

Sobre la Cábala y el esoterismo judío

René Guénon

Obras Completas vol. XVI



Ignitus



sanz y torres

SOBRE LA CÁBALA Y EL ESOTERISMO JUDÍO

René Guénon

**Obras Completas
Volumen XVI**

Colección



En la colección *Ignitus de Estudios Tradicionales* se publican obras de los grandes comprensos de las Tradiciones espirituales orientales y occidentales como Ramana Maharshi, Nisargadatta Maharaj, Rajit Maharaj, maestro Eckhart, René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Douglas Harding, Michael James, etc. La colección está especialmente comprometida a publicar aquellas obras dedicadas a enseñar o comentar las vías o métodos de realización espiritual. En este sentido, también se publican diversos tratados inéditos de la tradición espiritual cristiana, así como estudios de arte y simbolismo tradicionales. De esta manera, en pocos años, la Colección *Ignitus* se ha situado como punto de referencia indiscutible en el panorama editorial internacional.

Director de la Colección: Javier Alvarado Planas, Catedrático de Historia de las Instituciones de la *Universidad Nacional de Educación a Distancia* (Madrid, España).

SOBRE LA CÁBALA Y EL ESOTERISMO JUDÍO

Todos los derechos reservados. Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los autores, editores y traductores. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

© C. E. Anama (de la traducción española)

© EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.

C/ Vereda de los Barros, 17

Pol. Ind. Ventorro del Cano – 28925 Alcorcón (Madrid)

Teléf.: 902 400 416 – 91 323 71 10

www.sanzytorres.com

libreria@sanzytorres.com

www.editorialsanzytorres.com

editorial@sanzytorres.com

Primera edición: Madrid, 2023

ISBN: 978-84-19382-66-5

Depósito legal: M-2725-2023

Imagen de la portada: Tetragramaton en la cubierta de la Biblia sefardi de Solsona (1384), Museo Británico, Kings MS 1.

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

SOBRE LA CÁBALA Y EL ESOTERISMO JUDÍO

René Guénon

Obras Completas

Volumen XVI

2022

NOTA DEL DIRECTOR

Se publican en este volumen diversos artículos de René Guénon sobre la Cábala. Concretamente, se reúnen ocho trabajos en los que el autor delimita el sentido exacto del término *Qabbalah* y efectúa precisas consideraciones sobre el simbolismo del corazón del Mundo en la Cábala hebrea, elucida conceptos tales como monoteísmo, politeísmo y angelología, nos introduce en la Ciencia de los números o explica las analogías de la Tradición hebrea con otras Formas Tradicionales. Finalmente, el volumen se cierra con varias reseñas de libros y revistas sobre esta materia. Por lo demás, pese a la menor extensión de esta recopilación comparada con las que el autor dedicó a otras Formas Tradicionales, conviene recordar que abordó ocasionalmente diversos aspectos del esoterismo judío en general y de la Cábala en especial que no se publican en la presente recopilación por tratar materias que han encontrado mejor acomodo en otros volúmenes de estas *Obras Completas*.

El término *qabbalah*, en hebreo, significa “Tradición”, palabra que procede del verbo *qabal*; “lo que es recibido” o transmitido (como en latín, *traditio*). Si bien la *Qabbalah* designa genéricamente tanto la Tradición esotérica como la Tradición exotérica, religiosa y legal (que representa el *Talmud*), en sentido más específico, se refiere a aquella transmisión que constituye la “cadena” (*shelsheth* en hebreo, *silsilah* en árabe) de la Tradición (*shelsheth haqabbalah*), cadena iniciática que arranca de la fuente principal que, por su naturaleza intemporal, “no humana” o supraindividual, engarza todos los ciclos cuyos eslabones se integran formando la “cadena de los mundos”, y todo el orden de la manifestación universal. Como en toda transmisión o Tradición espiritual, el núcleo interno de la Cábala no puede enseñarse intelectualmente porque sólo cabe interiorizarla, experimentarla y hacer de ello una forma de vida. Por eso, la Cábala no se *aprende* sino que se *recuerda* dado que, en esencia, se trata de recuperar el estado de intimidad con Dios que poseía la Humanidad o el Hombre arquetípico (Adán) en el Paraíso antes de la Caída.

El núcleo más interno de la enseñanza se simboliza en la transmisión del Nombre secreto de Dios, que es la más alta y comprensible

manifestación de la divinidad. Más allá de ello, la experiencia es inefable, no verbal, y no puede ser comunicada o enseñada sino vivida y experimentada. De ahí que los maestros de Cábala digan a sus discípulos que “no puedo decir más”, “ya lo he explicado por la palabra de la boca”, “esto es un secreto...”. Se dice que en el Monte Sinaí Dios entregó a Moisés no solo la Ley escrita (la Torah) sino también una Torah no escrita que debía ser confiada o enseñada *de la boca al oído* sólo a aquéllos que buscaran un mayor conocimiento de Dios. La Cábala sería precisamente la parte esotérica de esa Ley oral. Otros cabalistas van más atrás y remontan el origen de la Tradición a los ángeles que fueron instruidos por Dios. Uno de ellos fue el arcángel Metatrón que, transfigurado bajo la forma de Enoc “anduvo con Dios y desapareció porque Dios se lo llevó” (Génesis, 4,24), es decir, que no conoció la muerte. Reapareció luego bajo la forma del rey Melquisedec, que inició a Abraham (Génesis 14,18-20), el cual a su vez inició a Isaías, éste a Jacob y, mediante una transmisión ininterrumpida, llegó hasta Moisés, a quien el Señor se dirigió en estos términos: «He hecho mi revelación en la zarza, y he hablado a Moisés. Y le he participado gran número de mis maravillas. Y le he manifestado los secretos y el fin de los tiempos. Y le he ordenado: “Estas palabras, decláralas; aquéllas, ocúltalas”».

Pues bien, la obra de Guénon ilumina ciertas cuestiones fundamentales de la *Qabbalah* de una manera tan inusual y a la vez interna, que se adivina que su verdadera intención no era un afán erudito o meramente crítico del academicismo oficial y menos aún engrosar la lista de ocultistas y diletantes que habían subvertido la Cábala; se proponía mostrar a los occidentales la autenticidad de la Cábala como *doctrina tradicional* y dejar, de paso, algunas “señales” para orientar el trabajo de la futura élite espiritual. En este sentido, bastaría con recordar que, al igual que en el Nuevo Testamento se dice que “donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mateo 18, 15-20), o los musulmanes saben que cuando alguien recita el *dikra* cientos de ángeles acuden para observar la correcta “orientación” del devoto, en la Cábala hebrea se dice que, cuando los sabios conversan de los misterios divinos, la *Shekinah* o «presencia» espiritual está entre ellos. Algunos párrafos de Guénon son especialmente reveladores del fin último de que se trata (la *realización espiritual*) y de la *imitatio Dei* como vía para alcanzarla: “Según la Cábala, el Absoluto, para manifestarse, se concentró en un punto infinitamente luminoso, dejando las tinieblas a su alrededor; esta luz en las tinieblas, este punto en la extensión metafísica sin límites (esta nada que lo es todo, en un todo que no es nada), es el Ser en el seno del No-Ser, la Perfección activa en la Perfección pasiva. El punto luminoso, es la Unidad, afirmación del Cero metafísico

que se representa mediante la extensión ilimitada, imagen de la Posibilidad Universal infinita” (*Observaciones sobre la producción de los números*). Y en otra parte, se extiende en consideraciones sobre el episodio bíblico teofánico de la zarza ardiente cuando Moisés pregunta cuál es Su Nombre y Él responde: *Eheieh asher Eheieh*, lo que se traduce por: «Yo soy El que soy», o más exactamente: «El Ser es El Ser». Si consideramos el Ser universal representado por el punto *principal* en su indivisible unidad, y del que todos los seres, en tanto que manifestados en la Existencia, son «participaciones» sin que su unidad sea afectada por ello, la proposición de que El es a la vez el sujeto y el atributo toma esta forma: «El Ser es el Ser». Se puede decir también que es la expresión de la relación entre el Ser como sujeto (Lo que es) y el Ser como atributo (Lo que Él es). *Sin embargo, este «principio de identidad» rebasa el dominio de la lógica, porque es, ante todo, un principio ontológico en la medida en que los tres elementos (el que Conoce, el Conocido y el Conocimiento) no son verdaderamente más que Uno*. Dicho en otros términos; en todo conocimiento verdadero el objeto que es conocido es el mismo sujeto; “El Ser es el Ser” pues, en otro caso, el objeto conocido es un atributo del sujeto conocedor; por tanto, todo conocimiento es efectivo en la medida en que conocedor, conocido y conocimiento sean uno; “El Ser se conoce a Si mismo, por Si mismo”. Ahora bien, si lo Real se atribuye al último perceptor de la información o Único Sujeto (porque los demás sujetos *existen*, es decir, son sostenidos por otro, pero no *son*, ¿no es esto lo que también el Vedanta advaita define como “presenciador último” (*Atman* o *Brahman*), perceptor final o testigo que conoce y que no puede ser conocido por nadie más. La respuesta a este interrogante consiste en descubrir, *mediante la experiencia de la meditación*, quién es el perceptor final, es decir, el observador final y único que presencia todos los eventos simultáneamente desde una posición ubicua en todas partes.

