt, tota inveniri potest. En 1260, Jakob van Maerlant desmentirá la historia del Grial, precisamente basándose en el hecho de que hasta entonces la Iglesia todavía no sabía nada o, mejor dicho, no quería saber nada de ella.*

Si bien en algunos textos el cáliz de José de Arimatea se identifica con el de la última Cena, en ninguna tradición cristiana se encuentran rastros de tal asociación. Por otra parte, aunque en los textos más posteriores y de fuerte tendencia cristiana el Grial adoptará, en este sentido, una función análoga a la del cáliz eucarístico en el misterio de la Misa, la repugnancia de un Robert de Boron, por ejemplo, a hablar de la naturaleza del Grial y la alusión a palabras secretas que a él se refieren, que nadie debe repetir y que sólo habían sido transmitidas a José de Arimatea, hacen pensar que se trata de un misterio diferente al del rito católico, y que en cualquier caso aparece celebrado por otros, no por el clero ortodoxo, junto a un simbolismo y a un esoterismo totalmente ajenos al cristianismo. Y cuando algunos textos identifican el Grial como copa con el cáliz de Jesús y la lanza con la lanza de la crucifixión, quien sigue la lógica interna y advierte el tono fundamental del conjunto no puede dejar de preguntarse si se trata de algo más que de imágenes de la conciencia religiosa predominante tomadas a modo de préstamo como medio para expresar un contenido distinto.

Que ese contenido arranca de tradiciones ajenas al cristianismo y refleja un clima bastante poco reducible a la religiosidad cristiana resulta bastante claro para todo aquel que considere en su conjunto las leyendas del Grial.

Wolfram von Eschenbach hace remontar las fuentes de su narración a un «Kyot el Provenzal», que a su vez había encontrado la leyenda de Parsifal y del Grial en textos

paganos, descifrados por él gracias a su conocimiento de los caracteres mágicos. Flegetanis, de la estirpe de Salomón, había escrito en tiempos antiquísimos la historia del Grial contenida en esos textos, basándose en su ciencia astrológica, al haber leído el nombre del Grial en las estrellas. «Examinando las estrellas, descubrió secretos profundos de los que no hablaba sin estremecerse».

De modo que la leyenda del Grial presenta en general caracteres sobrenaturales, secretos e iniciáticos. Robert de Boron atribuye las verdaderas fuentes de esta historia a un «gran libro» que él no pudo leer, «donde están escritos los grandes misterios que son llamados del Grial», y en el Percevalli Gallois se añade: «Esta historia es muy valiosa y no se cuenta a gente que no pueda comprenderla, ya que una cosa buena divulgada entre hombres malvados nunca será aprendida por ellos.» Y Robert de Boron: «La gran historia del Grial nunca había sido tratada por un hombre mortal: unque retreite este n'avoit - la grant estoire dou Graal - par nul homme qui fust mortal.» Las metamorfosis que se despliegan en la visión del Grial son para él inexpresables, «ya que los secretos del sacramento no deben revelarse más que a aquel a quien Dios ha dado la fuerza para tanto». Vauchier dice que es peligroso hablar del Grial, a no ser en el momento y lugar oportunos, y que «no puede hablarse del misterio del Grial sin temblar y mudar el color». La denominada Élucidation que precede al texto de Chrestien de Troyes se remite a un tal Maestro Blihis, poseedor de una tradición que debe permanecer secreta: «Car, se Maistre Blihis ne ment, nus ne doit dire le secrée». En el texto más reciente y cristianizado del primer período, el Grand Saint Graal, al originario carácter secreto y misterioso lo sustituye otro más místico: el libro del Grial fue escrito por el propio Cristo y transmitido a su autor durante una visión. Sólo es posible acercarse a él tras una preparación ascético-purificadora. Leyéndolo, se producen apariciones, el espíritu es raptado por los ángeles y llevado a contemplar directamente la Trinidad. Abrir el estuche que contiene el Grial significa entrar directamente en contacto con Cristo. Sin embargo, aun junto a esos caracteres, a causa de las heridas, de la obcecación o de la sed ardiente de que ese mismo texto hablará en relación con quienes desean acercarse demasiado al Grial, permanece el antiguo y más originario significado de un *mysterium tremendum* que poco tiene que ver con el pathos cristiano.

#### **XIV. LAS VIRTUDES DEL GRIAL**

En los distintos textos, el Grial es presentado esencialmente en tres formas:

I) Como objeto inmaterial, provisto de movimiento propio, de naturaleza indefinida y enigmática («no era de madera, ni de algún metal, ni de piedra, cuerno o hueso»).

II) Como piedra, «piedra celeste» y «piedra de la luz».

III) Como copa, o bacía, o vasija, a menudo de oro y a veces adornada con piedras preciosas. Tanto en esta forma como en la anterior, casi constantemente son «mujeres» las que llevan el Grial (otro elemento totalmente ajeno a cualquier ritual cristiano; en cambio, no aparecen sacerdotes que lo hagan).

Una forma mixta es la de una copa obtenida de una piedra (tal vez de una esmeralda). El Grial unas veces es calificado de «santo», otras de «rico»: «es la cosa más

rica que los vivos puedan tener», se dice en la Morte Darthur . Este texto, como muchos otros del mismo período, usa la expresión Sangreal, a la que se pueden dar estas tres interpretaciones: San Graal, Sangre Real, Sangre Regia.

Las virtudes principales del Grial pueden resumirse como sigue:

I) La virtud de luz, es decir, virtud iluminante. Del Grial emana una luz sobrenatural. Chrestien de Troyes: *Une si grans clartés i vint - que si pierdient les candailles - los clarté, com font les estoiles - quand li solaus liève ou la lune.* Robert de Boron describe la aparición del Grial en la prisión de José de Arimatea como la de una gran luz, añadiendo que José «tan pronto como vio el recipiente, fue enteramente invadido por el Espíritu Santo». En Vaucher, el «rey pescador», que lleva consigo el Grial de noche, ilumina con él el camino.

Hablando de su aparición a José, el Grand Saint Graal dice que emanaba de él «una claridad como si ardiesen mil candelas», y se refiere a una especie de rapto más allá de la condición del tiempo: de hecho, los cuarenta y dos años que pasó José en la cárcel con el Grial a él sólo le parecieron tres días. En Gautier, Parsifal sigue, pese a que ella se lo prohíbe, a una muchacha en una selva oscura. Aparece de pronto una gran luz, desaparece la muchacha, se desata una terrible tormenta y al día siguiente Parsifal se entera de que la luz provenía del Grial, llevado por el «rey pescador» al bosque. En Wolfram es la «piedra de la luz»: «Satisfacción perfecta de todo deseo y paraíso, esto es el Grial, la piedra de la luz, en comparación con el cual todo resplandor terrenal no es nada». En la Queste du Graal, Galahad, al ver el Grial, es presa de un gran temblor y dice: «Ahora veo claramente todo cuanto la lengua no podría expresar jamás ni el corazón pensar. Aquí veo el principio de las grandes audacias y la causa de las proezas, aquí veo la maravilla de las maravillas». En la Morte Darthur, la manifestación del Grial se acompaña del estallido de un trueno y de un «rayo solar siete veces más relumbrante que la luz del día», y en aquel momento «todos fueron iluminados por la gracia del Espíritu Santo». En esa ocasión, el Grial se presenta enigmáticamente, «nadie podía verlo ni llevarlo», por más que cada caballero obtenía de él «el alimento que más ansiaba del mundo».

II) Eso corresponde a la segunda virtud del Grial. Además de ser luz y fuerza sobrenatural iluminante, da alimento, da «vida». Del Grial concebido como «piedra», *lapsit exillis*, se alimentan en Wolfram todos los caballeros templarios: *sie lebent von einem steine*. Llevado a la mesa, o al aparecer mágicamente sobre ella, cada caballero recibe precisamente lo que más desea. Hablar aquí de alimentos físicos correspondientes a los variados gustos es la materialización del significado superior del variado efecto de un único don de «vida» a tenor de la voluntad, de la vocación y de la naturaleza propia o cualificación de quienes van a recibirlo. A la larga, un alimento de esta clase se convierte en lo que destruye todo deseo material, por lo que en el Percevalli Gallois, en virtud del aroma que emana del Grial, los invitados se olvidan de comer, y Gauvain, en un arrebató extático, obtiene la visión de los ángeles. En el Grand Saint Graal, el Grial repite el milagro de la multiplicación de los panes. En la Queste du Graal, donde su aparición va precedida por una «luz brillante como el sol», se mueve mágicamente y, tras haber dado a cada uno su «comida», desaparece, como en la ya citada narración de la Morte Darthur. En particular se dice que a los fuertes, los héroes, les gusta la comida proporcionada por el Grial. Así, Robert de Boron da la siguiente etimología: «Se llama Grial, porque agrada a los valientes: *agree as prodes homes*». Ya hemos visto que el propio José de Arimatea, junto con sus

caballeros, recibió del Grial, además de luz, vida (nutrición) a lo largo de todo el período de prisión que le impusiera el rey Crudel, que duró cuarenta años.

III) Sin embargo, el don de «vida» del Grial se manifiesta también en la virtud de curar heridas mortales, de renovar y prolongar sobrenaturalmente la vida. En Manessier, Perceval y Héctor, combatiendo uno contra otro, resultan heridos mortalmente los dos y esperan el fin, cuando a medianoche aparece el Grial, llevado por un ángel de figura «imperial», y los cura instantánea y completamente. El mismo episodio se encuentra en la Morte Darthur; donde igual fenómeno se produce también para Lanzarote. En la Queste du Graal se narra la visión que tiene por tema un caballero enfermo tendido en un féretro, que se arrastra hasta el Grial y, al tocarlo, se siente reanimado y su enfermedad da paso al sueño. Pero en este caso aparece también otro motivo, el de los reyes que, en espera del restaurador o vengador predestinado, son mantenidos por el Grial en una vida prolongada artificialmente. Wolfram, al decir que en virtud del Grial «se consume el Ave Fénix tornándose ceniza, pero también se transforma, reapareciendo seguidamente en todo su esplendor y más bella que nunca», establece además claramente una relación entre el don de «vida» del Grial y la regeneración, de la que tradicionalmente ha sido símbolo el ave Fénix. Wolfram, en efecto, cuenta que «esa piedra (el Grial) infunde en el hombre tal vigor que sus huesos y su carne recobran enseguida la juventud - selhe kraft dem menschen gît der stein daz im fleisch und bein - jungent enpfæht al sunder twâl». El Grial, pues, además de iluminar, renueva; pero niega, sin embargo, su alimento simbólico, o «don de vida», a quienes se han manchado de culpas, según algunos textos, a los viles y los mentirosos.

IV) El Grial provoca una fuerza de victoria y de dominio. Quien goza de ella, n'en court de bataille venchu. Según Robert de Boron, todos los que logran verlo, además de disfrutar de gozo eterno, nunca serán privados de sus derechos y jamás serán vencidos en batalla. En el Lorengel, el Grial se presenta como la «piedra de la victoria» con la que Parsifal rechaza al rey Atila ya sus hunos cuando éstos estaban a punto de arrollar a la cristiandad. En Wolfram se dice de quien supera la prueba del Grial: «Ahora no hay ser en el mundo que te aventaje en nobleza y honor. Eres el Señor de todas las criaturas. Te será transmitido el poder supremo». Por lo demás, el aspecto del Grial según el cual éste confiere una fuerza de victoria se pondrá principalmente de relieve en relación con la «espada del Grial». Pero ya en este pasaje de Wolfram se presente la más alta esencia del Grial, la relación que éste tiene con una realeza trascendente, con el principio del «Señor del Mundo». Veremos igualmente que el propio Grial, a modo de oráculo, designa los caballeros llamados a ostentar la dignidad real en varias tierras. No se equivocan algunos al relacionar el Grial con el objeto que simboliza y encarna la fuerza celestial de la realeza según la antitradición irania, el hvarêno, y que adopta los distintos aspectos de piedra mágica, de piedra de la soberanía y de la victoria, de copa: aspectos que, efectivamente, tiene también el Grial.

V) Si el Grial, por una parte, posee una virtud vivificante, por otra tiene una virtud temible y destructora. El Grial ciega. El Grial fulmina. Puede actuar como una especie de vorágine. Nescien reconoce en el Grial el objeto del deseo abrigado ya por él cuando era un joven caballero, pero, tan pronto como abre su custodia, tiembla y pierde la vista y con ésta todo dominio sobre el propio cuerpo. La Queste du Graal añade que Mordrain, con un acto similar, se había quedado ciego al contemplar lo que ninguna lengua puede expresar: su tentativa desencadenó un viento sobrenatural que le privó de la vista, y en ese estado fue

condenado a permanecer toda la vida hasta que viniese el héroe que realizara el misterio del Grial y lo sanara. El tema no es nuevo. El propio Dante, al contemplar el Empíreo, pierde la vista, aunque después la recobra más aguda (. Las empresas del héroe persa Rostan van dirigidas a restituir la vista y la libertad a un rey, viéndose clara su vocación prometeica al intentar escalar mediante águilas el cielos. Podríamos citar fácilmente otros ejemplos. Según la narración de Gerbert, Mordrain, que ha construido un altar para el Grial, encuentra cortado su acceso por un ángel con una espada flamígera (cosa que nos recuerda el obstáculo análogo del «lugar primordial» en la Biblia, el muro de fuego que circunda según algunos textos «la Isla», etc.). El ángel, como castigo por su intento, le anuncia que no podrá morir y que sus heridas permanecerán abiertas hasta la llegada del caballero que «hará la pregunta». En el Diu Crône, se declara que cruzarse en el camino del Grial es «mortalmente peligroso». Pero precisamente a esa visión de acercamiento que afectó a Mordrain y a Nescien aspira en la Morte Darthur Gauvain, que parte en busca de aventuras, proponiéndose no volver antes de haberlo conseguido.

En segundo lugar, la naturaleza peligrosa del Grial se nos manifiesta en relación con el tema del «asiento peligroso» y con la prueba que éste constituye para quien desea asumir el papel del «héroe esperado» y la función de jefe supremo de los caballeros de la Tabla Redonda. Se trata del «asiento vacío» o «asiento decimotercero» o «asiento polar», del que ya hemos hablado; asiento bajo el que se abre el abismo, o que es fulminado cuando en él se sienta un indigno y un no elegido. Así Moisés, cuando va a ocuparlo, es asido por siete manos de fuego y destruido «como destruye la llama un pedazo de madera».

Seguidamente, el texto presenta el tema de este modo: la mitad del fuego que quema a Moisés se apaga, pero la otra mitad no se apagará hasta que llegue Galahad para llevar a cabo la aventura del Grial.

Una variante es «la prueba de la vasija»: gozan del éxtasis del Grial los que, en la mesa de José de Arimatea (que se confunde con la Tabla Redonda, o bien se considera antecedente de ésta), no están manchados por la culpa; en esta ocasión, Moisés se sienta en el asiento peligroso y es absorbido por un abismo que se abre debajo de él, según la explicación cristianizada, debido a su falta de fe, porque era un falso discípulo.

Por otra parte, se encuentra también el motivo de que sólo podrá buscar el Grial quien se haya sentado en el sillón de oro construido por una mujer sobrenatural. Seis caballeros que han intentado sentarse en él son absorbidos por una repentina vorágine. Parsifal se sienta también, retumba un trueno terrible, se abre la tierra, pero él sigue tranquilo en su asiento. Impasible, en su tranquila dignidad, en la pureza de su fuerza, nada puede contra él. En Robert de Boron, tras ello, al audaz que ha soportado esta prueba, y también a todos los caballeros de la Tabla Redonda, se le imponen otra serie de aventuras, que constituyen la vía para la conquista definitiva del Grial. La Queste du Graal y la Morte Darthur presentan el tema de forma aún más directa: el asiento peligroso es ocupado felizmente sólo por quien ha superado la «prueba de la espada»: que consiste en desclavar una espada de una piedra, demostrando con ello ser el mejor entre todos los caballeros. Cuando se consigue pasar esta prueba, cuyo significado hemos explicado ya, se manifiesta el Grial en la Corte del rey Arturo, aparece una luz que resplandece más que el sol, aparece mágicamente el Grial emanando su aroma y dando a cada caballero el alimento que le es adecuado.

Este aspecto peligroso del Grial se considera que es el caso límite de lo que el Grial puede obrar precisamente a tenor de la variada naturaleza de quienes entran en contacto con él. La fuerza del Grial destruye a todos los que intentan asirla sin tener la cualificación adecuada, que pese a ello tratan de usurparla repitiendo el gesto titánico, luciférico o prometeico. Se encuentra al respecto una expresión muy significativa en Wolfram cuando éste dice en sentido figurado que, para los culpables, el Grial se hace tan pesado que no podrían sostenerlo ni siquiera todos juntos. El exceso que el poder trascendental constituye para un ser condicionado y sujeto a su limitación es precisamente lo que hace actuar como fuerza destructora a una fuerza de «vida» (cf. el fuego que consume a Moisés). Una variante de ese significado la encontramos en la Morte Darthur de la forma siguiente: al observar «una gran claridad, como si todas las antorchas del mundo se reuniesen en aquella sala», debida al Grial, Lanzarote se acerca. Una voz le aconseja no entrar, es más, le dice que huya, o de lo contrario tendrá que arrepentirse. Él no obedece y entra, un fuego le golpea en el rostro, cae al suelo y ya no puede levantarse, al haber perdido todo poder sobre sus miembros. A sus compañeros, que lo creen muerto, les dice un viejo: «En nombre de Dios, ése no está muerto, sino más lleno de vida que el más poderoso de todos vosotros.» Lanzarote permanece en ese estado de muerte aparente durante veinticuatro días, y las primeras palabras que luego pronuncia son: «¿Por qué me habéis despertado? Estaba mucho mejor que ahora». Esta experiencia se refiere a haber visto al Sancgreal como nadie puede verlo mejor. Evidentemente, se trata de un estado iniciático, de un estado en el que la participación en el poder del Grial resulta posible por una suspensión de la conciencia de vigilia y de la limitación propia de ella: cosa que evita el efecto negativo, destructor y trastornador que provoca la experiencia del «contacto» en quien no sepa pasar a formas superiores de conciencia, a otros estados del ser.

VI) La duplicidad de las virtudes del Grial está relacionada, en cierta medida, con el significado que, universalmente, en las tradiciones concordantes de los distintos pueblos, y también fuera de toda relación con el simbolismo cristiano, tiene la pareja copa-lanza, correspondiendo la copa sobre todo al aspecto femenino, vivificante e iluminante, y la lanza al aspecto viril, ígneo o regio (cetro) de un mismo principio: o si se quiere, la copa, al árbol «lunar», y la lanza, al árbol «solar», de los que ya hemos hablado; la copa, al aspecto «santa sabiduría» y la lanza, al aspecto «fuego» y «dominación» del mismo principio. Pero en el mismo contexto podría inscribirse también la ambivalencia, repetida por la tradición irlandesa, de la lanza que por un lado da el coup douloureux, provocando una destrucción, y por otro tiene la virtud de curar.

Esta rápida reseña de las virtudes atribuidas al Grial ilustra el lado digamos subjetivo de la “Búsqueda del Grial”. Tal búsqueda es en esencia un proceso interior. No se trata, como experiencia, de algo similar a un mero éxtasis místico, sino más bien un poder primordial que pasa a evocarse positivamente. Quien sabe asumirlo está cualificado para los altos cometidos que evoca la leyenda, y que además constituyen su núcleo central.

Pasemos ahora a los relatos en los que el Grial aparece como piedra, y destaquemos el particular significado que, con relación al ya expuesto, nos presenta la tradición, que hace del Grial una piedra caída del cielo y una piedra «luciferina».

Wolfram von Eschenbach une el Grial al término enigmático *lapsit exillís*. Este término ha sido interpretado por los estudiosos de varios modos: *lapis erilis*, es decir: «Piedra del Señor» (San Marte); *lapis elixir*; refiriéndose al elixir alquímico de la

regeneración (Palgen); lapis betillis o betillus (Hagen), lo que puede remitir a la piedra caída del cielo de la mitología griega; lapis ex coelis o de coelis, «piedra celeste» (Martin) y, por último, «piedra del exilio». En realidad, sea cual sea la exactitud de una u otra de tales interpretaciones conjeturales desde el punto de vista únicamente etimológico, todos ellos son significados posibles para el Grial en sus distintos aspectos.

El Grial es ante todo lapis ex coelis porque, según el propio Wolfram, había sido traído originariamente a la Tierra por un grupo de ángeles - y ésta es también la tradición referida por el Titurel, de Albrecht von Scharfenberg -; también aquí se presenta el Grial como piedra, jaspé o sílex, relacionada con el símbolo del Fénix: «Ein schar den graf uf erde - by alten ziten brahte - ein stein in hohem werde, - man ein schüzzeh dar uz wurken dahte; - iaspis und silix er gennent, - von dem der fenix lebende wirt - swenn er sich selb ze aschen brennet» . Para Wolfram, se trata de los ángeles que fueron condenados a bajar a la Tierra por haberse mantenido neutrales en el momento de la rebelión de Lucifer. Custodiado por ellos, el Grial no perdió sus virtudes, Después pasó a custodia de una estirpe de caballeros, designados, en su mayoría, desde lo alto. Esta tradición se modifica en el Wartburgkrieg del siguiente modo: una piedra se desprendió de la corona de Lucifer cuando éste fue golpeado por el arcángel Miguel. Es la piedra de los elegidos, caída a la Tierra desde el Cielo, que encontró Parsifal y que ya había sido recogida por Titurel, que es precisamente el jefe de la estirpe de la dinastía del Grial. El Grial será aquella piedra luciferina. Según otros, la piedra caída a la Tierra era una esmeralda que adornaba la propia frente de Lucifer. Fue tallada en forma de copa por un ángel fiel y así se tuvo el Grial, dado a Adán en el «Paraíso Terrenal», hasta que el propio Adán cayó y fue expulsado de aquel lugar. Set, hijo de Adán, que logró encontrar temporalmente el Paraíso Terrenal, se llevó consigo el Grial. Finalmente, al parecer, según otros, el Grial estaba relacionado con una fortaleza cerca de los Pirineos, en Montsegur, que los ejércitos de Lucifer habían asediado para conseguir el Grial y engastarlo de nuevo en la diadema de su príncipe, de la que cayera a la Tierra cuando se reprimió su intento de rebelión. Pero el Grial fue salvado por caballeros que lo escondieron en el interior de un monte.

## **XV. LA PIEDRA LUCIFERINA**

En estas leyendas, una vez liberadas de los revestimientos de orden religioso en sentido estricto, aparece de nuevo la conexión del Grial como piedra celeste con una herencia y un poder misterioso conectado con el «estado primordial», y en cierto modo conservado en el período del «exilio». La referencia a Lucifer, en sí misma, al margen del marco de carácter cristiano y teísta, puede verse como una variante del tema de un intento, abortado o desviado, de reconquista «heroica» de ese estado. En cuanto al tema del grupo de ángeles bajados del Cielo con el Grial, recuerda el de la misma raza de los Tuatha dé Danann, que también se considera formada por «seres divinos» llegados a Irlanda desde el Cielo, trayendo también una piedra sobrenatural - la piedra de los reyes legítimos -, así como objetos que, como hemos señalado. Corresponden exactamente a los del ciclo del Grial: una espada, una lanza y un recipiente que proporciona inagotablemente su alimento a cada ser. Al propio tiempo, la patria de los tuathas - como sabemos - es aquel Avalón que,



según una tradición ya señalada, es también la sede de que hablan los libros del Grial y que, en cualquier caso, se ha confundido a menudo, debido a oscuras asociaciones, con el lugar donde principalmente se manifestó el Grial. Pero eso no es todo. En algunas leyendas célticas, los ángeles caídos son identificados precisamente con los Tuatha de Danann: en otras leyendas, se habla exactamente de espíritus que, como castigo por su neutralidad, tuvieron que descender a la Tierra. Se dice de ellos que habitan una región occidental trasatlántica, a la que llegó San Brandán, región que también es una reproducción de Avalón, lo mismo que ese viaje es una imagen cristianizada de lo efectuado por varios héroes célticos para llegar a la «Isla», patria originaria y centro inviolable de los tuathas.

Tenemos, pues, una curiosa interferencia de motivos, que halla expresión, por ejemplo, en el *Leabhar na hvidhe*, donde se lee que los tuathas son «dioses y falsos dioses a los que notoriamente se remonta el origen de los sabios irlandeses. Es probable que a Irlanda llegasen de los Cielos, y de ahí la superioridad de su ciencia y de sus conocimientos».

Por tanto, habría que proceder aquí a una separación un tanto delicada de los motivos en los que basar todo cuanto se refiere a los elementos auténticamente luciferinos, a los que puede aplicarse correctamente la idea de una «caída» y la presencia sobre la Tierra como castigo, y aquellos otros que, en cambio - a través de una representación tendenciosamente deformada -, pueden referirse a los custodios en la Tierra del poder de lo alto y de la tradición, cuyo símbolo es el Grial: casi como una presencia persistente, inalterada y secreta de lo que fue precisamente en estado primordial y «divino». En Wolfram, la «neutralidad» de los ángeles del Grial empuja a pensar, en efecto, que se encuentran en una fase idealmente anterior a esa diferenciación de la espiritualidad, en t'unción de la cual puede definirse generalmente el espíritu luciferino, y si Wolfram da más tarde una versión diferente al hacer decir a Trevrizent que los ángeles neutrales no volvieron a subir al Cielo (como se retiraron de nuevo los tuathas a Avalón), sino que causaron su eterna ruina, y «quien quiere ser recompensado por Dios debe mostrarse adversario de esos ángeles caídos», hay que tener en cuenta precisamente de qué modo deformó el cristianismo tradiciones anteriores, sustituyendo su sentido originario por significados muy distintos. Debido al carácter general propio de su visión preponderantemente «lunar» de lo sagrado, el cristianismo estigmatizó a menudo como «demoníaco» y «diabólico» no sólo lo que efectivamente lo era, sino también todo intento de reintegración de tipo «heroico» y toda espiritualidad ajena a las relaciones de devoción y dependencia terrenal de lo divino concebido de modo teísta. Así, en otro lugar hemos tenido ocasión de observar mezclas de motivos análogas a las que acabamos de ver en el caso de los Tuatha dé Danann, por ejemplo en cierta literatura siríaco-hebraica en la que los ángeles caídos terminan formando una sola cosa con una estirpe de «Vigilantes», - concebida como instructora primordial de la humanidad . Tertuliano no duda en atribuir globalmente a los ángeles caídos el conjunto de las doctrinas mágico-herméticas, a las que hemos visto ya ayudar a Flegetanis a descifrar los textos originarios del Grial, y que la Morte Darthur atribuye a Salomón, concebido como cabeza de estirpe de los héroes del Grial, justamente con los mismos términos de Tertuliano: «Aquel Salomón era un sabio y conocía todas las virtudes de las piedras y de los árboles, así como el curso de los astros y muchas cosas más». Cuando Inocencio III acusó a los templarios de haberse entregado, a su vez, a la doctrina «de los demonios» - *utentes doctrinis daemoniorum* -, muy

probablemente tuvo en cuenta los misterios anticristólatras de los templarios y procedió instintivamente a la misma asimilación por la que la «raza divina» primordial fue presentada como la raza culpable o demoníaca de los ángeles caídos.

Por nuestra parte, ya hemos proporcionado puntos de referencia suficientemente exactos para orientarse frente a distorsiones de este tipo y para fijar el límite que separa el espíritu luciférico del que no lo es, y el punto de vista cristiano del de una más elevada espiritualidad.

Así, cualquiera podrá distinguir fácilmente el distinto alcance de cada elemento que se encuentra en nuestra leyenda, junto con muchas interpolaciones y deformaciones. Habiendo demostrado que el elemento «titánico» es la materia prima de la que se podía extraer el «héroe», es comprensible que, pese a todo, Wolfram diera a Parsifal algunos rasgos «luciferinos», haciéndole llevar, sin embargo, a término felizmente su aventura, hasta el punto de que finalmente adoptó la forma luminosa de rey del Grial y de restaurador. De hecho, Parsifal acusa a Dios de haberle traicionado, de no haber tenido fe en él, por no haberle asistido hasta la conquista del Grial. Se rebela, y en su cólera dice: «yo servía a un ser al que se da el nombre de Dios, antes de que me hubiese permitido exponerme a ultrajante escarnio y que me cubriese de vergüenza... He sido su servidor sumiso, porque creía que me concedería su favor; pero, de ahora en adelante, me negaré a servirle... Si me persigue con su odio, me resignaré. Amigo [le dice a Galván], cuando te llegue el momento de combatir, que lo que te proteja sea el pensamiento de una mujer [se sobrentiende, no de Dios]». Animado por ese desdén y ese orgullo, Parsifal, tras no haber triunfado en su primera visita al castillo del Grial, lleva a cabo sus aventuras. Y él, así separado de Dios, evitando iglesias, entregándose a empresas «salvajes» de caballería - wilden Aventüre, wilden, ferren Ritterschaft -, acaba venciendo igualmente, y al propio tiempo consigue la gloria de rey del Grial. Trevrizent tiene que decirle: «Rara vez se vio milagro más grande: al mostrar vuestra ira, habéis obtenido de Dios lo que deseabais».

Señalemos además que, en Wolfram, Parsifal aparece como aquel que llega al castillo del Grial de modo excepcional, sin haber sido designado o llamado como los otros. Su elección se produce posteriormente; por decirlo así, son las mismas aventuras de Parsifal las que la determinan y casi la imponen. Trevrizent dice: Nunca había ocurrido que el Grial pudiese ser conquistado combatiendo: Es was e Ungewolhnheit, dasz den Gral ze keine ze keine zêten jeman möchte erstriten.

También este rasgo hace reconocer al tipo «heroico»: el que no por naturaleza, como el tipo «olímpico» (que podría hacerse corresponder con el rey legítimo del Grial, que después cae en la decadencia, en la senectud, es herido o se vuelve inútil), sino por el despertar de una vocación profunda y gracias a su acción, llega a participar en aquello de lo que el Grial es símbolo, y se acerca hasta el punto de convertirse en caballero del Grial y, por último, como para hacer suya la suprema dignidad de la Orden del Grial.

## **XVI. LA PRUEBA DEL ORGULLO**

Estos significados se precisan y se confirman en Wolfram con relación al personaje tanto de Galván como de Amfortas. En Wolfram, Trevrizent es hermano del rey del Grial

---

derrocado, que se retira a la vida ascética junto a la «Fuente Salvaje» - Fontâne la Salvâtsche -, tratando de aliviar, precisamente mediante su ascesis, los sufrimientos del hermano y de remediar la decadencia del reino del Grial. Su mismo nombre pudiera traducirse como «tregua reciente», cosa que hace pensar en una solución provisional basada en el principio ascético en espera de la verdadera restauración. Ahora bien, Trevrizent no deja de recordar a Parsifal, justamente después de que éste decide proseguir la aventura sin Dios, ni más ni menos que la suerte de Lucifer y de sus huestes. Pero, al propio tiempo, indica el verdadero límite, la verdadera causa de la caída: si para tener derecho a custodiar el Grial hay que demostrar una fuerza y un valor excepcionales, también es necesario «estar puros de orgullo». Trevrizent le dice a Parsifal: «Quizá vuestra juventud os llevaría a carecer de la virtud de la renuncia», y aquí pasa a recordar significativamente el caso de Amfortas, «la miseria que le atormenta y que fue la recompensa de su orgullo». Debido a que «en su búsqueda del amor, no supo respetar la castidad - unt daz er germe minne - uzerhaip der kiusche sinne- (Amfortas) fue afectado de los males que también hubieron de sufrir todos los que lo rodean».

Wolfram representó en Arnfortas el tipo del rey herido e inútil a la espera del héroe que le curará y al cual después transmitirá el mandato del rey del Grial. La caída de Amfortas queda explicada del modo siguiente: Escogiendo por grito de guerra el lema «Amor, que no se dice mucho con la humildad», se puso al servicio de Orgeluse de Logrois, llevando a cabo esforzadas aventuras «dominadas por el anhelo de amor». Pero, en una de esas aventuras, acabó siendo herido en sus partes viriles por la lanza envenenada (mit einem gelüppetem sper - wart er ze tjostieren wunt) de un caballero pagano, que se creía seguro de conquistar el Grial. El adversario fue muerto, pero Amfortas quedó herido y su fuerza se desvaneció, ya no estaba en condiciones de ejercer adecuadamente la función de rey del Grial, por lo que todo el reino cayó en un profundo estado de postración y de desolación.

