

Mundo efímero:

Hamlet y la calavera de Yorick

En la escena segunda del primer acto de *Hamlet*, Shakespeare a través del personaje principal de la tragedia pone de manifiesto el carácter falaz del mundo. Después de ver lo que es capaz de hacer la naturaleza humana en la persona de su tío usurpador del trono, y de la complacencia de su madre que se ha casado con él ni dos meses después de enterrar a su difunto marido, dirigiendo su lamento a Dios dice el príncipe de Dinamarca que todos los asuntos de este mundo se le han vuelto aburridos, insípidos y superfluos, pues el mundo es un jardín de malas hierbas que da frutos vulgares. Una vez retirado el velo de su falsa apariencia ha perdido su brillo y atractivo, se ha vuelto frío. Hamlet se encuentra así en esta situación, obligado a vivir en tan bajo mundo por la ley eterna del Altísimo contra el suicidio¹.

Esta visión del mundo como lugar poco acogedor la vemos en otros lugares de la obra shakesperiana, por ejemplo entre las sabias sentencias que el rey Lear va lanzando en medio de un comportamiento extravagante, causado por la traición que dos de sus propias hijas traman contra él. Así, en su cuerda locura dice que llegamos al mundo llorando, pues la primera vez que olemos el aire lloramos y gemimos, y la causa de este llanto nada más nacer es por haber llegado a este gran escenario de locos². Cabe apuntar aquí que en estas lecciones sacadas de la vida misma, Shakespeare demuestra un uso magistral de la capacidad simbólica que transforma

1 Cf. W. Shakespeare, *Hamlet*, Acto I, Escena II.

2 *Id.*, *El Rey Lear*, Acto IV, Escena VI.

los datos sensibles del mundo en símbolos que apuntan a un plano más elevado, capacidad que tiene su paralelismo en la meditación o reflexión (*tafakkur*), una de las cinco especies de oración del método sufí. Se trata de un pensamiento con luz, más allá de la mera especulación filosófica, consistente en un tipo de reflexión de orden vertical que a partir de la realidad sensible permite conocer el mundo espiritual.

Encontramos en el Corán y en la sunna³ numerosas referencias a esta visión del mundo como lugar frío y poco acogedor, parecido más bien a una prisión aunque embellecida para algunos, del que no hay que tener muchas expectativas, pues es lugar de paso y de prueba, viaje de retorno hacia la verdadera patria del ser humano. Un hadiz⁴, por ejemplo, dice lo siguiente:

“Este mundo es la prisión del creyente y el paraíso del incrédulo”⁵.

El mundo, sin embargo no es en vano, pues a través de sus duras pruebas y desconsideraciones el ser humano se va desasiendo progresivamente de él, como el príncipe Hamlet, desapego que no tiene porque implicar forzosamente un abandono de todo asunto mundanal, sino que, como reza el proverbio, lleva al sufí a vivir en el mundo sin ser de él.

3 Aquí el término *sunna* se refiere a los dichos y costumbres del profeta Muhammad, que sirven de modelo para la conducta del musulmán.

4 Un *hadiz* es un dicho o costumbre del profeta Muhammad, registrado por un contemporáneo suyo y que se ha ido transmitiendo oralmente hasta ponerse por escrito. El conjunto de hadices forman la *sunna*.

5 *Sahîb Muslim*, del Imam Abi Al-Husayn Muslim Ibn Al-Hayyây Al-Qushayrî Al-Naysabûrî, traducción de ‘Abdu Rahmân Colombo Al-Yerrâhî, Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, hadiz n. 7058.

Al inicio del camino, pues, el mundo se vuelve frío. Este momento se conoce en terminología sufí con el término *Tamba*, que aunque se traduce como ‘arrepentimiento’ su significado profundo es más bien el de un cambio de orientación, de la *qibla*⁶ en el camino. Es un volverse hacia el centro, un girarse hacia lo verdadero después de vivir en la periferia y gustar de su superficialidad. Muy a menudo es el sufrimiento el que ayuda e invita al alma a que levante el velo y ver que el paraíso perdido no está en el exterior, sino en el interior. Como reza el hadiz es necesario morir antes de morir, es decir, estar muerto para la seducción del mundo, pero vivo para la vida eterna que palpita en su interior. El recuerdo de la muerte ayuda a levantar el velo de dicho engaño y a reorientar la escala de valores. Así, lejos de huir de la muerte, Hamlet, como el sufí, visita el cementerio y aprende la lección.