Diciembre de 2022

Capítulo I

QABBALAH*

El término de *qabbalah*, en hebreo, no significa otra cosa que "tradición", en el sentido más general; y, aunque las más de las veces designa la tradición esotérica o iniciática cuando se emplea sin más precisión, también ocurre a veces que se aplica a la tradición exotérica misma¹. Así pues, este término, de por sí, es susceptible de designar la tradición; pero como pertenece a la lengua hebrea, es normal que, como ya hemos hecho ver en ocasiones, cuando se utiliza otra lengua se lo reserve precisamente para la tradición hebrea, o si se prefiere otra manera de hablar, quizá más exacta, para la forma especialmente hebrea de la tradición. Si insistimos en ello, es porque hemos comprobado en algunos la tendencia a darle otro sentido a esta palabra, a hacer de ella la denominación de un tipo especial de conocimientos tradicionales, dondequiera que se encuentren además, y eso porque creen descubrir en la propia palabra todo tipo de cosas más o menos extraordinarias que en realidad no hay en ella. No tenemos intención de perder nuestro tiempo señalando interpretaciones imaginarias; más útil es precisar la verdadera significación original de la palabra, lo cual basta para reducirlas a nada, y eso es cuanto nos proponemos aquí.

La raíz Q B L, en hebreo y en árabe², significa esencialmente la relación de dos cosas que están colocadas una frente a otra; de ahí provienen todos los diversos sentidos de las palabras que se derivan de ella, como, por ejemplo, los de en-

* [Publicado originalmente en *Le Voile d'Isis*, mayo de 1933. N. del T.].

¹ Esto causa ciertos equívocos: así, hemos visto a algunos pretender vincular el *Talmud* a la Cábala entendida en sentido esotérico; de hecho, el *Talmud* es la "tradición", pero puramente exotérica, religiosa y legal.

² Llamamos la atención sobre el hecho, no tenido suficientemente en cuenta, de que estas dos lenguas, la mayoría de cuyas raíces es común, a menudo pueden aclararse la una por la otra.

cuentro y aún de oposición. De esta relación resulta también la idea de un paso de uno a otro de los dos términos en presencia, de donde ideas como las de recibir, acoger y aceptar, expresadas en ambas lenguas por el verbo *qabal*; y de ahí deriva directamente *qabbalah*, es decir, propiamente "lo que es recibido" o transmitido (en latín *traditum*) de uno a otro. Con esta idea de transmisión, vemos aparecer aquí la de sucesión; pero hay que señalar que el sentido primero de la raíz indica una relación que puede ser tanto simultánea como sucesiva, tanto espacial como temporal. Esto explica el doble sentido de la preposición *qabal* en hebreo y *qabl* en árabe, que significa a la vez "ante" (es decir "enfrente", en el espacio) y "antes" (en el tiempo); y el estrecho parentesco de las dos palabras "ante" y "antes", incluso en nuestra lengua, muestra bien que siempre se establece cierta analogía entre estas dos modalidades diferentes, una en simultaneidad y la otra en sucesión. Esto también permite resolver una aparente contradicción: aunque la idea más frecuente, cuando se trata de una relación temporal, sea aquí la de anterioridad y, por consiguiente, se refiere al pasado, también sucede, sin embargo, que derivados de la misma raíz designan el futuro (en árabe *mustaqbal*, es decir, literalmente aquello ante lo cual se va, de *istaqbal*, "ir hacia adelante") pero ¿no se dice también en nuestra lengua que el pasado está *antes* de nosotros y que el futuro está *ante* nosotros, lo cual es totalmente comparable? En suma, basta en todos los casos que uno de los términos considerados esté "ante" o "antes" con respecto al otro, ya se trate, por lo demás, de una relación espacial o de una relación temporal.

Todas estas observaciones se pueden confirmar además con el examen de otra raíz, igualmente común al hebreo y al árabe, y que tiene significados muy próximos a aquellos, incluso podría decirse idénticos en gran parte, pues, aunque el punto de partida sea claramente diferente, los sentidos derivados llegan a coincidir. Es la raíz QDM, que en primer lugar expresa la idea de "preceder" (*qadam*), de donde todo lo que se refiere, no sólo a una anterioridad temporal, sino a cualquier

prioridad de orden. Así, para las palabras que provienen de esta raíz, aparte los sentidos de origen y antigüedad (*qedem* en hebreo, *qidm* o *qidam* en árabe), se encuentra el de primacía o precedencia, e incluso el de marcha, avance o progresión (en árabe *teqaddum*)³; y, también aquí, la preposición *qadam* en hebreo y *qoddâm* en árabe tiene el doble sentido de "ante" y "antes". Pero el sentido principal, aquí, designa aquello que es primero, sea jerárquicamente, sea cronológicamente; también, la idea más frecuentemente expresada es la de origen o de primordialidad y, por extensión, de antigüedad cuando se trata del orden temporal: así, *qadmôn* en hebreo y *qadim* en árabe, significan "antiguo" en el uso corriente, pero, cuando se refieren al dominio de los principios, han de traducirse por "primordial"⁴.

Aún ha lugar, a propósito de estas mismas palabras, a señalar otras consideraciones que no carecen de interés: en hebreo, los derivados de la raíz QDM sirven también para designar el Oriente, es decir, el lado del "origen" en el sentido de que es aquel donde aparece el sol levante (*oriens*, de *oriri*, de dónde viene también *origo* en latín), el punto de partida del avance diurno del sol; y, al mismo tiempo, también es el punto que se tiene ante sí cuando uno se "orienta" volviéndose hacia el sol por donde sale⁵. Así, *qedem* también significa "Oriente", y *qadmôn* "oriental"; pero no habría que querer ver en estas

³ De ahí la palabra *qadam*, que significa "pie", es decir, lo que sirve para la marcha.

⁴ *El insâmul- qadîm*, es decir, el "Hombre primordial", es, en árabe, una de las denominaciones del "Hombre universal" (sinónimo de *El-insâmul-kamîl*, que es literalmente el "Hombre perfecto" o total"; es exactamente el *Adam Qadmôn* hebreo.

⁵ Es curioso observar que Cristo es llamado, a veces, *Oriens*; esta denominación puede relacionarse sin duda con el simbolismo del sol levante; pero, a causa del doble sentido que aquí indicamos, es posible que haya que relacionarlo también, o incluso sobre todo, con el hebreo *Elohi Qodem*, o expresión que designa al verbo como "Anciano de los Días", es decir, que es antes de los días, o el Principio de los ciclos de manifestación, considerados simbólicamente como "días" por diversas tradiciones (los "días de *Brahmâ*" en la tradición hindú, los "días de la creación" en el Génesis hebreo.

designaciones la afirmación de una primordialidad del Oriente desde el punto de vista de la historia de la humanidad terrestre, puesto que, como hemos tenido ocasión de decir frecuentemente, el origen primero de la tradición es nórdico, "polar" inclusive, no oriental ni occidental; la explicación que acabamos de indicar nos parece además plenamente suficiente. A este respecto, añadiremos que estas cuestiones de "orientación", de una manera general, tienen una importancia bastante grande en el simbolismo tradicional y en los ritos que se basan en dicho simbolismo; por lo demás, son más complejas de lo que se podría pensar y pueden causar algunos errores, pues, en formas tradicionales diversas, hay varios modos de orientación diferentes. Cuando se orienta uno hacia el sol levante como se acaba de decir, el Sur se designa como el "lado de la derecha" (*yamîn* o *yaman*; cf. el sánscrito *dakshina* que tiene mismo sentido), y el Norte como el "lado de la izquierda" (*shemôl* en hebreo, *shimâl* en árabe); pero a veces también ocurre que la orientación se toma volviéndose hacia el sol en el meridiano, y entonces el punto que se tiene ante sí ya no es el Oriente, sino el Sur: así, en árabe, el lado Sur, entre otras denominaciones, tiene también la de *qiblah*, y el adjetivo *qibli* significa "meridional". Estos últimos términos nos devuelven a la raíz Q B L; y sabido es que la misma palabra *qiblah* designa también, en el Islam, la orientación ritual; en todos los casos es la dirección que se tiene ante sí; y lo que además es bastante curioso es que la ortografía de esta palabra *qiblah* es exactamente idéntica a la del hebreo *qabbalah*.