Detrás del simbolismo erótico de este episodio resulta bastante fácil reconocer la alusión a una desviación demoníaca, o sea a una afirmación o acción guiada no por una orientación transfiguradora, sino de anhelo y de orgullo. La castidad corriente no es la ley del Grial - en Wolfram, los reyes del Grial pueden también tener una mujer, designada por el propio Grial, y en otros textos los caballeros del Grial aceptan los favores de la mujer de los castillos y hay incluso quien la violenta; pero no pueden entregarse y unirse a esa «mujer», que es símbolo de orgullo, la Orgeluse (la «Orgullosa»). Esto significa ya lesionar, envenenar la virilidad heroica, condenándola a un ardor atormentado e inextinguible, que en cierto modo tiene el mismo significado que el castigo de Prometeo.

Ese es, por tanto, el sentido de la herida de Amfortas, sinónimo de su propia caída. Así pues, se comprende el motivo de que Trevrizent hable de Amfortas tras haber puesto en guardia a Parsifal recordándole la caída de Lucifer.

Ahora bien, es interesante que Wolfram nos hable también de otro caballero que emprende, en el fondo, la misma aventura de Amfortas, pero con un resultado diferente. Es Galván. Galván ha seguido el consejo de Parsifal de encomendarse a la «mujer», más bien que a Dios. En Oblilote encuentra a la que «lo defenderá en cualquier fea aventura», que le será «escolta y séquito», «techo que le protege en las tempestades de la desdicha», la que dice: «Mi amor nos dará la paz, nos salvaguardará felizmente de todo peligro aunque vos, con vuestro valor, no dejaréis de defendernos hasta el extremo. Estoy en vos, mi suerte va

estrechamente ligada a la vuestra y quiero estar a vuestro lado en el combate. Si creéis firmemente en mí, fortuna y valor no os abandonarán jamás». Definida en estos términos la unión con su «mujer» y la eficiencia oculta de ella, Gawain se enfrenta a la aventura del «Castillo de las Doncellas» o Schastel Marveil. Esta aventura había sido indicada por la mensajera del Grial, Cundria, como a la que deben arriesgarse los caballeros de la Tabla Redonda, dado que Parsifal, aun habiendo llegado al castillo del Grial, todavía no había sabido realizar en él su misión restauradora. Esta, en Wolfram, se considera la más atrevida de todas las aventuras, y en la Morte Darthul; «una gran locura». Ahora bien, en Wolfram esta aventura se desarrolla exactamente durante el sueño de la que ya fuera causa de la ruina de Amfortas, o sea de Orgeluse. Y la aventura le salió bien a Galván, no le condujo a la ruina. Los detalles los expondremos más adelante. Aquí sólo hay que destacar que, en esa aventura, Galván debe mostrarse dispuesto a ejecutar empresas de toda clase, juntamente con toda suerte de humillaciones, de escarnios y de incomprensiones. Se trata, en suma, de una especie de prueba del orgullo, de la facultad ascética de saber luchar y vencer superando todo hybris, o sea junto a un sutil dominio interior, que bien pudiera estar contenido en la alegoría del paso de Galván por la estreite Voie con la que se inicia la aventura, vía peligrosa, que en el Diu Crône es de acero y apenas tan ancha como una mano sobre un torrente oscuro y profundo, única vía de acceso al «castillo que gira», y en la que otro caballero, Keii, no se atreve a entrar. (Generalizando, ese es el simbolismo de un arduo camino que equidista del «prometeísmo» y de una sacralidad no viril).

Galván triunfa y hace a Orgeluse su esposa, en vez de acabar como Amfortas. Y es también símbolo significativo que Galván llegue al reino de Orgeluse en pos de quien ha «herido» a un caballero hallado por él en brazos de una mujer; es decir, que se vuelve a recorrer el mismo camino, se busca la misma causa, pero la empresa se lleva a bien.

En relación con ello, señalemos, pues, el doble aspecto que, conforme a cuanto hemos expuesto ya, adquiere en la leyenda el tema de la «mujer». En cierto aspecto, se plantea aquí la distinción entre una «caballería terrenal», cuyo móvil es la mujer, y una «caballería celestial», cuyo objetivo es el Grial. Esto se desprende, por ejemplo, de la Queste du Graal, donde los caballeros que parten en busca del Grial quisieran llevarse consigo a las mujeres, pero se lo impide un anacoreta, que en esa ocasión declara precisamente que «la caballería terrenal debe transformarse en caballería espiritual». Más interesante todavía, además, es que los textos del Grial den, frecuente y abiertamente, en forma de tentación de la mujer la propia tentación de Lucifer: cosa singular, si se prescinde de la interpretación dada por nosotros, porque la acción de Lucifer, tradicionalmente, nada ha tenido que ver con una tentación sensual. Pero la saga del Grial repite, en múltiples formas, el tema ya conocido de reinos obtenidos de una mujer, conquistada superando victoriosamente toda prueba heroica. Precisamente por esa razón, por ejemplo, no sólo el padre de Parsifal, Gamuret, llega dos veces a ser rey, sino que el propio Parsifal consigue tal dignidad mediante Condwiramur, cuya invocación por Wolfram acaba siendo asimilada a la misma del Grial. Incluso Gerbert relaciona el fracaso inicial de Parsifal con el hecho de haber abandonado a su «mujer» (aquí es Blancheflour). El propio Grial nos aparece en estrecha relación con las «mujeres». Vírgenes regias y mujeres coronadas son siempre sus portadoras y, a veces, acaban incorporando algunos atributos del mismo Grial. El hermanastro de Parsifal, el «pagano» Feirefis, que «deseaba ardientemente la recompensa que las mujeres saben dar», dedicándose por eso a toda empresa heroica y peligrosa,

precisamente concentrando la mente en la «mujer», adquiere tanta fuerza como para vencer al propio Parsifal; se casa con la portadora del Grial, Repanse de Schoye, y por esa razón, habiéndose además «bautizado», obtiene la visión del Grial y participa de la función regia trascendental convirtiéndose en el jefe de la estirpe de los «prestes Juanes». El «beso» de Antikonia tiene un poder singular: dado a un caballero, «lo inflamaba con su ardor, de tal suerte que estaba dispuesto a devastar un bosque para procurarse lanzas sin número». Pero Antikonia es también la que hace prometer «ir lealmente y sin demora a conquistar para ella el Grial».

Pero, sobre todo, en Heinrich von dem Turlin es bien visible la vinculación y casi la identificación del tema de la mujer como «mujer sobrenatural», Vrowe Saelde, con el tema del Grial. El palacio de Frau Saelde - hecho de oro y de piedras preciosas, de un esplendor tan deslumbrante que en un primer momento a Galván le parece que todo el país está en llamas y que contiene un símbolo equivalente al de la «Isla Giratoria» - es una reproducción del castillo del Grial, y la búsqueda de esta residencia de Frau Saelde presenta muchos rasgos en común con la del Grial, está condicionada por pruebas análogas (por ejemplo, vencer a un león que arroja fuego ya un mago, o bien aparece como fase propiciatoria de la verdadera conquista del Grial. El texto ofrece algunos símbolos muy significativos. En primer lugar, la prueba del Guante. Es un guante que, calzado por los «puros», vuelve invisible la mitad derecha de su cuerpo, mientras que en los otros acusa la parte del cuerpo que ha pecado. Quien supera la prueba recibe precisamente de Frau Saelde el segundo guante y obtiene de ella asistencia y protección para la búsqueda del Grial. Aunque no se diga explícitamente, cabe imaginar que el segundo guante produce también la invisibilidad de la otra mitad del cuerpo de los elegidos, o sea, la completa invisibilidad. Es un simbolismo que puede interpretarse como sigue: la virtud de la invisibilidad corresponde al poder de transferirse en lo invisible, o sea adoptar un estado que esté libre de la forma física; la «mujer» (en relación con el segundo guante de Saelde) actúa aquí en el sentido de completar lo que en ese aspecto puede derivar de la «pureza» de los caballeros puestos a prueba (aquí sólo Arturo y Galván superan la prueba). En segundo lugar, en otro episodio de la misma narración, Galván llega a la residencia de la propia Saelde, obtiene de ella augurio de «salud y de victoria para todos los tiempos» para él, y de «eterna duración» para el reino de Arturo, al cual pertenece. Pero inmediatamente después de esta especie de crisma, Galván debe enfrentarse a una prueba que en sus efectos corresponde a la del Galván de Wolfram, o sea la prueba de la inquebrantabilidad, del dominio interior: debe seguir adelante impasible, sin atender ni a provocaciones, ni a desafíos a combatir, ni a gritos de socorro, ni a cometidos caballerescos de justa venganza. Y el texto dice que si Galván hubiese faltado a esa prueba deseada por Frau Saelde, «la Corte se habría disuelto - der hof zergangen waere»: efecto análogo al provocado por la caída de Amfortas. Una vez más en otra forma, se presenta de nuevo el mismo símbolo cuando Galván, puesto a elegir entre la posesión de una mujer regia y, por tanto, asimismo de su reino, y la juventud eterna, no vacila en preferir la segunda, o sea una vida sobrenatural. Y justamente esta aventura precede a una prueba, que es la copia exacta de la que el Galván de Wolfram lleva a cabo en el «Castillo de las Doncellas» y que termina con la posesión de Orgeluse.

Resumiendo, el sentido de todo ello es esotéricamente que la «mujer» - la fuerza vivificadora, la potencia, el conocimiento trascendente - no es un peligro sino como objeto de codicia. Sólo como tal materializa la tentación luciferina y es causa de la herida en la

«virilidad» que degrada y paraliza a Amfortas: es la mujer que en el mito de Kalki, que antes hemos referido, en el fondo no se casa en verdad con nadie, excepto con el héroe restaurador, ya que los otros, en el acto de desearla, se transforman de hombres en «mujeres», o sea, que pierden como Amfortas su virilidad espiritual. Como anhelo, o sea como impulso salvaje, el eros heroico es un peligro. La castidad significa aquí freno, límite, pureza antititánica, superación del orgullo e inquebrantabilidad inmaterial, no un trivial precepto moralista y sexófobo. Son significativas estas palabras de Trevrizent a Parsifal: «Sólo hay una cosa que el Grial y sus virtudes secretas no podrán tolerar jamás en ti: la desmesura en los deseos».

La «paz triunfal» corresponde al «estado olímpico» reconquistado por el héroe: «A fuerza de combatir, has conquistado la paz del alma».

Ascesis de la potencia, superación tanto del elemento viril salvaje como del elemento deseo y pureza en la victoria: sólo con ello cobra forma en un ser humano el núcleo viril inquebrantable, sidéreo, purificado, que hace apto para asumir el Grial, para tener la plena visión de él sin quedar cegado, quebrantado o abrasado.

Todo esto en cuanto al significado más esencial de ciertas partes de la leyenda del Grial. Tras haberlo establecido, pues, tal vez convenga en todos los sentidos aludir a otra posible perspectiva interpretativa del episodio de Amfortas, en la que cabe el motivo de la mujer, tomado ahora en un sentido más concreto. La posibilidad de admitir subordinadamente también una interpretación de este tipo va ligada a la medida en que sea legítimo suponer que los ambientes desde los que se difundió la «literatura de amor» medieval estaban en posesión de algunos conocimientos en materia de magia sexual y también que quisieran aludir a ellos en su simbolismo. No es fácil responder a esta cuestión de modo terminante. En cualquier caso, he aquí, en resumen, los puntos de referencia.

Según las tradiciones secretas, el hombre posee el principio de una fuerza eminentemente viril que, liberada de la materialidad, se manifiesta como poder mágico y de mando. Esa fuerza se ve paralizada por la sexualidad, a menos que a ésta se le dé una orientación muy particular. Así, la mujer, cuando despierta en el iniciado el deseo y lo atrae al acto destinado a la generación, actúa de modo letal para dicha fuerza; y como el poder de la virilidad mágica y supramaterial es también el que hace sobrepasar «la corriente de la muerte», así se ha podido hablar con razón de una «muerte succionadora que procede de la mujer».

Se presenta, pues, un nuevo aspecto del simbolismo, que justo acabamos de recordar, del hombre que – paradójicamente - se vuelve mujer en el momento de desear a una mujer y, además, sobre todo en el punto de cumplir lo que vulgarmente se cree que es «poseerla». Al margen de cualquier moralismo, para el iniciado, cuando ello suceda bajo el signo del deseo y de un abandono, equivale a una castración, a una herida o lesión de su virilidad mágica. Con las debidas reservas, se podría esgrimir una visión de este género para una interpretación adicional, subordinada, del motivo de Amfortas herido y vuelto inútil, con particular atención por el hecho de que esa herida envenenada suele referirse a las partes genitales. En el campo de la magia sexual, la mujer se presenta como una fuerza tan esencial como peligrosa, en medida no diferente de como lo es en el plano del que hemos hablado más arriba y que - convendrá subrayarlo - debe quedar aquí como básico punto de referencia.

## **XVII. EL RAYO Y LA LANZA**

Y ahora fijemos nuestra atención en el propio Grial.

Se ha destacado que, como piedra caída de la frente de Lucifer, el Grial recuerda de modo preciso y significativo la piedra frontal - urna -, que en el simbolismo hindú, y sobre todo en el budismo, tiene con frecuencia el lugar del «tercer ojo» u Ojo de Siva. Es un ojo al que se atribuye tanto la visión trascendental o «cíclica» (en el budismo es la bodhi, la iluminación espiritual), como un poder fulgurante.

Y en este segundo aspecto hay una relación directa con lo que acabamos de decir, si se recuerda que con ese ojo fulminó Siva a Kama, el dios del amor, que intentaba despertar en él el deseo por su mujer o çakti. Por lo demás, en las tradiciones esotéricas de Yoga de igual origen, al ojo central corresponde el llamado «centro del mando» -ajña chakra-, que, al mismo tiempo, es la sede más alta de la «virilidad trascendente», aquella en la que el phallus simbólico de Siva se manifiesta en la forma itara, a la que se atribuye el poder de atravesar la «corriente del tiempo» y por ello de conducir más allá de la muerte.

Por lo demás, según su propio aspecto genérico de piedra caída del Cielo, la piedra luciferina remite al poder fulgurante a través del simbolismo de las denominadas «piedras del rayo», de las piedras meteóricas, de las que se trata en muchas tradiciones, donde a menudo acaban simbolizando al propio rayo. Y aquí Guénon ha demostrado la posibilidad de referirse al propio simbolismo de la antigua hacha de piedra, que destroza y hiende y que por esto ha simbolizado a su vez al rayo en tradiciones que casi siempre acaban conectando con la tradición primordial hiperbórea, con los representantes heroicos u olímpicos, en todo caso antititánicos, de esta tradición. Así, el hacha, además de a Siva, fulminador como hemos visto del Eros hindú, también se atribuye a Paraçu-Râma y corresponde al martillo Mijolnir de Thor, es el arma simbólica con la que estos dos últimos personajes atacan y derriban entidades telúricas o salvajemente guerreras. El hacha, de este modo, se convierte en sinónimo del rayo con el que el dios olímpico helénico extermina a los titanes, y, sobre todo, del vajra de Indra, el dios celestial y guerrero de las tropas indo-arias primordiales.

Para lo que aquí nos interesa, esta última referencia ofrece un especial interés en el sentido de que el vajra tiene tres significados: significado de cetro, significado de rayo y significado de piedra inmaculada. El primero de ellos remite a los mismos significados que en el fondo encuentran expresión en el simbolismo de la lanza. Existe una leyenda que guarda estrecha relación con la del Grial: es la saga de Peronnik. En ella, son temas fundamentales una jofaina de oro y una lanza de diamante que hay que conquistar en el castillo de un gigante. La jofaina posee las mismas virtudes benéficas que el Grial:

«Proporciona instantáneamente todos los alimentos y las riquezas que se desean, bebiendo en ella se sana de todo mal y los muertos recobran la vida». La lanza diamantina, en cambio, presenta los caracteres «terribles» de la piedra luciferina, del vajra, fuerza-cetro-rayo; es la lanza implacable, la lance sans merci; resplandeciente como una llama, elle tue et brise tout ce qu'elle touche, pero precisamente como tal es prenda de victoria. Apenas el héroe Peronnik toca estos objetos, la tierra tiembla, se oye un trueno terrible, desaparece el palacio y él se encuentra en el bosque, con la lanza y la jofaina, que lleva al rey de Bretaña:

fenomenología que, como cualquiera puede ver, es una reproducción de la del Grial y del «asiento peligroso».

Visión cíclica, virilidad trascendente, fuerza de mando, hacha-rayo, rayo-cetro, en el contexto de los mitos, todo ello se asocia, pues, a la misteriosa piedra, de la que se sacó el Grial, que adornó la diadema de Lucifer y que sus huestes, en una especie de «desquite de los ángeles», trataron de reconquistar; que ya estuvo en poder de Adán en el «estado primordial», en el «Paraíso Terrenal», pero que también la perdió; que por último, en cierto aspecto, está todavía misteriosamente presente en este mundo como «piedra del exilio».

Por lo demás, a la tradición del Paraíso Terrenal como sede del Grial se ajusta también la que acaba identificando uno con otro.

Wolfram habla del Grial como de «un objeto tan augusto, que el Paraíso no tiene nada de más bello»: «flor de toda felicidad, que traía a la Tierra tal plenitud de dones que sus virtudes igualaban a las que se atribuyen al Reino de los Cielos». En la *Queste du Graal*, Galahad, contemplando el Grial en el Palais spirituel, es presa de un escalofrío maravilloso y ruega a Dios que lo saque de esta vida y le haga entrar en el Paraíso, por haber conocido ya plenamente el misterio del Grial. En el *Perceval li Gallois*, el propio castillo del Grial lleva el nombre de Edén. En el *Diu Cróne*, la búsqueda conduce a Galván a un país tal «que pudiera ser considerado el Paraíso Terrenal».

Veldenaer, en el siglo XVI, refiere que, según las fuentes antiguas, el «Caballero del cisne», Lohengrin, «venía del Grial (dat Greal), que antes se llamaba el paraíso sobre la Tierra, pero que no es el paraíso, sino un lugar de pecado ya! que además se llega con grandes aventuras y del que se sale con numerosas vicisitudes y con suerte». Así, el Grial, de un modo u otro, se relaciona también con la reconquista del estado primordial, representado por el «Paraíso Terrenal».

Hemos aludido ya a la tradición según la cual Set reconquistó el Grial en el Paraíso Terrenal. Este es un motivo muy interesante por el hecho de que Set, en hebreo, es un término al que se pueden dar los significados opuestos de «tumulto» y «ruina» por un lado, y de «fundamento» por el otro. El primer significado nos remite al sustrato «luciférico», al principio guerrero salvaje destinado, a través de la reintegración «heroica», a cambiar de naturaleza y a transformarse en «fundamento»; de ahí el otro significado de Set, «fundamento», «polo», que tiene una relación esencial con la función regia concebida en general como emanación del «poder del Centro». Pero por esa razón se encuentra también la interpretación del misterioso *lapsit exillis*, de Wolfram, como *lapis beryllus*, «piedra central», y *lapis erilis*, «piedra del Señor».

En algunos textos siríacos, en efecto, se habla de una piedra preciosa que es «fundamento» o «centro» del mundo, escondida en las «profundidades primordiales, junto al templo de Dios». Se la relaciona con el cuerpo del hombre primordial, Adán y, cosa igualmente interesante, con un lugar montañoso inaccesible, cuyo camino no debe ser revelado a los hombres, donde Melquisedec, «en servicio divino y eterno», custodia el propio cuerpo de Adán. Pero resulta que, en Melquisedec, tenemos de nuevo una representación de la suprema función, al tiempo regia y sacerdotal, del «Rey del Mundo»; asociada pues aquí a una especie de guardia del cuerpo de Adán, de aquel que originariamente poseyó el Grial, que lo perdió y que ya no vive; y esto, juntamente con el motivo de una misteriosa piedra y de una sede inaccesible.



Por lo demás, como ya hemos destacado, un significado «central» es inherente al simbolismo de las «piedras celestes» en general, tan a menudo presentes allí donde una raza determinada encarnó o pretendió encarnar una función «polar» en el ciclo de una civilización dada. Y de la piedra regia irlandesa, de la que repetidamente hemos hablado, se pasa al lapis niger situado en Roma, al principio de la «vía sacra», a la piedra negra de la Kaaba, centro tradicional del islamismo, a la piedra negra enviada - según una leyenda - por el «Rey del Mundo» al Dalai Lama, a la piedra sagrada que en los himnos griegos es altar y casa de Zeus y, además, el «trono en el centro del mundo», para llegar, por fin, al mismo omphalos, a la piedra sagrada de Delfos, centro tradicional de la Hélade, concebido, sin embargo, también como la primera creación postdiluviana de la raza primordial, de la raza de Decaulión.

No carece de interés destacar también lo que sigue: esta piedra sagrada central, omphalos, fue igualmente denominada «betilo», y el betilo es una piedra que, como el Grial, en cierto aspecto es la piedra de la victoria. Esto se desprende ya de Plinio: *Sotacus et alia duo genera fecit cerauniae, nigrae rubentisque, similes eas esse securibus, ex his quae nigrae sint ac rotundae sacros esse, urbes per illas expugnari et Classes, baetulos (betillos) vocari, quae vera longae sint ceraunias.*

Pero el nombre Baetulos es idéntico al hebraico beth-el, que quiere decir «la casa del Señor» y que no puede dejar de rememorar la conocida historia de Jacob, «vencedor del ángel». De Jacob recibió el nombre de Bethella región en que una piedra sagrada señala el lugar temible donde una escalera une el Cielo con la Tierra. «¡Qué espantoso es este lugar!», dice Jacob. «Este lugar no es sino la casa de Dios y esta es la puerta del Cielo.» Pero en Jacob es también bastante visible el componente «luciférico» propio de las realizaciones de tipo «heroico». Ya su nombre significa «suplantador». Jacob es aquel que lucha contra el ángel y le impone bendecirlo, consigue ver a «Elohim cara a cara» y «salvar su vida», combatiendo contra la divinidad misma. El ángel ha de decirle: «Ya no te llamaré Jacob, sino Israel, porque has luchado contra Elohim y contra los hombres, y has vencido». Se han destacado aquí acertadamente rasgos de singular concordancia entre Jacob y Parsifal, que, a pesar de Dios, alcanza su objetivo e impone su elección: igual que Jacob, venciendo, obtiene su bendición. Por nuestra parte, destacaremos una correspondencia todavía más enigmática: el rey del Grial, que espera la curación, cojea o está herido en el muslo. En la historia de Jacob, éste resulta herido en el muslo por el ángel, y cojea. «(Elohim), al ver que no podía vencerlo, le tocó la articulación del muslo, y la articulación del muslo de Jacob quedó dislocada, mientras éste luchaba contra él». Una vez más se nos presentan nuevas conexiones que nunca acabaríamos de explicar y de profundizar. Limitémonos a establecer este punto: el Grial-betilo está vinculado con el «estado primordial» como «fundamento» y, en relación con esto, como la piedra de Jacob, expresa algo que une el Cielo a la Tierra, esencialmente bajo el signo de una victoria heroico-sobrenatural y de una función «central».

Además, resulta evidente que la tradición que hace de Set un conquistador del Grial está en relación con la otra tradición que encontramos entrelazada en la leyenda imperial medieval antes citada, según la cual, por el contrario, Set tomó del Paraíso un brote de la planta, del cual, en el sentido de una imagen del propio Árbol de la Vida, se desarrolló aquel árbol que ya hemos visto aparecer en la leyenda del preste Juan, de Alejandro, del Gran Kan, etc., en diversas formas, incluida la del Árbol Seco del Imperio. Precisamente un

árbol de este tipo sale a escena en el Grand Saint Graal y en la Morte Darthur; en relación con la llamada «nave de Salomón» y la «prueba de la espada». Se trata de una nave misteriosa en la que hay un lecho, una corona de oro y una espada «de extraño tahalí», tahalí constituido por tres tiras de diferente color - blanca una, verde la otra y roja la tercera -, que hizo Salomón, o su mujer, con ramitas de un árbol igualmente crecido de un brote sacado del árbol central del Paraíso, en tres fases de su desarrollo. La espada es la de David, el rey sacerdotal que a menudo hemos visto confundirse con la figura del preste Juan. Detalle sumamente significativo: la vaina de esta espada recibe el nombre de memoria de la sangre, memoire de sangc. Un escrito advierte que un solo caballero podrá empuñar esa espada, y éste superará a todos cuantos lo ayan precedido y lo sucedan. La nave con esos objetos no tiene tripulación, ha sido abandonada en el mar y navega bajo guía divina. Nos parece evidente que todo ello es un equivalente de «la pregunta que hay que hacer» tal como la interpretaremos, o sea, que simboliza la herencia abandonada de la tradición regia primordial, que espera al predestinado y al restaurador. Otro símbolo equivalente: la espada perdida de Arturo, que de vez en cuando emerge resplandeciente de las aguas, en espera de aquel que por fin volverá a empuñarla. En el Grand Saint Graal, la nave en cuestión acude a recoger a Nescien de la isle tornoiante - una isla que gira constantemente por estar fijada al imán terrestre y se sustrae a la influencia de cualquier elemento -; en la Morte Darthur; análogamente, de las «parts of West, that man call the Isle of Turnance». Con la cual, a temas de la antigua tradición hebraica se unen los de la tradición céltico-hiperbórea, pues la «isla giratoria» tiene el significado «polar» de la misma Corte del rey Arturo, de la Tabla Redonda, de la rueda en movimiento ante Frau Saelde, del propio Avalón o «Isla de Cristal» o «Isla occidental».

Por lo demás, el Grial vuelve a revelar su significado de «piedra del Centro»; por tanto, también del imperio - lapis erilis - en la estrecha relación que así tiene con los distintos temas y las varias leyendas ya expuestos en la introducción. Para concluir este orden de cotejos, recordaremos que Alejandro, como Set, se acercó al Centro primordial en la Tierra, al «Paraíso Terrenal», llevándose consigo de él una piedra de idénticas características que el Grial, cogida por Set del mismo lugar: la piedra brilla como el Sol, confiere la juventud eterna y da la victoria. Tiene forma de ojo (¿alusión aloj frontal?) o de manzana (¿Hespérides?) o de esfera. Pero, como el imperio de Alejandro, también el de Roma parece haber estado enigmáticamente marcado por la leyenda con los mismos símbolos que afloran en la leyenda del Grial. Como pignus imperii, para asegurar la perennidad de Roma. Numa recibió efectivamente del dios olímpico un ancilo. Este ancilo se había obtenido de una piedra meteórica, o sea de una «piedra del cielo»; al propio tiempo, correspondía a una antigua jofaina de la ambrosía, es decir, del alimento de los Inmortales. El ancilo fue custodiado por el colegio de los salios, que junto a él tenían el asta - la lanza - y eran doce en total. Ahora hemos visto que este número «solar» aparece también en la Orden de la Tabla Redonda y del propio Grial: y la piedra celeste, el recipiente que proporciona el alimento sobrenatural, la lanza, estos tres objetos esenciales de la saga nórdico-medieval se encuentran ya como «signos» proféticos que velan el misterio de los orígenes de Roma y su destino de centro imperial universal. Hay una correspondencia, casi diríamos que mágica, de significados entre todas esas tradiciones tan distantes en el tiempo y el espacio.

## **XVIII. EL MISTERIO DE LA LANZA Y DE LA VENGANZA**

Hemos mencionado ya el complementarismo que existe entre lanza y copa. En las representaciones tradicionales del «doble poder», el cetro a menudo se confunde con una lanza, y el simbolismo de la lanza, junto con el del cetro, interfiere a menudo con el simbolismo del «eje del mundo» y, por esa razón, remite a los ya conocidos significados «polares» y regios. Ahora bien, en el ciclo del Grial, la lanza aparece precisa y exactamente junto a figuras regias y presenta un doble carácter: hiera y sana. Esto requiere alguna explicación más.

En la leyenda, la lanza del Grial suele estar ensangrentada; a veces, más que estar mojada en sangre, ella misma origina un flujo de sangre.

De esta sangre, en el Diu Cróne, se alimenta el rey. En los textos más posteriores, la sangre adquirirá un papel cada vez más importante, hasta relegar a segundo término al recipiente que la contiene y que en un principio tenía el papel esencial. En esos textos, el Grial se torna Sangreal, con el doble sentido de sangre real de Cristo y de sangre regia. En los elementos cristianizantes de la saga, la lanza del Grial es explicada efectivamente, a veces, como aquella con la que fue herido Jesús, y la sangre que de ella mana es «la sangre de la redención», o sea que simboliza un principio regenerador. Pero esto, sin embargo, no explica demasiado el hecho de que la lanza hiera a quien, como Nescien, ha querido conocer demasiado de cerca el misterio del Grial, quedando, por esto, además de herido, cegado. Se recobra la vista y se cierra la herida en virtud de la sangre que mana del hierro de la lanza, una vez que se ha logrado extraerla de la herida. En el Grand Saint Graal, al producirse este fenómeno, un ángel resplandeciente dice que ese es el inicio de las maravillosas aventuras que tendrán lugar en el país adonde se dirija José de Arimatea, o sea en la región noroccidental. Gracias a estas aventuras, «los verdaderos caballeros se distinguirán de los falsos, la caballería terrenal se tomará caballería celestial», y entonces se repetirá el milagro de la sangre que brota del hierro de la lanza. También el último rey de la dinastía de José resultará herido entre los muslos por la lanza y no sanará hasta la llegada de aquel que descubra el secreto del Grial y posea la cualificación requerida para ello. En ese conjunto, la sangre de la lanza parece estar, por tanto, en relación con la virtud del héroe restaurador. Pero en este texto se encuentra también la referencia de que la lanza aventureuse hiera, en el sentido de infligir un castigo destinado a recordar la herida de Jesús. En todo esto parece ocultarse el tema «sacrificial», o sea lo que recuerda la necesidad de una «mortificación», de un «sacrificio» como condición preliminar de que la experiencia del Grial no resulte letal. Sin embargo, en otros textos este tema se entrecruza con el de la venganza: la lanza, con su sangre, recuerda una venganza que el predestinado debe cumplir: sólo entonces, junto al cumplimiento del misterio, habrá la paz, el fin del estado crítico de un reino. En relación con esta variante, la restauración adquiere el carácter de una reafirmación, de una recuperación victoriosa de la misma fuerza o tradición que otro había adquirido pero cayó o fue herido. El tema «sacrificial» cristiano, en este punto, se rectifica en un sentido más viril, que cabe considerar, aun en este caso, como originario. En Vaucher el hierro de la lanza está clavado en el cuerpo de un caballero muerto. Quien lo extrae, debe vengarlo, y el vengador es el restaurador. En cualquier caso, de una sangre con caracteres

enigmáticos - sangre de redención - se pasa a la sangre como sangre regia, y finalmente la lanza conduce a la «paz triunfal». Una vez más se confirma la vena central y solar de la tradición aquí estudiada, surgiendo a través de los laberínticos meandros del simbolismo y la opacidad de las estratificaciones.

El tema la pés sera pas ceste lance se encuentra ya en la leyenda céltica de Peredur ab Evrawc junto al de la venganza, y por esa razón probablemente ha influido en las narraciones del Grial. Como Parsifal, el héroe Peredur es maldecido por no haber «hecho la pregunta», lo cual significa aquí: por no haber preguntado por la «lanza extraordinariamente grande» de la que manan tres flujos de sangre. En algunas formas de la saga, el castillo donde se encuentran esos objetos se confunde con otro castillo del que es rey un caballero cojo ya canoso.