La escena del encuentro de Hamlet con los dos sepultureros⁷ pone de relieve el carácter perecedero de todo cuanto hay en el mundo, pues incluso el gran Alejandro Magno se convirtió en una calavera que bajo tierra debía tener el mismo aspecto y olor que la calavera del divertido y querido bufón Yorick, la cual encuentra uno de los sepultureros mientras cava una fosa. La imagen de la muerte, omnipresente en el cementerio, la utiliza Shakespeare para contrastar la actitud paradójica de quienes viven en el mundo como si éste fuera eterno y sus vidas también. En la misma escena, a través de las conjeturas que Hamlet hace sobre las calaveras que el enterrador va sacando de la fosa, transluce el motivo de tal actitud olvidadiza: la avidez por

6 La *qibla* es la orientación hacia la Kaaba de la Meca durante la oración ritual; simbólicamente representa la orientación vital profunda de cada uno.

7 Véase W. Shakespeare, *Hamlet*, Acto V, Escena I

tener más y más, pues quizás una de aquellas calaveras, dice el príncipe de Dinamarca, correspondió a uno que alababa a otro porque quería que le dejase su caballo, y ahora es pasto para los gusanos, y otra quizás fue de un abogado que con sus astucias, títulos y trampas poseyó muchas tierras, pero ahora nada de esto cabe en su caja y no tiene más terreno que aquel agujero en el cementerio. Las palabras absortas de Hamlet dirigidas a un atento Horacio, ponen de manifiesto una verdad incómoda: hay algo en el alma que persigue obstinadamente las cosas del mundo, incluso saltándose los medios legítimos para conseguirlas, adulando y haciendo trampas, sin pensar nunca en el carácter perecedero de todo cuanto hay sobre la tierra.

Esta escena shakesperiana, tan representada en la historia del teatro, contiene diversos principios de sabiduría conocidos de antaño por la tradición sufi. También el Corán insta a tener presente el carácter efímero de la vida, a no olvidar que las generaciones pasadas ya no volverán, que tuvieron su momento y se fueron, como las de ahora tienen el suyo y también se irán. En un pasaje de la azora ciento dos, *El afán de lucro*, se relaciona la visita a los cementerios con la pasión dominante de la avidez:

“Os entretiene la avidez hasta que visitáis los cementerios”⁸.

Este pasaje coránico permite una doble lectura: o bien que la avidez, es decir, la pasión por tener más y más, ya sea en sentido material como riquezas o en sentido moral como poder y posición social, es una pasión que entretiene a las personas hasta el momento de su muerte, o bien que la avidez disminuye o cesa cuando las personas visitan los cementerios, antes de su muerte física. La avidez se muestra por tanto como una pasión que en sí misma no puede ser saciada.

8 C. 102 (trad. de A. Guijarro).

La primera lectura de la azora anterior, según la cual la avidez mantiene al ser humano en un estado de distracción hasta su muerte, deja sin embargo al mismo ser humano sin esperanza, y esta no parece ser la intención del Corán, pues se nos dice que fue revelado como guía y misericordia, por tanto la segunda lectura parece la más apropiada. Esta azora constituye así de una parte una advertencia ante la fuerza negativa de dicha pasión, y de otra también el consejo de tomar precauciones y recordar el carácter pasajero de la vida y de las cosas del mundo, simbolizado aquí por la visita a los cementerios, actitud que se erige en antídoto eficaz contra la avidez.