Ahora, podemos hacernos esta pregunta: ¿por qué motivo la tradición, en hebreo, se designa con una palabra que proviene de la raíz QBL, y no de la raíz QDM? Se podría estar tentado de decir, a este respecto, que, como la tradición hebrea no constituye sino una forma secundaria y derivada, no podría convenirle una denominación que evoque la idea de origen o de primordialidad; pero esta razón no nos parece esencial pues, directa o indirectamente, toda tradición se vincula a los orígenes y procede de la Tradición primordial, y nosotros mismos hemos visto

en otra parte que toda lengua sagrada, incluidos el propio hebreo y el árabe, se considera que representa en cierta forma la lengua primitiva.

La verdadera razón, según parece, es que la idea que ha de ponerse en evidencia sobre todo es la de una transmisión regular e ininterrumpida, idea que, por lo demás, es también la que expresa propiamente la palabra misma de "tradición", así como lo indicábamos al principio. Esta transmisión constituye la "cadena" (*shelsheleth* en hebreo, *silsilah* en árabe) que une el presente al pasado y que ha de continuarse del presente hacia el porvenir: es la "cadena de la tradición" (*shelsheleth haqabbalah*), o la "cadena iniciática" de la que hemos tenido ocasión de hablar recientemente, y es también la determinación de una "dirección" (volvemos a encontrar aquí el sentido del árabe *qiblah*) que, a través de la sucesión de los tiempos, orienta al ciclo hacia su fin y une éste con su origen, y que, extendiéndose incluso más allá de estos dos puntos extremos a causa de que su fuente *principal* es intemporal y "no humana", lo enlaza armónicamente con los demás ciclos, concurriendo a formar con ellos una "cadena" más vasta, la que ciertas tradiciones orientales denominan la "cadena de los mundos", donde se integra, de eslabón en eslabón, todo el orden de la manifestación universal.

Capítulo II

LAS “RAICES DE LAS PLANTAS”*

Según la tradición cabalística, entre aquellos que penetraron en el *Pardés*¹ hubo algunos que “devastaron el jardín”, y se dice que esta devastación consistió más precisamente en “cortar las raíces de las plantas”. Para comprender lo que esto significa, es menester referirse ante todo al simbolismo del árbol invertido, del cual ya hemos hablado en otras ocasiones²: las raíces están en alto, es decir, en el Principio mismo; cortar estas raíces es, pues, considerar las “plantas” o los seres simbolizados por ellas como dotadas en cierto modo de una existencia y realidad independientes del Principio. En el caso de que se trata, esos seres son principalmente los ángeles, pues esto se refiere naturalmente a grados de existencia de orden suprahumano; y es fácil comprender cuáles pueden ser las consecuencias, en particular para lo que se ha convenido en llamar la “Cábala práctica”. En efecto, la invocación de los ángeles así encarados, no como los “intermediarios celestes” que son desde el punto de vista de la ortodoxia tradicional, sino como verdaderas potencias independientes, constituye propiamente la “asociación” (árabe: *shirk*) en el sentido que da a este término la tradición islámica, pues entonces tales potencias aparecen inevitablemente como “asociadas” [a título de igualdad] a la Potencia divina misma, en lugar de simplemente

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, septiembre de 1946. N. del T.].

¹ El *Pardés*, figurado simbólicamente como un “jardín”, debe considerarse aquí como representación del dominio del conocimiento superior y reservado: las cuatro letras P R D S, puestas en relación con los cuatro ríos del Edén, designan entonces respectivamente los diferentes sentidos contenidos en las Escrituras sagradas, a los cuales corresponden otros tantos grados de conocimiento; va de suyo que quienes “devastaron el jardín” no habían llegado efectivamente sino a un grado en que aún es posible el extraviarse.

² Véase especialmente “El Árbol del Mundo” [en *El Centro del Mundo*].

te derivadas de ella. Estas consecuencias se encuentran también, y con mayor razón, en las aplicaciones inferiores pertenecientes al dominio de la magia, dominio donde, por lo demás, se encuentran necesariamente encerrados tarde o temprano quienes cometen tal error, pues, por eso mismo, en su caso toda posibilidad real de “teúrgia” está excluida, ya que se hace imposible toda comunicación efectiva con el Principio una vez que “las raíces están cortadas”. Agregaremos que las mismas consecuencias se extienden hasta las formas más degeneradas de la magia, como la “magia ceremonial”; solo que en este último caso, si el error es siempre esencialmente el mismo, los peligros efectivos están por lo menos atenuados a causa de la insignificancia misma de los resultados alcanzables³. Por último, conviene señalar que esto da inmediatamente la explicación de por lo menos uno de los sentidos en que el origen de tales desviaciones se atribuye a veces a los “ángeles caídos”; los ángeles, en efecto, son real y verdaderamente “caídos” cuando se los considera de ese modo, pues de su participación en el Principio tienen en realidad todo lo que constituye su ser, de modo que, cuando esa participación se desconoce, no resta sino un aspecto puramente negativo, como una especie de sombra invertida con respecto a ese ser mismo⁴.

Según la concepción ortodoxa, un ángel, en cuanto “intermediario celeste”, no es en el fondo sino la expresión misma de un atributo divino en el orden de la manifestación no-formal, pues solo eso permite establecer, a través de él, una comunicación real entre el estado humano y el Principio mis-

³ Sobre la cuestión de la “magia ceremonial”, cf. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XX. El empleo de los nombres divinos y angélicos en sus formas hebreas es sin duda una de las principales razones que ha llevado a A. E. Waite a pensar que toda magia ceremonial tenía su origen en los judíos (*The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 397-99); esta opinión no nos parece enteramente fundada, pues la verdad es más bien que en la magia ceremonial hay elementos tomados de formas de magia más antiguas y auténticas, y que éstas, en el mundo occidental, no podían realmente disponer para sus fórmulas de otra lengua sagrada que el hebreo.

⁴ Podría decirse, y poco importa que sea literal o simbólicamente, que en tales condiciones quien cree llamar a un ángel corre gran riesgo de ver aparecer, por el contrario, un demonio.

mo, del cual representa así un aspecto más particularmente accesible para los seres que están en ese estado humano. Es, por otra parte, lo que muestran con toda claridad los nombres angélicos mismos, que son siempre, en efecto, designación de atributos divinos; aquí sobre todo, efectivamente, el nombre corresponde de modo pleno a la naturaleza del ser y se identifica en realidad con su esencia misma. En tanto esta significación no se pierda de vista, las “raíces” no pueden, pues, estar “cortadas”; podría decirse, por consiguiente, que a este respecto el error, consistente en creer que el nombre divino pertenece en propiedad al ángel como tal y en cuanto ser “separado”, solo se hace posible cuando la inteligencia de la lengua sagrada viene a oscurecerse, y, si se advierte todo lo que esto implica en realidad, podrá comprenderse que esta observación admite un sentido mucho más profundo de lo que parecería a primera vista⁵. Estas consideraciones dan también todo su valor a la interpretación cabalística de *Mal’ aji*, ‘Mi ángel’ o ‘Mi enviado’⁶, como “el ángel en el cual está Mi nombre”, es decir, en definitiva, en el cual está Dios mismo, por lo menos en alguno de sus aspectos “atributivos”⁷. Esta interpretación se aplica, en primer lugar y por excelencia, a *Metatrón*, el “Ángel de la Faz”⁸, o a *Mija’el* [Miguel] (nombre del cual *Mal’ aji* es un anagrama) en tanto que, en su papel “solar”, se identifica en cierto modo con *Metatrón*; pero es aplicable también a cualquiera de los ángeles, pues éstos son verdaderamente, con

⁵ Recordaremos a este respecto lo que indicábamos antes en cuanto a la correspondencia de los diversos grados del conocimiento con los sentidos más o menos “interiores” de las Escrituras sagradas; es evidente que se trata de algo sin nada en común con el saber enteramente externo, que es todo lo que puede dar el estudio de una lengua profana, e inclusive, agregaremos, el de una lengua sagrada por procedimientos tales como los de los lingüistas modernos.

