

Función de la memoria en la Kabala y el sufismo

La memoria que se acuerda vuelve al sitio del cual nunca ha salido

16/11/2007 - Autor: Mario Satz

Dado que existe un famoso hadiz que atribuye a Muhámmad el dicho: «*Busca la sabiduría hasta en la China*», creo que es lícito comenzar esta meditación sobre la memoria en tanto código de resurrecciones con una fábula china extraída del Jardín de las Anécdotas (1). Dice así:

“Ya tengo setenta años —dijo el duque Ping de fin a su músico ciego, Shi Kuang—. Aunque quisiera estudiar y leer algunos libros, creo que ya es demasiado tarde, pues me falla la memoria”. “Por qué no enciende la vela?” —sugirió Shi Kuang—. “Cómo se atreve un súbdito a bromear con su señor?” —exclamó el duque, enojado—. “Yo, un músico ciego, no me atrevería —contestó ShiKuang—. Pero he oído decir que si un hombre es devoto al estudio en su Juventud, su futuro es brillante como el sol matinal; si se aficiona al estudio en su edad media, es como el sol del mediodía; mientras que si comienza a estudiar de viejo es como la llama de la vela. Aunque la vela no es muy brillante, al menos es mejor que andar a tientas, en la oscuridad...” Y el duque estuvo de acuerdo.

Las posiciones del sol resultan, en esa anécdota, significativas en relación al estudio y la memoria por diversas razones, todas ellas convergentes. La primera es de índole físico-química y establece que una pérdida real de memoria, causada por el stress o la edad, puede ser compensada por una ingesta de fósforo, es decir por una incorporación de luz al organismo. Como son las neuronas las responsables de alumbrar la memoria, es hacia allí que va el fósforo a ceder sus encantadas moléculas, dueño de esa extraña propiedad que le *“hace brillar en medio de la oscuridad”*. La segunda razón, paradójica, estriba en que se trata de un ciego y para más datos un músico quien sugiere al duque Ping encender una vela.

En Israel, como en el Islam, la figura del ciego es proverbial, arquetípica. Tanto el saber oral de los saguá nahor o *“ciegos de demasiada luz”* mencionados en el Talmud, como los relatos de los almuédanos invidentes son citados y admirados por su precisión, belleza y eufonía, pero sobre todo por el despliegue fabuloso de memoria que demuestran, como si el cerrar los ojos al mundo externo fuera, con todo, un gran privilegio, ya que así es más fácil auscultar lo interior, ver-lo-que?no?se?ve. De Homero a Milton y de éste a Borges la cadena de los ciegos memoriosos es tan poética como inequívocamente divina. Se les concede el don de la palabra, que supone el de un buen oído y por consiguiente el de una impresionante retentiva, a quienes las imágenes no alejan demasiado del sitio de los reencuentros, a quienes, muy dentro de sí mismos, perciben lo que acontece fuera. Si el ojo es el vehículo de todas las fugas, el oído constituye, por el contrario, la concha de todas las repeticiones, de todas las

vueltas del ser sobre sí mismo.

La tercera razón, y tal vez la más importante, según sugiere el ciego Shi Kuang, es el valor del estudio. En efecto, el interés por las cosas espirituales, ese incesante aprendizaje del alma que tanto veneraron los antiguos maestros del corazón como Ibn ‘Arabî o Bonastruc de Porta, Lullio o Maimónides, contemporáneos todos de un increíble siglo XIII español, es preferible al andar a tientas, a morar en las sombras de un desconsolado no saber.

Obviamente, el estudio como hábito fortifica la memoria, pero en el contexto de la parábola china hace aún más: ilumina aquella época de nuestra vida —en la que comienzan a mermar nuestras fuerzas— con el sol del recuerdo, sostiene una luz neguentrópica contra el negro destino entrópico de todos los sistemas biológicos, manteniendo en vilo nuestra curiosidad y su abanico de sorpresas. Basta considerar que en la palabra Oriente está incluida la salida del sol para comprender de inmediato que estar desorientado es estar privado de luces y destellos guiadores.