Peredur declara: «A fe mía que no volveré a dormir tranquilo hasta que conozca la historia de la lanza», y la explicación, con la que concluye la leyenda, es que las mujeres belicosas sobrenaturales de Kaerlay habían herido a un rey, que se revela como el caballero canoso que cojea, y matado a su hijo, cuya cabeza cortan y le entregan. Peredur se dirige significativamente al rey Arturo y, con él, toma venganza, extermina a las mujeres sobrenaturales, con lo cual el rey cojo recobra la salud, y el reino recobra la paz. Ante todo es interesante destacar aquí que las mujeres reconocen en Peredur «a aquel que había estado en su escuela para aprender la caballería, pero que era su destino tener que matarlas»; el inteligente lector comprenderá enseguida qué quiere decir esto; y, en cuanto a la «herida» del rey causada por las mujeres podrá remitirse a lo que, desde un doble punto de vista interpretativo, hemos dicho a propósito de la herida de Amfortas. Más en general, tenemos aquí el aspecto según el cual el tipo «heroico» es siempre el superador de la «mujer». La amazona, simbólicamente, no es sino el principio femenino que usurpa una función de dominio; y si el «héroe» tiene necesidad de la mujer ya través de ella se convierte en héroe, también debe destruir en ella los rasgos por los cuales - en nuestra leyenda - fue fatal para la dinastía anterior. En segundo lugar, la cualidad que hace posible la venganza y, en general, la misión de Peredur, se relaciona con la prueba de la espada, que ya conocemos con respecto al rey Arturo y que encontraremos de nuevo repetidamente. En el castillo del anciano, Peredur, efectivamente, había destrozado su espada golpeando una barra de hierro, y se había mostrado capaz de juntar enseguida los trozos, pero, tras hacerlo dos veces, a la tercera prueba, la espada sigue rota en pedazos, y el anciano rey dice: «Tú sólo posees dos tercios de la fuerza; te queda por conquistar el último tercio. Cuando la poseas por entero, nadie será capaz de competir contigo». Esta carencia en el contexto de la leyenda aparece implícitamente como la causa de que Peredur «no hace la pregunta» y, por tanto, tampoco concibe el cumplimiento de la venganza. Se trata de tres grados de una prueba, que podría ser refrendada por la fórmula «golpeado, resurjo»: capacidad de recobrar y reafirmar una energía, destrozada -si se quiere, «sacrificialmente» (de ahí también, llegado el caso, otra conexión con el tema cristiano en un primer momento, o bien en una forma elemental material-. En cuanto a la «venganza», es un tema que probablemente tiene relación con algún elemento histórico absorbido por la leyenda, con la «herida» del rey, correspondiendo siempre a alguna prevaricación por parte de fuerzas o corrientes que han usurpado o tratado de usurpar su función. La forma completa de la saga sigue entonces este esquema: la sangre que gotea de la lanza pide venganza; recomponer la espada rota es el primer deber, conduce

a «hacer la pregunta», y de ello proceden, finalmente, la venganza, la restauración y la glorificación. Entonces la lanza se convierte en un símbolo luminoso de paz.

Los temas fundamentales de la antigua leyenda céltica de Peredur corresponden exactamente a los de la saga de Parsifal, que, por tanto, también por esa razón remite a elementos antiguos, de origen y espíritu no cristianos. Una última referencia en ese sentido puede encontrarse en la Desruccion of Dà Dargas Hostel y en el Musca Ullad, antiguas leyendas célticas en las que, entre otras cosas, aparece igualmente una potente y letal lanza junto a un recipiente que contiene sangre mezclada con una sustancia venenosa flamígera. En cuanto se introduce la lanza en ese recipiente, se extinguen las llamas. En Wolfram, Amfortas debe el tormento de su herida y la incurabilidad de ésta a un veneno ardiente del que estaba impregnado el hierro de la lanza, en el que pone: «Dios ha manifestado su poder maravilloso y terrible». Es el equivalente de la sustancia sanguínea envenenada y ardiente de la que habla la antigua leyenda céltica que acabamos de citar, sustancia que la lanza, en su aspecto positivo (aspecto «cetro»), resuelve, extingue, diríamos casi según la misma coyuntura, por lo que Heracles como héroe olímpico se convierte en el liberador del héroe titánico Prometeo. Se disipan entonces las tinieblas y la tragedia, despierta la «memoria de la sangre» hiperbórea, que actúa como custodio de la espada. Se realiza el misterio de la «Sangre Regia».

## **XIX. EL «GOLPE DOLOROSO»**

Examinemos ahora las varias formas adoptadas por el motivo del rey inválido, aparte la ya considerada en el caso de Amfortas.

En el Grand Saint Graal y en la Queste du Graal, el rey ha sufrido heridas combatiendo contra un rey enemigo de los cristianos, el rey Crudel. Estas heridas no las nota hasta el momento en que pierde la vista, por haberse acercado demasiado al Grial. Podríamos interpretar el símbolo en el sentido de que la fallida realización del Grial lleva al reconocimiento de una inferioridad, de un haber sido «herido» sin saberlo en el acto de haber luchado contra los representantes de formas tradicionales no cristianas y quizá de haberlos visto.

Sin embargo, en estos mismos textos la herida tiene relación también con la prueba de la espada que yace junto a la corona de oro, en la nave de Salomón: espada a veces medio desenvainada, cuya vaina lleva, como hemos dicho, el nombre de «Memoria de la sangre» y que, según la Morte Darthur; en parte está hecha con madera del «Árbol de la vida». Se sabe ya que esta espada espera al predestinado; un escrito advierte que quien considere útil tal espada, la encontrará inútil en el momento de la necesidad. Nescien la empuña contra un gigante, pero se le rompe. Soldada por Mordrain, Nescien es herido por otra espada candente, empuñada por una mano invisible, como castigo por haber desenvainado la espada ax estranges renges. En la Queste du Graal y en la Morte Darthur a Nescien se le dice que el haberse roto la mano se debe a sus culpas, y en el Grand Saint Graal, Nescien es curado por un sacerdote que va caminando sobre el mar, como simbolizando la cualificación que él hubiera debido presentar para poder empuñar

legítimamente la espada. También Pelles desenvaina a medias la espada, pero en seguida es herido en el muslo por una lanza y no sanará hasta que llegue Galahad, el predestinado.

A todo ello, en el Grand Saint Graal se añade el principio de la fe.

En el momento en que Nescien piensa que la nave de Salomón que contiene espada y corona es un espejismo, la nave se desintegra y él se encuentra arrojado al mar. El tema de la usurpación, pues, va unido aquí al de la falta de fe, y recordemos que en una de las versiones Moisés es absorbido por una vorágine que se abre en el «asiento peligroso» reservado al elegido, y precisamente debido a su descreimiento. El arma no puede ser blandida contra el gigante sin romperse, hasta que quien la empuña se integre en una cualidad distinta de todo cuanto puede tener relación precisamente con lo elemental, lo salvaje, lo titánico (el gigante), hasta que su fe se haya vuelto inquebrantable.

La historia de la espada está casi siempre en relación con el llamado «golpe doloroso» - le coup douloureux, the dolorous stroke -. He aquí la versión de la Queste du Graal: «Esta espada, en el reino de Logres (antiguo nombre de Britania), fue empuñada por Labran para matar a traición al rey Urban. Desde aquel momento, el reino de Logres fue devastado por una epidemia, y Labran en el momento de meter de nuevo la espada en su vaina en la nave de Salomón, cae muerto. Dicen que desde entonces nadie pudo ya empuñar o desenvainar esa espada sin resultar herido o muerto por ello».

Desarrollos más amplios de este tema los encontramos en la Morte Darthur: El protagonista es aquí Sir Balin le Savage, llamado también «el Caballero de las dos Espadas» y considerado el que asestó el «golpe doloroso». La espada en estos textos tiene relación con Avalón, es una reproducción exacta de la del rey Arturo: la lleva una doncella invitada por la gran dama Lile of Avelion y sólo puede ser desenvainada por un caballero without villainy or treachery, and without treason. Sir Balin pasa la prueba, o sea que saca la espada, pero no quiere devolverla a la mujer, por lo que se le predice que el arma será la causa de su propia perdición. Balin ha de combatir con el rey Pellan: la espada se le rompe, busca otra arma, encuentra una lanza maravillosa sobre una mesa de oro, con ella hiere a Pellan, quien cae sin sentido y no sanará, «hasta que venga Galahad, el alto príncipe, a sanarlo con la búsqueda del Sangreal». Junto a la mesa, sobre un lecho, yacía el propio José de Arimatea, postrado por la edad. Ese es el golpe doloroso que destruye en parte el reino de Logres y trae una especie de Némesis. En efecto, Balin acaba combatiendo contra su propio hermano, Balan, sin reconocerlo, y ambos se matan uno al otro. En todo ello es bien visible la imagen de una irrupción salvaje (Balin le Savage) que, junto a una realeza decaída (presencia de José anciano), obra no en el sentido de una restauración, sino más bien de una usurpación; o lo que es lo mismo, de una fuerza usurpada que sólo conduce a una lucha fratricida: Balin, que hiere a Pellan de la dinastía de José (representante de un poder que, más o menos, equivale al conferido por la espada), como hemos indicado, siendo ya Balin quien lucha contra su hermano Balan. Tras estos hechos, ya nadie tendrá la espada, excepto Galahad, que conseguirá sacarla de un bloque de piedra que flota sobre las aguas, o sea, de una solidez sobrenatural e inmaterial.

En Gautier, la espada pertenece a un caballero muerto por una mano desconocida. Galván se pone su armadura, o sea asume su función, recoge su espada y se la lleva al castillo del Grial, cuyo rey la coge y ve que está rota y que la otra mitad se halla en el cuerpo de un caballero que yace en un féretro. Pide a Galván que una los dos trozos, pero éste no pe consigue, por lo que el rey le dice que no está todavía a la altura del cometido

para el que ha venido. Efectivamente, Galván comienza a «hacer la pregunta» y recibe algunas explicaciones preliminares, sabe que el poder de la lanza ha sido neutralizado por el «golpe doloroso» que ha empobrecido al reino de Logres; pero apenas el rey comienza a hablar del secreto, vinculado precisamente a la espada, Galván cae presa del sueño. El rey, por lo demás, le había advertido ya que, por no haber sabido él soldar la espada, ese secreto no podría serle transmitido. El tema de la espada rota cobra aquí su forma más significativa: una parte de ella pertenece al tipo de un héroe herido, cuya función asume Galván; la otra parte se refiere al rey muerto y, correlativamente, al deber de restaurar el regnum. Juntar las dos partes significa llegar a la síntesis propia de la restauración, al rey primordial que resurge a través del héroe. Pero Galván, al menos en un primer momento, falla. Su conciencia no puede seguir el misterio de la espada. Se queda dormido.

Es interesante, además, destacar que el sueño a causa del cual falta Galván a su deber, en otro desarrollo de la leyenda se convierte en la causa misma de la herida. Alano, en la Terre Foraine, en medio de una corriente impetuosa, ha hecho erigir un soberbio castillo para el Grial, el Corbenic, identificado con el propio Grial, porque Corbenic, en caldaico, según el texto, quiere decir «el santísimo recipiente: saintisme vaisiaus». Ese es el castillo de la «vela perenne» y de la prueba del sueño. Nadie debe dormir en él. Cuando el rey Alfases intenta dormir en él, un hombre de llama le traspasa con una lanza ambos muslos, herida que luego provoca su muerte. Corbenic es el palais aventureux, y todo caballero que en él durmió fue hallado muerto a la mañana siguiente. Tema análogo encontramos en el Diu Crone. A diferencia de sus compañeros, aunque invitado, Galván no bebe, y esta simbólica abstinencia suya hace que no se duerma como los otros y pueda «hacer la pregunta», «sin la cual resultaría inútil lo que había hecho y hubiera podido hacer todavía». El significado de todo ello resulta bastante evidente. Como el «sueño» es un conocido símbolo iniciático, también lo es el del «Desvelado» y del «Sin Sueño». Superar el «sueño» ha tenido en todas las tradiciones iniciáticas el significado de participar en una lucidez trascendental, libre de los condicionamientos de la existencia material e individual.

Una variante del tema de la usurpación, vinculada en cierta medida al tema de Amfortas, se encuentra en la llamada Éluclidation: el reino de Logres aparece devastado y estéril, porque el rey Amagon, con sus caballeros, hizo violencia a las «Mujeres de la Fuente» y les quitó una copa de oro. Desde entonces, la corte del «rey pescador», o sea del rey del Grial, que constituía la riqueza del país, desapareció, y el trono quedó vacante más de mil años. Finalmente, en tiempos del rey Arturo, Galván se entera de lo sucedido y parte a la búsqueda del Grial y del rey del Grial. En Wolfram, Klinschor aparece igualmente como un usurpador de mujeres, y esta cualidad suya, presentada en la forma alegórica de un adulterio, es la causa de su castración y de su posterior entrega a la magia negra, o sea, a una falsificación del poder sobrenatural. Klinschor tiene un castillo adonde, con sus artes tenebrosas, atrae y aprisiona a las «mujeres», incluida la madre de Arturo, y en ese castillo se efectúa la prueba decisiva de Galván, la prueba ya referida, en la que éste acaba por tener la mujer que fue la ruina de Amfortas y del reino del Grial, o sea, Orgeluse. Todo esto resulta bastante claro si se sigue la interpretación antes indicada. Se ve que los varios motivos de estos relatos se unen en un marco conjunto, en cuyo centro hay una única idea básica.

En Manessier, la espada es aquella con la que fue muerto a traición el hermano del rey del Grial y que entonces se rompió. El muerto es el cadáver que yace en el féretro del

castillo del Grial. La espada rota es conservada, pero con sus pedazos el rey siguiente del Grial se hace inadvertidamente una herida que le priva de todo poder: el uso de la fuerza dañada, no reintegrada, a su vez resulta fatal. Aparece aquí en primer plano el tema de la venganza. La espada vuelve a ser soldada, quien es capaz de ello debe, además, vengar al muerto alcanzando a Partinial, señor de la «Torre Roja». Tras varias aventuras, con carácter de pruebas iniciáticas, Parsifal mata a Partinial (que tal vez equivalga aquí al «gigante» en lucha contra el cual a los héroes no cualificados se les rompe la espada de David), momento en que el rey del Grial se pone en pie de un salto, curado.

A la lesión o herida causada por la espada rota, en Gerbert corresponde una grieta que queda en la espada soldada y que impone a Parsifal nuevas aventuras para reconquistar el Grial. En el transcurso de ellas, se presenta ante todo el tema de la venganza, porque Parsifal cura y veng a su primer instructor, Gumemant, a quien ha encontrado mortalmente herido. En segundo lugar, hay el importante episodio siguiente. A la corte de Arturo, adonde vuelve Parsifal, llega una embarcación conducida por un cisne, con un féretro que nadie sabe abrir. Parsifal lo abre y encuentra un caballero muerto, que él debe vengar. Decidido a hacerlo, se produce, entre otras, la siguiente aventura: Parsifal abre una tumba en la que estaba encerrado un hombre vivo. Sin embargo, éste intenta inmediatamente meter también a Parsifal en la tumba, en la que Parsifal consigue finalmente meterlo de nuevo. Tras ello, Parsifal vuelve al castillo fatídico, y allí une definitiva e íntegramente la espada. El mismo episodio se encuentra en Gautier, donde el caballero que pedía auxilio en la tumba consigue por un momento encerrar en ella a Parsifal e intenta llevarse el caballo. En uno de estos textos se dice que el caballero de la tumba es el demonio. Aquí es bastante importante la aparición del cisne, porque el cisne va ligado de manera bastante estrecha a la tradición hiperbórea y al propio Apolo, dios hiperbóreo de la edad primordial o Edad de Oro. Es evidente que el ataúd transportado por el cisne (animal que también llevará a Lohengrin hacia la tierra del Grial) equivale a una muda invitación a hacer resurgir algo muerto, decaído, precisamente en referencia a la tradición hiperbórea (recordemos que, a veces, el héroe es presentado también como el hijo de una viuda que reside y domina en un solitario y desolado bosque - véase, sobre la «viuda», lo dicho anteriormente). Pero surge el peligro de que el héroe acabe sucumbiendo también a esa muerte o a ese sueño: ese es el significado del intento demoníaco de encerrar a Parsifal, el predestinado, en la misma tumba en la que un ser vivo pedía socorro.

Este significado se ve completado por lo que se lee en Diu Crône. Aquí, el rey del Grial es anciano, y parece enfermo. Cuando Galván, que no se adormece como sus compañeros, «hace la pregunta», el rey grita de contento y da la siguiente explicación: él, con los suyos, estaba muerto hacía tiempo, aunque pareciese vivo (ich bin tôt, sewie ich nicht tôt schîn - iunde das gesinde mîn - daz ist ouch tôt mit mir), y había tenido que conservar aquel semblante de vida en extrema angustia hasta que se hubiese efectuado la búsqueda del Grial. Ello se produce, por obra de Galván, al cual el anciano rey entrega la espada que le hará siempre victorioso, desapareciendo luego con todos los suyos y con el propio Grial, en el sentido evidente de dar lugar al reinado verdaderamente viviente e instaurado.

En otros textos, el objeto de la pregunta es análogo: tiene el poder de sanar al rey y de permitirle, al mismo tiempo, la muerte, sólo artificialmente alejada de él: et quant il sera garis, si via dedanz li iii, jorz de la vie a mort, et baillera à celui chevalier le vesseau et li



aprendra les segriotes paroles, que li aprit Joseph. En el mismo Wolfram, si bien el rey herido se cura, deja sin embargo el trono, que pasa a Parsifal. Justamente ese es el sentido: una transmisión.

Una antigua dinastía decaída es liberada de su vida artificial y acaba en el momento en que una nueva dinastía se muestra capaz de asumir la función, empuñando o reconstituyendo la espada, realizando la venganza, poniendo en pie lo que había caído. En cambio, la sustitución que sucede de modo irregular y arbitrario, acompañada de violencia y de falta de cualificación, o presentada como lucha fratricida, es el sentido de la historia del «golpe doloroso», ya sea tal como la hemos sugerido nosotros en el caso de la Morte Darthur; ya sea en las otras varias versiones, más o menos confusas e intrincadas.

En Wolfram von Eschenbach, junto al rey herido vive además un majestuoso anciano, postrado en un lecho. Es Titurel, el primero a quien se confió «la bandera del Grial». El Grial - es decir, la función de la que todavía es representante - lo mantiene vivo, pero está aquejado de «gota y una parálisis contra las que no hay remedio». Los reyes derrocados que aparecen en otros textos suelen tener una vida prolongada de forma no natural: mil años de edad algunos, cuatrocientos otros y otros, trescientos. No pueden morir antes de que llegue el predestinado. Se alude, con ello, a un interregno, en el sentido de la supervivencia simplemente formal del regnum. Es un mandato conservado en estado latente, portado por heridos, por paralíticos o por ciegos, hasta que llegue el restaurador, y cuando en el Perceval li Gallois se lee que el padre de Parsifal, obedeciendo a una voz divina, había ido a países lejanos de Occidente, y que aquí no podía morir hasta que apareciera quien merecía ser llamado el mejor caballero del mundo, vuelve con ello otra vez el tema de la «Isla Occidental», de Avalón y del rey Arturo herido.

Otra referencia interesante es la de Wolfram, según quien la herida envenenada y ardiente de Amfortas dolía particularmente bajo el signo de Satumo, o sea de Cronos. Como ya hemos dicho, Saturno-Cronos es el rey de la edad primordial, el rey durmiente en su sede hiperbórea; según algunos mitos, privado de su «virilidad» al superponerse otro ciclo. El conjunto de cuanto se ha expuesto toma claro el motivo de que precisamente en el signo de Cronos se vuelva a abrir y se agudice la herida de Amfortas. Por lo demás, hemos de destacar también que, en la tradición hermética, Saturno-Cronos es exactamente el «muerto» que se ha de resucitar; que el arte regia de los «héroes» consiste en liberar el plomo de sus «lepras», de sus imperfecciones y oscuridades trasmutándolo, con ello, en oro y realizando así «el misterio de la Piedra». Oro, Cronos, «piedra de fundamento», son otras tantas remisiones a la tradición regia primordial. Allí donde se representa su signo, la herida de quien se ha degradado o ha usurpado quema y se hace dolorosa.

En cuanto al tema, antes tratado, de un caballero muerto o herido que los buscadores del Grial hallan junto a su mujer - a veces significativamente cerca del Árbol -, nos remite al tipo del héroe que ha faltado a la prueba, o bien sensibiliza al mismo buscador del Grial, que ha fracasado una primera vez en su misión. Es significativo que, a menudo, precisamente una «mujer» semejante, concebida como pariente del buscador del Grial, da a conocer a éste su propio nombre, que él ignora; en todo caso, le proporciona explicaciones sobre el misterio del castillo del Grial, acusa al caballero de «no haber hecho la pregunta», tal vez le instruye para que pueda soldar la espada en caso de que se rompa. Ya que en Wolfram la mujer está junto al cuerpo embalsamado del caballero muerto, gebalsemt ríter tot, parece haber aquí una interferencia posterior, el confundirse el motivo del rey del Grial,

cuya vida es sólo aparente, con el del héroe herido antes de haber podido llevar a cabo su empresa. Esa mujer, en Wolfram, es Sigune, y es ella precisamente quien maldice a Parsifal por su indiferencia ante el rey doliente en el castillo del Grial y el significado del propio Grial.

Como variante del tema antes indicado, hay que considerar por último aquella según la cual el rey ya no está enfermo, ni su reino está devastado, sino que todo ello sucede únicamente por el hecho de que por tres veces se ha visto el Grial con la lanza y la espada sin que se preguntase para qué servían. Indiferencia e incompreensión han creado una gran «desdicha»; por eso ha perdido su antiguo esplendor la corte del rey Arturo y se han desencadenado todas las guerras en la tierra.

El marco de esta redacción de la leyenda tiene algo del tono trágico de un «crepúsculo de los dioses». Cuando llega Parsifal, el «rey pescador» ha muerto ya, su adversario, el rey del Chastel Mortel, se ha adueñado del Grial, de la lanza y de la espada. Parsifal reconquista estos objetos y obliga al rey enemigo a quitarse la vida, pero no funda una nueva dinastía del Grial, sino que se retira con sus compañeros a una vida ascética. Una voz divina le advierte que el Grial sólo volverá a manifestarse en un lugar misterioso que les será revelado y hacia donde parten Parsifal y sus compañeros para no volver nunca más.

Veremos cómo eso pudo reflejar también una situación histórica determinada.

## **XX. EL REY PESCADOR**

Un estímulo más bien enigmático se refiere al título de «rey pescador» o «rico pescador», llevado por el rey del Grial a partir del propio José de Arimatea, o bien al desdoblarse del rey herido del Grial en otro personaje, que en un primer momento adopta precisamente los rasgos de un pescador.

Según su lado más externo, ese simbolismo se relaciona probablemente con dos fuentes, cristiana una y céltica la otra. Es conocido el tema evangélico de la pesca milagrosa. La multiplicación de los peces es un equivalente del alimento inagotable proporcionado sobrenaturalmente por el Grial. Eso parece poder aplicarse sobre todo a la leyenda del Grand Saint Graal, donde todos aquellos que no se han alimentado del Grial lo hacen de un pez pescado por Alano: por lo que este caballero recibe el nombre de li riche pescheour, título que se transmite a lo largo de toda la dinastía del Grial. En Robert de Boron se añade que quien llame al recipiente por su verdadero nombre será titulado «el rico pescador», precisamente a causa del pez capturado cuando se inició el misterio del Grial. Por lo demás, parece establecerse aquí una distinción. Por mucho que los efectos del Grial y del pez sean equivalentes, el pez aparece como una especie de complemento del Grial, completa su eficacia para con cierto grupo de caballeros no «alimentados» por el primero.

En cuanto a las fuentes célticas, ante todo la tradición céltica conocía ya un «pez de la sabiduría» - salmon of wisdom - que quema las manos, pero que, introducido en la boca, confiere todo conocimiento. Simbolismo tan diáfano que no requiere una aclaración especial. En segundo lugar, el pez desempeña un papel en la leyenda sobre la transmisión de la tradición primordial en Irlanda.

Cuenta el Leabhar na huidhe que, cuando se extinguió la raza primordial de Partholan, conquistadora de Irlanda, sobrevivió de ella un hombre, Tuan, que adoptando sucesivamente la forma de varios animales simbólicos conservó el recuerdo de la primera generación.

En la época de los Tuatha dé Danann adoptó la forma de un águila o de un gavián: esta forma pasó a la de un pez cuando subió al poder la raza de Milhead. Pescado y comido por una princesa, Tuan renació en forma humana como hijo de ella y como profeta. El rey del Grial, como pescador, quizá pudiera tener alguna relación con la oscura idea de una continuación de la herencia de la estirpe de Partholan, con la idea de «recuerdo» de esta estirpe concebido como misterio de «nutrición» semejante al del Grial, o parte integrante de éste.

Por lo que respecta a referencias presentes en el ciclo conjunto de las leyendas imperiales expuestas por nosotros al principio, nos limitaremos a recordar que la dinastía del Grial o la tradición de éste suele hacerse remontar a Salomón. Ahora bien, algunas leyendas árabes que durante el medievo occidental se conocieron y divulgaron a través de versiones españolas, presentan el tema del pez en conexión con una búsqueda que, en el fondo, es equivalente a la del Grial como piedra regia y piedra del poder. Se trata de un anillo con una piedra, que posee las propiedades de «un fuego que llena el Cielo y la Tierra», símbolo del poder supremo. Salomón, al haber perdido este anillo, decae. El anillo había sido arrojado al mar. Salomón, pescando, lo encuentra dentro de un pez, y así recobra el poder de un dominio visible e invisible (sobre hombres, animales y demonios). Este anillo de Salomón es a su vez reproducción de la piedra que el propio Alejandro Magno había encontrado en un pez gigantesco y que, como el Grial llevado por el rey pescador, posee propiedades luminosas, manifestándose como gran luz en la noche.

Un último aspecto del simbolismo del pez puede deducirse de la frase evangélica: «Quiero hacer de vosotros pescadores de hombres» y a través del propio Pedro, el apóstol pescador, al cual se aplicará después el simbolismo de la «piedra fundamental», en su calidad de fundador de la Iglesia, del centro de la nueva religión y de la tradición apostólica: y también podríamos recordar aquí que el «anillo del pescador» figura entre las insignias papales. La explicación, que se encuentra en Chrétien de Troyes, es que el rey del Grial, precisamente por haber sido herido, no tiene más ocupación ni goce posible que pescar. Aquí, el rey del Grial aparece evidentemente como aquel que, al comprobar su propia impotencia, como «pescador de hombres» busca al elegido, el héroe. Detalle significativo, en Perceval li Gallois, el anzuelo con el que pesca es de oro, y tanto en este texto como en Wolfram, el pescador es también el que indica a Parsifal el camino al castillo del Grial, donde después reaparece, adoptando la figura del rey enfermo. Pero «también se ha dicho que lo que pesca, cuando los dolores lo atormentan, no basta a su necesidad».

Un significado más profundo de estos símbolos puede obtenerse de cotejos intertradicionales. Guénon destaca justamente que muchos elementos inducen a creer que el simbolismo del pez es de origen nórdico y hasta hiperbóreo, «se ha señalado su presencia en Alemania Septentrional y en Escandinavia (además de en Escocia), y en estas regiones probablemente se está más cerca de su punto de partida que en el Asia Central, adonde fue llevado indudablemente por la gran corriente, salida de la tradición primordial, que debía dar nacimiento a las tradiciones de la India y Persia». Pero hay también otro hecho que respalda tal suposición, y es que precisamente en la tradición hindú «la manifestación en

forma de pez -matsya-avatara- esté considerada la primera de todas las manifestaciones de Visnú, la que está en el inicio del ciclo actual y que por tanto guarda relación con el punto de partida de la tradición primordial». Como «pez», Visnú guía sobre las aguas el arca que contiene los gérmenes del mundo futuro y, tras el cataclismo, revela los Vedas, que mediante la raíz vid = saber indican la ciencia por excelencia: del mismo modo que, también en forma de pez, el Oannes caldaico enseña a los hombres la doctrina primordial. Los elementos célticos y cristianos antes indicados del simbolismo del pez aparecen a este tenor como fragmentos de una concepción más vasta, que ilumina particularmente también el tema en cuestión de la leyenda del Grial. El rey pescador es el dominador decaído que trata de reactivar la misma tradición primordial, la herencia hiperbórea. Cosa que sólo se alcanzará cuando llegue el héroe que conozca el Grial y sea consciente de su función y de sus beneficios, que hemos visto que se complementaban y casi se confundían con los propios del «pez». De ahí el otro aspecto del mismo simbolismo, el rey pescador como «buscador de hombres», de hombres en sentido eminente, de seres cualificados para la función de que se trata.

## **XXI. LA SEDE DEL GRIAL**

Hemos visto que entre los lugares donde se desarrollan las pruebas de los caballeros del Grial figuran en primer lugar la «Isla» y el «Castillo».

El «viaje» a esos lugares se considera esencialmente *sub specie interioritatis*, o sea a modo de desplazamiento de la conciencia en un mundo habitualmente cerrado al ser humano. Continúa un simbolismo iniciático general y universal, aparte de las referencias específicas que ya hemos mencionado, y que remiten a la tradición de Avalón y de la «Isla Blanca».

Precisamente Píndaro había dicho que a la tierra de los hiperbóreos no se llega ni por tierra ni por mar y que sólo a héroes como Heracles les fue dado hallar el camino. En la tradición del Lejano Oriente, la isla, en el extremo de las tierras septentrionales, se dice que sólo puede alcanzarse con el vuelo del espíritu, y en la tradición tibetana, del Sambhala, la mística sede septentrional que ya hemos visto que tiene relación con el avatara Kalki, se dice que «se encuentra en mi espíritu». Este tema aparece también en la saga del Grial. El castillo del Grial, en la Queste, es denominado *palais spirituel*, y en el *Perceval* Gallois, «castillo de las almas» (en el sentido de seres espirituales). Mordrain llega a la isla rocosa situada allí donde «se efectúa la verdadera travesía hacia Babilonia, Escocia e Islandia», y donde se inician sus pruebas, al haber sido arrebatado por el Espíritu Santo. Y si Plutarco refiere que en la sede hiperbórea la visión de Cronos se produce en el estado de sueño, Lanzarote, en la Morte Darthur; tiene la visión del Grial en un estado de muerte aparente, y en la Queste, en un estado que no sabe si es de sueño o de vigilia, tiene la visión del caballero herido arrastrándose hasta el Grial para aliviar sus sufrimientos. Son experiencias más allá de los límites de la conciencia corriente.

A veces, el castillo se presenta invisible e imposible de alcanzar. Sólo a los elegidos les está permitido hallarlo, o por un feliz azar o mediante un encantamiento, pues si no, se sustrae a los ojos del buscador. En Wolfram, el propio Grial resulta invisible para los no

bautizados, pero esta descripción del agua del bautismo: «El agua hace prosperar a todos los seres que denominamos criaturas. Gracias a esa agua pueden ver nuestros ojos. El agua lava las almas y las hace tan brillantes que los propios ángeles no tienen mayor fulgor», basta ya para convencernos de que más que del bautismo cristiano, se trata de una auténtica iluminación, por tener aquí el agua más o menos el mismo significado que tiene el «Agua divina» o «Agua filosofal» en el hermetismo. En muchos casos, el castillo, una vez que el héroe ha llegado a él y lo ha visitado, desaparece de repente, y él se encuentra en una playa desierta o en un bosque. En otros casos, la empresa del héroe se agota ya con el hallazgo del castillo, sin que se tenga que hacer la pregunta sobre el Grial. Cuando se presenta el castillo rodeado por las aguas, por el mar (Queste), por un río impetuoso (Grand Saint Graal), donde se encuentra también el rey pescador (Wolfram), hay símbolos (además de lo que ya hemos dicho sobre las representaciones «polares») de inaccesibilidad, de aislamiento. Se encuentra también el tema del «vado peligroso». En la Queste du Graal, el castillo está custodiado por dos leones, es decir, por el mismo animal al que vencerá Galván en la prueba del «castillo de Orgeluse», que es de nuevo una prueba iniciática. En Wolfram, la llegada al castillo por un camino anormal se da en la forma que Parsifal lo alcanza recorriendo, sobre su caballo blanco abandonado a sí mismo en el bosque, tanto trayecto como podría hacerlo un pájaro. El castillo se nos presenta aquí «sólido y poderoso», con muros lisos que lo harían seguro aunque estuviese asediado por todos los ejércitos del mundo: Swaz erden hât umbslagenz mer, - danc gelac nie hûs sô wol ze wer - als Munsalvaesche. En el castillo hay «esplendores que no tienen igual en la Tierra. Pero, desdichadamente, quien se dedica a buscarlo nunca lo encuentra: sin embargo, muchos son los que se entregan a esa búsqueda. Mas para verlo es necesario llegar a él sin saberlo: er muoz unwizzende geschehen». El lugar donde se encuentra está desierto, es salvaje, mortal; es el Montsalvatsche en las Tierras de Salvatsche. «La vía que conduce a él está llena de combates - swâ diu stêt - von strîte rûher wec dar gêt.» «No se suele cabalgar tan cerca del Montsalvatsche sin tener que pasar un peligroso combate o ir al encuentro de esa expiación a la que todo el mundo da el nombre impiden a los hombres de cualquier nación el acercarse, a excepción de los indicados por una inscripción que aparece en el propio Grial: se consagran a una lucha hasta la última gota de su sangre contra todo invasor. Titurel: En medio del bosque se alza un monte que nadie puede encontrar a menos de ser guiado a él por ángeles, el monte defendido, el monte custodiado, Montsalvatsche. Sobre él se cierne el Grial, sostenido por seres invisibles.