⁶ Sabido es que la significación etimológica de la palabra “ángel” (griego *ángelos*) es ‘enviado’ o ‘mensajero’, y que la palabra hebrea correspondiente, *mal’ aj* tiene también el mismo sentido.

⁷ Cf. *El Rey del Mundo*, cap. III. Desde el punto de vista principal, es el ángel o más bien el atributo por el representado quien está en Dios, pero la relación aparece como invertida con respecto a la manifestación.

⁸ El nombre de *Metatrón* es numéricamente equivalente al nombre divino *Shadday*.

respecto a la manifestación y en el sentido más riguroso del término, los “portadores” de otros tantos nombres divinos, e inclusive, visto del lado de la “Verdad” (*el-Haqq*) no son realmente nada sino esos nombres. La diferencia no es sino la que resulta de cierta jerarquía que puede establecerse entre los atributos divinos, según procedan más o menos directamente de la Esencia, de modo que su manifestación podrá considerarse como situada en niveles diferentes, y tal es, en suma, el fundamento de las jerarquías angélicas; tales atributos o aspectos deben necesariamente concebirse, por lo demás, como en multitud indefinida cuando se los encara “distintivamente”, y a esto corresponde la multitud misma de los ángeles⁹.

Podría preguntarse por qué, en todo esto, se trata únicamente de los ángeles, cuando, en verdad, todo ser, cualquiera que fuere y cualquiera sea el orden de existencia a que pertenezca, depende también enteramente del Principio en todo cuanto es, y esta dependencia, que es a la vez una participación, constituye, podría decirse, la medida misma de su realidad; y, además, todo ser tiene también en sí, y más precisamente en su “centro”, virtualmente por lo menos, un principio divino sin el cual su existencia no sería ni siquiera una ilusión, sino pura y simplemente una nada. Esto corresponde exactamente, por otra parte, a la enseñanza cabalística según la cual los “canales” por los que los influjos emanados del Principio se comunican a los seres manifestados no se detienen en cierto nivel, sino se extienden de modo continuo a todos los grados de la Existencia universal, inclusive a los más inferiores¹⁰, de modo que, para retomar el simbolismo precedente, en ninguna

⁹ Debe tenerse bien presente que se trata aquí de una multitud “trascendental” y no de una indefinición numérica (cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, cap. III); los ángeles no son en modo alguno “enumerables”, puesto que no pertenecen al dominio de existencia condicionado por la cantidad.

¹⁰ El simbolismo de estos “canales” que así descienden gradualmente a través de todos los estados puede ayudar a comprender, si se los encara en el sentido ascendente, cómo los seres situados en un nivel superior pueden, de modo general, desempeñar la función de “intermediarios” para los que están situados en un nivel inferior, ya que la comunicación con el Principio no es posible para éstos sino pasando por aquéllos.

parte podría haber ser alguno que pudiera ser asimilado a una “planta sin raíces”. Empero, es evidente que deben considerarse grados en la participación de que se trata, y que esos grados corresponden precisamente a los de la Existencia; por eso éstos tienen tanto más realidad cuanto más elevados son, es decir, cuanto más próximos están al Principio (aunque ciertamente no haya medida común entre un estado cualquiera de manifestación, así sea el más elevado de todos, y el estado principal mismo). En este como en cualquier otro respecto, cabe hacer notar ante todo una distinción entre el caso de los seres situados en el dominio de la manifestación no-formal o supraindividual, al cual corresponden los estados angélicos, y el de los seres situados en el dominio de la manifestación formal o individual; y esto requiere aún ser explicado de modo algo más preciso.

Solo en el orden no-formal puede decirse que un ser expresa o manifiesta verdaderamente y lo más íntegramente posible un atributo del Principio; aquí, la distinción de esos atributos constituye la distinción misma de los seres, la cual puede caracterizarse como una “distinción sin separación” (*bhedâbhedâ*, en la terminología hindú)¹¹, pues va de suyo que, en definitiva, todos los atributos son realmente “uno”; y además ésta es la mínima limitación concebible en un estado que, por el hecho de ser manifestado, es condicionado también. Por otra parte, como la naturaleza de cada ser se reduce entonces íntegramente, en cierto modo, a la expresión de un atributo único, es evidente que dicho ser posee así, en sí mismo, una unidad de orden muy diferente y mucho más real que la unidad completamente relativa, fragmentaria y “compuesta” a la vez, propia de los seres individuales como tales; y, en el fondo, debido a esa reducción de la naturaleza angélica a un atributo definido, sin más “composición” que la mezcla de acto y potencia necesariamente inherente a toda manifestación¹²,

¹¹ Cf. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. IX.

¹² Podría decirse que el ser angélico es en acto en relación con el atributo expresado por él, pero es en potencia con relación a todos los demás atributos.

Santo Tomás de Aquino ha podido considerar las diferencias existentes entre los ángeles como comparables a diferencias específicas y no a diferencias individuales¹³. Si ahora queremos encontrar, en el orden de la manifestación formal, una correspondencia o un reflejo de lo que acabamos de decir, no ha de buscársela en los seres individuales tomados cada uno en particular (y esto se desprende claramente de nuestra última observación), sino más bien en los “mundos” o estados de existencia mismos, pues cada uno de ellos, en su conjunto propio y “globalmente”, está más especialmente referido a un determinado atributo divino, del cual es, si cabe expresarse así, como la producción particular¹⁴; y esto se liga directamente con la concepción de los ángeles como “rectores de las esferas” y con las consideraciones que ya hemos expuesto a ese respecto en nuestro anterior estudio sobre la “cadena de los mundos”.

¹³ Cf. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XI.

¹⁴ Va de suyo que tal modo de hablar no es válido sino en la medida y desde el punto de vista en que los atributos mismos pueden ser considerados “distintamente” (y solo pueden serlo con respecto a la manifestación), y que la indivisible unidad de la Esencia divina misma, a la cual todo finalmente se reduce no es afectada en modo alguno por ello.

Capítulo III

MONOTEÍSMO Y ANGELOLOGÍA*

Lo que anteriormente hemos dicho¹, permite comprender cuál es la naturaleza del error que es susceptible de dar nacimiento al politeísmo: éste, que en suma no es sino el caso más extremo de la “asociación”², consiste en admitir una pluralidad de principios considerados como completamente independientes, cuando en realidad ni son ni pueden ser sino aspectos más o menos secundarios del Principio supremo. Es evidente que ello no puede ser mas que la consecuencia de una incomprensión de ciertas verdades tradicionales, precisamente aquellas que se refieren a los aspectos o a los atributos divinos; tal incomprensión es siempre posible en individuos aislados y más o menos numerosos, pero su generalización, correspondiendo a un extremo estado de degeneración de una forma tradicional en vías de desaparición, ha sido sin duda de hecho mucho más extraña de lo que de ordinario se cree. En todo caso, ninguna tradición, sea cual sea, podría, en sí misma, ser politeísta; es invertir todo orden normal el suponer un politeísmo en el origen, siguiendo las opiniones “evolucionistas” de la mayoría de los modernos, en lugar de no ver ahí más que simplemente la desviación que en realidad es.

* [Publicado originalmente en *Etudes Traditionnelles*, octubre-noviembre de 1946. N. del T.].

¹ [“Las raíces de las plantas”, en el cap. anterior].