Efectivamente, la visita de Hamlet al cementerio agudiza su conciencia del carácter pasajero de la vida. Y, aunque no explícitamente en esta escena, en toda la obra hay una conciencia implícita del mundo del más allá, pues ya desde la primera escena aparece el espectro fantasmal del padre de Hamlet trayendo noticias del otro mundo. Y en el mismo acto un poco más adelante dice Hamlet que su propia alma es inmortal⁹. En la literatura del sufismo encontramos la misma concepción; por ejemplo Rūmī compara la vida del mundo a un terreno de juegos para niños en comparación a los beneficios de la otra vida:

“Has aprendido un oficio para ganarte la vida para tu cuerpo: (ahora) disponte a una tarea religiosa (espiritual). En este mundo ya te has vestido y enriquecido: ¿qué harás cuando salgas de aquí? Aprende un oficio tal que ganarte el perdón de Dios sea su renta. El otro mundo es una ciudad llena de tráfico comercial y sueldos: no pienses que bastan los ingresos obtenidos aquí. Dios el Altísimo ha dicho que, comparadas con aquellas ganancias (las del otro mundo), las de (este) mundo son cosa de niños, como juegan los chiquillos a las tiendas,

9 Cf. W. Shakespeare, *Hamlet*, Acto I, Escena IV.

pero sólo sirve como pasatiempo. Cuando llega la noche (el niño que jugaba) llega a casa hambriento: los (demás) niños se han ido y está solo. Este mundo es el patio de recreo y la muerte es la noche: regresas cansado y con la bolsa vacía. Las ganancias de la religión son el amor y el éxtasis interior: ¡la capacidad de recibir la Luz de Dios, oh obstinado! Esta vil alma carnal ansía conseguir lo que es pasajero ¿durante cuánto tiempo ganarás lo que es infame? ¡Déjalo! ¡Bastante!”¹⁰.

El Corán insiste también sobre este carácter transitorio en varias aleyas:

“Esta existencia es solo un disfrute pasajero, pero la otra existencia es la morada de la Permanencia”¹¹. “Sabed que la vida de este mundo es un juego y una distracción, una bella apariencia, soberbia entre vosotros y rivalidad por los bienes materiales y los hijos. Es como una lluvia, que maravilla a los labradores por las plantas que hace germinar. Pero después, estas se secan, y ves como amarillean hasta convertirse en paja. En la Otra Vida hay un severo castigo y un perdón de Dios y Su Complacencia. Esta vida es solo el disfrute pasajero de una ilusión”¹².

Un hadiz recuerda también este aspecto de provisionalidad de la vida terrenal:

“Sé en este mundo como un extranjero o como alguien que va de paso”¹³.

10 J. Rūmī, *Mathnawī*, vol. II, SUFI, p.195, versos 2592-2600.

11 C. 40: 39 (trad. de A. Guijarro).

12 C. 57:20 (trad. de A. Guijarro).

13 Cf. M. Lings, *Muhammad (Su vida, basada en las fuentes más antiguas)*, Hiperión, Madrid, 1989, p. 363.

Sin embargo, este precepto se combina con otro que hace referencia a la necesidad de hacer de la perfección el objetivo en todos los actos terrenales. Allí, el yerno del Profeta, resume esta guía de la siguiente manera:

“Trabaja para este mundo como si fueras a vivir siempre, y para el otro como si fueras a morir mañana”¹⁴.

Otros pasajes de la obra shakesperiana apuntan a la misma actitud: en *Macbeth* la vemos cuando el personaje del noble Macduff recuerda a Malcom las virtudes de sus padres, no sólo de su padre, el rey asesinado por Macbeth, sino también de su madre, la reina que lo dio a luz y de quien dice que estuvo más tiempo de rodillas, se sobreentiende que en actitud de oración, que de pie, y que fue tan devota que vivió todos los días como si hubiese de morir¹⁵. Y en *La Tempestad*, Próspero, el mago y maestro del espíritu, ya al final de la obra dice que se retirará a Milano, donde ocupará uno de cada tres pensamientos en su tumba, es decir, en el recuerdo de la muerte¹⁶. Y, finalmente en *Medida por medida*, el personaje sabio del Duque, disfrazado de fraile, aconseja en la prisión a Claudio, condenado a muerte por haber tenido relaciones amorosas legítimas aunque ocultas a la Ley, que afronte la muerte con valentía, pues la vida hace siempre esfuerzos para huir de la muerte pero tan solo corre a encontrarla¹⁷.