Pero la memoria en sí no implica ningún valor. Antes bien, a veces, como en el caso del tibetano Milarepa, puede ser un impedimento para alcanzar la iluminación, el dharmakaya o luminoso cuerpo diamantino. Tal es, quizá, la razón por la que el santo y poeta discípulo de Marpa el Traductor dijo aquello de: *“La memoria es la culpable en los infiernos”*. Atada al pasado, ruina de algún remoto hecho viviente, huella mnésica, corteza seca, ceniza amarga, la memoria impide con frecuencia el goce y la percepción del aquí y ahora. Debemos aclarar que, en este caso, se trata de una memoria cronológica, de un pesado remanente biográfico que impediría a un individuo o a un pueblo dado enfrentarse desnudo, sin condicionamientos previos, al puro devenir sin nombre. Acceder de modo directo y sin filtros a la radiante luz del Ser.

Por el contrario, tanto la memoria a la que aspiran el cabalista como el sufí, enmarcada en la raíz verbal semítica *zjr*, que para los místicos musulmanes conduce al *dzikr* y para los estudiosos hebreos desemboca en *zjor*, supone una evocación de algo acontecido in illo tempore, el retorno a un estado sin fisuras ni dualidades, en el que el ser humano estaba recién salido del horno de Dios, y era un pan de semejanzas, una brillante espiga analógica. *Zjor et ha?lom ha?shabat*, *“recuerda el día sábado”*, reza el imperativo bíblico, pues en ese séptimo día —al que le corresponde, en la secuencia alfabética, la letra zain que alude a la semilla y al tiempo— el Creador contempla Su creación. En lo que respecta al sufí o místico musulmán, mediante la correcta recitación de las suras, éste se convierte en un *dzâkir*, en un rememorador letánico que regresa del sentido al puro sonido como un agua que refluyera hacia su fuente.

En esa primera aparición del Exodo 20:8 que ordena memorizar el sábado, los kabalistas perciben todo el misterio del septenario. En efecto, la cifra siete, sheva en hebreo, alude a las seis direcciones del espacio más el centro, y ocupa tanto el primero como el séptimo puesto en el orden de lo manifestado. Siete es también el número de las cuerdas de la lira de Orfeo, de ahí que los pitagóricos vieron en ese valor una ley armónica musical de revelación y ocultamiento simultáneos. Analizando cada una de las tres letras que incluye la palabra sheva, siete, podemos descubrir en ella dos subraíces: shab, que indica retorno, vuelta o

regreso, y ab, nube, formación vaporosa. Siete sería, así, una vuelta a los orígenes. Simultáneamente, al estar en relación con el día de descanso, resulta más que curioso constatar que, leída con un cambio en la notación diacrítica, es decir como *sabea*, tal palabra supone satisfacción, plenitud física, de donde se sigue que la memoria que se pone en juego el sábado es la de una plenitud central y armónica, cíclica y axial.

De modo análogo, en el *Tratado de/ Amor* (2) de Ibn ‘Arabî de Murcia, que forma parte de su extensa obra *Futûhât alMakkiyya* o Conquistas espirituales de Meka, leemos: “*Hubo entonces la Nube opaca que se llamó ‘El Ser verdadero por el cual existe el mundo creado’.* Esta nube opaca, que es la substancia primordial del mundo, recibe eternamente todas sus formas así como los espíritus y las entidades sometidas a la Naturaleza universal sin excepción. Ese fue el origen de Su amor hacia nosotros”.

El peso y la medida del tiempo, la calcificación inevitable de lo cotidiano, la herrumbre del cuerpo en suma, sólo se mitigan con un retorno a lo nuboso Indeterminado, a lo suspenso en el espacio, a aquello que los budistas denominarían lo Increado. Por consiguiente, si la memoria sirve para eso, sus instrumentos meemónicos son una bendición para el buscador espiritual.

Por otra parte, este tipo de memoria positiva no es meramente genética o cosmológica —rasgos que entran dentro de lo comprensible por la vía del ADN o de las partículas subatómicas que aún laten su movimiento browniano en nuestras células—, sino que apunta más allá, hacia una zona mística en la cual el observador participante se convierte en creador de sí mismo. La imitatio es, allí, transmutatio, puesto que el yo humano, que recuerda quien es, deviene Tú, un Tú divino que —aunque envuelto en nube opaca, diría Ibn ‘Arabî — se percibe como la máxima y única certidumbre del “origen del Amor hacia nosotros”. En la Kábala, la letra zain, que ocupa, según dijimos, el séptimo sitio alfabético, inicia doblemente las palabras *zera*, «semilla», y *zohar*, «resplandor» lo que equivale a decir que la simiente es luz cristalizada y que en ella, al igual que en el grano de mostaza evangélico, está contenido El Reino de los Cielos.