² Hay “asociación” desde el momento en que se admite que cualquier cosa, fuera del Principio, posee una existencia que le pertenece particularmente; pero naturalmente, de aquí al politeísmo propiamente dicho, puede haber múltiples grados [Cada vez son más los estudiosos que consideran incorrecto hablar del politeísmo de ciertas religiones, incluida la del antiguo Egipto, y prefieren el término de *henoteísmo* (del griego: *heis*, *henos* “un”; y *theos* “dios”) como creencia en un solo Dios que ha originado las demás divinidades menores. N. del T.].

Toda tradición verdadera es esencialmente monoteísta; para hablar de manera más precisa, ella afirma ante todo la unidad del Principio supremo³, del cual todo deriva y depende por completo, y es esta afirmación la que, en la expresión que especialmente reviste en las tradiciones con forma religiosa, constituye el monoteísmo propiamente dicho; pero, con la reserva de esta explicación necesaria para evitar toda confusión de puntos de vista, podemos en suma ampliar sin inconveniente el sentido del término monoteísmo para aplicarlo a toda afirmación de la unidad principal. Por otra parte, cuando decimos que es monoteísmo lo que necesariamente había en el origen, es evidente que ello no tiene nada en común con la hipótesis de una pretendida “simplicidad primitiva” que sin duda jamás ha existido⁴; por otra parte, basta, para evitar todo equívoco a este respecto, observar que el monoteísmo puede incluir todos los posibles desarrollos acerca de la multiplicidad de los atributos divinos, y también que la angelología, que está estrechamente conectada con esta consideración de los atributos, tal como anteriormente hemos explicado, ocupa efectivamente un lugar importante en las formas tradicionales donde el monoteísmo se afirma de la manera más explícita y rigurosa. No hay aquí pues ninguna incompatibilidad, e incluso la invocación de los ángeles, a condición de considerarlos únicamente como “intermediarios celestes”, es decir, en definitiva, según lo que ya hemos expuesto, como representando o expresando tales o cuales aspectos divinos en el orden de la

³ Cuando se trata verdaderamente del Principio supremo, se debería, con todo rigor, hablar de “no-dualidad”, situándose la unidad, que, por otra parte, es su consecuencia inmediata, solamente en el nivel del Ser; pero esta distinción, siendo de la mayor importancia desde el punto de vista metafísico, no afecta para nada a lo que aquí hemos dicho y, de la misma manera que podemos generalizar el sentido del término “monoteísmo”, también podemos correlativamente, para simplificar el lenguaje, no hablar sino de unidad del Principio.

⁴ Cf. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XI. Es bastante difícil comprender, por otra parte, cómo algunos pueden a la vez creer en la “simplicidad primitiva” y en el politeísmo original, y no obstante es así: es un curioso ejemplo más de las innumerables contradicciones de la mentalidad moderna.

manifestación informal, es perfectamente legítima y normal con respecto al más estricto monoteísmo.

Debemos además señalar también, a este propósito, ciertos abusos del punto de vista “histórico” o supuestamente tal, tan caro a muchos de nuestros contemporáneos, y especialmente en lo que concierne a la teoría de los “préstamos” de la cual ya hemos tenido que hablar en diversas ocasiones. En efecto, muy a menudo hemos visto a algunos autores pretender, por ejemplo, que los Hebreos no conocían la angelología antes de la cautividad de Babilonia y que la copiaron pura y simplemente de los Caldeos; hemos visto a otros sostener que toda angelología, allí donde se encuentre, tiene inevitablemente su origen en el Mazdeísmo. Está claro que semejantes aserciones suponen implícitamente que no se trata más que de simples “ideas”, en el sentido moderno y psicológico de la palabra, o de concepciones sin fundamento real, cuando, para nosotros como para todos aquellos que se sitúan en el punto de vista tradicional, se trata por el contrario del conocimiento de un determinado orden de realidad; no se ve del todo por qué razón tal conocimiento debería haber sido “copiado” por una doctrina de otra, mientras que se comprende bastante bien que ésta sea, igualmente y del mismo modo, inherente tanto a una como a otra, porque ambas son expresiones de una sola y misma verdad. Conocimientos equivalentes pueden e incluso deben encontrarse en todas partes; y, cuando aquí hablamos de conocimientos equivalentes, queremos decir con ello que en el fondo se trata de los mismos conocimientos, aunque presentados y expresados de maneras diferentes para adaptarse a la particular constitución de tal o cual forma tradicional⁵. Se puede decir en este sentido que la angelología o su equivalente, sea cual sea el nombre por el cual se le designe más especialmente, existe en todas las tradiciones; y, por ofrecer un ejemplo, apenas hay necesidad de recordar que los Dêvas, en

⁵ Hemos aludido anteriormente a las relaciones que existen entre la angelología y las lenguas sagradas de las diferentes tradiciones; éste es un ejemplo muy característico de la adaptación de que se trata.

la tradición hindú, son en realidad el equivalente exacto de los ángeles en las tradiciones judía, cristiana e islámica. En todos los casos, digámoslo de nuevo, aquello de lo que se trata puede ser definido como siendo la parte de una doctrina tradicional que se refiere a los estados informales o supraindividuales de la manifestación, sea de una manera simplemente teórica, sea con vistas a una realización efectiva de estos estados⁶. Es evidente que esto es algo que, en sí, no tiene la menor relación con un politeísmo cualquiera, incluso aunque, como hemos dicho, el politeísmo pueda no ser sino un resultado de su incompreensión; pero cuando quienes creen que existen tradiciones politeístas hablan de “préstamos” como aquellos de los que hemos ofrecido ejemplos hace un momento, parecen querer sugerir que la angelología no representaría sino una “contaminación” del politeísmo en el propio monoteísmo. Otro tanto valdría decir que, puesto que la idolatría puede surgir de una incompreensión de ciertos símbolos, el propio simbolismo no es más que un derivado de la idolatría; sería éste un caso totalmente similar, y pensamos que esta comparación basta plenamente para hacer aparecer todo el absurdo de tal manera de considerar las cosas.

Para terminar estas observaciones, destinadas a completar nuestro anterior estudio, citaremos este pasaje de Jacob Boehme, quien, con la terminología que le es particular y con una forma quizá algo oscura, como a menudo ocurre en él, nos parece que expresa correctamente las relaciones entre los ángeles y los aspectos divinos: “La creación de los ángeles tiene un comienzo, pero las fuerzas con las cuales han sido creados jamás ha conocido principio, sino que asistieron al nacimiento del eterno comienzo... Han surgido del Verbo revelado, de la naturaleza eterna, tenebrosa, ígnea y luminosa,

⁶ Se puede citar, como ejemplo del primer caso, la parte de la teología cristiana que se refiere a los ángeles (y, por otra parte, de manera más general, el exoterismo no puede naturalmente situarse aquí más que en el punto de vista teórico), y, como ejemplo del segundo, la “Cábala práctica” en la tradición hebrea.

del deseo de la divina revelación, y han sido transformadas en imágenes ‘creaturadas’ (es decir, fragmentadas en criaturas aisladas)”⁷. Y, en otro lugar, Boehme dice todavía: “Cada príncipe angélico es una propiedad surgida de la voz de Dios, y lleva el gran nombre de Dios”⁸. A. K. Coomaraswamy, citando esta última frase y comparándola con diversos textos que se refieren a los “Dioses” tanto en la tradición griega como en la hindú, añade estas palabras que se adecuan completamente a lo que acabamos de exponer: “Apenas tenemos necesidad de decir que tal multiplicidad de Dioses no es un politeísmo, pues todos son los sujetos angélicos de la Suprema Deidad, de la cual extraen su origen y en la cual, como tan a menudo se nos recuerda, vuelven a ser uno”⁹.

⁷ *Mysterium Magnum*, VIII, 1.

⁸ *De Signatura Rerum*, XVI, 5. Con respecto a la primera creación, “surgida de la voz de Dios”, cf. *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLVII.

⁹ *¿Qué es Civilización?* [recopilado en *La doctrina india del fin último del hombre*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.], Coomaraswamy menciona también, a propósito de esto, la identificación que Filón establece entre los ángeles y las “Ideas” entendidas en sentido platónico, es decir, en suma, las “Razones Eternas” que están contenidas en el entendimiento divino, o, según el lenguaje de la teología cristiana, en el Verbo considerado en tanto que “lugar de los posibles”.