En los textos más posteriores, el monte del Grial, Montsalvatsche, suele pasar del significado de *mons silvaticus* al de *mons salvationis* en relación con la tierra de Salvaterra y de San Salvador en España, donde se encuentra el Grial, o sea, de monte de la salvación. Tenemos pues, en general, distintos símbolos en los que siempre se expresa la idea de inviolabilidad frente a cualquier profanación o ruina, y el tema de la invisibilidad, junto a otros afines, subraya el concepto de una inaccesibilidad que es la propia de todo aquello que se sustrae al dominio del mundo corpóreo, de la forma y de los sentidos físicos: conforme a un límite, que para el hombre común se identifica con el de la muerte, o al menos con el del estado de sueño. Hemos visto ya que el castillo del Grial, sobre el que «descienden las llamas del Espíritu Santo», es asimismo aquel donde se desarrolla la «prueba del sueño». Superar esta prueba equivale a pasar activamente más allá de la conciencia de vigilia del individuo físico. Pero esto no sucede sin una crisis y sin una

acción difícil y arriesgada: a lo cual, según este punto de vista interpretativo, puede atribuirse uno de los «peligrosos combates» de los que habla Wolfram. Quienes tienen conocimientos en esta materia saben efectivamente que tales aventuras pueden concluir también en la locura, la enfermedad o la muerte.

En relación con esto, es bastante interesante la imagen que se encuentra en un manuscrito: caminar sobre el filo de una espada.

Lanzarote llega al castillo de su aventura pasando por el puente constituido por el filo de una espada. Es un tema conocido por más de una tradición, especialmente por la irania e irano-islámica, que se aplica tanto a las experiencias del estado post mortem, del Más Allá, como a las de la vía iniciática: y a la Kata Upanishad comparaba el camino hacia la sabiduría con el caminar sobre el filo de una navaja.

En cuanto a la guarda de que son objeto el Grial y su sede, en un sentido específico y en relación con lo que expondremos dentro de poco, se trata de la defensa de un determinado centro espiritual. A este respecto, es importante que expresemos ya desde aquí también esta consideración. La sede del Grial es siempre un castillo, un palacio real fortificado, nunca una iglesia o un templo. Sólo en los textos más posteriores se comienza a hablar de un altar o capilla del Grial en relación con la forma más cristianizada de la saga, en la que acaba confundiéndose con el cáliz de la Eucaristía. Pero en las redacciones más antiguas de la leyenda no hay nada parecido; y la ya señalada estrecha relación del Grial con la espada y la lanza, además de con una figura de rey, o de aspecto regio, basta para autorizarnos a considerar extrínseca esa posterior formulación cristianizada. Según eso, el centro del Grial que debe defenderse «hasta la última gota de la sangre» no sólo no puede estar relacionado con el cristianismo y con la Iglesia, que ya hemos dicho que constantemente quiere ignorar este ciclo de mitos, sino que, más en general, tampoco puede relacionarse con un centro de tipo religioso o místico. Se trata más bien de un centro iniciático, que conserva el legado de la tradición primordial, según la unidad indivisa - propia de ella- de las dos dignidades: la regia y la espiritual.

## **XXII. OTRAS AVENTURAS INICIÁTICAS DE LOS CABALLEROS DEL GRIAL**

En Wolfram se dice: «Todo aquel que quiera conquistar el Grial sólo puede abrirse camino hacia ese objeto precioso con las armas en la mano». Esto resume el espíritu del ciclo entero de las «aventuras» a las que se enfrentan los caballeros de la Tabla Redonda en busca del Grial. Son aventuras de carácter épico y guerrero que tienen realmente un carácter simbólico para expresar esencialmente actos espirituales y no acciones materiales, pero, a nuestro parecer, no hasta el punto de que ese aspecto del simbolismo represente un elemento casual e irrelevante. Queremos decir que ese «abrirse el camino al Grial con las armas en la mano», con todos sus consiguientes duelos, luchas y combates, se refiere seguramente a un camino específico de realización interna en el que precisamente el elemento «activo», guerrero o viril, tiene el papel esencial. La vía que hay que abrir combatiendo sigue siendo, sin embargo, la que conduce de la «caballería terrenal» a la

«caballería espiritual»: según las expresiones tradicionales que hemos empleado en otro lugar, no es sólo la «pequeña guerra santa», sino también la «gran guerra santa».

En conjunto, en esas aventuras o pruebas pueden distinguirse dos temas y dos grados.

1) Van destinadas a confirmar la cualidad guerrera, haciendo aparecer al predestinado como invencible y como el mejor caballero del mundo. Mas, para ello, además de la fuerza, se requiere «sapiencia» y cierta misteriosa vocación.

Sobre el elemento «vocación», recordaremos solamente que, en Perceval li Gallois, en Wolfram y en Chrestien de Troyes, se despierta en Parsifal el deseo de las aventuras caballerescas que le conducirán primero a ser caballero de la Tabla Redonda y después a buscar el Grial cuando, embelesado por el canto de los pájaros, pasa a obedecer a «su naturaleza ya sus deseos más profundos». Es un simbolismo al que sólo podemos aludir. Comparada analógicamente la atmósfera con una condición que ya no es la del elemento «tierra», los seres de la atmósfera, los pájaros, en muchas tradiciones, incluida la cristiana, han simbolizado naturalezas supraterráneas, dioses o ángeles, y la lengua de los pájaros, por consiguiente, ha simbolizado la «lengua de los dioses» comprendida en cierta fase del despertar interior. Para algunas referencias: en la saga nórdico-germánica, Sigfrido entiende dicha lengua tras haber matado al «dragón». En Della Riviera entender «el oculto y variado griterío de los pájaros» es uno de los dones que el «héroe» obtiene del Árbol de la Vida (los pájaros que en él residen son, según el simbolismo evangélico, los «ángeles»). De Salomón, del que hemos visto repetidamente la relación con algunos elementos de la tradición del Grial, y de otros sabios, especialmente en las tradiciones árabes, se dice que comprendían la lengua de los pájaros.

Además, en algunas leyendas célticas suelen aparecer en forma de pájaros los propios Tuatha dé Danann vueltos invisibles, a veces para guiar hasta sus residencias «subterráneas» a los elegidos. A este elemento sobrenatural, como una especie de llamada de lo alto comparable a una misteriosa reminiscencia (y con el que también podría relacionarse lo mencionado de que «nadie conocerá el Grial si no lo ha visto ya en el Cielo»), hay que referir el símbolo de Parsifal despertado a la vocación de caballero del Grial por la voz de los pájaros, no de las naturalezas de la tierra, y por esa razón desprendido también del vínculo de la madre.

Al héroe del Grial se le exige naturalmente la adhesión a los principios de fidelidad, honor y veracidad propios de la ética caballeresca, contra los que no debe atentar en modo alguno el comportamiento posterior. De Trevrizent se dice que liberó a Parsifal de sus culpas en un período de vida ascética, «aunque sin contradecir las leyes de la caballería». Se dice repetidamente que en la orden del rey Arturo no hay lugar para los viles, los falsos y los desleales. Ser capaz de fidelidad, aborrecer la mentira, esa es la primera cualificación en el ciclo del Grial, y en el prólogo de Wolfram esto representa una distinción esencial, casi metafísica u ontológica, entre los seres humanos, lo cual refleja visiblemente el componente nórdico-ario del mundo guerrero y viril medieval: por un lado están quienes conocen el sentido del honor y de la vergüenza; por el otro, quienes son incapaces de tal sentido: y son como dos razas hechas de sustancia distinta, que no tienen nada en común.

2) Pero las cualidades viriles, aun integradas, comprometen de cara a un deber preciso, y en las leyendas en cuestión ese es más bien el punto decisivo. En el contexto que aquí nos interesa, son maldecidas cuando su presencia o adquisición no conduce a «hacer la

pregunta», o a algo equivalente. El héroe admitido en el castillo del Grial está obligado a sanear, reafianzar o asumir el regnum. Si permanece indiferente ante el mudo problema, frente al representante herido, paralítico, castrado, degradado o privado de la realeza según el Grial, la virtud demostrada o adquirida resulta en ese ciclo desprovista de sentido, o bien por eso mismo resulta ser incompleta, es ilusoria y casi diríamos «demoníaca», maldita por Dios. Dicho de otro modo: a los iniciados del Grial les incumbe una misión suprapersonal que es la verdadera medida de su cualificación. «Conocer» el Grial y, sin embargo, no preguntar «para qué sirve» es, según los textos ya citados, una prueba de la insuficiencia del héroe. Lo cual equivale a decir que se trata aquí de una espiritualidad «comprometida», de una espiritualidad cuyo ideal no es una trascendencia apartada del mundo.

Las incontables aventuras de los héroes del Grial remiten a pocos motivos, una vez comprendidos los cuales quien lee esos romances no halla finalmente más que una repetición interminable de ellos en las formas más variadas. Como hemos dicho, nos encontramos en una atmósfera fantástica, «surreal», en una compenetración del mundo sobrenatural con el real; faltan los nexos corrientes de la coherencia o de una verdadera trama de obra «literaria». Las aventuras están en gran medida desligadas; pero a menudo precisamente su incoherencia, junto con la intervención de lo prodigioso casi como un hecho natural, dan el sentido de acontecimientos que se producen fuera del tiempo, y las repeticiones hacen resaltar el carácter no episódico, sino típico, simbólico, de los hechos y los actos a que se alude. Señalemos también alguna de las aventuras más características, cuyo sentido puede resultar directamente de cuanto hasta aquí se ha expuesto.

Ante todo se ha mencionado ya el episodio de Mordrain, raptado por el Espíritu Santo a la «isla-torre» en medio del océano. La isla está desierta. Mordrain es exhortado a mantenerse firme en su fe. Rechaza la tentación de una mujer, y resulta que en ella actúa Lucifer. Sigue la prueba de una terrible tempestad, con rayos y truenos, luego la aparición de una especie de fénix (el ave milagrosa de Serpolión) que derriba y hiere a Mordrain, que permanece siete días inconsciente (sueño iniciático) hasta que, superada una nueva tentación luciferina, gracias a la interpretación de un sueño suyo se entera de la dinastía predestinada a proporcionar el héroe del Grial.

En tales aventuras tenemos ante todo la llegada a la isla, «isla giratoria» o «isla-torre», reproducción exacta de Avalón, presentada sin embargo como lugar desierto y peligroso. Tras varias pruebas, aparece la «nave». Esta nave (como el féretro hiperbóreo arrastrado por los cisnes) introduce otro motivo, el de un mandato o deber, porque contiene la espada y la corona de oro, que no carecen de relación con el Árbol de la Vida y con la realeza sagrada (David).

Tema análogo de la Queste du Graal. Parsifal es arrojado a un río por una montura veloz como el viento. Logra llegar a la «isla», donde presta ayuda a un león que lucha contra una serpiente (purificación de la fuerza «león»). Resiste a las tentaciones de una mujer en la que actúa un influjo demoníaco. Aparece después una figura sacerdotal, que lo toma a bordo de una embarcación. El texto de Manessier facilita esta variante: a Parsifal, mientras descansa bajo una encina, se le aparece un caballo diabólico que lo precipita en un río. Parsifal es socorrido por una embarcación, a bordo de la cual va una mujer, que él toma por su esposa, Blanche-flour, pero que a su vez es una criatura demoníaca. Aparece la embarcación sacerdotal, que conduce a Parsifal a un hermoso castillo y, poco después, afronta y supera la prueba de soldar la espada rota (integración iniciática del ser). En este



texto, como aventura previa, Parsifal, acercándose a un árbol luminoso, ve transformarse este árbol en capilla, donde junto a un altar yace el cadáver de un caballero. Una mano oscura apaga de repente la luz.

Regresa a la capilla, donde pasa la noche (equivalencia con la prueba del sueño en Corbenic) y luego se entera de que en esa mano actuaba el demonio, quien ya había dado muerte a numerosos valerosos caballeros, sepultados después por los alrededores. Es lo que le comunica un ermitaño, o sea una personificación del principio ascético, que le dice también a Parsifal que está bien que alcance gloria, pero que también tiene que pensar en su propia alma. Parsifal es tirado luego por su caballo, no logra alcanzarlo, y cuando descansa bajo la encina encuentra a la susodicha montura demoníaca; siguen las aventuras ya relatadas. En unas y en otras, es evidente que se trata de dos versiones distintas de un mismo motivo. El peligro mortal de la prueba de la capilla es, en efecto, el mismo al que se enfrenta Parsifal al montar, junto a la encina, la cabalgadura demoníaca y al dejarse llevar por ella.

En cuanto a esta historia de la montura, dado el papel anormalmente importante que suele tener la montura en la literatura caballeresca, quizá sea oportuno recordar brevemente lo que ya hemos expuesto en otro lugar sobre el caballo como símbolo.

Si el caballero representa el principio espiritual de la personalidad empeñada en las diversas pruebas, el caballo no puede representar sino lo que «porta» tal principio, o sea la fuerza vital, por él más o menos dominada. Así, en el antiguo mito clásico referido por Platón, el principio de la personalidad es representado como un auriga, y su destino depende del modo en que sepa dominar ciertos corceles simbólicos en relación con lo que todavía puede recordar de la visión del supramundo. En la Antigüedad, el caballo era sagrado sobre todo para dos divinidades: para Poseidón y para Marte. Poseidón es también el dios telúrico (el «que sacude la tierra») y el dios del mar, y es por consiguiente el símbolo de una fuerza elemental, lo cual aclara la relación que en las aventuras anteriormente recordadas tiene la cabalgadura demoníaca con las aguas, con la corriente en la que precipita a su jinete.

Referido, además, a Marte, el caballo expresa más bien una orientación guerrera de la fuerza vital que corresponde precisamente al «vehículo» de las aventuras heroicas propias, en general, de la caballería. Eso aclara el significado esotérico de ser tirado del caballo: es el peligro de que predomine lo «elemental», la fuerza desencadenada. Igualmente manifiesto aparece el sentido de otros episodios: el caballero sepultado, que intenta encerrar a Parsifal en su tumba, trata asimismo de arrebatarse la montura. En la «prueba del orgullo» pasada por Galván, para salvar un río, el héroe, como condición para el trayecto, debe entregar la montura del caballero al que él, antes, debe vencer. Conseguir atar la propia montura a la columna del Mont Orguellous, creada por Merlín, y cuyo significado «polar» es sobradamente visible, constituye la prueba que caracteriza al mejor caballero: prueba a la que suceden el «sagrado misterio», el de la encina transformada en capilla y la «prueba de la capilla». Y así sucesivamente. Todo cuanto hemos mencionado basta para orientar al lector cada vez que en esas aventuras algo de singular y de anormal referente a los caballos de cada caballero lo advierte de la presencia de un significado oculto.

Volviendo a las aventuras anteriormente resumidas, los truenos, las tempestades y los fenómenos análogos que aparecen en ellas tienen una evidente correspondencia con los

de la prueba del «asiento peligroso». El tema de la reintegración dada por el Grial junto a la inquebrantabilidad puramente «natural» o guerrera, tema al que aproximadamente corresponde el del embarcarse o de soldar la espada tras la primera prueba, en Robert de Boron adopta la siguiente forma: Parsifal permanece tranquilo e impasible cuando, sentándose en el «asiento peligroso», se abre la tierra y retumba un trueno como si estallase el mundo: pero, al no acompañar esa audacia con el «hacer la pregunta» (de ahí que las «mujeres» le reprendan así: «Tu Señor te odia y es un milagro que la Tierra no se abra bajo tus pies»), debe llevar a cabo una serie de aventuras, y sólo tras haber recibido el Grial se une completamente la piedra de la Tabla Redonda destrozada bajo Parsifal.

Quien tenga familiaridad con la literatura misteriosa reconocerá fácilmente en esas aventuras la alusión a experiencias típicas de carácter iniciático, expresadas mediante símbolos más o menos idénticos por las tradiciones de diversas zonas. Tempestades y truenos, pasar a través de las aguas, desarrollos del tema del Árbol y de la Isla, raptos y muertes aparentes, etc, son por decirlo así «constantes» en los relatos de contenido iniciático tanto de Oriente como de Occidente, por lo que sería trivial pasar aquí a comparaciones, que terminarían por desarrollarse casi indefinidamente. En un Plutarco y en un Juliano Emperador, en los testimonios que nos han llegado de los misterios helénicos, en el De Mysteriis, en el Libro de los muertos tibetano y en el egipcio, en el llamado Ritual Mitraico, en las enseñanzas del Yoga y del taoísmo esotérico, en la más antigua tradición cabalista de la Merkaba, etc, hasta el profano puede notar la correspondencia supratradicional entre símbolo y símbolo, y si no es víctima de la idea de que todo se reduce a creaciones poéticas o a proyecciones fantásticas que hay que interpretar psicoanalíticamente a partir del «inconsciente colectivo», puede sentir etapas correspondientes de un mismo itinerario interior. Por lo demás, podemos remitir, a este respecto, a aquellas de nuestras obras que tratan específicamente del tema, por no ser este el lugar para tratar ex profeso de la fenomenología y la simbología referidas a la destrucción del Yo físico y a la participación en estados trascendentales del ser. Presuponemos en el lector algunos conocimientos al respecto y nos limitamos a subrayar los elementos de más fácil comprensión.

Una de las aventuras más notables es la del Castillo de las Maravillas - Chastel Marveil - del que en Wolfram se dice: «Los combates que hasta aquí habéis afrontado no eran más que juego de niños. Sucesos angustiosos os aguardan ahora». Hemos destacado ya que esta aventura la propone la mensajera del Grial, Cundrie, después que ha acusado a Parsifal (a causa de no haber «hecho la pregunta») con estas palabras: «Las alabanzas desmedidas que de ti se hacen pierden su razón de ser. Tu fama se ha mostrado impura. La Tabla Redonda ha comprometido su gloria acogiendo a Sir Parsifal». La aventura del Chastel Marveil aparece, pues, como una especie de reparación, como una prueba destinada a despertar en Parsifal una fuerza, una conciencia y una vocación de las que todavía carecía. En la Morte Darthur; por una voz celestial oída en una capilla, en la cima de un monte, Galahad se ve impulsado a llevar a cabo esta aventura, aquí propiamente llamada del Castle of Maidens.

En Wolfram, la aventura la lleva a cabo Galván y se desarrolla en los siguientes términos. Entrado en el castillo (en la Morte Darthur lo hace después de la travesía de las aguas y la victoria sobre siete caballeros), Galván ve un lecho semoviente que escapa cuando se le acercan y del que se dice que «quien se acueste en él, verá tomarse blancos sus

cabellos». Galván logra alcanzarlo y se siente preso «como en un torbellino». Oye truenos y ruidos espantosos, que cesan en cuanto el caballero se encomienda a Dios, para dar paso a descargas de piedra y de flechas, que no tienen consecuencias mortales a causa del escudo con el que el caballero se protege sobre el lecho, pero que sin embargo lo hieren. Sigue la manifestación de un poder primordial, en forma de león salvaje, que Galván, aunque herido, consigue matar, perdiendo inmediatamente después la conciencia. Al despertar, se encuentra curado por las «mujeres». Pasada esta prueba, Galván se convierte en rey del castillo, y Clinschor pierde todo poder sobre él. Es una prueba que puede equipararse a la peligrosa y mortal «prueba del sueño», de la que ya hemos hablado. En el Diu Crône, por lo demás, Galván se adormece en el lecho, que comienza a girar, las descargas mágicas lo dejan ileso ya la mañana siguiente lo encuentran durmiendo profundamente: a la prueba del terror, superada con una invocación a Dios, sigue un «contacto», y luego la prueba de resistir las descargas de una fuerza trascendental desatada por ese mismo contacto en el ser del iniciando. Dominada esta fuerza (victoria sobre el león salvaje), se consigue la dignidad de rey y queda roto el poder de una magia tenebrosa.

Otra variante de la aventura es la siguiente. En una primera fase, Galván debe conquistar la espada. La obtiene mostrándose capaz de matar a un gigante. Debido a la espada conquistada, es admitido en el castillo del Grial. Ante la visión del Grial, cae en éxtasis, y en tal estado tiene la visión de un sillón donde está sentado un rey traspasado por una lanza. La «pregunta» no se hace. Dejado solo, Galván juega al ajedrez con un adversario invisible que tiene peones de oro, mientras que los suyos son de plata. Galván es derrotado por tres veces seguidas y, tras haber hecho pedazos, rabioso, el tablero, cae presa del sueño, y al día siguiente ya no ve a nadie en el castillo. En este episodio se repite visiblemente el tema de una fuerza (espada) incompleta. La victoria sobre el gigante no impide que Galván se asocie al elemento «plata», destinado a ser vencido por el elemento «oro». Pero, tradicionalmente, la plata simboliza el principio lunar, en tanto que el oro representa el principio solar y regio, para el que Galván, que «no ha hecho la pregunta», aún no está suficientemente cualificado. En Gautier, esta prueba parece corresponder a la «prueba de la mujer», porque, se añade, quien ha vencido al caballero en el ajedrez (aquí es Parsifal, no ya Galván), ha sido la Fée Morghe, o sea el Hada Morgana, una representación de la mujer sobrenatural de Avalón. En esta versión, sólo tras una serie de aventuras alcanza Parsifal el objetivo, condicionado -nueva convergencia de motivos conocidos- a su capacidad de soldar la espada rota.

Por lo demás, a la partida de ajedrez perdida sucede a veces esta otra aventura: al héroe se le aparece una muchacha, de la que se enamora, pero que, para poseerla, es necesario conseguir la cabeza de un ciervo. Parsifal, con la ayuda de un perro perdiguero, consigue procurarse esa cabeza. Pero surge un incidente ligado al tema del «caballero de la tumba». El caballero del Grial encuentra la tumba con el caballero encerrado, que una vez liberado trata de introducir en ella a Parsifal. Mientras Parsifal intenta evitarlo, le roba la cabeza de ciervo y el perdiguero un caballero, hermano del encerrado en la tumba, al que finalmente encuentra y mata. El héroe del Grial es guiado por el perdiguero al castillo del ajedrez, donde, entregada la cabeza del ciervo, consigue a la mujer. En la Morte Darthur, el perdiguero conduce al héroe (que aquí es Lanzarote) a un viejo castillo, en el que encuentra a un caballero muerto ya una muchacha que le pide que cure a su hermano herido, para lo cual es necesario obtener una espada superando la prueba de la chapel perilous.

El sentido del símbolo del ciervo es incierto. En el Grand Saint Graal, Jose de Arimatea y sus caballeros, detenidos por las aguas, son conducidos mágicamente, sin hundirse en ellas, por un ciervo blanco llevado por un grupo de cuatro leones. La explicación dada en este texto fuertemente cristianizado según la cual los cuatro leones son los evangelistas y el ciervo representa a Cristo nos parece que no pasa del nivel alegórico de una estratificación religiosa tardía, por haber tenido ya el ciervo un papel, a menudo importante, en el antiguo simbolismo centroeuropeo y nórdico. De todos modos, en el texto es ya suficiente la referencia al poder de conducir sobre las aguas, símbolo universal, como hemos explicado, de una precisa dignidad iniciática. En cuanto a los dos episodios: hurto de la cabeza del ciervo y tentativa de encerrar a Parsifal en la tumba, dado que los dos caballeros actuantes en uno y otro episodio son «hermanos», nos presentan uno de los casos de la duplicación de un mismo motivo, frecuentísimo en esa literatura.

El Parsifal que está a punto de ser encerrado por sorpresa en la tumba es idéntico al Parsifal al que momentáneamente le es arrebatado el privilegio sobrenatural simbolizado por el ciervo: en función del cual, integrado por la posesión de la mujer, llevará la aventura, en cambio, a un resultado positivo y definitivo, y provocará la resurrección efectiva de la realeza del grial.

La insuficiencia de la mera fuerza heroica, no en el sentido técnico especial ya indicado de este término, sino en el sentido corriente, se expresa también en el motivo de la doble espada. La primera espada, la que Parsifal suele llevar consigo, o ha conquistado en las aventuras preliminares, corresponde a las virtudes puramente guerreras probadas en debida forma. La segunda, en Wolfram, Parsifal la obtiene solo en el castillo del Grial, como aquel de quien todos esperaban que «hiciese la pregunta». Por último, es la misma que en el Diu Crône transmite a Galván el rey aparentemente vivo antes de desaparecer, en el sentido de entregarle su misma función; y es la espada que, en el Grand Saint Graal, Celidoine dice que aprecia tanto como al Grial.

En Wolfram, la primera espada pertenecía originariamente al Caballero Rojo. El tema del Caballero Rojo, en el contexto de la literatura del Grial, tampoco está del todo claro. El Caballero Rojo se identifica, por un lado, con el tipo del caballero decidido a abrirse el camino del Grial con las armas en la mano. Pero ser tal personificación, revestir tal dignidad, es ya resultado de una selección preliminar, casi diríamos natural. Por lo que a veces el Caballero Rojo es, sin más, el héroe que alcanza el Grial, otras es un caballero al que este Último ha vencido, tras lo cual se ha puesto su armadura bermeja y tomado su espada. El paso de una función de una persona a otra a través de la «prueba de las armas» es un motivo que ya hemos explicado en la introducción y que guarda estrecha relación con el ciclo. Por lo demás, cabe recordar aquí una saga del ciclo céltico que repite el mismo tema aunque el Grial no aparece directamente en ella.

Bajo un gran árbol hay una fuente, y si este árbol recuerda «el árbol del centro», la fuente en el simbolismo tradicional alude al punto en que la fuerza vivificante (el agua) brota en su estado elemental.

Quien derrama agua de esta fuente provoca un trueno tan terrible que hace temblar cielo y tierra. Se desencadena tal oleada de hielo y granizo que casi no puede soportarse sin morir de ella y que penetra hasta los huesos (equivalencia con las descargas de la prueba en el Chastel Marveil). El árbol se seca entonces, se queda sin hojas. Unos pájaros maravillosos se posan en el árbol y en el momento que se oye su voz y se está a punto de

quedar embelesado por ella, surge un caballero negro contra el que hay que combatir. Muchos caballeros de la corte del rey Arturo, de rango inferior, sucumben, sobre todo por no haber sabido resistir a la ola por ellos desencadenada. En cambio, el caballero Owein pasa la prueba, hiere al caballero negro y, al perseguirlo, llega a un «gran castillo luminoso» donde recibe de una Dama el anillo de la invulnerabilidad y de la invisibilidad: símbolos de poderes y dignidades que ya hemos explicado. El caballero negro, que era el señor del castillo, muere. La Dama era su esposa, la «Dama de la Fuente», que ahora se convierte en la mujer del vencedor de su marido. Owein asume la función del caballero al que ha matado. Los reyes del «gran castillo luminoso» son los custodios y los defensores de la fuente: una vez vencidos, su función pasa al vencedor. Igualmente, Parsifal, tras haber matado al Caballero Rojo, se convierte en el Caballero Rojo, como indica el hecho de que se reviste con su armadura y se hace con su espada.

Por lo que se refiere a la saga ahora resumida, forma parte de los Mabinogion y muestra una interferencia del tema de la «prueba de las armas» con una prueba de tipo visiblemente iniciático que complementa a la primera: e, idealmente, precisamente a la superación de esta prueba iniciática y no ya «natural» puede hacerse corresponder la posesión de la segunda espada. Esa espada que Parsifal recibe en el castillo del Grial. «Si conoces sus virtudes secretas -le dice Sigune-, puedes afrontar sin miedo cualquier combate.» De ella se había servido el rey del Grial antes de ser herido. Puede romperse, y entonces, para soldarla, es necesario recurrir a las aguas de la «Fuente» (fuente Lac). El héroe, que sólo con sus propias fuerzas y con su propio arrojo llega hasta el castillo inaccesible del Grial, por lo general recibe precisamente dicha espada, o se ve obligado a soldarla cuando se rompe. El último objeto de la búsqueda, la «alta gloria» y la suprema dignidad, son alcanzadas cuando el empuñar la espada o el soldarla conducen inmediatamente a «hacer la pregunta».

«Ponerles en la mano la espada equivalía a hacer la pregunta», se dice en Wolfram. Obtenida la espada, o habiendo cumplido cualquiera de las empresas que, en las distintas formas del simbolismo, tal como hemos dicho, corresponden a la misma realización, es necesario sentir la exigencia de conocer la esencia del Grial y así también el misterio de la Lanza y del Rey herido. Obtener la espada o soldarla significa mostrarse virtualmente calificado - o «investido» - para ser admitido a ver el Grial, para adquirir el poder de la «Piedra de la luz» o «Piedra fundamental», por tanto, directamente para hacer resucitar al «rey», para restaurar el reino devastado y desierto. La primera prueba puede fallar, puede romperse la espada, entonces es preciso reconstituirla en la «Fuente», es necesario recorrer un ciclo de aventuras cuyo sentido quizá lo ofrece del mejor modo precisamente el simbolismo de la leyenda céltica, que acabamos de citar, que tiene por clave precisamente la «prueba de la Fuente», en su semejanza con la prueba del Chastel Marveil indicada por Cundrie precisamente a aquellos que han estado en el castillo del Grial sin alcanzar el objetivo supremo.

Por tanto, el héroe al que ya una vez se haya confiado la espada experimenta a partir de ese momento una invencible nostalgia. Parsifal dice: «Esté cerca o lejos la hora en que me será dado ver de nuevo el Grial, hasta entonces no conoceré más gozo. Al Grial van todos mis pensamientos. Nada me apartará de él mientras yo viva». Poco a poco, el héroe se elevará; de la cualidad todavía pasiva y lunar simbolizada por los peones de plata, pasará a la activa y viril en sentido trascendental, ya ella se adecuará. Es un progresivo

encaminarse prometeico y olímpico a un tiempo, por la vía donde vencieron un Heracles y un Jacob, señor de ángeles, y donde en cambio cayeron un Lucifer, un Prometeo, un Adán. Es la misma transformación indicada por el Ars Regia hermética con esta fórmula: «Nuestra obra es la trasmutación de una naturaleza en otra naturaleza, de la debilidad en fuerza, de lo denso en lo sutil, de la corporeidad en espiritualidad». Una vez logrado esto, está definitivamente asegurada la corona regia del Grial, el verdadero señor de las dos espadas está despierto y vivo. Y recordemos aquí un punto fundamental: en la literatura teológico-política, sobre todo gibelina, del período de la lucha de las investiduras, las dos espadas de una imagen evangélica, no significaban sino el doble poder: el político y el espiritual.

### **XXIII. EL GRIAL COMO MISTERIO GIBELINO**

Precisamente en relación con este punto cabe pasar a considerar brevemente el problema particular referente al significado que la idea de la realeza del Grial y de la Orden del Grial pudo tener en el conjunto de las fuerzas, tanto visibles como secretas, que actuaron en el período histórico en que se difundieron dichas sagas.

Hemos dicho ya que el devenir invisible o inaccesible de todo aquello con lo que las tradiciones de varios pueblos han representado y conservado el recuerdo del centro y de la tradición primordial simboliza el pasar de lo manifiesto a lo oculto de un poder que no por ello se considera menos real. Ese reino del Grial - ese centro que, como dice Wolfram von Eschenbach, a formar parte de él están llamados los elegidos de todas las tierras, del cual parten caballeros para lejanos países, en misiones secretas, y que, por último, es «semillero de reyes» -, es la sede desde donde éstos son enviados a varias naciones, cuyos reyes nadie sabrá jamás de «dónde» vienen verdaderamente y cuál es su «raza» y su «nombre»; el signo del Grial inaccesible e inviolable sigue siendo una realidad incluso en la forma en la que no se lo puede relacionar con ningún reino de la historia. Es una patria que nunca podrá ser invadida, a la que se pertenece por un nacimiento distinto del físico, por una dignidad distinta de todas las del mundo y que une en una cadena irrompible a hombres que pueden aparecer dispersos en el mundo, en el espacio y en el tiempo, en las naciones. En nuestros escritos hemos tenido ocasión de volver a menudo sobre esta enseñanza.