Y si miramos la obra de otro de los grandes dramaturgos, Calderón de la Barca, vemos exactamente la misma concepción, pues bien al principio de la obra *El gran teatro del mundo* el personaje nombrado como <<el Autor>> (Dios), ante la pregunta de uno de los personajes (la Hermosura)

14 *Ibíd.*

15 Cf. W. Shakespeare, *Macbeth*, Acto IV, Escena III.

16 *Id.*, *La Tempestad*, Acto V, Escena I.

17 *Id.*, *Medida por medida*, Acto III, Escena I.

sobre el momento de entrar (nacer) y de salir (morir) de la obra, le responde a ella y a los demás actores de la comedia de la vida que deberán tener presente siempre la muerte, puesto que no conocen su momento: “Estad siempre prevenidos para acabar el papel; que yo os llamaré al fin de él”¹⁸.

La misma escena de Hamlet con los sepultureros termina con una referencia al carácter perecedero del emperador César, quien también se convirtió en polvo, lo que significa que estaba hecho de tierra, y, quizás, de aquella misma tierra en la que se convirtió, se hizo pasta para tapar los agujeros de una bota. Shakespeare-Hamlet, con un lógico e irónico comentario sella la conclusión final: que el mundo, admirando al Emperador, admiraba en realidad un pedazo de tierra que ahora quizás sirve de parche para una bota. Merece ser citado aquí el poema del profeta David, en los Salmos, en el que pide justicia divina para el desvalido y el huérfano, para que no los vuelva a oprimir el hombre que es tierra¹⁹. Y en otra obra shakesperiana, *Mucho ruido y pocas nueces*, vemos el mismo argumento en boca del personaje de Beatriz, cuando ésta, decidida a no enamorarse aunque luego sucumbe al amor, se queja de la situación de la mujer de su época, que debe verse dominada por un puñado de tierra que gallardea y debe dar cuentas de su vida a un tozudo trozo de tierra²⁰. Rūmī, por su parte, utiliza también en el *Matnawī* esta metáfora en diversos lugares, por ejemplo cuando critica a los que buscan el conocimiento no para obtener la liberación de este mundo

18 Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo*, Edición de Eugenio Frutos Cortés, Ediciones Cátedra, Madrid, 1991, p. 54.

19 Cf. *Biblia*, Salmos, 10: 18.

20 Cf. W. Shakespeare, *Mucho ruido y pocas nueces*, Acto II, Escena I.

sino para encontrar ‘compradores’, es decir, un público que admire su conocimiento superficial: “Abandona esos clientes insolventes: ¿qué compra podrá hacer un puñado de barro?”²¹.

La paradoja es grande si se considera atentamente: el ser humano, que está compuesto de tierra, al menos en su parte corporal, como lo demuestra el hecho de que su cuerpo se convierte en polvo tras la muerte, es capaz sin embargo de realizar todo tipo de injusticias y de ser objeto de mil veneraciones, cuando todo ello no se dirige sino a un pedazo de tierra, intentando perpetuar lo que seguro va a desaparecer, es decir, la forma corporal y el sentido del ‘yo’ separado. Pues las injusticias son actos destinados a favorecer la situación del cuerpo: oprimir para ganar más, ser venerado para ser temido, y ser temido para, en realidad, alimentar el ídolo del ‘yo’. Y detrás, siempre el miedo, el miedo a la muerte, a desaparecer, a la nada, y por ello es tan necesario ‘morir antes de morir’ como reza el *hadiż* por un rato, dice Rūmī, ¡Sé tierra!

Tanto en la cosmovisión del sufismo como en el teatro de Shakespeare encontramos el sentido profundo expresado en el consejo profético ‘morir antes de morir’. Como dice el personaje shakesperiano de Ricardo II, el rey destronado, a un hombre de verdad nada le complace hasta que llega la calma de no ser nada²². Y también lo vemos en Calderón de la Barca, expresado en su caso por boca del personaje ‘La Discreción’ de *El gran teatro del mundo*:

“Y antes que la voz me llame yo me anticipo a la voz del sepulcro, pues ya en vida me sepulté, con que doy,

21 J. Rūmī, *Mathnawī*, vol. II, Municipalidad Metropolitana de Konya, p. 172 (verso 2440).

22 Cf. W. Shakespeare, *Ricardo II*, Acto V, Escena V.

por hoy, fin a la comedia, que mañana hará el Autor. Enmendaos para mañana los que veis los yerros de hoy”²³.