Capítulo IV

EL CORAZÓN DEL MUNDO EN LA CÁBALA HEBREA *

Hemos hecho alusión precedentemente (febrero de 1926, p. 220^{**}) a la función que en la tradición hebrea, tanto como en todas las otras tradiciones, desempeña el simbolismo del corazón, que, aquí como en las restantes, representa esencialmente el “Centro del Mundo”. Aquello de lo que queremos hablar es de lo que se denomina la Cábalá, palabra que, en hebreo, no significa otra cosa que “tradición”, la doctrina transmitida oralmente durante largos siglos antes de ser fijada en textos escritos; en ella, en efecto, es donde podemos encontrar datos interesantes sobre la cuestión de que se trata.

En el *Sepher Yetsiráh*, se habla del “Santo Palacio” o “Palacio Interior”, que es el Centro del Mundo: está en el centro de las seis direcciones del espacio (lo alto, lo bajo y los cuatro puntos cardinales) que, con el centro mismo, forman el septenario. Las tres letras del nombre divino *Jehová* formado de cuatro letras, *iod*, *hé*, *vau*, *hé*, pero entre las cuales no hay más que tres que sean distintas, estando la *hé* repetida dos veces), por su séxtuple permutación siguiendo esas seis direcciones, indican la inmanencia de Dios en el seno del Mundo, es decir, la manifestación del Verbo creador en el centro de todas las cosas, en el punto primordial del cual las extensiones indefinidas no son más que la expansión o el desarrollo: “Él formó del *Tohu* (vacío) algo e hizo de lo que no existía algo que sí existe.

* [Publicado originalmente en *Regnabit*, julio-agosto de 1926. N. del T.].

** [El autor alude al artículo publicado en la revista *Regnabit* con el título: “A propósito de los signos corporativos y de su sentido original”, ahora recopilado en estas *Obras Completas*, cap. XVII de *Estudios sobre la Masonería*. N. del T.].

Talló grandes columnas del éter inaprehensible¹. Él reflexionó, y la Palabra (*Memra*) produjo todo objeto y todas las cosas por su Nombre uno” (*Sepher Yetsiráh*, IV, 5).

Antes de ir más lejos, señalaremos que, en las doctrinas orientales, y en particular en la doctrina hindú, se trata también frecuentemente de las siete regiones del espacio, que son los cuatro puntos cardinales, más el cenit y el nadir, y en fin, el centro mismo. Se puede observar que la representación de las seis direcciones, opuestas dos a dos a partir del centro, forma una cruz de tres dimensiones, tres diámetros rectangulares de una esfera indefinida. Se puede notar además, a título de concordancia, la alusión que hace San Pablo al simbolismo de las direcciones o de las dimensiones del espacio, cuando habla de la “amplitud, la longitud, la altura y la profundidad del misterio del amor de Jesús-Cristo” (*Efesios*, III, 18); pero, aquí, no hay más que cuatro términos enunciados distintamente en lugar de seis, porque la amplitud y la longitud corresponden respectivamente a los dos diámetros horizontales tomados en su totalidad, mientras que la altura y la profundidad corresponden a las dos mitades superior e inferior del diámetro vertical.

Por otra parte, en su importante obra sobre la *Cábala Judía*², Paul Vulliaud, a propósito de los pasajes del *Sepher Yetsiráh* que acabamos de citar, añade esto: “Clemente de Alejandría dice que de Dios, Corazón del Universo, parten las extensiones infinitas que se dirigen, una hacia lo alto, la otra hacia abajo, ésta a la derecha, aquella a la izquierda, una adelante y la otra hacia atrás. Dirigiendo su mirada hacia esas seis extensiones como hacia un número siempre igual, él acabó el

¹ Se trata de las “columnas” del Arbol sefirótico: columna del medio, columna de la derecha y columna de la izquierda.

² 2 vol. In 8º, París, 1923. Esta obra contiene un gran número de informaciones interesantes, y utilizaremos aquí algunas; se le puede reprochar el dar demasiado espacio a discusiones cuya importancia es muy secundaria, no ir lo bastante al fondo de la doctrina, y de cierta falta de orden en la exposición; no es menos cierto que se trata de un trabajo hecho muy seriamente y muy diferente en eso de la mayor parte de los otros libros que han sido escritos por los modernos al respecto.

mundo; es el comienzo y el fin (el alfa y el omega), en él se acaban las seis fases infinitas del tiempo, y es de él de donde reciben su extensión hacia el infinito; tal es el secreto del número 7”³. Hemos tenido que reproducir textualmente esta cita, de la que lamentamos que su referencia exacta no sea indicada; la palabra “infinito” que aparece tres veces, es impropia y debería ser reemplazada por “indefinido”: Sólo Dios es infinito, el espacio y el tiempo no pueden ser más que indefinidos. La analogía, por no decir la identidad, con la doctrina cabalística, es de las más notables; y hay ahí, como se verá luego, materia para otras comparaciones que son más sorprendentes todavía.

El punto primordial, desde donde es proferida la Palabra creadora, no se desarrolla solamente en el espacio, sino también en el tiempo; es el Centro del Mundo en todos los aspectos, es decir, que es a la vez el centro de los espacios y el centro de los tiempos. Eso, entiéndase bien, no concierne más que a nuestro mundo, el único cuyas condiciones de existencia son directamente expresables en lenguaje humano; es el mundo sensible el que está sometido al espacio y al tiempo, y sería preciso, para pasar al orden suprasensible (pues se trata del Centro de todos los mundos), efectuar una especie de transposición analógica en la cual el espacio y el tiempo no guardarían ya más que una significación puramente simbólica; la cosa es además posible, pero no tenemos que preocuparnos de ello aquí, y podemos limitarnos al punto de vista cosmogónico tal como se lo entiende habitualmente.

Se trata en Clemente de Alejandría, de seis fases del tiempo correspondientes a las seis direcciones del espacio: son seis períodos cíclicos, subdivisiones de otro período más general, y a veces representados como seis milenios. El *Zohar*, lo mismo que el *Talmud*, divide en efecto la duración del tiempo en períodos milenarios: “El mundo subsistirá durante seis mil años a los cuales aluden las seis primeras palabras del Génesis

³ *La Kabbale juive*, tomo I, pp. 215-216.

(*Siphra di Zeniutha*: *Zohar*, II, 176 b); y esos seis milenios son análogos a los seis “días” de la creación (“Mil años son como un día a los ojos del Señor”, dice la Escritura. El séptimo milenio, como el séptimo “día”, es el *Sabbath*, es decir, la fase de retorno al Principio, que corresponde naturalmente al centro, considerado como séptima región del espacio. Hay ahí una suerte de cronología simbólica, que no debe sin duda tomarse al pie de la letra; Josefo (*Antigüedades Judaicas*, 1, 4) observa que seis mil años hacen diez “grandes años”, siendo el “gran año” de seis siglos (es el *Naros* de los Caldeos); pero, por otro lado, lo que se designa por esta misma expresión es un período mucho más largo, diez o doce mil años entre los Griegos y los Persas. Ello, por lo demás, no importa aquí, donde no se trata de hacer conjeturas sobre la duración real de nuestro mundo, sino solamente de tomar esas divisiones con su valor simbólico: puede tratarse de seis fases indefinidas, luego de duración indeterminada, más una séptima que corresponde al acabamiento de todas las cosas y a su restauración en el estado primero (este último milenio es sin duda asimilable al “reino de mil años” del que habla el Apocalipsis).

Ahora, considérese el Corazón irradiante del mármol astronómico de Saint-Denis d’Orques, estudiado aquí por L. Charbonneau-Lassay (febrero de 1924), y que reproducimos aquí de nuevo. Ese Corazón, está emplazado en el centro del círculo planetario y del círculo zodiacal, que representan respectivamente la indefinidad de los espacios y la de los tiempos⁴; ¿no hay ahí una similitud flagrante con el “Santo Palacio” de la Cábala, situado también en el centro de los espacios y de los tiempos, y que es efectivamente, según los términos mismos de Clemente de Alejandría, el “Corazón del Univer-

⁴ El Sr. Charbonneau nos ha mostrado un curioso documento que ha encontrado desde la publicación de su artículo; es una medalla de Antonino, acuñada en Egipto, y en el reverso de la cual figura Júpiter-Serapis, rodeado parecidamente de los dos círculos planetario y zodiacal; la similitud es digna de señalarse.

so”)? Pero eso no es todo, y hay, en esta misma figura, algo que es quizá aún más extraño, y que diremos seguidamente.