En este sentido esotérico, el reino del Grial, así como el reino de Arturo, el reino del preste Juan, Tule, Avalón, etc, siguen existiendo.

El término *non vivit* de la fórmula sibilina *vivit non vivit*, desde este punto de vista, no alude a él. En su carácter «polar», este reino es inmóvil, no se traslada más o menos cerca de los diversos puntos de la corriente de la historia, sino que es la corriente de la historia, y son los hombres y los reinos de los hombres los que pueden trasladarse más o menos cerca de él.

Ahora bien, durante cierto período, el medieval gibelino pareció presentar al máximo esa aproximación, pareció ofrecer suficientes condiciones para que el «reino del Grial» pasase de oculto a manifiesto, se afirmase como una realidad simultáneamente interior y exterior, en una unidad de la autoridad espiritual y del poder temporal, como en sus orígenes. Por eso puede decirse que la realeza del Grial constituyó el remate del mito

imperial medieval, la extrema profesión de fe del gran gibelinismo, vivo más que nada como clima en un momento dado, expresándose, por tanto, más a través de la saga y la figuración fantástica o «apocalíptica» que a través de la conciencia meditada y la ideología unilateralmente política de aquel tiempo; y eso por igual razón que, a menudo, lo que en el ser individual se mueve de demasiado hondo y peligroso para la conciencia de vigilia, vemos que cobra menos expresión en las formas claras de ésta que en los símbolos del sueño y de la espontaneidad subconsciente.

La comprensión profunda de la Edad Media desde este punto de vista nos obligaría a exponer de nuevo las líneas de esa metafísica general de la historia occidental que hemos trazado ya en otro lugar. Por lo que sólo recordaremos aquí algunos puntos de forma axiomática.

La decadencia interna y, por último, el derrumbamiento político de la antigua Roma constituyó el colapso del intento de formar Occidente de acuerdo con el símbolo imperial. La posterior intervención del cristianismo, debido al tipo particular de dualismo afirmado por él y su carácter de tradición simplemente religiosa, precipitó el proceso de disociación, hasta el punto de que, tras la irrupción de las razas nórdicas, cobró forma la civilización medieval y resurgió el símbolo del imperio. El Sacro Imperio Romano fue *restauratio et continuatio*, por cuanto su significado último, al margen de cualquier aspecto exterior, de cualquier compromiso con la realidad contingente y, a menudo, del conocimiento limitado y de la diversa dignidad de los exponentes de su idea como individuos, fue una continuación del movimiento romano hacia una síntesis «solaf» ecuménica: continuación que implicaba, lógicamente, la superación del cristianismo y que, por lo tanto, debía entrar en conflicto con la pretendida hegemonía que alegaba cada vez más la Iglesia de Roma. En efecto, la Iglesia de Roma no podía admitir el Imperio como un principio superior al representado por ella: si acaso, en manifiesta contradicción con sus premisas evangélicas, intentó usurpar sus derechos, y así surgió el intento teocrático güelfo.

En su conjunto, la civilización medieval según la concepción corriente, que al menos como punto de partida es también la justa, resultó de tres elementos: nórdico-pagano uno, cristiano el segundo, y romano el último. El primero tuvo un papel decisivo por lo que respecta al modo de vida, la ética y la constitución social. El régimen feudal, la moral caballeresca, la civilización de las cortes, la sustancia originaria que hizo posible el arrojío de los cruzados, son inimaginables sin una referencia a la sangre y al espíritu nórdico-pagano. Pero si a las razas llegadas del norte a Roma no se las considera «bárbaras» desde este punto de vista, y más bien nos aparecen aquí portadoras de valores superiores respecto de una civilización ya descompuesta en sus principios y en sus hombres, cabe hablar sin embargo de cierta barbarie, que no significa primitivismo, sino más bien involución, por cuanto atañe a sus tradiciones propiamente espirituales. Hemos hablado de una tradición nórdico-hiperbórea primordial. De dicha tradición, en los pueblos de los períodos de las invasiones sólo pueden hallarse ecos fragmentarios, oscuros recuerdos que dejan amplio margen a la leyenda popular ya la superstición: tales que lo que aparecería en primer plano, en todo caso, serían formas de una vida ruda, guerrera y toscamente esculpida, más que todo lo que es propiamente espiritual. A este respecto, en las tradiciones nórdico-germánicas de la época, constituidas en gran parte por los Eddas, tenemos casi residuos cuyas posibilidades vitales parecen poco menos que agotadas y en las que bien poco había quedado del vasto aliento y de la tensión metafísica propia de los grandes ciclos de la

tradición de los orígenes. Puede hablarse, pues, de un estado de latencia involutiva de la tradición nórdica. Pero tan pronto como se produjo el contacto con el cristianismo y con el símbolo de Roma, entró en juego una condición diferente. Este tipo de contacto actuó de modo vivificador. El cristianismo reavivó, pese a todo, el sentimiento genérico de una trascendencia, de un orden sobrenatural. El símbolo romano ofreció la idea de un regnum universal, de una aeternitas llevada por un poder imperial. Todo ello complementó la sustancia nórdica, dio puntos superiores de referencia a su ethos guerrero, hasta encaminarlo gradualmente hacia uno de esos ciclos de restauración que hemos denominado «heroicos» en un sentido especial. He aquí, pues, que del tipo del simple guerrero surge el tipo del caballero; he aquí que las antiguas tradiciones germánicas de la guerra en función del Walhalla se desarrollan hasta la épica supranacional de la «guerra sagrada» de las cruzadas; he aquí que del tipo del príncipe de una raza particular se pasa al tipo del emperador sagrado y ecuménico que afirma tener, como principio de su poder, un carácter y un origen no menos sobrenatural y trascendente que el de la Iglesia.

Ese verdadero renacimiento, ese grandioso desarrollo y esa maravillosa transmutación de fuerzas, requería, sin embargo, un último punto de referencia, un centro supremo de cristalización más elevado que la idea cristiana incluso romanizada, más alto que la ideología externa, política, del Imperio. Este punto supremo de integración se presentó precisamente en el mito de la realeza del Grial y del reino del Grial, según la estrecha relación que guardaba con muchas variantes de la «saga imperial». El mudo problema del Medievo gibelino se expresó en el tema fundamental de aquel ciclo de leyendas: la necesidad de que un héroe de las «dos espadas», superador de pruebas naturales y sobrenaturales, hiciese la pregunta, plantease la cuestión de sacar a la luz ese algo que venga y cura, que restituye a la realeza su poder, que restaura.

La Edad Media esperaba al héroe del Grial, que el jefe del Sacro Imperio Romano se convirtiese en imagen o manifestación del mismo «Rey del Mundo», y que todas las fuerzas recibiesen una nueva animación, floreciese de nuevo el Árbol seco, surgiese un ímpetu absoluto para vencer toda usurpación, todo antagonismo, todo desgarró, rigiese verdaderamente un orden solar, se manifestase también el emperador invisible, y la «Edad del Medio» - la Edad Media - tuviese también el sentido de una Edad del Centro.

No hay quien, siguiendo las aventuras de los héroes del Grial hasta la famosa pregunta, no tenga la sensación clara e inequívoca de que algo, de repente, impide hablar al autor, y que se da una respuesta trivial por callar la verdadera respuesta, pues no se trata de saber qué cosa son los objetos según el cuentecillo cristianizado o el de antiguas sagas célticas y nórdicas, sino que se trata de sentir la tragedia del rey herido o paralítico y, una vez llegados a esa realización interior cuyo símbolo es la visión del Grial, tomar la iniciativa de la acción absoluta que restaura. El poder milagrosamente redentor atribuido a la pregunta no resulta una extravagancia sino en esa medida. Preguntar equivale a plantear el problema. La indiferencia que, en el héroe del Grial, es culpa, su asistir «sin interrogar» al espectáculo del féretro, del rey superviviente, inane, muerto o que conserva una artificial apariencia de vida, una vez realizadas todas las condiciones de la caballería «terrenal» y de la «espiritual» y se haya conocido el Grial, es la indiferencia por este problema. Como hemos dicho, la del héroe del Grial es una dignidad que compromete. Ese es su carácter específico, predominante y, podemos decir también, antimístico. E, históricamente, el reino del Grial que habría recuperado un nuevo esplendor es el propio Imperio; el héroe del Grial



que se habría convertido en «el Señor de todas las criaturas», aquel a quien se transmitió «el poder supremo», es el propio Emperador histórico, «Federicus», si hubiese sido el realizador del misterio del Grial, aquel que, queremos decir, él mismo se convierte en el Grial.

Existen textos en los que tal tema se da de modo aún más inmediato. El caballero elegido que ha llegado al castillo se dirige directamente al rey y casi brutalmente, saltándose todo ceremonial, le pregunta: «¿Dónde está el Grial?». Lo cual significa: «¿Dónde está el poder del que deberíais ser el representante?». De esa pregunta procede el milagro.

Y aquí, los fragmentos de remotas tradiciones atlánticas, célticas y nórdicas se mezclan con imágenes confusas de la religión hebraico-cristiana. Avalón, Set, Salomón. Lucifer, la piedra-rayo, José de Arimatea, la «Isla Blanca», el pez, el «Señor del Centro» y el simbolismo de su sede, el misterio de la venganza y de la redención, los «signos» de los Tuatha dé Danann que a su vez se confunden en la raza que llevó a tierra el Grial: todo un conjunto cuyos elementos, como nos hemos esforzado por demostrar, revelan sin embargo una unidad lógica a quien capte su esencia.

Durante cerca de siglo y medio todo el Occidente caballeresco vivió intensamente el mito de la Corte de Arturo y de sus caballeros que se entregan a la búsqueda del Grial. Fue como el progresivo saturarse de un clima histórico al que pronto siguió una brusca ruptura. Ese despertar de una tradición heroica vinculada a una idea imperial universal debía suscitar fatalmente fuerzas enemigas y conducir finalmente al choque con el catolicismo.

La verdadera razón que hizo de la Iglesia una tenaz antagonista del Imperio fue la sensación instintiva de cuál era la verdadera naturaleza de la fuerza que ganaba terreno detrás de las formas exteriores del espíritu caballeresco y de la idea gibelina. Entre los defensores del Imperio, a causa de compromisos, contradicciones e indecisiones de las que no se libró el propio Dante, sólo parcialmente hubo un entendimiento adecuado, mientras que el instinto de la Iglesia al respecto fue acertado. De ahí el drama del gibelinismo medieval, de la gran caballería, y en particular de la Orden de los templarios.

## **LA HERENCIA DEL GRIAL**

### **XXIV. EL GRIAL Y LOS TEMPLARIOS**

Por lo que se refiere a la cúspide jerárquica, es difícil decir a través de qué representantes del Sacro Imperio Romano se estableció algún invisible lazo con el centro del «Señor Universal». Fuera del ciclo del Grial, hemos referido ya leyendas que aluden a la sensación de un mandato misterioso que habían recibido los Hohenstaufen, que éstos unas veces asumieron y otras veces no comprendieron o perdieron. De todos modos, no en vano la imaginación popular se vio llevada a revivir a través de sus figuras el mito del emperador que finalmente deberá despertar y vencer. La profecía según la cual el «Árbol Seco» rebrotará cuando se encuentre «Federico» con el preste Juan es otra forma de la esperanza en el contacto que durante la fase ascendente del gibelinismo hubiera podido producir la verdadera restauración. Por lo general, hasta un Maximiliano I, significativamente llamado «el último caballero», que fue emparentado simbólicamente con el propio rey Arturo y que al parecer se había propuesto sustituir la misma función pontifical, se refleja en los representantes del Sacro Imperio Romano algo del crisma de la realeza trascendente, de esa superior «religión regia según Melquisedec», a la que a veces se refirió significativamente la misma ideología política al reivindicar el superior derecho de los soberanos, que para ella no eran «laicos», sino «ungidos por Dios». Precisamente frente a ello, la Iglesia se vio llevada a evocar finalmente confusas imágenes apocalípticas y a recurrir a la historia de la venida del Anticristo. Sobre todo a finales de la Edad Media, es bien visible la tentativa de la Iglesia de transferir a reyes de la dinastía francesa, amiga de la Curia de Roma, los rasgos positivos de la figura del futuro emperador victorioso y de asociar la idea del Anticristo a los elementos de la saga que, en cambio, podían referirse a los principios teutónicos gibelinos. Por lo que no faltó quien creyera reconocer al Anticristo en los mismos rasgos del Veltro dantesco.

De todos modos, la Iglesia no pudo nunca con el vértice imperial, y la gran lucha entre los dos poderes, degenerada en amplia medida en forma de un antagonismo entre intereses y ambiciones temporales, había de desembocar en un colapso de ambos, además de con la desviación luterana, fatal tanto para la autoridad de la Iglesia como para la idea integral y sagrada del Imperio. En cambio, con la que puede llamarse la milicia del Sacro Imperio Romano, o sea con la caballería, las cosas fueron de otro modo, con casos de verdadera represión y destrucción.

Está fuera de duda que, entre las varias órdenes caballerescas, la Orden de los templarios fue la que más sobrepasó la doble limitación que constituía, por una parte, el simple ideal guerrero de la caballería laica y, por otra, el ideal simplemente ascético del cristianismo y de sus órdenes monásticas: se aproximaba así sensiblemente al tipo de la «caballería espiritual del Grial». Además, su «doctrina interna» tenía carácter iniciático. Por eso fue acosada especialmente y eliminada y, a decir verdad, precisamente a través de la

coalición de los representantes de ambos principios por ella idealmente superados: del Papa, aliado a un soberano de tipo laico, secularizado y despótico, enemigo de la aristocracia, Felipe el Hermoso, a lo que podría hacerse corresponder el símbolo dantesco del «Gigante» en connubio con la «Prostituta». Fueran cuales fueren los móviles «reales» de la destrucción de los templarios, aquí cuentan poco. En este tipo de casos, tales móviles son siempre ocasionales: sólo valen para poner en marcha las fuerzas necesitadas para realizar un propósito cuya inteligencia rectora se encuentra en un plano bastante más profundo. Debido a la propia naturaleza del ideal templario, la Orden debía ser destruida violentamente.

Por lo demás, el instinto de la Iglesia contra la caballería, usando pretextos varios, no dejó de manifestarse también con respecto a otras Órdenes. En 1258, Gregorio IX atacó a la Orden de San Juan por abusos y presuntas traiciones, pero aludiendo también a la presencia, en ella, de elementos «heréticos». En 1307 los Caballeros Teutónicos fueron igualmente acusados de herejía por el arzobispo de Riga, y su jefe tuvo grandes dificultades para salvar la Orden. Pero el objetivo principal del ataque fueron precisamente los templarios. La destrucción de esta Orden coincide con la interrupción de la tensión metafísica del Medievo gibelino; con ella se rompen de nuevo los contactos. Es el punto inicial de la ruptura, del «ocaso de Occidente».

A la lucha contra la Orden de los Templarios, con mayor motivo que a la lucha contra los cátaros, se la puede llamar cruzada contra el Grial. La analogía entre los caballeros del Grial y los templarios parece delatarse en Wolfram por el nombre mismo: en Wolfram, aunque no se hable de ningún templo, los custodios del Grial son llamados

Templeisen, o sea templarios. En el Perlesvaus los guardianes del Grial en la «Isla» son figuras a un tiempo ascéticas y guerreras que, como los templarios, ostentan una cruz roja sobre una túnica blanca. José de Arimatea dio a Evelach, antepasado de Galahad, héroe del Grial y del rey Arturo, un escudo blanco con cruz bermeja, la misma enseña dada exclusivamente a los templarios, en 1147, por el papa Eugenio III. Y una nave con esta misma enseña templaria, con cruz roja sobre vela blanca, es la que acude por último a recoger a Parsifal para conducirlo a la sede desconocida adonde había sido llevado el Grial y de donde Parsifal ya no volverá. Los mismos temas se encuentran en la saga Som de Nansai, ya que también aquí termina siendo custodiado el Grial por monjes guerreros, que habitan una isla de la que de vez en cuando parten aquellos que revestirán en otras tierras la dignidad de rey.

Ahora bien, la caballería templaria fue típicamente una Orden en la que el combate, y sobre todo la «guerra santa», equivalían a una vía de ascesis y de liberación. Asumía exteriormente el cristianismo, pero en su más alto misterio, aunque reservado, como cabe suponer, a un círculo interno, lo superaba, rechazando su cristolatría y sus principales limitaciones de orden devocional; tendiendo poco a poco a trasladar el principio de la autoridad espiritual suprema a un centro distinto del de Roma, centro al que, más que la designación de Iglesia, convenía la designación, más augusta y universal, de Templo.

Esto aparece con suficiente claridad de las actas y resultandos del proceso de los templarios. Por mucho que esos resultandos estuviesen deformados y coloreados de tintas blasfemas, por incompreensión o con motivo, la mirada experta percibe fácilmente su verdadero alcance.

Por supuesto, no se trata de idealizar a toda la Orden templaria en su concreción histórica, especialmente cuando adquiere grandes dimensiones (tuvo hasta nueve mil centros) y consiguió riqueza y poder temporal. Entre sus miembros hubo ciertamente hombres que no estaban a la altura de la idea y carecían de capacidad, incluso en el caso de un Gran Maestro, como Gerardo de Ridfort (1184-1189). Lo que diremos a continuación no se puede aplicar a la gran masa de los templarios en su última época, sino a una jerarquía que, como suele suceder en tales casos, no coincidía necesariamente con la oficial y visible. Pero ello basta para caracterizar la Orden.

Ante todo, se desprende con gran uniformidad, no sólo de confesiones arrancadas con tortura, sino también de declaraciones espontáneas, que los templarios poseían un rito secreto de carácter auténticamente iniciático. Como condición para ser admitidos en ese rito, o como fase introductoria, había que abjurar de la cristolatría. El caballero aspirante a las jerarquías internas de la Orden debía pisotear y ultrajar el crucifijo. Se les ordenaba «no creer en el crucifijo, sino en el Señor que está en el Paraíso»; se les enseñaba que Jesús había sido un falso profeta, no una figura divina sacrificada para redimir los pecados de los hombres, sino un hombre cualquiera muerto por sus propios errores. El texto de la acusación se formula así: *Et post crux portaretur el ibi diceretur sibi quod crucifixus non est Christus, sed quidam falsus propheta, deperatus per iudaeos ad mortem propter delicta sua.* A este respecto, sin embargo, hay que pensar que no se trata de una verdadera abjuración, y menos aún de blasfemia, sino de una especie de prueba: había que demostrar la facultad de superar una forma exotérica, simplemente religioso-devocional, de culto. El rito en cuestión, al parecer, se celebraba sobre todo el viernes santo: pero el viernes santo es también el día que a menudo corresponde a la celebración del misterio del Grial o a la llegada del héroe al inaccesible castillo del Grial.

Otra acusación es la de que los templarios despreciaban los sacramentos, sobre todo la confesión y la penitencia, o sea aquellos sacramentos que se resienten mayormente del pathos del «pecado» y de la «expiación». y que los templarios no reconocían la suprema autoridad del Papa y de la Iglesia, y seguían sólo aparentemente los preceptos cristianos. Todo ello pudiera ser la contrapartida del rito anticristolátrico, o sea, la superación del exoterismo cristiano y de la pretensión prevaricadora, por parte de una organización simplemente dogmático-religiosa - casi en absoluto consciente ya sea de la justificación pragmática de sus limitaciones, ya sea de los elementos tradicionales presentes en estado latente en sus doctrinas y en sus símbolos - de encarnar la suprema autoridad espiritual.

Además se acusaba a los templarios de tener acuerdos secretos con los musulmanes y de estar más cerca de la fe islámica que de la cristiana. Probablemente esta alusión ha de entenderse a partir del hecho de que también al islamismo lo caracteriza la anticristolatría. En cuanto a los «convenios secretos», se refieren a un punto de vista menos sectario, más universal, y por ello más esotérico que el del cristianismo militante. Las Cruzadas, en las que los templarios y en general la caballería gibelina tuvieron un papel fundamental en varios aspectos, crearon pese a todo un puente supratradicional entre Occidente y Oriente.

La caballería cruzada acabó encontrándose frente a una especie de reproducción exacta de sí misma, o sea frente a guerreros que tenían la misma ética, las mismas costumbres caballerescas, los mismos ideales de «guerra santa» y, además, las correspondientes vertientes iniciáticas.

Así, en el Islam, la Orden árabe de los Ismaelitas, que se consideraban igualmente «guardianes de Tierra Santa», correspondía exactamente a la de los templarios (también en sentido esotérico y simbólico) y tenían una doble jerarquía, una oficial y otra secreta, y dicha Orden, con igual doble carácter, guerrero y religioso, corrió peligro de tener un final parecido al de los templarios por un motivo análogo: por su fondo iniciático y por la afirmación de un esoterismo que menospreciaba la interpretación literal de los textos sagrados. Es también interesante que en el esoterismo ismaelita reaparezca el mismo tema de la saga imperial gibelina: el dogma islámico de la «resurrección» (quiama) se interpreta aquí como la nueva manifestación del Jefe supremo (Imam) que permanece invisible en el llamado período de la «ausencia» (ghaiba): pues el imam había desaparecido en un momento dado sustrayéndose a la muerte, pero subsistiendo para sus seguidores la obligación de jurarle fidelidad y vasallaje como al propio Allah. En estos términos pudo establecerse gradualmente un reconocimiento inter pares al margen de todo espíritu partidista y de toda contingencia histórica, una especie de acuerdo supratradicional, como supratradicional era el propio símbolo del «Templo». Por lo demás, siendo el exclusivismo y el sectarismo otras características del exoterismo, o sea de los aspectos exteriores y profanos de una tradición, se reafirma aquí la actitud de «superación» destacada ya en los templarios. En referencia a las Cruzadas, resulta, por lo demás, de la historia, que ese «acuerdo secreto» nunca correspondió a ninguna traición militar, pues los templarios figuraban entre las tropas más valientes, fieles y combativas en aquellas empresas. Lo que sí pudo corresponder al acuerdo fue probablemente el librar la «guerra santa» de su aspecto materialista y exterior de guerra contra el «infiel» y de morir por la «verdadera» fe, fue devolver la guerra santa a su significado más puro, metafísico, por el cual la cuestión no era una profesión de fe particular, sino únicamente la capacidad de hacer de la guerra una preparación ascética para realizar la inmortalidad. y tampoco por parte islámica era otro el sentido último de la «guerra santa», del jihad.

Ahora bien, en el ciclo del Grial tenemos algo semejante a los «acuerdos» tomados en ese sentido de comprensión supratradicional: en la forma de mezcla de elementos árabes, paganos y cristianos.

Wolfram - como hemos visto - acaba atribuyendo a una fuente «pagana» el relato del Grial hallado por Kyot. Igualmente, hemos visto que el padre de Parsifal, aunque cristiano, no siente ninguna repugnancia a combatir a las órdenes de príncipes sarracenos; que del propio José de Arimatea se nos dice que goza del Grial incluso antes de ser bautizado; que lucharon por el Grial caballeros no sólo cristianos, sino también paganos, que el pagano Firefiz estuvo incluso a punto de mostrarse, a través de la prueba de las armas, superior a su hermano cristiano y, en todo caso, ya antes del bautismo entró a formar parte de los caballeros del rey Arturo. En cambio, Baruch nos es presentado como Califa, o sea, de nuevo, como no cristiano. La dinastía del preste Juan, con la que, como es sabido, entronca la del Grial, comprende paganos y cristianos, incluso, según algunos, una mayoría de príncipes paganos. En definitiva, aparte de algunos textos tardíos astutamente cristianizados, en muchas partes la literatura del Grial muestra el mismo espíritu antisectario y supratradicional, con el que hay que relacionar el sentido de la acusación de «acuerdo secreto» lanzada contra los templarios; acuerdos que probablemente debieron de reducirse a la capacidad de reconocer la tradición única incluso en formas distintas de la cristiana.

En cuanto al rito central de la iniciación templaria, se mantuvo en extremo secreto. De una de las actas del proceso, resulta que un caballero que había querido pasarlo volvió de él pálido como un muerto y con expresión de extrema turbación, diciendo que, de allí en adelante, en el resto de su vida ya no podría tener alegría en lo más profundo del corazón: hasta el punto de que cayó en un estado de indecible depresión y murió al cabo de poco. Estos efectos recuerdan marcadamente los que hemos visto en algunas pruebas del Grial, pruebas que «ponen blancos los cabellos» y suscitan en quien fracasa un profundo disgusto por toda cosa terrena, una profunda e incurable infelicidad. Lo que causa tal terror que impide comprender en qué lugar se está y que empuja a huir - según otro testimonio de los templarios - es la visión de un «ídolo» descrito en formas harto diferentes que, tal como están referidas en las actas, se prestan poco a una interpretación precisa (una majestuosa imagen dorada, una imagen de virgen, un anciano coronado, una figura bifronte o andrógina, una aparición de testa animal, como un carnero, y así sucesivamente).

Probablemente se trata de experiencias dramatizadas de la conciencia iniciática, en las que un contenido dado de la imaginación individual puede haber tenido un papel determinante. Sin embargo, podemos obtener alguna orientación a través de testimonios, como el de que el ídolo es un «demonio» que (alegóricamente) «da sabiduría y riqueza», virtudes que hemos visto ya atribuidas al mismo Grial; y también a través del nombre más frecuente del ídolo misterioso: Bafomet.

Bafomet, con gran probabilidad, está relacionado la idea de un «bautismo de la sabiduría», de una gnosis en sentido superior: nombre de un rito que muy probablemente fue transferido al ídolo. La visión del ídolo parece que se producía en un momento determinado de la misa, como misterio supraordinado a ella. Esto sólo puede hacernos pensar en las ceremonias que nos describen los textos más cristianizados del Grial: una especie de misa que tuviera el Grial como principal punto de referencia, con el sentido de un misterio que es peligroso sondear, so pena de ser herido por espada o perder la vista. Sin embargo, la «sabiduría» es aquello que en Wolfram consigue finalmente Parsifal, «alma de acero»: según otros, la «sabiduría» - Philosophine - es la «madre» del propio Parsifal, concebida como portadora originaria del Grial. «La «sabiduría» está simbolizada frecuentemente en los escritos gnósticos por una virgen o mujer - la Virgen Sofía - y si eso tal vez pudiera llevarnos a la explicación según la cual Bafomet, centro del bautismo templario de la sabiduría, era «una virgen», por otra parte recuerda ese simbolismo de la mujer que vemos que tiene un papel tan importante en los relatos caballerescos y en general en el ciclo heroico. Cabe destacar, además, que Bernardo de Claraval, que fuera considerado una especie de padre espiritual de los templarios, también fue llamado «el Caballero de la Virgen». En otro testimonio -es importante destacar que es nórdico, inglés- el misterio templario parece haber tenido relación, como el del Grial, con una piedra sagrada: los templarios, en los momentos más difíciles, parece que se dirigían a una piedra contenida en su altar.

Una designación de la «piedra» en el hermetismo medieval fue Rebis, la «cosa doble». Ello podría establecer también una relación con el símbolo de Bafomet en su forma de «andrógino». Quien se ha unido con la «mujer», quien la ha resorbido en sí mismo en la obra de reintegración iniciática a menudo era concebido, incluso en Oriente, como señor de las dos naturalezas, como andrógino.

Es característica la deformación en la que se basa la acusación de que los templarios solían quemar ante su ídolo los niños pecaminosamente engendrados por ellos. Todo ello debía reducirse, simplemente, a un «bautismo del fuego», o sea a una iniciación heroico-solar impartida a los neófitos que, según una terminología común a todas las tradiciones, aparecían como «hijos» de los Maestros, como «recién nacidos» en el segundo nacimiento. En la lengua cifrada de la misma mitología griega encontramos el símbolo de una diosa Deméter, que pone al niño en el fuego para asegurarle la inmortalidad. Este renacer tenía probablemente por insignia el cinto, que había que llevar noche y día, que cada caballero recibía y que había que poner en contacto con el ídolo para que se impregnase de un especial influjo. El cinto o cordón era ya en los Misterios clásicos el signo de los iniciados, así como en el Oriente indo-ario señalaba a las castas superiores de los «nacidos dos veces» y especialmente la brahmánica. Al propio tiempo, el cordón también es símbolo de la cadena inmaterial, del lazo que une invisiblemente «conforme a la esencia» a todos aquellos que han recibido la misma iniciación haciéndose así portadores de una misma influencia invisible.

El «doble fuego» es una imagen que, en cierta medida, equivale a la de la «doble espada»: en Oriente se le atribuyó la doctrina del doble nacimiento de Agni, y en el mundo clásico, la del doble fuego, telúrico y uránico. Ahora bien, uno de los símbolos principales de los templarios, la «doble llama», nos remite probablemente a la misma idea y, en todo caso, se acompaña de un cáliz que, como ha observado alguien, representa precisamente el papel de «una especie de Grial».

Las dos llamas, por lo demás, aparecían ya en el simbolismo mitriaco, en relación con una iniciación abierta sobre todo al elemento guerrero.

Hemos dicho ya que Inocencio III acusó a los templarios de cultivar la «doctrina de los demonios», lo que simplemente equivale a las ciencias sobrenaturales. Sobre los templarios corrían rumores de magia y nigromancia. Según algunos, es probable que practicasen la alquimia, y si bien probablemente no se trataba de eso, lo que sí es un hecho es que algunas esculturas de los monumentos y de las tumbas de los templarios tienen signos astrológico-alquímicos, por ejemplo el pentagrama junto a varios signos de los planetas y de los metales. En el ciclo del Grial ya hemos encontrado elementos de este tipo. Las referencias astrológicas abundan en Wolfram von Eschenbach. Kyot, para descifrar los textos que contienen los misterios del Grial «leídos en las estrellas», tuvo que aprender los caracteres mágicos. Al «rey pescador» se lo describe a veces como mago que puede adoptar a placer muchas formas. La contrapartida del propio Arturo es el mago Merlín. En la Morte Darthur; se piensa que, con ayuda de una fuerza mágica, Merlín permitió a Sir Balín superar la prueba de la espada. Por último, recordemos la tradición según la cual al mismo Grial lo habían traído a la tierra y custodiado los «ángeles caídos», sinónimo de aquellos «demonios» a los que Inocencio III atribuye la doctrina de los templarios, o de los demonios a quienes los textos cristianizados célticos asimilaron con los Tuatha dé Danann, la raza de lo alto o de Avalón, detentadora de ciencias divinas. El pentagrama, que aparece en una tumba templaria, es un signo tradicional de la soberanía sobrenatural; en un texto inglés del Grial - *Sir Gawain and the green Knight* - precisamente el héroe del Grial lo recibe como insignia, y en otros textos del mismo ciclo consagra la Espada del Grial para que no se destruya y su virtud permanezca entera.

Señalemos, por último, que los adversarios de los templarios, mientras por una parte insistían tendenciosamente sobre su misoginia, por otra acusaban a los iniciados de traicionar el voto de castidad de la Orden y de entregarse a acoplamientos contra natura. Pureza y castidad a veces (no siempre) figuran también en el ciclo del Grial como dotes requeridas en el héroe predestinado. Pero ya hemos indicado la posibilidad de dar a tales conceptos también un significado más alto que el sexual y moralista. La renuncia a la mujer terrena, como hemos visto, alude esencialmente a la superación del «deseo». Lo que lleva a la caída a Amfortas no es unirse a la mujer del Grial, sino entregarse a Orgeluse. En todo caso, dado que, según Wolfram, a los reyes del Grial les era concedida una mujer - *der künner sol haben eine - ze rehte ein konen reine* - mientras que los simples caballeros debían renunciar a ella, igualmente cabe pensar que, cuando los simples templarios practicaban la castidad material ascética, los iniciados de la orden tal vez practicasen una castidad trascendente, y si fuese legítimo remitirse, con respecto al templarismo iniciático, a los conceptos de magia sexual que hemos señalado al hablar de Amfortas, no sería en suma difícil comprender de qué se trataba probablemente allí donde algunos se vieron llevados a pensar en «acoplamientos contra natura».