Ahora bien, el camino que va de la semilla al árbol, de lo críptico a lo revelado, esa es la senda que debe recorrer la memoria sufí o kabalística, cuyo objetivo supremo, como el del perianto de las flores, es devolver luz a la luz, porque así como la mala memoria está a oscuras, la buena memoria, la memoria inmejorable, desanda el tortuoso camino del tiempo y actualiza, en este espacio que pisan nuestras plantas, la totalidad del mundo en un instante. Recordar es Iluminarse e iluminarse es recordar.

“*El dzikr (zeker, en persa) —escribe Henry Corbin (3)— es el medio más apropiado para liberar la energía espiritual, es decir, para permitir que la partícula de luz divina que se encuentra en el místico se una a su semejante.*” Se trata, en consecuencia, de ponerse en contacto —a través de la memoria— con la luz que nos engendró, la cual, para los cabalistas hebreos, está ligada, ritualmente, al día sábado, el de la contemplatio por antonomasia.

Entre los sufíes, en cambio, y según lo anota Corbin, el dzikr tiene el privilegio de no estar

ligado a ningún horario en particular, pues no conoce otra limitación más que la capacidad personal del místico. Najm Kubrâ, un maestro persa (también del siglo XIII), estudiado por Corbin, sostenía que, cuando en la práctica del dzikr el místico se sumerge en su propio corazón, éste se introduce en una *“especie de pozo al que el mismo dzikr descende como un cazo para recoger de allí agua”*. Se trata, por lo visto, no de un agua común, sino de acqua ardens o un acqua vitae que, a la manera de la evocada por los alquimistas, lava al sujeto de su escoria personal, es decir, biográfica, histórica, despojándolo de sus coordenadas de reconocimiento social para acabar arrojándolo a un océano de luz o de fuego. *“En una última fase, el dzikr se entremezcla tan íntimamente con el ser profundo del místico que, aunque éste lo abandonara, el dzikr no le abandonaría a él. ‘Su fuego (es Kubrâ quien habla en el libro de Corbin) no cesa de arder, sus luces ya no se extinguen. Ves sin cesar luces que suben y bajan. El resplandor te rodea, con llamas muy puras, muy cálidas, muy ardientes’.”*

El Zohar hebreo, texto capital del siglo XIII español, no se propone llevar al sujeto a ese extremo, pero, no obstante, llama a su maestro principal, Rabí Simeón Bar Yohai, la Lámpara Santa, describiendo su paso al otro mundo como un incendio o conflagración espiritual. También para la Kábala es el corazón el nido estelar de todos los posibles vuelos. Sus latidos constituyen los así llamados *“misteriosos treinta y dos senderos de sabiduría”* cuyo recorrido desemboca en la Luz?Sin?Fin, ubicada por encima de la coronilla. *“Quien desea penetrar —dice la Lámpara Santa, Rabí Simeón en el Zohar (4)— en el misterio de la santa Unidad, debe contemplar la llama que sale de un carbón o de una vela encendidas. La llama sólo puede salir de un cuerpo concreto. Además, en la llama misma hay dos luces: una blanca y luminosa y otra negra o azul. La luz blanca es la más elevada y sale constantemente. La luz azul o negra está debajo de la otra que descansa sobre ella como sobre un pedestal. Las tías están inseparablemente ligadas, hallándose la blanca entronizada sobre la negra. La base azul o negra está, a su vez, ligada a algo de abajo, que la mantiene encendida e impele a tener hacia la luz blanca de arriba. A veces, esa luz azul o negra se torna roja, pero la luz blanca de arriba nunca cambia de color.”*

La mención del ‘azul o negro que a veces es rojo’ responde al cromatismo oscilante de lo vivo, sujeto a combustión aeróbica, pero la emanación de la luz blanca, de la que el maestro comenta que *“sale constantemente”*, o sea, que es homogénea, constituye la verdadera aspiración del místico. Moisés —dice el Zohar— y otros grandes maestros alcanzan ese nivel, un continuum sin altibajos humanos, tras un engarce en el cual este mundo adquiere su verdadera perspectiva de teatro de sombras. Homologado —por el esfuerzo del zjor kabalístico o el dzikr sufí— el cuerpo del estudiante a esa vela o carbón, su trabajo consistiría, memoria mediante, en arder hasta alcanzar un grado de luminiscencia tal que el sujeto se convierta en pura información, en *“rayo que no cesa”*, que dijera el poeta Miguel Hernández. Para ello es preciso pasar la famosa prueba del fuego paulino, a partir de la cual se comprende que: *“Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo”*, 2 Corintios, 4:6.