Volvamos a la doctrina cosmogónica del *Sepher Yetziráh*: “se trata, dice Paul Vulliaud, del desarrollo a partir del Pensamiento hasta la modificación del Sonido (La Voz), de lo impenetrable a lo comprensible. Se observará que estamos en presencia de una exposición simbólica del misterio que tiene por objeto la génesis universal y que se relaciona con el misterio de la unidad. En otros pasajes, se trata del “punto” que se desarrolla por líneas en todos los sentidos, y que no deviene comprensible más que por el “Palacio Interior”. Es en el inaprehensible éter (*Avir*), donde se produce la concentración, de donde emana la luz (*Aor*)⁵. El punto es, como hemos ya dicho (mayo de 1926*), el símbolo de la unidad: es el principio

⁵ *La Kabbale juive*, tomo I, p. 217.

* [“La idea del Centro en las tradiciones antiguas”, recopilado en el volumen *El centro del Mundo* de estas *Obras Completas*. N. del T.].

de la extensión, que no existe más que por su irradiación (no siendo el “vacío” anterior más que pura virtualidad), pero no deviene comprehensible más que situándose en esta extensión, de la cual es entonces el centro. La emanación de la luz, que da su realidad a la extensión, “haciendo del vacío algo y de lo que no existía lo que existe”, es una expansión que sucede a la concentración; son las dos fases de aspiración y de expiración de las que se trata frecuentemente en la doctrina hindú, y de las cuales la segunda corresponde a la producción del mundo manifestado; y hemos ya notado la analogía que existe también, a este respecto, con el movimiento del corazón y la circulación de la sangre.

Pero prosigamos: “La luz (*Aor*) brota del misterio del éter (*Avir*). El punto oculto fue manifestado, es decir, la letra *iod*”⁶. Esta letra representa jeroglíficamente el Principio, y se dice también que de ella son formadas todas las otras letras del alfabeto hebreo. Se dice también que el punto primordial incomprehensible, que es el Uno no manifestado, forma tres que son el Comienzo, el Medio y el Fin (como los tres elementos del monosílabo *Aum* en el simbolismo hindú y en el antiguo simbolismo cristiano), y que esos tres puntos reunidos constituyen la letra *iod*, que es así el Uno manifestado (o más exactamente afirmado en tanto que principio de la manifestación universal), Dios haciéndose Centro del Mundo por su Verbo. Cuando esa *iod* ha sido producida, dice el *Sepher Yetsiráh*, lo que restó de ese misterio o del *Avir* (éter) oculto fue *Aor* (la luz)”; y, en efecto, si se quita la *iod* de la palabra *Avir*, resta *Aor*.

Paul Vulliaud cita, a este respecto, el comentario de Moisés de León: “Tras haber recordado que el santo, bendito sea, incognoscible, no puede ser aprehendido más que según sus atributos, (*middoth*) por los cuales Él ha creado los mundos, comencemos por la primera palabra de la *Thorah*: *Bereshith* (la palabra por la cual comienza el *Génesis*: *in Principio*). An-

⁶ *Ibidem*, p. 218.

tiguos autores nos han enseñado con relación a ese misterio que está oculto en el grado supremo, el éter puro e impalpable. Este grado es la suma total de todos los espejos posteriores (es decir, exteriores), ellos proceden por el misterio del punto que es él mismo un grado oculto y emanando del misterio del éter puro y misterioso. El primer grado, absolutamente oculto, no puede ser aprehendido. Igualmente, el misterio del punto supremo, aunque sea profundamente oculto, puede ser aprehendido en el misterio del Palacio interior. El "misterio de la Corona suprema (*Kether*, la primera de las diez *Sefiroth*), corresponde al del puro e inaprehensible éter (*Avir*). El es la causa de todas las causas y el origen de todos los orígenes. En ese misterio, origen invisible de todas las cosas, es donde el punto oculto del cual todo procede, toma nacimiento. Por eso se dice en el *Sepher Yetsiráh*: "Antes del Uno, ¿qué puedes tener en cuenta?" Es decir, antes de ese punto, ¿qué se puede contar o comprender? Antes de ese punto no había nada, excepto *Ain*, es decir, el misterio del éter puro e inaprehensible, así nombrado (por una simple negación) a causa de su incomprensibilidad. El comienzo aprehensible de la existencia se encuentra en el misterio del "punto" supremo. Y puesto que ese punto es el comienzo de todas las cosas, es llamado "Pensamiento" (*Mahasheba*). El misterio del Pensamiento creador corresponde al "punto" oculto. En el Palacio interior es donde el misterio unido al "punto" oculto puede ser comprendido, pues el puro e inaprehensible éter queda siempre misterioso. El "punto" es el éter tornado palpable en el misterio del Palacio interior o Santo de los Santos. Todo, sin excepción, ha sido primero concebido en el Pensamiento⁷. Y si alguien dijese: "Ved ¡Hay alguien nuevo en el mundo!", imponedle silencio, pues ello fue anteriormente concebido en el Pensamiento. Del "punto" oculto emana el Santo Palacio interior. Es el Santo de los Santos, el quincuagésimo año (alusión al *Jubileo*, que re-

⁷ Es el Verbo en tanto que Inteligencia divina, que es el "lugar de los posibles".

presenta el retorno al estado primordial), que se llama igualmente la Voz que emana del Pensamiento⁸. Todos los seres y todas las causas emanan entonces por la fuerza del “punto” de lo alto. He aquí lo que es relativo a los misterios de las tres *Sefiroth* supremas⁹. Hemos querido dar este pasaje entero, a pesar de su longitud, porque, además de su interés propio, tendremos sin duda que referirnos a él, en la continuación de estos estudios, para establecer comparaciones con otras doctrinas tradicionales.

El simbolismo de la letra *iod* debe aún retener nuestra atención: hemos recordado anteriormente (febrero de 1926) el hecho, ya señalado por el R. P. Anizan, que, en una impronta dibujada y grabada por Callot para una tesis mantenida en 1625, se ve al Corazón de Cristo conteniendo tres *iod*, que pueden considerarse como representando la Trinidad. Por lo demás, antes hemos visto, la *iod* como formada por la reunión de tres puntos, es ya por sí misma una imagen del Dios triuno; y sin duda las tres *iod* representan muy bien las tres Personas de la Trinidad. Por otra parte, se ha hecho observar a L. Charbonneau-Lassay que, en el corazón de Saint-Denis d'Orques, la herida tiene la forma de una *iod* invertida; ¿es una semejanza puramente accidental o hay que ver en esa forma algo querido? No osaríamos afirmar nada al respecto, y admitimos incluso que aquel que traza un símbolo no es necesariamente consciente de todo lo realmente incluido en él; sin embargo, el Cartujo que esculpió el mármol astronómico ha dado prueba por otra parte de suficiente ciencia para que no sea inverosímil que haya habido ahí una intención efectiva por su parte; y, en todo caso, esa *iod*, querida o no, nos aparece plena de significado. Incluso su posición invertida no carece de sentido: puede ser una alusión a la Encarnación, o, de mo-

⁸ Es también el Verbo, pero en tanto que Palabra divina: es primero Pensamiento puro, y después Palabra en el exterior, siendo la Palabra la manifestación del Pensamiento (véase nuestro artículo de enero de 1926), y la primera palabra proferida es el *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) del Génesis.

⁹ Citado en *La Kabbale juive*, tomo I, págs.. 405-406.

do más general, a la manifestación del Verbo en el Mundo, considerada en cierto modo como un “descenso” (tal es el sentido exacto del término sánscrito *avatâra*, que designa toda manifestación divina). Por lo que hace a la *iod* misma, tiene el sentido de “principio”, como hemos dicho antes, y también de “germen” (palabra que, digámoslo de pasada, es aplicada al Cristo en diversos pasajes de la escritura): la *iod* en el corazón, es en cierto modo el germen envuelto en el fruto. Es también la indicación de una relación muy estrecha entre el símbolo del Corazón y el del “Huevo del Mundo”, al cual ya hemos aludido; tendremos ocasión de volver sobre ello, y nos explicaremos entonces más ampliamente sobre este punto, lo que es bastante importante como para merecer tratarse aparte; no nos detendremos más por el momento.