De todos estos elementos resulta de modo harto evidente un lazo analógico entre el modelo ideal de la caballería del Grial y la dimensión interior del templarismo histórico. Por otra parte, el citado agotamiento de la fuente de inspiración de los romances del Grial en vísperas de la tragedia de los templarios y del pleno desencadenamiento de la Inquisición, indica una especie de oculta sintonía también en un plano más concreto. Con la destrucción de la orden de los Templarios y con el colapso de la tensión que ya había conducido a la grandeza al Imperio gibelino en tiempos de un Federico I y de un Otón el Grande, lo que estaba a punto de manifestarse volvió a hacerse invisible, la historia se alejó de nuevo de lo que es superior a la historia. Quedó así el mito del emperador que no ha muerto, pero cuya vida es letárgica, cuya sede es un monte inaccesible. Es decir, que tenemos una repetición, en un sentido nuevo y pesimista, del antiguo tema de la espera, y el ciclo del Grial, que había adoptado preponderantemente este tema supratradicional en términos positivos, haciendo intervenir al héroe restaurador y vindicador, acaba también reflejando ese pesimismo. Así, mientras los temas del *Diu Crône* se resienten todavía del espíritu afirmativo del período de alta tensión, porque la desaparición del anciano rey y de su Corte con el Grial marca el deber realizado, el advenimiento del héroe que ha logrado su misión, que pasa a reinar teniendo en propiedad la espada invencible, otros textos muestran un espíritu bien diverso: que además es el espíritu de las redacciones de la saga imperial en las que el resultado de la «última batalla» es negativo para el rey despertado de su sueño: no sabe hacer frente a las fuerzas desencadenadas contra las que sale a combatir, y el colgar su escudo del *Árbol Seco* ya no tiene - como ocurría en el relato antes recordado - el sentido de una participación en el poder del imperio universal, sino el de un ceder el *regnum* y pasar al cielo. Así, el epílogo del texto de *Manessier* es que Parsifal lleva a cabo realmente la venganza, pero que luego renuncia a la dignidad real y, tomando consigo el Grial, la espada y la lanza, se retira a llevar vida ascética, o sea, a la misma vida a la que, renunciando a la espada, se había entregado, en Wolfram, el hermano herido del rey del Grial para tratar de remediar, por una vía distinta de la heroica, su dolor y decadencia en el período de interregno y de espera. Muere Parsifal, y tras su muerte nadie sabe ya nada de los tres objetos: espada, copa y lanza. De la misma forma, en el *Perceval li Gallois*, Parsifal



y los suyos se retiran a llevar vida ascética, si bien a un lugar en el que deja ya de manifestarse el Grial. Para conducirlos hasta su lugar de retiro aparece la nave de los templarios, o sea la nave con cruz roja sobre vela blanca, y desde entonces no se supo ya nada más de Parsifal ni del Grial.

Encontramos el mismo tema en *Queste du Graal*: una mano celestial toma el Grial y la lanza, que jamás se volvieron a ver, y Parsifal se retira en la soledad y muere. En el *Titurel*, el Grial es trasladado a la India, al simbólico reino del preste Juan. Los pueblos en torno a Salvaterre y Montsalvatsche se entregan a una vida licenciosa que no pueden evitar, pese a todos sus esfuerzos, los caballeros de Montsalvatsche. En consecuencia, el Grial no puede permanecer allí; debe ser trasladado al lugar donde surge la luz: una nave, tras un fantástico y simbólico viaje, lo transporta a la India, al reino del preste Juan, que se halla «cerca del Paraíso». Hasta aquí llegan los templarios y, de pronto, he aquí que también es transportado milagrosamente el castillo de Montsalvatsche, ya que no había de quedar nada entre los pueblos culpables. El propio Parsifal adopta la función de «preste Juan», imagen del invisible «Rey del Mundo». Finalmente, en la *Morte Darthur*; en el sentido de una especie de retranscripción del tema de Arturo herido de muerte que se retira a Avalón, tenemos aquí a un Galahad que en su prisión es alimentado por el Grial, y una vez conseguida la visión total de éste, no trata de reafirmarse y hacerse de nuevo con el reino, sino que pide abandonar la Tierra. y cumpliendo sus deseos, vienen los ángeles a llevarse su alma al cielo. Una mano celestial coge el vaso y la lanza, «y desde entonces no puede haber nadie tan temerario como para afirmar que ha visto el Sancgreal».

A partir del punto culminante de la Edad Media, pues, la tradición se hace de nuevo subterránea. Se cierra un ciclo. La corriente del devenir lleva cada vez más lejos de las «Tierras Inmóviles», de la «Isla», a las fuerzas de los hombres y de las naciones, que ahora entran ya sin freno alguno en la fase crítica de lo que tradicionalmente recibe el nombre de «edad oscura», kali-yuga.

## **XXV. EL GRIAL, LOS CÁTAROS Y LOS «FIELES DE AMOR»**

La leyenda del Grial tiene relaciones históricas con la que suele llamarse la «literatura trovadoresca» y más particularmente con los «Fieles de Amor»; hasta el punto de que algunos la han considerado parte de esa literatura, a la que antes únicamente se le solía atribuir valor de poesía y romanticismo medieval. En realidad, incluso la literatura trovadoresca tenía en cierta medida una dimensión esotérica y tendencias secretas, cosa que, por lo demás, en Italia, una vez reanudados por Luigi Valli los estudios iniciados por Rosetti y Aroux, más de uno admite ya. Tras haber aludido a este esoterismo, indicaremos aquí los aspectos en que estas corrientes reflejan influencias análogas a las que dieron forma al ciclo del Grial.

Ante todo, es indudable que la corriente de los «Fieles de Amor» tuvo a menudo un evidente colorido gibelino y anticatólico, cuando no incluso herético. Ya Aroux había puesto de relieve que la gaya ciencia se había desarrollado principalmente en las ciudades y castillos de Provenza, que fueron también centros de herejía, sobre todo de la herejía cátara. Partiendo de estas premisas, realizó estudios sobre el posible contenido secreto y sectario

de la poesía trovadoresca. Rahn se inclina más bien a ver en la historia de Wolfram von Eschenbach una especie de transcripción de un relato provenzal estrechamente relacionado con las vicisitudes de los cátaros y sobre todo con su castillo de Montsegur. Por nuestra parte, creemos oportuno distinguir entre «Fieles de Amor» y cátaros, y opinamos que, sobre todo el espíritu del catarismo, tuvo muy pocos puntos en común con el del templarismo del Grial.

También los cátaros pretendían ser custodios de un saber superior y de una espiritualidad más pura que la católica. No reconocían la autoridad suprema de la Iglesia y consideraban algo ultrajante para la naturaleza divina de Cristo la adoración de la Cruz, llevando esta su repulsión hasta el extremo de decir: «Que jamás me salve yo en este signo». Poseían misterios, que se resumían en los ritos de la manisola y del consolamentum spiritus sancti, destinados a elevar a los miembros de la comunidad al grado de los llamados «perfectos».

Sin embargo, su corriente se presenta en conjunto como una mezcla muy sospechosa de cristianismo en sus orígenes, de maniqueísmo y de budismo degenerado. Se caracteriza por una exasperación del evasiónismo cristiano: el dualismo, la negación pesimista del mundo, la intensificación del pathos del amor y de la renuncia, el impulso a una informe liberación, y un ascetismo de tipo entre «lunar» y exaltado (hasta el punto de que algunos cátaros ayunaban hasta morir, pensando que así se liberaban del mundo, imaginado como malvada creación del Antidiós y lugar de exilio) nos muestran que esta corriente estaba bastante alejada de cuanto pueda referirse a una tradición de espiritualidad «heroica» e incluso, en el fondo, de estricta iniciación. Pero ello no quitaba que el catarismo pudiera aportar una contribución al gibelinismo, aunque fuese de manera indirecta, por razones históricas y contingentes, no por verdadera afinidad con el espíritu del mito imperial. Provenza, centro del catarismo, puede considerarse como uno de los principales lugares en los que, por medio de las Cruzadas, se llevó a cabo la transmisión de los distintos temas y símbolos tradicionales, desde el Oriente árabo-persa hasta el Occidente cristiano. Pero allí donde, en el ciclo del Grial, junto a una coyuntura de este tipo, resurge el aspecto positivo y viril de un antiguo patrimonio nórdico-céltico precristiano, en el catarismo, por el contrario, parece haber emergido de nuevo el aspecto negativo, femenino y gineocrático, de un legado precristiano distinto, que en otro lugar hemos definido de atlántico-meridional y que ha de considerarse una alteración de la tradición primordial en el sentido de «ciclo de la Madre». Si, tal como parece, los cátaros tomaron del maniqueísmo y del budismo el símbolo de la mani, piedra brillante que ilumina el mundo y borra todo deseo terrenal, sólo exteriormente hay en ello una correspondencia con el Grial, ya que el símbolo cátaro tiene simplemente los caracteres lunares y religiosos de «joya de la compasión» y del «amor divino». La aversión cátara hacia la Iglesia se basó en el hecho de que se vio en Roma una especie de continuación del mosaísmo (para los cátaros, lo mismo que para ciertas sectas gnósticas y para Marción, el Dios del mosaísmo representaba, entre otras cosas, el dios de la tierra, opuesto al del «amor»). En resumidas cuentas, la Iglesia era demasiado «romana» para ser la Iglesia cátara del amor. De ahí que la cruzada contra los cátaros tuviese un sentido profundamente distinto del de la dirigida contra los templarios. Cuando Peyrat ve en aquella cruzada la lucha entre la teocracia autoritaria romana, aliada con la Francia gálica, feudal y monárquica del Norte, y la Aquitania ibérica democrática, federativa y municipal, cuna de una caballería deseosa de

emanciparse de Roma y de la Francia nórdica, muestra una apreciación justa, aparte de su personal visión del hecho. Sin embargo, eso no quita que el golpe dado por la Iglesia - aliada con el «Gigante» - contra los cátaros, a diferencia del asestado a los templarios, se realizara en última instancia contra un elemento inseparable del pathos originario del verdadero cristianismo, o sea, contra algo que, tal vez más que el catolicismo romano, podía llamarse auténticamente cristiano.

Como decimos, sobre todo la corriente de los «Fieles de Amor» no se puede poner en una relación unilateral con los cátaros. Presenta a menudo un carácter mayormente iniciático y gibelino, aunque no hasta el extremo de no aparecer, en comparación con el espíritu del ciclo del Grial, como forma ya disociada.

Según la tradición, las «Jeys d'amors» trovadorescas las halló originariamente un caballero bretón en la rama de oro de una encina en la que se había posado el halcón del rey Arturo, simbolismo que ya conocíamos, igual que el del anillo de oro que el trovador recibía de su dama en el acto de jurarle eterna fidelidad. Por otra parte, para consagrar este rito, en Provenza se invocaba a la Virgen, y en Alemania a esa «Frau Saelde» que ya hemos visto presentarse también como protectora del reino de Arturo y como la que favorece y sostiene la conquista del Grial.

En este tipo de literatura, «mujer» y «amor» tienen un carácter simbólico todavía más notable y claro que entre las distintas mujeres y reinas de los textos del Grial y de la literatura propiamente caballeresca, y se convierten en el centro de todo lo que sucede. Sólo que en este caso el simbolismo no excluiría un aspecto también concreto, relacionado con una especial y divergente vía de realización espiritual en la que los sentimientos, la exaltación y el deseo suscitados por una mujer real, concebida y vivida, sin embargo - a través de una especie de proceso evocador - como encarnación de una fuerza vivificadora y transfigurante, que trascendía a su persona, podían desempeñar un papel como base o punto de partida.

Sobre todo esto, no obstante, debemos remitir al lector a otra obra nuestra: *Metafísica de sexo*. Sólo pondremos aquí de relieve que la finalidad de esa vía especial era también, en general, la de toda iniciación. Lo manifiesta explícitamente un Fiel de Amor provenzal, Jacques de Baisieux, cuando identifica el Amor con la destrucción de la muerte, al decir: «A senefie en sa patie sans, et mor senefie mort; - or l'asemblons, s'aurons sans mort. O sea, que para él los «amantes», los que han obtenido el «amor», son «los que no mueren», los que «vivirán en otro siglo de gozo y de gloria». Está bien claro que la «literatura de amor», en este sentido, tenía un contenido secreto, lo cual se confirma por más de una alusión de los mismos autores. Por ejemplo, Francesco da Barberino aconseja «temere della gente grossa» (o sea, ignorantes), y escribe: «Digo y declaro que todas las obras hechas por mí y referentes al Amor, las entiendo en un sentido espiritual, pero no todas pueden ser glosadas por todos». Sus *Documenti d'Amore* llevan por imagen la elocuente figura de un guerrero con la espada en la mano, de cuya boca salen estas palabras, más que significativas: «yo soy vigor y miro si viniese - alguno que el libro abriese, - y si resultase no ser como había dicho que era, - esta espada le clavaría en el pecho». Advertencia, pues, al profano; defensa de una doctrina secreta que no puede por menos de hacernos pensar en un aspecto de la misma defensa del Grial.

Valli ha puesto de relieve que las «mujeres» de los «Fieles de Amor», sea cual fuere el nombre que tengan, ya se llamen Rosa o Beatrice, Giovanna o Selvaggia, etc, partiendo

de Dante, Cavalcanti, Dino Compagni y los poetas de la Corte de Sicilia, incluido Federico II, son todas una sola mujer, que para este estudioso representa precisamente la doctrina secreta, custodiada por un grupo unido invisiblemente, así como por una intención militante, en larga medida adversa a la Iglesia. Ese, desde luego, es un aspecto del simbolismo en cuestión. Veamos algunos ejemplos: en cierto momento, el amor de Dante se revela como el amor por la «Sabiduría Santa». Su «dama», Beatriz, le confiere la libertad iniciática - no sólo por su mediación el alma de Dante es «separada del cuerpo», sino que, en el Paraíso, el «sol de ella» oscurece al «sol de Cristo»-. Dino Compagni escribe: «Nuestra Señora la amorosa Inteligencia - que establece en el alma su residencia - que con su belleza me ha enamorado.» Y: «¡Oh vosotros que tenéis sutil conocimiento! - amad a la suma Inteligencia - la que libra al alma de guerra, - la que junto a Dios hace residencia... - Ella es soberana mujer de valor, que al alma alimenta y paze al corazón - y el que es servidor suyo deja por siempre de ser errante.» Cavalcanti relaciona «una mujer tan bella, que la mente no puede comprender», con la declaración: «Tu salvación ha aparecido.» Guido Guinizelli revela que siente amor por una mujer que debería «dar la verdad - como la Inteligencia del cielo».

En el Jugement d'Amour, donde figura precisamente aquella Blancheflor que ya hemos visto aparecer como una de las «mujeres» de Parsifal, se habla de «misterios de amor» que está prohibido comunicar «a los viles, a los indiscretos ya las personas vulgares», y que están reservados «a los clérigos y los caballeros». Finalmente, Amaut Daniel, llamado por Petrarca «Gran Maestro de Amor», afirma que «si obtuviese a su mujer, la amaría mil veces más que el ermitaño o el monje amó a Dios». Todo esto permite presentir el tema que caracterizó secretamente esta literatura y al que hay que referirse incluso allá donde resulta menos visible y más velado por las expresiones poéticas y patéticas. Al propio tiempo, como ya hemos dicho, hay que considerar el otro aspecto, más concreto, precisamente como una especial «vía del sexo», en la que el arrebató y la exaltación del eros tienen una parte técnica como apoyo para la realización iniciática. De ahí una diferencia no sólo respecto a las realizaciones de base intelectual y ascética, sino también de aquellas cuya base es la acción heroica (como en la caballería y en la «vía del guerrero»).

Igual que en el ciclo del Grial, en los «Fieles de Amor» encontramos también el tema de la mujer como «viuda». Da Barberino habla precisamente de una viuda misteriosa - «te digo, y claramente, que hubo y hay cierta viuda que no era viuda» - a la que dice haber conocido y gracias a la cual puede volver a encontrar su «fortaleza». Es la Veve Dame, que es también la madre de Parsifal y que, en una versión de la leyenda, es la propia portadora del Grial (su nombre, Philosophine, puede hacerla corresponder también, en un aspecto, a «Nuestra Señora Inteligencia»). Es también la viuda o reina solitaria que tan a menudo hemos visto ser liberada y desposada por algunos caballeros del Grial. Así, también, el «fiel de Amor» busca esa sabiduría o tradición que no tiene - o ha dejado de tener - un hombre (la viuda) y que es la única en dar la «fortaleza».

Volviendo al aspecto iniciático, los Fieles de Amor consideraban varios grados. Un Nicolò de Rossi dispone «los grados y la virtud del verdadero amor» según una escala que va desde la liquefatio al languor, al zelus y, finalmente, al extasim que «dicitur excessus mentis», o sea a una experiencia suprarracional. En Da Barberino se encuentra una figura de Amor con rosas, flechas y caballo blanco, junto a doce figuras durmientes, que

representan a doce virtudes o grados en una jerarquía que «introducitur in Amoris curiam» (penúltimo grado) y, finalmente, en la «eternidad». Por tanto, también aquí reaparece el simbolismo del caballo, referido al principio que es «no-muerte (a-mor)». En cuanto a los dardos y las rosas, corresponden evidentemente al doble poder de matar o traspasar y de resucitar («hacer florecer») que figuran asimismo entre los atribuidos al Grial o a la lanza del Grial. Por otra parte, Dante emplea la «rosa sempiterna» para simbolizar sin disfraces la visión del supramundo, enseñándonos así más o menos qué hay que pensar de las mujeres que llevan insistentemente el nombre de «Rosa», tan celebradas, casi hasta la monotonía, sobre todo en la literatura cultivada por ambientes gibelinos, como los de la Corte de Federico II, a partir de este mismo emperador.

En cuanto al otro aspecto - opuesto - del principio «amor», en virtud del cual puede éste actuar de manera destructiva, es interesante que encontremos aquí el mismo tema del ciclo del Grial, o sea, un ser herido, y no sólo por dardos, sino también por lanza. En Jacques de Baisieux se lee: «El Amor, que no es lento en conocer a sus fieles, va volando hacia aquel por quien suspira la dama, lo hiere con su lanza y le da tal golpe que le saca el corazón del pecho y se lo lleva a su dama». Según el mismo autor, que no vacila en declarar que los primeros y más altos Fieles de Amor fueron los caballeros del rey Arturo y del Grial, el Amor quiere que estos sus fieles «estén armados para luchar, porque quiere destrozarse y abatir la arrogancia de los orgullosos, de los que son hostiles para con él»; ya «orgullosos» de este tipo los traspasará él con la lanza como fue traspasado Amfortas por haberse convertido en amante de Orgeluse. De Amor en general se dice, en Cavalcanti, que despierta «la mente que duerme» - o sea, que provoca el despertar iniciático -, pero que también mata el corazón y hace temblar el alma, de la misma forma que Dante, frente a la visión de la mujer, dice: «me esforcé por no caer», y: «el corazón que estaba vivo, quedó muerto», expresiones todas que, junto con otras muchas análogas, referidas a menudo al efecto de un enigmático «saludo» de la mujer, hacen pensar en los efectos de experiencias trascendentes, semejantes a la del ya recordado testimonio templario, más que mostrarse como transposiciones retóricas de emociones amorosas.

En cuanto al rito iniciático y, al propio tiempo, a la jerarquía conjunta de los Fieles de Amor, el documento más importante es una ilustración de Da Barberino en la que se ven trece figuras, las cuales, considerando que la central es doble, andrógina, han de tomarse, según observa Valli, en simetría respecto a la propia figura central, de modo que se obtienen siete parejas, que corresponden claramente a los grados de una jerarquía y al «viaje celestial», tradicionalmente relacionado simbólicamente con los siete cielos planetarios. Los grados inferiores, hasta el hombre y la mujer que constituyen la cuarta pareja, corresponden a figuras más o menos gravemente heridas y derribadas por las flechas de Amor. A la quinta pareja, aunque también herida, pero de un solo dardo, corresponden estas palabras: «De esta muerte seguirá vida.» La sexta pareja comprende la «Viuda», que tiene frente a sí al «Caballero merecido», alusión más que clara a una toma de contacto con la fuerza o tradición «que ha quedado sola» y que prelude la posesión efectiva, representada por el grado siguiente, ya que tras la sexta figura, no herida ya por los dardos y que lleva las rosas de la resurrección, viene la última figura, la andrógina central, con las palabras: «Marido y mujer.» Encima de esa figura emprende el vuelo, en un caballo alado, el dios Amor, el destructor de la muerte.

Ahora bien, es muy interesante que en uno de los primeros y más difundidos textos de esa literatura, en el Liber de Arte Amandi, de Andrés el Capellán, la sede de Amor tenga exactamente los caracteres de la «sede polar», o «Tierra del Centro»: el palatium Amoris se halla «in medio mundi constructum»; por tanto, tiene el mismo carácter de «centro» que presenta el castillo o la isla del Grial. Más aún: en Dante, el Amor, imaginado como «Señor de la Nobleza», vuelve a tener el carácter de centro: «Ego tanquam centrum circuli cui simili modo se habent circumferentiae partes», y él dice a quien «ama infelizmente», o sea, que no ha obtenido el Amor y la «mujer»: «tu autem non sic». Con ello, y refiriéndonos a la centralidad, respecto a sí, del ser reintegrado, del iniciado, se tiene el reflejo subjetivo del carácter metafísico del propio Centro, lo cual puede propiciar la conexión de cada uno con él. Por otra parte, en Jacques de Baisieux, la asignación de los «feudos de Amor» por parte de Amor, representado como un rey barbudo de corona de oro - y, por tanto, poco evocador de su imagen clásica, y que recuerda mucho más las citadas formas en que aparecía el Bafomet templario -, evoca, ya los «mandatos» asignados por el «Rey del Mundo», ya la asignación de la función de rey para esta o aquella tierra, decidida por el Grial para algunos de sus caballeros.

También el «monte» figura en el simbolismo de los Fieles de Amor y con él la «piedra», unida a la idea de una misteriosa muerte y una esperada resurrección. En un soneto, Cino da Pistoia se representa a sí mismo «en el blanco y en el bienaventurado monte», llorando sobre una piedra que contiene a su dama. También en un soneto atribuido a Dante se habla de la «dolorosa piedra» que «tiene muerta a mi mujer», la cual también lleva el nombre de Petra; y se lee: «Ábrete, piedra, para que yo a Petra vea - que en medio de ti, que cruel eres, yace - pues me dice el corazón que todavía está viva». En el tratado Reggimento e costumi delle Donne, la piedra es una piedra preciosa, y ésta, como la mujer que la lleva, es un claro símbolo de la Inteligencia soberana. ¿Podemos, pues, considerar que la mujer viva, Petra, encerrada y obligada por la piedra a estar como muerta, es un símbolo equivalente al del Grial imaginado como piedra, cuya virtud «vive y no vive», al Grial como elemento en manos de un rey paralítico, o vivo sólo aparentemente?. Si tal asimilación no carezca tal vez de razón de ser, no conviene, sin embargo, olvidar el hecho de que en Dante son de odio todas las canciones en que figura la piedra, y que aquí destaca un tema de luto y duelo mucho más que cualquiera de los aspectos positivos de la «Piedra de la Luz».

Efectivamente, parece entrar aquí en juego el otro aspecto, no ya sólo iniciático, sino también militante y gibelino, de la corriente de los Fieles de Amor, sobre el que hemos de detenemos brevemente.

## **XXVI. DANTE Y LOS «FIELES DE AMOR» COMO MILICIA GIBELINA**

De la misma forma que el grito de guerra de los templarios era el de «¡Viva Dios Santo Amor!», así también en Jacques de Bisieux el sire del «feudo de Amor» se llama Santo Amor y forma un todo con la misma divinidad; el feudo de Amor se identifica con el «feudo celestial» inalienable, opuesto a los terrenos, contingentes y revocables. Al propio

tiempo, los Fieles de Amor presentan los caracteres de una milicia combativa, con sus armas y sus acuerdos secretos. Tras haber dicho que «no deben desvelar los secretos de Amor, sino guardarlos del mejor modo posible, de forma que no se les escape ni una sola palabra», se añade que «deben poner de acuerdo voluntad, palabras y obras». En Da Barberino, la «Corte de Amof» está representada como una curia celestial de los Elegidos, jerárquicamente ordenada, con ángeles que corresponden a cada grado. Y después de lo que hemos dicho sobre el ave como símbolo, esta representación, que recuerda el castillo del Grial como «palacio espiritual» y «castillo de las almas», no tiene un sentido distinto de la de la Corte de Amor, compuesta totalmente por aves, que allí hablan cada vez. Por otra parte, Da Barberino fue soldado, un ferviente partidario del gibelinismo que se alistó en las filas de Enrique VII. Los poetas de amor italianos más característicos son gibelinos y ultragibelinos, sospechosos algunos de herejía, claramente heréticos otros, y mientras exaltan a la mujer y hablan de amor, «son hombres de acción, de lucha, de guerra, de partido». Trovadores como Guillermo Figueira y Guillermo Anelier, que lograron escapar de la cruzada contra los cátaros, tomaron enérgicamente el partido del emperador, encarnizándose con vehemencia contra la Iglesia. El mismo tratado de Andrés el Capellán -aquel en el que reaparece la imagen del «Centro» y donde máximas como «Quien no sabe ocultar no sabe amar», «El amor raramente dura cuando es divulgado» reflejan incluso la conducta que se impone al miembro de una organización secreta-, en 1277 fue objeto de solemne condena por parte de la Iglesia, pese a la visible insuficiencia de los motivos moralistas esgrimidos para justificarla. Tenemos el hecho de que Dante -que en la Comedia usó como símbolo central el mismo que aparece en el sello del Gran Maestro de los templarios: Águila y Cruz- se trasladó a París precisamente en el período de la gran tragedia de los templarios, sin decirlo nunca a nadie y sin que nadie supiese bien qué había ido a hacer allí. Estos elementos, y muchos otros parecidos, permiten suponer que los Fieles de Amor, además de constituir una cadena iniciática, tenían una organización propia que sostenía la causa del Imperio y era adversaria de la Iglesia. No sólo eran custodios de una doctrina secreta, irreductible a la enseñanza católica más exterior, sino que eran también elementos militantes en lucha contra las pretensiones hegemónicas de la Curia de Roma.

Esta es la tesis formulada por Rossetti y Aroux, recogida por Valli, y en cierta medida también por Ricolfi, y más recientemente, aunque poniendo el acento sólo en lo político, por Alessandrini. Partiendo de esta base, podría darse otra interpretación al simbolismo al que nos hemos referido anteriormente. A la misma organización, como poseedora de la doctrina, debe aplicársele el símbolo de la mujer usado para ella. Leyes de amor como, por ejemplo, la de que «la mujer que haya recibido y aceptado del perfecto amante los dones de Massenia, o sea, los guantes y el cordón místico, está obligada a dársele, so pena de ser considerada una prostituta», resultan fórmulas de fidelidad o solidaridad militante, etc. La mujer que para Dante usurpa el lugar de Beatriz, o sea, de la Sabiduría Santa, obligándola a marchar al exilio, será la Iglesia católica en su exoterismo, que ha suplantado violentamente a la «veraz doctrina»: no significa otra cosa la «piedra que petrifica» y que encierra a la mujer viva Petra. Pero aún más significativas son a este respecto las ilustraciones de Da Barberino. En efecto, en las ilustraciones compuestas por las catorce figuras que, por parejas, forman siete grados jerárquicos, vemos que los grados más bajos están constituidos por el «religioso», al que corresponde un «muerto», lo cual reproduce el concepto dantesco de la piedra como sinónimo de muerte. Los representantes

de la jerarquía eclesiástica, frente a la de los Fieles de Amor, aparecen, pues, como profanos, se hallan lejos de poseer el conocimiento vivificante, la mujer verdadera, la «Viuda» correspondiente a los grados superiores, al «caballero merecido», que tiene la «rosa» y la «vida», mientras que ellos conocen sólo «la muerte». Podemos suponer que estos grados superiores constituían el mismo misterio suprarreligioso al que eran admitidos los templarios sólo tras haber rechazado la Cruz y que en el ciclo de la Mesa Redonda está representado por el mismo Grial como misterio supra y extraeucarístico.

En cuanto a los Fieles de Amor como milicia y organización gibelina, la literatura en cuestión nos ofrece asimismo probables referencias a los hechos históricos. Uno de los documentos más significativos lo tenemos en otra ilustración de Da Barberino, donde se representa la trágica victoria de la Muerte sobre el Amor. La Muerte asaetea a una mujer, que aparece herida y en el momento de caer. Cerca de ella está el Amor, dividido en dos partes, entera la de la izquierda, rota la de la derecha. Creemos que tal vez pueda valer aquí, sin más, la interpretación de Valli, para quien la Muerte es la Iglesia, y la Mujer herida es la organización de los «Fieles de Amor». En cuanto a la figura, bipartida, de Amor, en su parte rota equivaldrá entonces a la misma Mujer herida, o sea, al lado externo, destruido, de la organización, mientras que su lado izquierdo, su otra mitad, será el lado invisible, que, pese a todo, siguió existiendo. En la simbología tradicional, el lado de la izquierda se ha relacionado a menudo con lo que está oculto y no manifiesto.

Pasemos tras esto a considerar brevemente el significado último y general de la corriente de los «Fieles de Amor» respecto al espíritu del ciclo del Grial y de las demás tradiciones que hemos visto que están relacionadas con él.

Puede admitirse cierta continuidad o interferencia en el plano de la doctrina secreta, iniciática, y en el de la orientación militante gibelina de una organización. Pero, como ya hemos dicho, en lo tocante a los Fieles de Amor se puede hablar de una forma ya disociada, y por doble motivo. Allí donde, entre ellos, hubiese acción, se trataba siempre de acción militante, no de la acción como base de una realización espiritual o iniciática, como ocurre según la vía caballerescas y «heroica» en general o según la orientación ideal del propio templarismo. Por lo que respecta al lado iniciático, ya hemos puesto de relieve que los miembros de la corriente y la organización en cuestión deben de haber seguido, por el contrario, la «vía del amor».

En segundo lugar, y por lo que respecta al fondo de su propia iniciación, en los Fieles de Amor la «mujer», al mostrarse con el aspecto de «Sabiduría Santa», de «Nuestra Señora Inteligencia» y en general, como han observado Valli y otros, de gnosis, hace pensar en un plano esencialmente sapiencial y contemplativo, no separado de un elemento estático, de lo cual tenemos una confirmación incluso en el horizonte intelectual de Dante. De esta forma, podemos pensar que si bien en esos ambientes iban más allá de la actitud religiosa de los que simplemente «creen», con todo permanecían todavía en la esfera de una especie de iniciación platónica, no se orientaban en el sentido de una iniciación «regia» que incluyera en una unidad el elemento guerrero y el sagrado, como en el símbolo del Señor de las Dos Espadas y de la resurrección del Imperator y del rey del Grial. Ello equivale a decir que el gibelinismo de los Fieles de Amor carecía de una contrapartida espiritual verdaderamente adecuada, por lo cual hemos empleado los términos “forma ya disociada”, aunque en algunos sentidos la tradición anterior o paralela continuó como organización secreta.



Esta consideración nos lleva también al plano histórico, y podemos preguntarnos si el carácter antieclesiástico de la corriente en cuestión no sería, en el fondo, tan sólo contingente y no ligado a que estuviese verdaderamente por encima del catolicismo. En efecto, en los marcos del catolicismo ortodoxo también había lugar para una realización de tipo contemplativo más o menos platónico, y muchos dogmas y símbolos de la tradición apostólica eran susceptibles de ser vivificantes sobre la base de esa realización. Por otra parte, más de un punto hace pensar en que los Fieles de Amor no querían nada que fuese inconciliable -en principio- con un catolicismo purificado y dignificado, que la piedra de Dante no tenía nada del Grial, sino que era, simplemente, la Iglesia católica, cuya piedra de fundamento es Petrus: y al decir que esa piedra, antaño blanca, se había vuelto negra («de su color completamente alejada»), aludirá sólo a la corrupción por la cual piensa que la Iglesia se había convertido en una especie de tumba de la doctrina viva de Cristo, de la que por el contrario hubiera tenido que ser la pura guardiana. Por tanto, los Fieles de Amor no serían adversarios de la Iglesia por el hecho de ser exponentes de una tradición esencialmente distinta, sino porque para ellos la Iglesia no estaba - o había dejado de estar - a la altura de la pura doctrina cristiana. Si ello es cierto, a Dante y los Fieles de Amor no se los podría situar en la misma línea que a los caballeros del Grial. La «Viuda», de la que hablan, no sería la tradición solar del Imperio, sino una tradición ya alterada y aminorada, «lunar»; por tanto, no del todo inconciliable con las premisas de un catolicismo purificado.