Puesto que recordar contiene la raíz latina cor, *“corazón”*, será sin duda ese el locus o atañor

alquímico en el cual el artífice o místico enciende el fuego voluntario que le llevará eventualmente a percibir la “*gloria de Dios*”, como don o gracia. Los sufíes denominan al corazón qalb y los kabalistas leb, pero para ambos buscadores de la Verdad Última esa víscera es mucho más que un elemento del cuerpo: constituye el oscilante trampolín desde el que se ensayan los sucesivos saltos en el interior de la “*nube opaca*” de Ibn ‘Arabî.

En un famoso libro llamado *Materia y memoria*, Henry Bergson expuso, a la manera de Einstein, el modo en que la información cristaliza o se fija momentáneamente en redes de átomos, para ser desactivada en un instante oportuno. Si acaso la materia, la materia viva, se acuerda de lo que dice o transmite, en ese mismo momento lo cristalizado se torna fluido. De tal forma que si la información es conciencia, cada modificación o acrecentamiento de conciencia cambia la información precedente y por ende su vehículo. Bergson llamó a cada proceso “*evolución creadora*” mucho antes que se descubriera el código genético, con su doble hélice y, en ella, la función fosforiladora del fosfato del ATP. La fotofosforilación cíclica, es decir, la síntesis del ATP a partir del ADP y del fosfato mineral, se mueve entre las cifras dos y tres, dualidad y trinidad, gracias a un péndulo de luz, de fósforo, que ilumina, a través de los plastos, el verde de las hojas, primeras convertoras de energía fotovoltaica en energía viva. Su color, familiar a los místicos del Islam, es el del Jadir, el Inmortal de cuyas repetidas apariciones gozó Ibn ‘Arabî a lo largo de su vida errante. Por su parte, kabalistas hebreos ven en el color verde, que llaman iarok, algo muy valioso, iakar. Tanto que sus mismas tres letras —reish, iod y kuf— forman la palabra reik, vacío.

Pero ¿qué es aquello que, siendo verde y valioso, está vacío? Mejor dicho, ¿por qué es ese tono el que tiene tanta preeminencia en los místicos? Sencillamente porque es el color osiríaco de la resurrección y, en la gama natural, ocupa el lugar central. Así, todo iniciado capaz de hallar en su camino a Jadir supera su condición humana y reverdece emergiendo a otro plano: de la dualidad, tras el toque fosfórico de la iluminación y el hierro fijador de su sangre, tendrá, tarde o temprano, acceso a ese misterio trino y uno de lo vivo, momento en que él illismo devendrá una hoja del árbol cósmico y sentirá la savia de los soles fluyendo por sus arterias. Entonces recordará quién es. Uno en muchos, muchos en uno.

Corbin denomina a esta visión, de larga data entre los sufíes, visio smaragdina. A su vez, sus imágenes proceden del Apocalipsis 43: “*Y al instante yo estaba en el Espíritu, y he aquí un trono establecido en el cielo, y en el trono, uno sentado, y el aspecto del que estaba sentado era semejante a la piedra de jaspe, y de cornalina; y había, alrededor del trono, un arco iris, semejante en aspecto a la esmeralda*”. Cuando tal visión se experimenta, escribió Kubrâ: “*Todos los ma‘ânî (los contenidos ocultos, las chispas latentes) vuelven a su fuente que es el corazón; y entonces todo adquiere un color único, el color verde, el cual es el color de la vitalidad del corazón*”.

En la Kábala se habla del camino que va del Árbol del Bien y del Mal al Árbol de la Vida como de una ruta abismal. Puesto que ambos árboles difieren simplemente por el tono gnóstico de sus hojas, será el segundo de ellos el que “*siempre esté verde*” y dé fruto todo el año. Un árbol del cual —como reza el Salmo 1:3: “*su hoja no cae*”, alehu lo ibol. Empero, toda vez que la dialéctica del bien y del mal, de lo alto y lo bajo, del yo y los otros, haga

presa del corazón natural del hombre, nada sobrenatural le será dado conocer. SI, en cambio, como una bella hoja, él mismo es capaz de fotosintetizar la luz, de fijarla, de revelarla a otros, entonces su mente se transformará en el imán de los cielos.