Y en otro de sus autos, *El gran mercado del mundo*, el personaje de El Desengaño ofrece un espejo en el que cada uno pueda reconocer sus faltas y reconocer, en palabras del Buen Genio, que uno es ‘polvo, nada y viento’. Sin embargo, para obtener el precioso cristal reflector, dice El Desengaño que pide a cambio un recuerdo de la muerte²⁴.

En la tradición sufi el Recuerdo de la Muerte (*dīkr al-Mawt*), que implica la noción del recuerdo del fin postrero del ser humano, constituye el acto por excelencia de la ascesis o renuncia, y puede considerarse como parte integrante del método sufi. Así, el *dīkr al-Mawt* posibilita que, al tener presente su propia vulnerabilidad y finitud, el hombre modifica su escala de valores y disminuye su afán por apropiarse del mundo. Según una tradición (*hadīz*), el desapego o renuncia de este mundo apacigua el corazón y el cuerpo, mientras que el deseo de este mundo aumenta las preocupaciones y la tristeza. Y según otro *hadīz*, la mejor ascesis (renuncia o desapego) en este mundo es el pensamiento de la muerte (*dīkr al-mawt*), pues para aquel que se empapa con el pensamiento de la muerte la tumba será un jardín del Paraíso. Y vemos que, paradójicamente, es el desapego del mundo y de las cosas lo que produce el amor de Dios y de los hombres: “Desapégate de este mundo, *Allāh* te amará. Desapégate de lo que poseen los hombres, los hombres te amarán”²⁵.

23 Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo*, versos 1243-1250.

24 *Id.*, *El gran mercado del mundo*, versos 1124-1150.

25 An Nawâwî, *Los cuarenta hadiths, las Tradiciones del Profeta*, traducción de Francisco P. Villalba, Edicomunicación, Barcelona, 1986, pp. 80-81 (hadith n° 30)

Rūmī habla en el *Mathnawī* de este mismo aspecto del método sufí:

“Aquel capitán de la humanidad (el Profeta) ha dicho con verdad que nadie que ha partido de este mundo siente pesar ni añoranza por lo perdido ni desengaño a causa de la muerte, no, sino que siente cien pesadumbres y arrepentimiento por haber desaprovechado la ocasión. Y dice «¿Por qué no hice de la muerte, almacén de toda fortuna y toda provisión, mi mira y mi meta, sino que por ver doble hice de esos simulacros que se desvanecen a la hora fijada por el destino mi objeto de atención durante la vida entera?». La pesadumbre de los muertos no es a causa de la muerte, es a causa de que «nos detuvimos con las formas y no nos dimos cuenta de esto: que son forma y espuma, que la espuma es puesta en movimiento y alimentada por el Mar»²⁶.

El punto a destacar de este pasaje es que tener puesta la mira en el mundo venidero es lo que evita o previene de caer prisionero en el mundo de la forma evanescente y pasajera. Por ello en el Corán transluce constantemente la idea de que los profetas fueron purificados de las manchas de este mundo con el recuerdo del otro.

Pero el ser humano no puede sustraerse al amor al mundo si no es reorientando el objeto de su deseo, pues está constituido de tal forma que no puede no desear. Y a la base de esta tendencia está la premisa sufí de que el amor es la base del universo, de la misma Creación. En última instancia todo amor tiene su fuente en el amor divino, pues como dice el *hadīḡ qudsī* «Yo era un tesoro oculto y amé ser conocido, por eso creé el mundo». Por tanto, todo sentimiento de amor, desde el deseo más bajo hasta el amor más sublime, tiene su fuente en este amor original y absoluto. De hecho, si