Una prueba indirecta de esto la tenemos en la concepción dantesca de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio. Como ya hemos dicho, se mueve en torno a un dualismo limitador, sobre una polaridad entre vida contemplativa y vida activa. Ahora bien, si, apoyándose en los caracteres de ese dualismo, Dante arremete violentamente contra la Iglesia al considerar todos esos aspectos en que no se limita a la pura vida contemplativa sino que siente avidez de bienes y poderes terrenales, desconociendo así el supremo derecho del Imperio en el orden de la vida activa y tratando de usurpar sus prerrogativas, es lógico que, partiendo de las mismas premisas, Dante hubiera tenido que cultivar también una misma aversión por la tendencia opuesta, o sea, por todo intento del Imperio que pretendiese afirmar íntegramente su propia dignidad en el mismo ámbito supramundano en que la Iglesia exigía su propio y exclusivo derecho, derecho que, por otra parte, le reconoce Dante. O sea, Dante, en la misma medida que contra el güelfismo, hubiera debido alinearse contra un gibelinismo integral, contra la concepción trascendente del Imperium; y ello debido a una teórica inicial, que tiene caracteres «heterodoxos» no tanto frente a un catolicismo purificado, como frente a la tradición primordial de la espiritualidad «regia». Por eso, contra la tendencia de algunos a sobrevalorar el «esoterismo» de Dante, y pese a la presencia efectiva de este esoterismo en muchas de sus concepciones, en el terreno en que aquí nos movemos.

Dante destaca mucho más como poeta y como combatiente que como el afirmador de una doctrina carente de compromisos. Demuestra excesiva pasionalidad y demasiado espíritu partidista cuando es militante, mientras que se revela demasiado cristiano y contemplativo cuando pasa al ámbito espiritual. De ahí las distintas confusiones y oscilaciones, por ejemplo, un Federico II confinado en los infiernos y una defensa de los templarios contra Felipe el Hermoso. En general, todo parece decirnos que, pese a todo, Dante había tenido como punto de partida la tradición católica, que se esforzó por elevar a un plano relativamente iniciático (suprarreligioso), en vez de estar directamente ligado con

representantes de tradiciones superiores y anteriores al cristianismo y al catolicismo, como, a nuestro parecer, ocurre en lo tocante a las fuentes esenciales de inspiración del ciclo del Grial y, como veremos, también de la literatura hermética.

De ahí que, considerando en su conjunto la corriente de los Fieles de Amor, veamos en ella a un grupo gibelino de carácter iniciático y, como tal, en posesión de un saber más elevado que la doctrina ortodoxa de la Iglesia, pero cerca de una concepción ya diluida y de compromiso de la idea imperial. Así, el aspecto más positivo de la corriente es aquel por el que la Corte de Amor adopta los caracteres de un reino o feudo inmaterial, y los «fieles» son personalidades individuales que se consagran a una realización superracional estática, sobre todo constituyendo una cadena en nombre de ella. En determinado aspecto, eso corresponde idealmente a la conclusión pesimista de la saga del Grial, al Grial que se hace invisible de nuevo, a Parsifal, que pasa de rey a hacerse asceta. Y, sobre todo, de esta forma se conservará la tradición en el período siguiente, abandonando cada vez más el aspecto militante y revivificando en cierta forma filones más profundos y originarios.

En cuanto a la corriente de los Fieles de Amor, al parecer continuó en Italia hasta Boccaccio y Petrarca, si bien adoptando caracteres cada vez más humanistas, hasta que acabó por prevalecer resueltamente el aspecto «arte» sobre el esotérico. Los símbolos se transmutaron entonces en meras alegorías, cuyo significado no comprendían ni siquiera quienes seguían usándolos en sus poesías. A inicios del XVII, parece que el principio vital de la tradición quedó completamente agotado no sólo en su conjunto, sino también en cada uno de los autores. Para la continuación correspondiente es preciso referirse a otros grupos, a otras corrientes.

## **XXVII. EL GRIAL Y LA TRADICIÓN HERMÉTICA**

Ya hemos dedicado una obra especial a la tradición hermética, en la que tratamos de demostrar el carácter esencialmente simbólico de gran parte de lo que en una literatura excesivamente compleja y abstrusa se presentó, en su forma exterior, como alquimia y como procedimientos alquímicos para la producción de oro y de la piedra de los filósofos. Remitimos a esa obra a cuantos deseen profundizar las doctrinas hermético-alquímicas. Nos limitaremos a indicar aquí algunos de sus temas que con otra forma reproducen los del misterio del Grial y de la realeza iniciática.

Por lo que respecta a su aspecto histórico, la tradición hermético-alquímica, si bien en Occidente apareció en el período de las Cruzadas, alcanzó su máximo desarrollo entre los siglos XIII y XVI, y continuó durante todo el XVIII, interfiriendo, en estos sus últimos desarrollos, con el rosacrucismo, pero tiene raíces mucho más remotas. Entre los siglos VII y XII queda atestiguada entre los árabes, que también en este aspecto hicieron de mediadores de la recuperación, por parte del Occidente medieval, de un legado más antiguo de la sabiduría precristiana. En efecto, los textos hermético-alquímicos árabes y sirios se remiten a su vez a textos del período alejandrino y bizantino y de una época entre los siglos III y V; textos que, si bien representan los más antiguos testimonios desde el punto de vista positivo de la historia de la ciencia, deben, sin embargo, de haber recogido y transmitido

tradiciones anteriores anteriormente conservadas sólo en formas orales de estricta transmisión iniciática.

Los textos helenísticos, en efecto, remiten ya a toda clase de autores reales o imaginarios de la antigüedad precristiana, con escasísima base positiva pero con lo que tiene de significativo el síntoma, como confusa sensación de una verdad. A este respecto, y para nuestros propósitos, bastará poner aquí de relieve los siguientes puntos:

Ante todo, la tradición se declara depositaria de un saber secreto, real y sacerdotal, de un misterio que, según Pebechio y Olimpiodoro, estaba reservado a las castas superiores, a los reyes, los sabios y los sacerdotes.

El término predominante fue precisamente el de *Ars Regia*, *Arte Regia*.

No sin relación con ello, aunque sea a través de referencias imaginarias ya veces extravagantes, la tradición del *Arte Regia* se hace remontar sobre todo a la tradición egipcia (bajo velos clásico-paganos, a Hermes, considerado como el jefe de estirpe o el maestro de los reyes egipcios) y a la irania. Según los Textos democriteos y Sinesío, es precisamente la ciencia ya poseída por los reyes egipcios y por los videntes persas. Se alude no sólo a Zarathustra, sino también a Mitra, que, junto con Osiris, marcará ciertas fases de la «obra divina».

Ahora bien, precisamente en el Egipto y el Irán antiguos se afirmó, de maneras típicas, la tradición de la «realeza solar».

Los textos alquímicos helenísticos hablan de una estirpe de los siglos antiguos, inmaterial, libre y sin rey. Un texto medieval afirma que la «alquimia» era conocida en la época antediluviana. Otro autor antiguo la remite al «primero de los ángeles», que se une con «Isis».

Así entró Isis en posesión de la Ciencia, que reveló a Horus. De esta forma, al tema de la «mujer divina» y del tipo de un restaurador (Horus, vengador y restaurador de Osiris, muerto y destrozado) se asocian aquí, de manera confusa pero significativa, reminiscencias bíblicas referentes a los ángeles que bajaron a la Tierra y a su estirpe, que, según la tradición, en la época antediluviana fue una estirpe de «seres gloriosos» o «famosos». Cabe, pues, pensar en elementos de la tradición primordial que se conservaron en el ciclo ascendente, «solar» o «heroico», de civilizaciones como la egipcia o la irania, y que pasaron luego a la forma misteriosa, mezclados con otros elementos, y finalmente adoptaron la forma enmascarada hermético-alquímica, junto con un amplio uso de un simbolismo tomado de la mitología y de la astrología clásica.

En sí mucho más antigua que el cristianismo y ajena al espíritu cristiano, la doctrina hermética, precisamente gracias a la impenetrabilidad de su disfraz metalúrgico, pudo proseguir en los períodos históricos dominados por el islamismo y el catolicismo sin verse obligada a adoptar de estas religiones materiales de cobertura y sin sufrir, por esa razón, deformaciones relevantes. Las referencias al cristianismo en esos mismos textos medievales occidentales resultan extrínsecas incluso al examen más superficial, mucho más que los del mismo tipo que pueden encontrarse en el ciclo de Grial. El elemento clásico-pagano permanece bien visible en las mismas formas exteriores. Sólo en el período más tardío la interferencia con el rosacrucismo llevó a una mezcla de los símbolos herméticos con los de una especie de esoterismo cristiano que tiene algunos rasgos comunes con la tradición de los «Fieles de Amor».

Si de estas consideraciones resulta que la tradición hermética - en sus mismas documentaciones positivas occidentales - abarcó históricamente un período mucho más vasto que el ciclo iniciático caballeresco ya considerado, aquí sin embargo nos interesa considerarla en la fase en que históricamente se nos presenta como un filón que, surgido en Occidente en el mismo período del ciclo del Grial y de los Fieles de Amor, siguió cuando se agotaron estos ciclos, hasta el punto de establecer, de hecho, una continuidad definida por la correspondencia de algunos símbolos fundamentales, que examinaremos aquí brevemente:

1) El misterio del Arte Regia guarda estrecha relación con el de la reintegración «heroica». Ello resulta de forma incluso declarada, por ejemplo, de un texto de Della Riviera, donde, como tema central, tenemos la identificación de los «Héroes» con aquellos que llegan a conquistar el «segundo Árbol de la Vida» ya instaurar un segundo «paraíso terrenal», o sea, una imagen del centro primordial que, como el castillo del Grial, «no se muestra a los espíritus miopes e impuros, sino que permanece igualmente oculto en las altas caligines de la luz inaccesible del Sol celestial. Se muestra sólo al “feliz” héroe mágico, y es gloriosamente poseído por él, gozando y disfrutando del salutífero Madero de la Vida, colocado en el centro de este universo».

El mismo tema encontramos en Basilio Valentín: la búsqueda del centro del Árbol que está en medio del «paraíso terrenal», búsqueda que se inicia con la de la «materia» de la Obra y que implica una lucha atroz. Ya hemos visto que el acceso al castillo del Grial - donde, según el Titarel, figura el Árbol de oro - se conquista con las armas en la mano. La «materia» buscada en la tradición hermética se identifica a menudo con la «piedra» (en Wolfrarn y otros autores, la «piedra» es el Grial); y la segunda operación descrita por Basilio Valentín tiene por objeto encontrar en esta materia, junto con las cenizas del Águila, la sangre del León, dos símbolos de claro significado - después de cuanto hemos dicho - y característicos también en el ciclo gibelino-caballeresco.

2) En los textos medievales y post medievales herméticos, el simbolismo regio tiene una parte fundamental, en estrecha relación con el del Oro. Es una relación que entronca con la antigua tradición egipcia.

Uno de los antiguos títulos faraónicos era el de «Horus hecho de oro», y si, en cuanto Horus, el rey aparecía como encarnación del dios solar restaurador, su ser hecho de oro expresaba su inmortalidad e incorruptibilidad, mientras que también alude, supratradicionalmente, al estado primordial, a la época que para algunos pueblos quedó marcada precisamente por dicho metal. Así, también en el hermetismo, los términos Oro, Sol y Rey aparecen como sinónimos y se usan continuamente el uno en lugar del otro. Aparte de eso, el desarrollo del Opus Hermeticum suele presentarse en forma de rey enfermo que sana, de rey o caballero tendido en un ataúd o encerrado en una tumba, y que resucita; de viejo decrépito que adquiere nuevamente vigor y juventud; de rey u otro personaje que es herido, sacrificado o muerto y que luego adquiere más alta vida y poder superior al de cualquier otro que lo haya precedido. Son motivos como los del misterio del Grial.

3) Los textos herméticos medievales abundan en referencias a Saturno, que, como Osiris, es el rey de la Edad de oro, Edad que, como se sabe, está relacionada con la tradición primordial. Ya es significativo este título de una obrita de Gino da Barma: El reinado de Saturno, transmutado en Edad del Oro. El tema de un estado primordial que hay

que despertar nuevamente toma en el hermetismo la forma de producir oro mediante la transformación del metal de Saturno, o sea, del plomo, en el que está contenido. En un jeroglífico de Basilio Valentín se ve a Saturno, coronado, en la cúspide de un símbolo complejo, que representa la obra hermética en su conjunto. Bajo Saturno tenemos el signo del Azufre, signo que, a su vez, contiene el símbolo de la resurrección, o sea el Ave Fénix. Según Filaleteo, el elemento que necesitan lo encuentran los Sabios en la «raza de Saturno», una vez le han añadido el Azufre que le faltaba. Aquí tenemos la clave del doble sentido del término griego Oelov, que significa tanto Azufre como «el divino». Además, el Azufre suele equivaler al Fuego, que en el hermetismo es el principio activo y vivificador. En los textos helenísticos se encuentra el motivo de la sagrada piedra negra, cuyo poder es más fuerte que todo encantamiento, pero que para ser verdaderamente «nuestro Oro», «o sea Mitra», y poder producir «el gran misterio mitríaco», debe poseer el justo poder o el «fármaco de la justa acción».

Es otro modo de expresar el misterio del despertar y de la reintegración. Tenemos otro paralelismo con los temas del Grial: símbolos de una realeza primordial y de una «piedra» que esperan un poder viril y divino (Azufre = el divino) para poder manifestarse como «oro» y como la «piedra filosofal», que tiene el poder de destruir «toda enfermedad».

4) Partiendo de esta base sería posible interpretar el misterioso término *lapis exillis* - usado por Wolfram para el Grial - incluso como *lapis elixir*; reconociendo una correspondencia entre el Grial y la «piedra divina» o «celestial» del hermetismo, que ha tenido también el valor de un elixir, de un principio que renueva, que da vida perenne, salud y victoria. Como ya hemos dicho, ésta es la tesis de Palgen, y podría desarrollarse más. Cuando, en un texto que nos ha llegado del *Kitâb-el-Foçul*, se lee: «Esta piedra os habla, y vosotros no la oís; os llama y no le respondéis. ¡Oh, maravilla!. ¡Qué sordera cierra vuestros oídos!. ¡Qué embriaguez sofoca vuestros corazones!», se piensa en la «pregunta» ínsita en el Grial, que el héroe no entiende al principio, pero finalmente la hace y realiza así su cometido. Los filósofos herméticos buscan su «Piedra» exactamente como los caballeros buscan el Grial, piedra celestial. Cuando Zaccaria escribe: «Nuestro cuerpo, que es nuestra piedra oculta, no puede conocerse ni verse sin inspiración..., y sin ese cuerpo, nuestra ciencia es vana», reproduce, con tantos otros autores, el tema de que el Grial no puede verse ni encontrarse y de que está reservado a los que están llamados o que, por feliz casualidad o por una inspiración, son conducidos a él. Por lo demás, el tema de que «la piedra no es piedra» y de que este conocimiento ha de tomarse «en sentido místico y no físico», se remonta al período helenístico, se encuentra en muchos textos herméticos y evoca la naturaleza inmaterial del Grial, que, según autores ya citados, no es ni de oro, ni de asta, ni de piedra, ni de otra sustancia. En un texto hermético árabe, la búsqueda de la piedra se une a los temas del monte (Montsalvatsche), de la mujer y de la virilidad, del modo más significativo. En efecto, «la piedra que no es piedra ni tiene naturaleza de piedra» se puede encontrar en la cumbre de la más alta montaña. De ella puede obtenerse el Arsénico, o sea la virilidad (a causa del doble sentido de un término griego, el Arsénico se ha empleado a menudo en la tradición hermética como un símbolo del principio viril, sinónimo de ese Azufre activo que hay que añadir a Saturno y del que nos habla Filaleteo). Bajo el Arsénico se encuentra su «esposa», o Mercurio, a la que él se une. Más adelante volveremos sobre esto.

Por ahora diremos tan sólo, para terminar, que, según uno de sus motivos más frecuentes, el Arte Regia de los herméticos se centra en una «piedra», identificada a menudo con Saturno, que contiene el Ave Fénix, el elixir; el oro o «nuestro rey» en estado latente, y que «el misterio extraño y terrible transmitido a los discípulos del rey Hermes» y a los «Héroes» que tratan de abrirse camino hacia el «paraíso terrenal» con «una lucha atroz», consiste en destruir este estado de latencia, llamado a menudo «muerte», «enfermedad», «impureza» o «imperfección», mediante operaciones de carácter iniciático.

5) Aludamos, finalmente, al *mysterium coniunctionis*. Ya conforme a la enseñanza de los textos helenísticos la unión del «macho» con la «hembra» es parte esencial de la Obra hermética. El «macho» es el Sol, el Azufre, el Fuego, el Arsénico. Ese principio debe convertirse, de pasivo, en «viviente y activo», y de vez en cuando se une al principio femenino, llamado la «Mujer de los filósofos herméticos», su «Fuente» o «Agua divina» (en el simbolismo metalúrgico: con el Mercurio). Y aquí se hace más explícito el sentido oculto que tiene la Mujer en muchas partes de la literatura caballeresca e incluso de los «Fieles de Amor». Según las palabras de Della Riviera, es la «Ebe nostra», unida al «segundo Madero de Vida», que proporciona a los Héroes la «bienaventuranza natural [olímpica] del ánimo y la inmortalidad del cuerpo», A menudo equivale al «Agua de Vida». Además, el hermetismo nos indica su lado peligroso, que actúa de modo destructivo, como el Grial, como la lanza o la segunda espada, para quien se una a ella sin ser capaz de hacer que su propio «Oro» o «Fuego» - o sea, el principio de la personalidad y la fuerza «heroica» - supere su límite natural. Las bodas, o sea, la unión con la Mujer, acarrearán daño si no van precedidas por una «purificación» completa. El Mercurio, o Mujer de los filósofos, a la vez que es el Agua de Vida, tiene también carácter de «rayo», de «veneno ígneo que disuelve todas las cosas», que «todo lo quema y lo mata», mientras que al «Fuego de los filósofos», al que lleva a la acción, se le aplica un simbolismo usado también en el ciclo del Grial: la Espada, la Lanza, el Hacha, todo cuanto destroza y hiere.

En este contexto son interesantes las alegorías contenidas en una obra hermético-rosacruz de Andreae. Podemos poner aquí de relieve dos puntos. Ante todo ciertas pruebas - sobre las que se advierte: «Es mejor huir que hacer frente a lo que supera a las propias fuerzas» -, que son vencidas sólo por guerreros y por aquellos que, al creer que no podían nada, se han mostrado exentos de orgullo. En segundo lugar se habla de una Fuente, junto a la que hay un León que, de pronto, coge una Espada desnuda y la rompe, y que sólo se calma cuando una paloma le entrega un ramo de olivo, que el león devora. El león, la espada y la paloma pertenecen también al simbolismo del ciclo del Grial.

La espada, o sea, la fuerza solamente guerrera, es rota por el poder desatado que se encuentra en relación con la «Fuente». La crisis puede superarse únicamente con la mediación de la paloma, que es asimismo un ave consagrada a Diana (Diana es también uno de los nombres herméticos con que se designa a la «Mujer de los filósofos»), mientras que en las novelas del Grial se halla asociada a veces al misterio de la renovación de la fuerza del propio Grial. Una vez más tenemos aquí la alusión a una realización más allá de la común virilidad y de la «crisis de contacto».

No es éste el lugar adecuado para tratar de las distintas fases de la obra hermética (para las cuales remitimos a nuestra obra, ya citada). Sólo interesa indicar dos símbolos esenciales, que marcan el cumplimiento último de la obra, o sea el «adeptado». El primero es el Rebis, o sea, el Andrógino, que se basa en el simbolismo erótico y en el de las «bodas

ocultas»; ya lo hemos encontrado al hablar de los templarios y de los Fieles de Amor. El segundo es el color rojo, color real (se habla incluso de la «púrpura tiria» del Imperator), supraordinado al color blanco, usado para señalar una fase preliminar, estática -y podemos decir que incluso «lunar» - de la Obra (en ella - se dice -, la que domina es la Mujer): fase por superar. El rojo corresponde a la realeza iniciática. Un símbolo paralelo para la Obra en su conjunto, que aparece en Filaleteo, es el «acceso al palacio cerrado del rey», casi contrapartida del acceso al castillo de Montsalvatsche, de la misma forma que la virtud curadora de la Piedra y del elixir hermético-alquímico es casi un paralelo de la curación o del despertar del decaído rey del Grial y de otros símbolos correspondientes.

Tras este cotejo global cabe preguntar cuál fue el significado de la tradición hermética en Occidente. Hay que repetir lo ya apuntado. El *Ars Regia*, el arte regio, testimonia una vena secreta de iniciación cuyo carácter viril, «heroico» y solar, está fuera de toda duda. Pero, a diferencia de todo cuanto en el ciclo del Grial y en la saga imperial refleja el mismo espíritu (aparte de tener conexiones con la tradición primordial), le falta el carácter «comprometido». Queremos decir que no cabe suponer ninguna conexión precisa de los adeptos herméticos con organizaciones militantes, como la caballería gibelina y los propios Fieles de Amor. Por tanto, falta incluso cualquier intento de intervención directa en el juego de las fuerzas históricas para restablecer el contacto entre un determinado poder político y el «Centro» invisible; de concretar, a través del Misterio, la dignidad trascendente que el gibelinismo reivindicó para un soberano; de determinar nuevamente la unión de los «dos poderes». Así, el testimonio propio de la tradición que nos ocupa se refiere sólo a la especial dignidad interior a la que siguió aspirando una serie de individualidades que, por esa razón, custodiaron un antiguo legado incluso después del ocaso de la civilización medieval y del *Sacrum Imperium*, más allá de la disgregación humanista de la tradición de los Fieles de Amor, de las contaminaciones del naturalismo, del humanismo y del laicismo propias de los tiempos posteriores. De ahí que «nuestro Oro», el Muerto que hay que resucitar, el Señor solar del doble poder, etc. apareciesen esencialmente como símbolos de la obra interior: invisible, como el «Centro» y el «segundo paraíso» hasta el cual trataban de abrirse camino los «Héroes» de Della Riviera.

Por otra parte, tras el Renacimiento y la Reforma, los dominadores visibles se presentaron cada vez más como jefes sólo temporales, privados de todo crisma superior y de toda autoridad trascendente, de toda capacidad de representar la que en el gibelinismo se llamó «la religión regia de Melquisedec», y no sólo decaen las monarquías y ya no existe una «caballería espiritual», sino que decae la propia caballería, y los caballeros se transforman en soldados y oficiales al servicio de las naciones y de las ambiciones políticas de éstas. En un período tal parecía convenir al máximo, para transmitir la tradición, precisamente la forma «hermética» en el sentido corriente del término, que alude a todo cuanto es impenetrable y sibilino. Como ya hemos dicho, esta forma utilizó esencialmente la jerga metalúrgica y química, con sus extravagantes y desconcertantes combinaciones de símbolos, signos, operaciones y referencias mitológicas. En virtud de ello, la «cobertura» fue perfecta; y comoquiera que, por otra parte, el hermetismo se remitía, sobre todo, a tradiciones precristianas autónomas, por ambas razones no chocó con el catolicismo ortodoxo, aun teniendo que ver mucho menos con éste que con el esoterismo de un Dante o de los Fieles de Amor.

Sólo en las formas más tardías de un hermetismo preponderantemente rosacruz se presentaron las cosas en cierta medida de otra manera, y se produjo incluso una especie de momentánea reaparición de la tradición secreta en la historia, reaparición a la que, sin embargo, seguiría su desaparición definitiva.

## **XXVIII. EL GRIAL Y LOS ROSACRUCES**

Resulta difícil aislar el rosacrucismo del hermetismo, al menos en el sentido de que, si bien el hermetismo en sus aspectos esenciales puede considerarse independientemente del rosacrucismo, no es cierto lo inverso, pues lo que sabemos del rosacrucismo nos lo muestra profundamente influido por elementos y símbolos del hermetismo.

Desde el punto de vista histórico, el rosacrucismo ha de considerarse como una de las corrientes secretas que siguieron a la destrucción de la Orden de los Templarios, algunas ya existentes en germen antes de este acontecimiento, pero que se definieron y organizaron sobre todo después, como continuadoras subterráneas de la misma tendencia.

Ello marca una diferencia respecto al hermetismo, que como ya hemos dicho, parece haber existido en formas inmutadas antes y después de las vicisitudes del esfuerzo medieval de reconstrucción tradicional. Un segundo carácter distintivo lo tenemos en el hecho de que el rosacrucismo, aunque sea como punto de partida para una interpretación esotérica, adopta muchos elementos del cristianismo, así como de la literatura de los Fieles de Amor y de las tradiciones trovadorescas románticas, donde la rosa se había convertido en un símbolo de particular importancia. Ya de por sí revela estas conexiones el término que designa la corriente: Rosa+Cruz, por lo cual el movimiento presenta en el fondo un carácter menos originario que el del Grial - donde la vena esencial está constituida por un núcleo nórdico precristiano - y que el hermético, donde la vena esencial está constituida por un núcleo mediterráneo pagano.

Desde el punto de vista espiritual, «Rosacruz» - exactamente igual que «Buda», «preste Juan» o «Caballero de las dos Espadas» - es esencialmente un título que distingue un determinado grado de realización interior. El término se explica a partir de un simbolismo universal, más que específicamente cristiano. En este simbolismo, la cruz representa el encuentro de la dirección hacia lo alto, expresada por la vertical, con el estado terrestre, expresado por la horizontal - . Este encuentro se produce casi siempre en el sentido de una parada, de una neutralización, de una caída (la «crucifixión del hombre trascendente en la materia», como se expresaban los gnósticos y maniqueos). Por el contrario, en el iniciado se resuelve en una plena posesión de las posibilidades de la condición humana, que resulta transformada a causa de ello, y precisamente hay un desarrollo de este tipo, concebido como un abrirse, un expandirse y un florecer, indicado por la rosa, que en el símbolo rosacruz se abre hacia el centro de la cruz, o sea hacia el punto de intersección de la dirección vertical con la horizontal. Como verdaderos rosacruces deben considerarse personalidades unidas entre sí a través de la identidad de tal realización. La organización de la que formaron parte se considera algo derivado y contingente.



Parece ser que la actividad de los rosacruces se inició en la segunda mitad del siglo XIV, y que el nacimiento del legendario fundador y reorganizador de la Orden, Christian Rosenkreuz, en 1378, es sólo un símbolo de la primera organización de la corriente. Carácter igualmente simbólico parecen tener también los distintos tratados de la vida de Rosenkreuz, que pasa doce años en un convento y luego hace algunos viajes a Oriente, donde será iniciado en la verdadera sabiduría. Ya hemos visto que Federico II aludió a una misteriosa procedencia oriental de su «Rosa». De ahí que pudiera tratarse de un complemento de la enseñanza ascética cristiana (Rosenkreuz en el convento) mediante un saber superior, del que todavía eran depositarias algunas organizaciones secretas orientales (árabe-persas). De nuevo en Occidente, Christian Rosenkreuz fue expulsado de la España superlativamente católica, como sospechoso de herejía; se estableció luego en Alemania, su patria, y es interesante al respecto esta referencia: la tierra natal de Rosenkreuz se halla en Alemania, «sin embargo, no se encuentra en los mapas». No transmitió su saber más que a un grupo muy reducido.

Retirado a una cueva, que luego se convirtió en su tumba, quiso que ésta fuese ignorada por todos hasta que llegase la hora, o sea, 120 años después de su muerte. Dado que Rosenkreuz morirá en 1484, el descubrimiento de la cueva y de la tumba se producirá en 1604, o sea, poco más o menos en el período en que la corriente de los rosacruces empieza a dar que hablar y aflora, en cierto modo, en la historia, «como si literalmente hubiese salido de bajo tierra». El período intermedio, en este relato simbólico, tal vez aluda a una época de reorganización subterránea, mientras que en el período transcurrido entre 1604 y 1648 -fecha hacia la cual, según la tradición, los rosacruces abandonan definitivamente Europa- se puede ver un intento de ejercer una determinada influencia sobre el clima histórico de Occidente despertando la sensación de determinadas «presencias» y re evocando también el símbolo del Reino invisible. Es realmente asombroso el número de escritos que en ese período aparecen sobre los rosacruces. Por una especie de sugestión colectiva, pese a no saberse nada preciso sobre ellos, los rosacruces se convirtieron en un mito y dieron origen a la literatura más variada, en pro y en contra, hasta que en cierto momento aquel interés antaño tan vivo se desvaneció con la misma rapidez con que se había despertado: poco más o menos como había ocurrido con la literatura del Grial hacia finales del siglo XII y principios del XIII.

Para toda referencia, los documentos más importantes son la ya citada Allgemeine Reformation, con su complemento Confessio fraternitatis Rosae Crucis, ad eruditos Europae (Cassel, 1615) y los llamados Manifiestos de los rosacruces, aparecidos uno en Frankfurt y dos en París en el período comprendido entre 1613 y 1623. Los puntos esenciales que se pueden extraer de escritos de este tipo, una vez separadas las partes espurias y de adorno, son poco más o menos los siguientes:

1) Existe una «Confraternidad» de seres que hacen «estancia visible e invisible» en las ciudades de los hombres. «Dios los ha cubierto con una nube para protegerlos de la maldad de sus enemigos.» De ahí que los llamasen alumbrados e «invisibles», primero en España, y luego también en Francia, lo cual ha de referirse al ser trascendente de tan enigmáticas personalidades, a aquel por razón del cual son propiamente «Rosacruces». Nadie puede comunicarse con ellos si lo mueve sólo la mera curiosidad. En cambio, la relación se establece automáticamente y se queda inscrito en realidad y de hecho «en el registro de nuestra Confraternidad» a través de «la intención unida a la voluntad real del

lector», que según los manifiestos rosacruces es el único medio «para darnos a conocer a él, y él, a nosotros». Por revelación - como en la Orden del Grial -, los rosacruces conocen a los que son dignos de formar parte de su Orden y que, al quedar inscritos en ella, pueden ser también rosacruces sin saberlo siquiera.

2) Como ya hemos dicho, «Rosacruz» representa, esencialmente, un grado iniciático y una función, no la persona como tal. Así, se dice que el «Rosacruz» no está sometido a las contingencias de la Naturaleza, a las necesidades de ésta, a las enfermedades ni a la vejez; que vive en todo tiempo como vivió al principio del mundo y como vivirá al fin de los siglos. La Orden ha preexistido a sus fundadores y organizadores: Rosenkreuz y - según algunos - Salornón. Prácticamente, el «Rosacruz», cuando quiere morir - o sea salir de la condición humana -, escoge a una persona capaz de sucederle, o sea de asumir su función, que de ese modo permanece sin inmutación. Esa persona adopta el mismo nombre que su antecesor. La Orden tiene por jefe a un misterioso Imperator, cuyo nombre y sede han de permanecer desconocidos. Un escrito publicado en 1618, *Clipeum Veritatis*, da la secuencia de los Imperatores rosacruces. Entre otros, figuran los nombres de Set - del que ya conocemos la parte simbólica que tiene también en el ciclo del Grial -, Enoc y Elías, o sea, de los profetas «que nunca murieron», a veces presentados incluso en función de iniciadores misteriosos.

3) Los Rosacruces tienen que usar las indumentarias de los países por los que viajan o en los que residen. Esto quiere decir que deben escoger un aspecto exterior adaptado al lugar y al ambiente en que tratan de actuar. Sin libros ni signos, pueden hablar y enseñar la lengua de todas las tierras donde quieran estar presentes para sacar a los hombres del error y de la muerte. Mediante alegorías se alude aquí al llamado «don de las lenguas», a la capacidad de traducir y «hablar», desde el punto de vista de cada una de las tradiciones, la doctrina primordial única. En efecto, el poder poseído por los rosacruces no se considera nuevo: es el saber de los orígenes, «la luz que recibió Adán antes de caer». De ahí que ese saber no pueda contraponerse ni compararse con ninguna opinión de los hombres (*Confessio fratemitatis*).

Los rosacruces ayudan ininterrumpidamente al mundo, pero de manera invisible e imponderable (*Menapius*).

4) La restauración del Rey, motivo fundamental del Grial y del hermetismo, es también el tema central del texto *Chemische Hochzeit Christiani Rosenkreuz anno 1459* (Estrasburgo, 1616), donde varias aventuras, distribuidas en siete días, alegorizan los siete grados o estadios de la iniciación. En el último día, los elegidos son consagrados «Caballeros de la Piedra de Oro» (*eques aurei lapidis*). En este libro se describe, entre otras cosas, un viaje hasta la residencia del Rey; sigue a ello el misterio de la resurrección del soberano, misterio que se transforma, significativamente, en la comprobación de que el Rey vive ya y está despierto: «Muchos encuentran extraño que haya resucitado, pues están persuadidos de que era destino de ellos despertarlo».