Para volver a la función de la memoria en el Sufismo y en la Kábala, comparemos ahora las palabras zjor y dzikr relacionadas ambas con la evocación, con el recuerdo. Tributarias de la misma raíz, conservan en ella lo que la Kábala llama raz, secreto, y el Sufismo sirr, el centro más íntimo del alma, allí donde se opera la unión mística. Desde el punto de vista guemátrico, es decir, numérico, el vocablo raz da la cifra 207, que es idéntica a la de or, luz. De donde, para la Kábala, el secreto de la memoria es la luz, Simultáneamente, según la terminología de Kubrâ, recordar, ejercer el dzikr, tiene por finalidad hacer que el Sujeto emerja de un pozo para después de atravesar toda clase de fotismos coloreados alcanzar la altura del Insân Kabîr, el Homo Maximus llamado por los kabalistas Adám Kadmón. Allí, tras el ejercicio correcto de la memoria, sirr se abre como una flor, proyectando su luz auroral en torno a la cabeza del iniciado, exactamente como dicen los budistas tántricos que ocurre cuando el loto de los mil pétalos o sahasrara, que lleva inscrito los cincuenta caracteres del alfabeto sánscrito, muestra toda su blancura una vez lograda la realización, una vez puestos en contacto al fin humano con el origen divino. Pero silencio, blanco, altura, cielo, sólo son sinónimos superficiales para nombrar una experiencia profunda.

Contrariamente a la tradición clásica grecolatina, que veía en la memoria un auxilio para la oratoria, tal y como lo narra Cicerón, sufíes y kabalistas la consideran una vía interior, jamás un lujo social ni un instrumento de brillo público. Si, como bien recuerda Francis Yates (5), la memoria clásica, renacentista y en definitiva europea busca en arquitecturas y decorados loci determinados para sus puntos de apoyo, y aprecia, en la capacidad de recordar, la facultad evocadora del pasado, kabalistas y sufíes se empeñan por su parte en trascender las formas, que consideran velos o cortinas a descorrer con tal de tener acceso a una unidad indiferenciada, metahumana, así pues, las relaciones de contiguidad objetal, aquello que en inglés llamaríamos background, y que caracterizan todo el arte de la memoria occidental, tienen para el místico judío o islámico, como (dicho sea de paso) para el castellano del Siglo de Oro, relativa importancia. El está interesado, sobre todo, en las relaciones de homología, en los lazos invisibles y, por lo tanto, difíciles de percibir por la memoria común. Si acaso se aplica al estudio y logra desarrollar ciertos poderes lo hará para que el sol de la mañana, como narra la parábola china ya citada, le brille en la noche de su vida; para que la ausencia se le convierta en presencia y la ceguera en música.

En tanto baterías de células solares en organismos vivos, nuestro destino se encamina del brillo a la opacidad, de la tersura a las arrugas, de la plenitud al vacío. Cuanto más decae el cuerpo, más gana la sombra, hasta que la muerte física, Sombra de sombras, sólo deja nuestros restos. Por ello es meritoria y justificable la tarea espiritual del místico, luchador helíaco, lámpara de sus gentes, aventurero de su geografía simbólica. En las heridas y en las cicatrices de sus combates, así como en sus versos y poemas, huellas mnésicas, vemos los fulgores de nuestro propio camino. Una defensa de luz por la luz.

“El Hombre Perfecto —escribió Ibn ‘Arabî en el Fusûs al-Hikam (6)— no siente su peso”.

De igual modo, podríamos decir que la memoria que se acuerda vuelve al sitio del cual nunca ha salido.

Notas

(1) Fábulas Antiguas de China, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1984.

(2) Ibn ‘Arabî, Tratado del Amor, Edicomunicación, Barcelona, 1988.

(3) Henry Corbin, El hombre de luz en el sufismo iranio, editorial Siruela.

(4) El Zohar, lecturas básicas de la Kábala, Biblioteca del Dragón, Madrid, 1986.

(5) Francis Yates, El arte de la Memoria, Taurus, Madrid, 1974.

(6) Ibn ‘Arabî, El Núcleo del Núcleo, Sirio, Málaga, 1986.

*** Los dos horizontes, textos sobre Ibn ‘Arabî, editora Regional de Murcia, pp. 375-383**