26 J. Rūmī, *Maznawī-i Manawī*, vol. VI, Municipalidad Metropolitana de Konya, p. 126.

analizamos las aleyas coránicas en que sale el verbo ‘codiciar’ o ‘desear’ (*tami'a*), vemos que el mismo verbo se utiliza tanto para censurar a los codiciosos de los bienes de este mundo como para alabar a aquellos que desean o anhelan los bienes del otro mundo; véanse por ejemplo las dos siguientes aleyas que utilizan la misma palabra árabe, señalada en cursiva, pero con dos connotaciones opuestas:

“¿Cómo no vamos a creer en Dios y en la Verdad venida a nosotros si *anbelamos* que nuestro Señor nos introduzca con los justos?”²⁷.

“¡Déjame solo con Mi criatura, a quien he dado una gran hacienda [...]. Todo se lo he facilitado, pero aún *anbela* que le dé más. ¡No! Se ha mostrado hostil a Nuestros signos [...]. Luego, ha vuelto la espalda, lleno de altivez. Y ha dicho: <<¡Esto no es sino magia aprendida! ¡No es sino la palabra de un mortal!>> ¡Lo entregaré al ardor del *saqar!*”²⁸.

Sin embargo, el ser humano debe reorientar su deseo, o más bien darse cuenta de la inexistencia de su objeto de deseo y de que en realidad ama aquello eterno e imperecedero que se refleja en las cosas percederas del mundo. Superar la incapacidad para distinguir entre lo efímero y lo eterno significa, en último término, darse cuenta que lo único existente real y eterno es la realidad divina, y que lo creado tiene su origen en esta fuente inconmensurable e infinita. La ignorancia de esta premisa es la que lleva a idolatrar las cosas y personas del mundo, a convertirlas en objetos-dioses que tienen el poder de saciar definitivamente todos los deseos. Y esta tendencia es la que lleva por tanto a idolatrar el sentido del ‘yo’ como algo separado y existente por sí mismo, digno de admiración y veneración, como un dios al lado del único Dios.

27 C. 5: 84 (trad. de J. Cortés)

28 C. 74: 11-26.

Por ello se dice en el Corán que la falta más grave, la única que Dios no perdona, es la idolatría (*širk*), es decir, asociar a Dios con otros falsos dioses²⁹, lo que conduce a tener vanos deseos y a atribuir poder a lo que por sí mismo no lo tiene.

Volviendo a Yorick, el bufón, vemos que éste instruye a Hamlet incluso desde la fosa. El príncipe de Dinamarca sólo tiene palabras de nostalgia y agradecimiento por su pequeño y difunto maestro. ¿Por qué los bufones han sido siempre tan apreciados? Porque ellos desenmascaran las trampas del ego (*nafs*) sin destruir el *status quo* o el orden vigente, es decir, sin que se pare la función del ‘gran teatro del mundo’. El rey sigue siendo el rey, pero con un bufón al lado ya no se confunde tanto con su papel, con su personaje, no se olvida de su función de reinar y gobernar, pero tampoco de que su corona no le servirá en la fosa ni en el más allá. El bufón actúa de espejo y muestra las trampas, pero sin destruir, sin dañar irreparablemente. Por ello es un bufón quien Shakespeare escoge para desenmascarar la trampa del vano deseo por lo efímero y perecedero.

Y también son actores los que Shakespeare utiliza para recordar la auténtica función del teatro, que es la de actuar de espejo para mostrar al vicio y a la virtud sus formas propias. En el sufismo esta función de espejo la recoge el maestro espiritual, en quien el discípulo se mira y ve tanto sus defectos como una premonición de las perfecciones que puede llegar a desarrollar, pues el maestro encarna un modo de ser universal que sólo el discípulo detecta, pues quien no es discípulo jamás lo verá, y aquello que el discípulo puede ver es en realidad aquello que él mismo es, aunque todavía deba manifestarse. A fin de cuentas, dice Rūmī: ¿Para qué es un espejo? Para que sepa cada uno qué cosa y quién es³⁰.

29 Cf. C. 4: 116.

30 J. Rūmī, *Mathnawī*, vol. II, verso 94.