Tenemos aquí una alusión a la idea de que el principio de la realeza, en su esencia metafísica, existe siempre y no se ha de confundir con una mera creación humana ni con la acción de quien puede propiciar su manifestación en la historia. Junto al Rey resucitado, Rosenkreuz, que deberá reconocer en él a «su padre», lleva la misma insignia que los templarios y la nave de Parsifal: un estandarte blanco, con una cruz roja. No falta tampoco el ave del Grial: la paloma. Los Caballeros de la Piedra de Oro juran fidelidad al Rey

resucitado, o sea, que se les manifiesta nuevamente. La fórmula, dada en otro texto, mediante la cual se pide la participación en el misterio de la Rosacruz, corresponde exactamente al lema de los templarios: «No a nosotros, sino a Tu nombre, a Ti solo, Dios, oh Supremo, damos la gloria, de eternidad en eternidad».

5) Las imágenes de la sede de los Rosacruces y de su Emperador corresponden de nuevo a las del «Centro»: es la «ciudadela solar», la «montaña en el centro del mundo», a la vez «lejana y cercana»; el «Palacio del Espíritu en el fin del mundo, en la cumbre de una alta montaña, rodeado de nubes», reproducción casi exacta del Montsalvatsche. Damos aquí algunas referencias contenidas en los textos rosacruces: la correspondencia entre las dos tradiciones es lo suficientemente visible, como visible es que la búsqueda de dicho Centro misterioso va ligada, como en la leyenda del Grial, a pruebas y experiencias iniciáticas de características «heroicas».

Según la Lettre de F. G. Menapius 15 juillet 1617, los Rosacruces viven en un castillo construido sobre roca, envuelto de nubes en su parte alta y rodeado por las aguas en su parte baja, y en cuyo centro hay un cetro de oro y una fuente de la que mana el Agua de Vida. Para alcanzar ese castillo hay que pasar primero por una torre, llamada la «torre incierta», y luego por otra, denominada «la torre peligrosa», para escalar, a continuación, la roca y tocar el centro. Entonces aparecerá una Virgen, que guiará al caballero. Desaparecen las nubes, el castillo se hace visible, y el elegido es hecho copartícipe del señorío «celestial y terrenal».

Podemos referirnos también al escrito Gründlicher Bericht von dem Vorhaben, Gelegenheit und Inhalt der loibl. Bruderschaft des R+C (Frankfurt, 1617), donde se lee: «En medio del mundo» se yergue un monte, «lejano y cercano, con los más grandes tesoros y la malicia del demonio. El camino que conduce a él puede encontrarse sólo con el propio esfuerzo. Rogad y preguntad por ese camino, seguid al guía, que no es un ser terreno y que se encuentra en vosotros, aunque no lo conozcáis. Él os conducirá a la meta hacia la medianoche (cf. el «Sol de medianoche» de los Misterios clásicos). Necesitaréis un valor de héroe... En cuanto tengáis la visión del castillo, soplará un viento impetuoso que hará temblar las rocas. Os asaltarán tigres y dragones. Un terremoto abatirá todo lo que el viento haya respetado, y un gran fuego consumirá toda materia terrestre (cf. las pruebas en el castillo de Orguelluse). Con el alba volverá la calma y veréis el tesoro». Este tesoro, como la «Piedra» de los hermetistas, tiene el poder de transformar en «oro», o sea, volver a despertar en el hombre el estado «solar» originario. Ella devuelve la salud. «Sin embargo, nadie en el mundo debe saber que la poseéis.» Tras haber descubierto el tesoro, «deberéis volveros y encontraréis a alguien, que os agregará a la Confraternidad y que en toda ocasión os servirá de guía».

6) Los rosacruces no titubeaban en condenar a «los blasfemos de Oriente y Occidente», aludiendo visiblemente con ello a los islámicos y a los católicos; y añadían que tenían intenciones de «hacer polvo la triple diadema del Papa», reivindicando para sí mismos una más elevada «ortodoxia» y autoridad espiritual. La referencia a la triple corona papal no carece aquí de significado especial, ya que esa diadema figura entre los símbolos que se refieren propiamente al «Rey del Mundo» y a su función, función que por tanto - para los rosacruces- había usurpado el jefe de la Iglesia católica, y cuyo verdadero representante es su Imperator: Estas enigmáticas personalidades anunciaban que Europa estaba preñada y había de parir un poderoso hijo; además, hablaban de un Imperator

«romano», «Señor del Cuarto Imperio», que decían que podía proporcionar inagotables tesoros. Del texto rosacruz ya citado, *Allgemeine Reformation der gantzen weiten Welt*, así como de la Fama fraternitatis, se desprende la idea fundamental de que los rosacruces tienen la misión de llevar a cabo, antes de que llegue el «fin del mundo», un restablecimiento general, precisamente en el signo de su misterioso Imperator.

Sin embargo, tras aparecer en París los dos últimos manifiestos rosacruces, una vez estallada la Guerra de los Treinta Años y acabada ésta con el Tratado de Westfalia, que dio el golpe de gracia a la autoridad efectiva de lo que quedaba del Sacro Romano Imperio, parece que los últimos rosacruces abandonaron Europa, para trasladarse a una «India» que probablemente ha de interpretarse como aquella misma India simbólica que se asimilaba al reino del preste Juan, a la que, como veremos más adelante, se trasladaron el Montsalvatsche, el Grial y sus caballeros. El «fin del mundo» del que hablaban los rosacruces tan sólo aludía probablemente al fin de un mundo, o sea, de un ciclo de civilización, del mismo modo que la visión apocalíptica del desencadenamiento de las gentes de Gog y Magog - que aparece en la saga imperial - era sólo la prefiguración de aquella «locura de las masas» que en los tiempos modernos, tras la Revolución francesa y la caída de las mayores tradiciones dinásticas europeas, adquiriría proporciones cada vez más impresionantes.

En cuanto a la misión de los verdaderos rosacruces en el citado período del siglo XVIII, debió de limitarse a producir, no sin intención «experimental» precisa, y por vía indirecta, «inspirando» a distintos autores, cierto rumor, cierta agitación en el ambiente, sin ninguna iniciativa militante propiamente dicha. En efecto, todo permite pensar que los rosacruces no constituyeron nunca una organización material «comprometida» en el plano político y por tanto susceptible de ser localizada y herida, y que permanecieron efectivamente invisibles, más allá del mito que se hizo de ellos (por lo demás, una de las designaciones de su grupo fue precisamente el de «La Junta de los Invisibles»). Parece ser que los rosacruces sacaron de su experimento una respuesta negativa, lo cual los indujo a «partir». No se excluye que contribuyera a ello el hecho de comprobar la deformación que ciertas ideas iban a sufrir de inmediato a causa del ambiente, hasta el punto de producir efectos opuestos a los deseados. En la maraña que presentan las obras de un Valentin Andreae, así como en las de otros autores que imitan a los rosacruces, es clara, por ejemplo, una notable tendencia a utilizar en sentido protestante e ilustrado la aversión rosacruz por la Iglesia católica, determinando así uno de los más graves equívocos y una de las más peligrosas desviaciones, la misma desviación que llevó a los príncipes teutónicos a traicionar la sagrada idea del Imperio en el punto mismo en que se emanciparon luteranamente de Roma; a aquella misma involución mediante la cual, en vez de superar la imperfecta espiritualidad «lunar» representada por la Iglesia con una forma más alta, más próxima a la realeza trascendente del Grial, en los tiempos modernos sólo se supo emanciparse de ella pasando al frente del racionalismo ilustrado, del liberalismo y de la cultura laica, lo cual representa un vuelco casi demoníaco del gibelinismo. En efecto, en la época moderna no es raro encontrar casi un uso invertido del «misterio». Éste, que en su sede propia y en los tiempos anteriores había sido siempre privilegio aristocrático y base para una autoridad absoluta y legítima procedente de lo alto, se transforma en arma de herejes, de fuerzas degradadas que se alzan esencialmente de lo inferior contra las jerarquías supervivientes, contra la autoridad de la Iglesia y posteriormente contra la de los

representantes de organizaciones políticas tradicionales. Pero sobre esto trataremos en el capítulo siguiente.

En tiempos más recientes, el hermetismo y el rosacruzismo inspiraron a varias sectas ya distintos autores, que se presentaban como representantes de esas tradiciones, más o menos en conexión con el teosofismo, el «ocultismo», la antroposofía y análogos productos de la desviación pseudoespiritualista contemporánea; hasta el punto de que el gran público, al ignorar hasta los principios de este tipo de cosas, se ve fatalmente llevado a pensar en una u otra de estas sectas tan pronto como oye pronunciar los términos «hermético» o «rosacruz». Lo cual no obsta para que la verdad sea muy otra, es decir, que las sectas en cuestión no tienen nada que ver con las tradiciones cuyo nombre e incluso símbolos han usurpado a veces y cuyos auténticos representantes no parecen tener ya, en efecto, desde hace tiempo, ninguna residencia visible en Occidente. La relación entre unas y otras es más o menos la misma que existe entre ese Grial y ese Parsifal cocinados por Wagner en salsa místico-cristiana y romántico-musical, y la verdadera tradición de los «Señores del Templo».

## EPÍLOGO

### XXIX. INVERSIÓN DEL GIBELINISMO CONSIDERACIONES FINALES

Como nuestra investigación ha considerado también las interferencias entre organizaciones iniciáticas y corrientes históricas, será oportuno decir algo - a modo de conclusión - sobre las relaciones existentes entre lo que hemos llamado la «herencia del Grial», o sea el alto gibelinismo, y las sociedades secretas de los tiempos modernos, particularmente las que a partir de la Ilustración se han definido en forma de masonería. Naturalmente, tendremos que limitarnos aquí a lo esencial.

Ya en la llamada secta de los Iluminados de Baviera tenemos un ejemplo típico de la inversión de tendencias a la que hace poco hemos aludido. Ello resulta ya del cambio experimentado por el propio término «Iluminismo» [“Ilustración”] que en su origen estaba relacionado con la idea de una iluminación espiritual supraracional, pero que posteriormente, por el contrario, se fue haciendo sinónimo de racionalismo, de teorías de las «luces naturales», y de antitradición. A este respecto, se puede hablar de un uso falseado y «subversivo» del derecho propio del iniciado, del adepto. El iniciado, si es verdaderamente un iniciado, puede situarse más allá de las formas históricas contingentes de una tradición particular; puede señalar - cuando reciba el mandato para ello - sus limitaciones y ponerse por encima de sus autoridades; puede rechazar el dogma, porque posee algo más, el conocimiento trascendente, y, en un orden de ideas bien distintas, sabe de la inviolabilidad de este conocimiento; finalmente, puede reivindicar para sí la dignidad de un ser libre, porque se ha desligado de los vínculos de la naturaleza inferior, humana. Del mismo modo, los «libres» son también los «pares», y su comunidad puede ser concebida como una «confraternidad». Pues bien, basta materializar, laicizar y democratizar estos aspectos del derecho iniciático y traducirlos en sentido individualista, para tener inmediatamente los principios-base de las ideologías subversivas y revolucionarias modernas. La luz de la mera razón humana sustituye a la «iluminación» y da origen a las destrucciones del «libre examen» y de la crítica profana. Lo sobrenatural queda arrinconado o se confunde con lo natural. La libertad, la igualdad y la paridad se convierten en las nociones prevaricadoramente reivindicadas por el individuo «consciente de su dignidad» - pero no consciente de su esclavitud frente a sí mismo -, para levantarse contra toda forma de autoridad y constituirse ilusoriamente en razón última de sí mismo, y decimos ilusoriamente porque, en la inexorable concatenación de las distintas fases de la decadencia moderna, el individualismo ha tenido la duración de un breve espejismo y de una falaz embriaguez, y el elemento colectivo e irracional, en la época de las masas y de la técnica, no ha tardado en absorber al individuo «emancipado», o sea, desarraigado y sin tradición.

Ahora bien, a partir del siglo XVIII surgen grupos que favorecen las llamadas *sociétés de pensée*, grupos que ostentan carácter iniciático mientras que se entregan más o menos directamente a esa obra revolucionaria y «reformista» de «iluminismo» y de racionalismo. Algunos de esos grupos eran efectivamente la continuación de organizaciones anteriores de tipo regular y tradicional. Así, hay que pensar a este respecto en un proceso de involución impulsado hasta un punto en que, al retirarse el principio animador originario de estas organizaciones, pudo realizarse una verdadera inversión de polaridades: influencias de un orden completamente distinto fueron a insertarse y a actuar en organismos que, más o menos, representaban el cadáver o la supervivencia automática de lo que anteriormente habían sido, utilizando y dirigiendo sus fuerzas en sentido opuesto al que precisamente había sido el suyo normal y tradicionalmente. El prólogo, que no sólo es pura fantasía (ya que utiliza datos tomados del proceso a este personaje), del Joseph Balsamo, de A. Dumas, donde un jefe, que se presenta como Gran Maestre Rosacruz, da como consigna - en una reunión secreta de «iniciados» procedentes de todas las naciones - las iniciales L. D. P. (lilia destrue pedibus, o sea, destruye y pisotea a la Casa de Francia), puede servirnos como reflejo del clima propio de las logias y de las asambleas de los iluminados y de grupos afines, que promovieron la «revolución intelectual» que finalmente acabaría desencadenando la oleada de las revoluciones políticas, del 89 al 48.

Pero la contradictoria duplicidad de los dos motivos - o sea, por una parte supervivencias del ritualismo jerárquico simbólico e iniciático, y por otra la profesión de ideologías completamente opuestas a las que se podrían deducir de cualquier auténtica doctrina iniciática - queda clara sobre todo en la masonería moderna. Parece ser que esta masonería se organizó positivamente en el período de los rumores rosacruces y de la posterior partida de Europa de los verdaderos Rosacruces. Elias Ashmole, del que se dice que desempeñó un importante papel en la organización de la primera masonería inglesa, vivió entre 1617 y 1692. No obstante, casi todo el mundo está de acuerdo en que la masonería, en su forma actual de asociación semisecreta militante, no se remonta más allá del 1704, y en 1717 fue cuando se fundó la Gran Logia de Londres. Como antecedentes positivos no fantasiosos, la masonería adoptó sobre todo las tradiciones de determinados gremios medievales, en las que los elementos principales del arte de construir, de edificar, se adoptaban simultáneamente conforme a un significado alegórico e iniciático. Así, la construcción del Templo podía convertirse en sinónimo de la misma «Gran Obra» iniciática; el desbaste de la piedra tosca para convertirla en piedra escuadrada podía aludir al cometido preliminar de formación interna, etc. Podemos admitir que hasta principios del siglo XVIII la masonería conservó este carácter iniciático y tradicional por el que, con referencia al cometido de una acción interior, fue llamada «operativa». En 1717, con la ya citada fundación de la Gran Logia de Londres y el establecimiento de la llamada «masonería especulativa» continental, se llevó a cabo la suplantación y la inversión de esas polaridades de las que ya hemos hablado. Como «especulación» se empleó de hecho la ideología ilustrada, enciclopedista y racionalista, en conexión con la correspondiente interpretación desviada de los símbolos, y la actividad de la organización se concentró resueltamente en el plano político-social, si bien empleando preponderantemente la táctica de la acción indirecta y maniobrando con influencias y sugerencias cuyo primer origen resultaba difícil localizar.

Se afirma que esta transformación se efectuó sólo en algunas logias, mientras que otras conservaban su carácter iniciático y operativo incluso después de 1717. En efecto, tal carácter puede detectarse en los ambientes masónicos a los que pertenecieron un Martínez de Pasqually, un Claude de St. Martin y el propio Joseph de Maistre. Mas, por otra parte, hay que considerar la posibilidad de que esta masonería entrase por sí sola en una fase de degeneración, que no pudiese nada contra el fortalecimiento de la otra y que prácticamente fuese finalmente arrastrada por ésta. Tampoco se desarrolló ninguna acción, por parte de la masonería - que se supone que seguía siendo iniciática -, para desaprobado y reprobar a la otra, para condenar su actividad político-social y para impedir que en todas partes se la considerase propia y oficialmente masonería.

Refiriéndonos, pues, a la masonería «especulativa», en ella los vestigios iniciáticos quedaron limitados a una supraestructura ritual que, especialmente en la masonería de rito escocés, tuvo carácter inorgánico y sincretista, a causa de los muchos grados que seguían a los tres primeros (los únicos que tienen alguna conexión efectiva con las anteriores tradiciones gremiales), y se tomaron símbolos de las tradiciones iniciáticas más variadas, visiblemente para dar la impresión de haber recogido las herencias de todas. Así, en esta masonería encontramos también varios elementos de la iniciación caballerescas, del hermetismo y de la Rosacruz. Figuran entre ellos «dignidades» como las de «Caballero de Oriente y de la Espada», «Caballero del Sol», «Caballero de las dos Águilas», «Príncipe Adepto», «Dignatario del Sacro Imperio», «Caballero Kadosh» (es decir, en hebreo, «Caballero Santo»), equivalente a «Caballero Templario», y «Príncipe Rosacruz».

En general - y este punto tiene para nosotros especial significado - se observa una ambición particular, por parte de la masonería de rito escocés, en remitirse precisamente a la tradición templaria. De esta forma se pretende que, al menos siete de sus doce grados, son de origen templario, además del 30°, que lleva explícitamente la designación de Caballero Templario en gran número de logias. Una de las joyas del grado supremo de toda la jerarquía (el 33°) - una cruz teutónica - lleva las siglas J. M. B., que se explican mayoritariamente como iniciales de Jacopus Burgundus Molay, que fue el último Gran Maestro de la Orden del Temple, y «De Molay» se encuentra también como «palabra de tránsito» de este grado, casi como si los que en él son iniciados fuesen a tomar de nuevo su dignidad y función de manos del jefe de la destruida Orden gibelina. Por lo demás, la masonería escocesa pretende haber recibido muchos de sus elementos de una organización más antigua, llamada del «Rito de Heredom». Esta expresión la traducen varios autores masónicos como «rito de los herederos», entendidos precisamente como herederos de los templarios. Según la correspondiente leyenda, los escasos templarios supervivientes se retiraron a Escocia, donde se pusieron bajo la protección de Robert Bruce, que los agregó a una preexistente organización iniciática de origen gremial, que entonces adoptó el nombre de «Gran Logia real de Heredom».

Cualquiera puede ver el alcance de estas referencias por lo que se refiere específicamente a lo que hemos llamado «la herencia del Grial», si tuviesen un fundamento real: proporcionarían a la masonería nada menos que un título de ortodoxia tradicional. Pero la realidad es que las cosas son muy distintas. Se trata aquí de una usurpación; lo que se constata no es una continuación, sino una inversión de la tradición anterior.

Ello resulta de modo característico si consideramos en su propio conjunto el citado grado 30° del rito escocés, que en algunas logias tiene por consigna: «El desquite de los



templarios». La «leyenda» que se refiere en él recoge el motivo al que hemos aludido: los templarios, que encuentran refugio en ciertas organizaciones secretas inglesas, crean en ellas este grado, en un intento de reorganizar su Orden y llevar a cabo su venganza. Ahora bien, la ya citada inversión del gibelinismo no podría encontrar una expresión más clara que en esta elucidación del ritual: «La venganza templaria no se abatió sobre Clemente V el día en que sus huesos fueron entregados al fuego por los calvinistas de Provenza, sino el día en que Lutero levantó a media Europa contra el Papado en nombre de los derechos de la conciencia. y la venganza no se abatió sobre Felipe el Hermoso el día en que sus restos fueron arrojados entre los desechos de Saint Denis por una plebe delirante, ni tampoco el día en que su último descendiente, revestido del poder absoluto, salió del Templo, convertido en prisión del Estado, para subir al patíbulo, sino el día en que la Asamblea Constituyente francesa proclamó, frente a los tronos, los derechos del hombre y del ciudadano». Que posteriormente el nivel del plano del individuo - el «hombre» y el «ciudadano» - acabe por descender hasta el de las masas anónimas, y de sus dirigentes disfrazados, resulta de una historia relacionada con el ritual de los distintos grados (en el Rito Escocés del Supremo Consejo de Alemania, figuraba la misma en el 4º grado, llamado del «Maestro secreto»). Se trata de la historia de Hiram, el constructor del Templo de Jerusalén, que, frente al sagrado rey Salomón, demuestra tener sobre las masas un poder tan prodigioso, que «el rey, que tenía fama de ser uno de los más grandes sabios, descubrió que más allá del suyo hay un poder, un poder que, en el futuro, conocerá su propia fuerza, ejercerá una soberanía más grande que la suya (o sea, de Salomón). Este poder es el pueblo (das Volk)», y se añade: «Nosotros, los masones de rito escocés, vemos en Hiram la personificación de la humanidad.» Pues bien, el rito, al hacerlos «Maestros secretos», se supone que confiere a los iniciados masones la misma naturaleza de Hiram, o sea, debe hacerlos copartícipes de ese misterioso poder de mover la humanidad como pueblo, como masa, poder que se supone superior al del propio sagrado rey simbólico.

En cuanto al grado específicamente templario (el 30º), conviene notar además, en su rito, la confirmación de la asociación del elemento iniciático con el elemento subversivo antitradicional, lo cual dará al primero necesariamente los caracteres de una contrainiciación efectiva allí donde el propio rito no se reduzca a una ceremonia vacía, sino que ponga en movimiento fuerzas sutiles. En el grado en cuestión, el iniciado que derriba las columnas del Templo y pisotea la cruz, al ser admitido tras ello en el Misterio de la escalera ascendente y descendente de siete escalones, es el que debe jurar venganza y concretar ritualmente ese juramento arremetiendo con un puñal contra la Corona y la Tiara, o sea los símbolos del doble poder tradicional, de la autoridad real y de la pontificia, expresando con ello el sentido de cuanto la masonería, como fuerza oculta de la subversión mundial, ha propiciado en el mundo moderno empezando por la preparación de la Revolución francesa y de la constitución de la democracia americana, pasando por los movimientos del 48 para llegar hasta la Primera Guerra Mundial, la revolución turca, la revolución de España y otros acontecimientos análogos. Allí donde, en el ciclo del Grial, como hemos visto, la realización iniciática se concibe de tal forma que va ligada al compromiso de hacer resurgir al rey, en el indicado rito tenemos exactamente lo opuesto, o sea, el falseamiento de una iniciación ligada al juramento (a veces, con la fórmula: «Victoria o muerte»), de atacar o subvertir toda autoridad de lo alto.

De todos modos, para lo que aquí nos interesa, el lado esencial de estas consideraciones consiste en indicar el punto en que se detiene la «herencia del Grial» y tradiciones iniciáticas análogas y en el que, aparte de posibles pervivencias de nombres y símbolos, no puede comprobarse ya ninguna filiación legítima de estas tradiciones. En el caso específico de la masonería moderna, por un lado su confuso sincretismo, el carácter artificial de la jerarquía de la inmensa mayoría de sus grados - carácter evidente incluso para un profano -, la trivialidad de las exégesis corrientes, moralistas, sociales y racionalistas, aplicadas a varios elementos no originales, que encierran en sí un contenido efectivamente esotérico..., todo eso nos llevará a ver en ella un ejemplo típico de organización pseudoiniciática. Pero considerando por otra parte la «dirección de eficacia» de la organización que nos ocupa con referencia a los elementos puestos de relieve anteriormente y a su actividad revolucionaria, se tiene la sensación precisa de estar ante una fuerza que, en el campo del espíritu, actúa precisamente contra el espíritu, una fuerza oscura de antitradición y de contrainiciación. Y entonces es muy posible que sus ritos sean menos inofensivos de lo que pueda creerse, y que en muchos casos tales ritos, sin que se den cuenta los que participan en ellos, establezcan precisamente contacto con esa fuerza, que no capta la conciencia ordinaria.

Una última alusión. En la leyenda del 32º grado del rito escocés («Sublime Príncipe del Secreto real») se alude a menudo a la organización y la inspección de fuerzas (que se reclutan en varios «campamentos») que, una vez conquistada «Jerusalén», deberán construir en ella el «Tercer Templo», que se identifica con el «Sacro Imperio», como «Imperio del mundo». Pues bien, se ha discutido mucho sobre los llamados Protocolos de los Sabios de Sión, que contienen el mito de un detallado plan de conjura contra el mundo tradicional europeo. Y decimos «mito» deliberadamente, tratando con ello de dejar abierta la cuestión de la veracidad o falsedad de ese documento, explotado a menudo por un vulgar antisemitismo. Lo cierto es que este documento, como otros varios semejantes, aparecidos aquí y allí, tiene valor sintomático, ya que los principales acontecimientos de la historia contemporánea producidos tras su publicación han presentado una impresionante concordancia con el plan en él descrito. Por lo general, tales escritos reflejan la oscura sensación de que existe una «inteligencia» rectora tras los hechos más característicos de la subversión moderna.

En consecuencia, y sea cual fuere la finalidad práctica de su divulgación o - si son falsos o inventados - de su compilación, han recogido «algo que flotaba en el aire» y que la historia va confirmando paso a paso. Mas precisamente en los Protocolos vemos reaparecer también la idea de un futuro imperio universal y de organizaciones que trabajan subterráneamente para su advenimiento, si bien con una falsificación que podemos llamar satánica, ya que lo que se halla efectivamente en primer plano es la destrucción y la erradicación de todo cuanto es tradición, valores de la personalidad y verdadera espiritualidad. El presunto Imperio es sólo la suprema concreción de la religión del hombre terrenalizado, que se ha convertido en última razón de sí mismo y que tiene a Dios por enemigo. Es el tema con el que nos parece que deben concluirse el spengleriano «ocaso de Occidente» y la Edad oscura -kali-yuga- de la antigua tradición hindú.



Para terminar, será oportuno que nos refiramos a la razón de ser del presente libro.

Evidentemente, nuestro fin no ha sido el de incrementar con otra contribución la numerosa serie de ensayos crítico-literarios sobre los temas aquí tratados. En este campo, nuestro libro, como máximo, podrá tener un valor en la medida en que demuestra la fecundidad del método que, opuesto al de las corrientes investigaciones académicas, hemos llamado «tradicional».

Una intención más esencial ha sido especificar la naturaleza del contenido espiritual de la materia examinada. En este aspecto, el presente libro entronca con las demás obras que hemos escrito con intención de señalar las deformaciones sufridas por las doctrinas y los símbolos tradicionales por obra de autores y corrientes de los tiempos modernos. En el curso de nuestra exposición nos hemos referido, por ejemplo - en lo concerniente al ciclo del Grial -, a la falsificación que de su espíritu y de sus temas hizo Richard Wagner. Se ha llegado al punto de que si el gran público sabe algo del Grial, de Parsifal y todo lo demás, lo sabe únicamente en relación con el modo arbitrario, diluido y misticizante con el que la ópera musical de Wagner ha presentado la saga, a partir de una incomprensión fundamental: incomprensión que además mostró también en la utilización de muchos temas de la antigua mitología nórdico-germánica para su «Anillo de los Nibelungos».

Lo mismo debe decirse sobre las interpretaciones de cierto espiritualismo que, a menudo influido también por el wagnerismo y carente de todo conocimiento serio y directo de las fuentes, ha tomado diletantemente el ciclo del Grial como si fuese un presunto «esoterismo cristiano», entretejido con fantasías de todo tipo, en grupitos y conventículos. Hemos mostrado que, por el contrario, los temas fundamentales del Grial no son cristianos sino precristianos, y hemos visto que tienen que ver con un orden tradicional de ideas marcadas por la espiritualidad regia y heroica. En el ciclo en cuestión, los elementos cristianos son sólo secundarios y para protegerse; derivan de un intento de adaptación que nunca logró terminarse, como demuestra la sustancial heterogeneidad de inspiración. Como en otros casos, también aquí ha de considerarse carente de todo fundamento el esfuerzo por fabricar un inexistente «esoterismo cristiano».

Presentado como presunto Misterio cristiano, el del Grial carece, además, de la especial y esencial relación con un cometido y con un ideal que, como hemos visto, van más allá del puro plano iniciático y se proponen también en Occidente en el interior de un determinado ciclo histórico.

Con ello se muestra otra finalidad del presente estudio, finalidad que debe de habersele hecho bastante visible al lector gracias a las últimas consideraciones que hemos expuesto a propósito de la involución del gibelinismo. Hoy se ha llegado tan bajo en este sentido, que la palabra «gibelinismo» se ha empleado, en las polémicas políticas, para designar la defensa del derecho de un Estado «laico», «moderno» y aconfesional, contra las injerencias de la Iglesia católica y de partidos clericales en el campo político, social y cultural. Esperamos que el conjunto de nuestra exposición haya mostrado claramente que éste es uno de los casos más lamentables de la pérdida del significado originario de un término. En su esencia, el gibelinismo ha sido sólo una forma de reaparición del ideal sagrado y espiritual - más aún, en las fuentes indicadas por nosotros, incluso iniciático - de la autoridad propia del jefe de una organización política de carácter tradicional, y, por tanto, exactamente opuesto a todo lo que es «laico» y, en el sentido degradado moderno, político y estatal.

Podemos preguntarnos si el hecho de sacar a la luz este contenido del gibelinismo, del reino del Grial y del templarismo puede tener hoy otro sentido aparte del de restablecer la verdad frente a las citadas incomprensiones y falsificaciones. La respuesta a esa pregunta debe permanecer indeterminada. Ya en el mero campo de las ideas, el carácter de la cultura hoy dominante es tal que la mayoría no puede ni siquiera concebir de qué se trata. Por lo demás, sólo una exigua minoría podría comprender que, así como las órdenes ascético-monásticas desempeñaron un cometido fundamental en el caos material y moral que provocó la caída del Imperio Romano, así también una Orden, en el sentido de un nuevo Templarismo, sería de importancia decisiva en un mundo que, como el actual, presenta formas mucho más claras de disolución y desmoronamiento que aquel período. El Grial mantiene el valor de un símbolo en el que se supera la antítesis entre «guerrero» y «sacerdote» e incluso el equivalente moderno de esa antítesis, o sea las formas materializadas, y en este caso muy bien podríamos decir luciferinas, telúricas o titánicas, de la voluntad de poder por una parte, y, por otra, las formas «lunares» de la superviviente religión de fondo devocional y de confusos impulsos místicos y neoespiritualistas hacia lo sobrenatural y lo ultramundano.

Si nos limitamos a considerar al individuo y a algunos individuos, el símbolo sigue manteniendo un valor intrínseco, indicativo para un determinado tipo de formación interior. Pero sería muy aventurado pasar de ello al concepto de una Orden, de un moderno Templarismo, y creer que, aun cuando pudiese tomar forma, estaría en condiciones de influir directa y sensiblemente en las fuerzas históricas generales hoy dominantes y en procesos irreversibles. Ya los rosacruces - los rosacruces auténticos - juzgaron vano, en el siglo XVIII, un intento de este tipo. Por tanto, incluso el que hubiese recibido la «espada» debería esperar, para empuñarla: el momento justo sólo puede ser aquel en el que unas fuerzas que todavía no han encontrado freno, encuentren límite debido a un determinismo intrínseco y se cierre un ciclo; o aquel en el que incluso, frente a situaciones existenciales extremas, un instinto desesperado de defensa surgido de lo más Profundo (estamos por decir de la *mémoire de sang*) llegado el caso puede revivificar y dar fuerza a ideas y mitos ligados al acervo de tiempos mejores. Consideramos que antes de esto, un posible Templarismo puede revestir sólo un carácter defensivo interno en relación con el cometido de mantener inaccesible la simbólica - aunque no sólo simbólica - «fortaleza solar».

Ello aclarará el significado último y no peregrino que puede tener un estudio serio y comprometido de los testimonios y motivos de la saga templaria y del alto gibelinismo. En efecto, comprender y vivir tales motivos significa penetrar en un campo de realidades suprahistóricas y, por eso mismo, alcanzar gradualmente incluso la certeza de que el Centro invisible e inviolable, el soberano que debe despertarse, el propio héroe vengador y restaurador, no son fantasías de un pasado muerto, más o menos romántico, sino la verdad de aquellos que hoy son los únicos que con toda legitimidad pueden llamarse vivientes.

*Nota: El presente libro está digitalizado en su totalidad pero se han omitido las notas a pie de página.*