He aquí ahora esa cosa extraña que antes anunciábamos: el corazón de Saint-Denis d’Orques, con su herida en forma de *iod*, irradia la luz (*Aor*)¹⁰ de tal modo que tenemos aquí a la vez la *iod* y el *Aor*, es decir, los dos términos de la diferenciación del *Avir* primordial. Además, esa *iod* y ese *Aor* están colocados respectivamente en el interior y en el exterior del Corazón, así como conviene, pues la primera procede de la concentración y el segundo de la expansión, y es de esta concentración y de esta expansión sucesivas de donde nace la distinción misma del interior y del exterior. Por lo demás, no afirmamos que todo eso haya sido querido expresamente por el escultor, pues no tenemos ningún medio para adquirir la certidumbre de ello; pero se convendrá que, si es involuntaria, hay ahí un encuentro inconsciente con la doctrina cabalística, y eso es aún más extraordinario, que el Cartujo haya suplido la ciencia que le faltaba con una intuición de las más sorprendentes; dejaremos a cada uno la libertad de escoger entre las dos hipótesis.

¹⁰ Quizás hay también una intención simbólica en la alternancia de los dos tipos de rayos, rectos y sinuosos, que pueden representar dos movimientos diferentes en la propagación de la luz, o incluso dos aspectos secundarios de ésta.

Como quiera que sea, lo que es incontestable, es que el Corazón mismo, en esta figuración tan notable, se identifica al “Santo Palacio” de la Cábala; es también ese mismo Corazón, centro de todas las cosas, al que la doctrina hindú, por su lado, califica de “Ciudad divina” (*Brahma-pura*). El “Santo Palacio” es también denominado el “Santo de los Santos”, como hemos visto en la cita de Moisés de León; y, en el Templo de Jerusalén, el “Santo de los Santos” no era otra cosa que una figura del verdadero “Centro del Mundo”, figura muy real por lo demás, puesto que era también el lugar de la manifestación divina, la morada de la *Shekinah*, que es la presencia efectiva de la Divinidad.

Hay ahí, en la tradición hebrea, otro aspecto del simbolismo del corazón, por otra parte, estrechamente ligado al precedente, y cuyo estudio será objeto de nuestro próximo artículo.

Capítulo V

CÁBALA Y CIENCIA DE LOS NÚMEROS*

Hemos insistido a menudo sobre el hecho de que las "ciencias sagradas" que pertenecen a una forma tradicional dada forman realmente parte integrante de ella, por lo menos a título de elementos secundarios y subordinados, lejos de no representar más que una especie de añadiduras adventicias que se habrían vinculado a ella más o menos marginalmente. Es indispensable comprender bien este punto y no perderlo nunca de vista si se quiere penetrar, por poco que sea, el verdadero espíritu de una tradición; llamar la atención sobre ello es tanto más necesario cuanto que bastante frecuentemente en nuestros días, en quienes pretenden estudiar las doctrinas tradicionales, se observa una tendencia a no tener en cuenta las ciencias de que se trata, ya sea a causa de las dificultades especiales para su asimilación, o porque, además de la imposibilidad de hacerlas entrar en el marco de las clasificaciones modernas, su presencia es particularmente molesta para todo aquel que se esfuerza por reducirlo todo a un punto de vista exotérico y por interpretar las doctrinas en términos de "filosofía" o de "misticismo". Sin querer extendernos otra vez sobre lo vano de tales estudios "desde el exterior" y con intenciones completamente profanas, diremos, sin embargo, una vez más —pues vemos lo oportuno de ello cada día, por decirlo así— que las concepciones deformadas a las que inevitable conducen, son ciertamente peores que la simple y pura ignorancia.

A veces incluso sucede que ciertas ciencias tradicionales desempeñan un papel más importante que el que acabamos de

* [Publicado en *Le Voile d'Isis*, mayo de 1933. N. del T.].

indicar, y que, además del valor propio que poseen de por sí en el orden contingente, son tomadas como medios simbólicos de expresión para la parte superior y esencial de la doctrina, tanto es así que ésta se vuelve totalmente ininteligible si se pretende separarla de ellas. Es lo que se produce particularmente, en lo que concierne a la Cábala hebrea, con la "ciencia de los números", que además, se identifica en gran parte con la "ciencia de las letras", como ocurre también en el esoterismo islámico, y ello en virtud de la constitución misma de las lenguas hebrea y árabe, que, como hacíamos observar últimamente, tan cercanas están una de otra en todos los aspectos¹.

El papel preponderante de la ciencia de los números en la Cábala, constituye un hecho tan evidente que no podría pasar inadvertido ni al observador más superficial, y que los "críticos" más plenos de prejuicios no pueden negar ni disimular. Sin embargo, estos últimos no dejan de dar de este hecho, como mínimo, interpretaciones erróneas a fin de hacerlo entrar mal que bien en el marco de sus ideas preconcebidas; aquí nos proponemos, sobre todo, disipar esas confusiones más o menos queridas, y debidas en parte a los abusos del demasiado famoso "método histórico", que a toda costa quiere ver "préstamos" en cualquier parte donde advierta ciertas semejanzas. Sabido es que, en los medios universitarios, está de moda el vincular la Cábala con el neoplatonismo, de tal modo que se disminuyen a la vez su antigüedad y su alcance; ¿acaso no se admite como principio indiscutible, que nada puede venir más que de los Griegos? En esto, por desgracia, se olvida que el propio neoplatonismo contiene muchos elementos que nada tienen de específicamente griego, y que, en el ambiente alejandrino, el Judaísmo en particular tenía una importancia

¹ Ver el artículo anterior: *Qabbalah*; remitimos a los lectores al estudio sobre *La Ciencia de las letras* [reunido en *Apercepciones sobre el esoterismo islámico*. N. del T.].

que distaba mucho de ser desdeñable, tanto es así que, si realmente un lado tomó algo del otro, bien pudiera ser que hubiese sido en sentido inverso del que se afirma. Esta hipótesis sería mucho más probable incluso, primero porque la adopción de una doctrina extranjera no es demasiado conciliable con el "particularismo" que siempre fue uno de los rasgos dominantes del espíritu judaico y, luego, porque, se piense lo que se piense del neoplatonismo, éste no representa en todo caso sino una doctrina relativamente exotérica (aun si se basa en elementos de orden esotérico, no es sino una "exteriorización" de éstos), y que, como tal, no pudo ejercer una influencia real sobre una tradición esencialmente iniciática, e incluso muy "cerrada", como es y siempre fue la Cábala². Por lo demás, no vemos que haya semejanzas particularmente sorprendentes entre Cábala y neoplatonismo ni que, en la forma en que este último se expresa, desempeñen los números ese papel que tan característico es de la Cábala; la lengua griega, por lo demás, no hubiera dado demasiado pie para ello, mientras que, repetimos, hay en ello algo inherente a la propia lengua hebrea y que, por consiguiente, ha de haber estado ligado desde el origen a la forma tradicional que se expresa por medio de ella.

Naturalmente, no es que se pueda discutir que haya entre los Griegos una ciencia tradicional de los números; como se sabe, incluso fue la base del Pitagorismo, que no era una simple filosofía, sino que también tenía un carácter propiamente iniciático, y de ahí sacó Platón, no sólo la parte cosmológica de su doctrina, como la expone en el *Timeo*, sino incluso su "teoría de las ideas", que en el fondo no es sino una transposición, según una terminología diferente, de las concepciones

² Este último motivo, vale también contra la pretensión de vincular el esoterismo al mismo neoplatonismo; en los árabes, sólo la filosofía es de origen griego, como lo es por lo demás, donde quiera que se encuentre, todo aquello a lo que se puede aplicar propiamente este nombre de "filosofía" (en árabe *falsafah*), que es como un signo de ese mismo origen; pero aquí no se trata en absoluto de filosofía.

pitagóricas sobre los números considerados como principios de las cosas. Así pues, si realmente se quisiera encontrar entre los Griegos un término de comparación con la Cábala, habría que remontarse al Pitagorismo; pero precisamente ahí es donde aparece más claramente toda la inanidad de la tesis de los "préstamos": nos encontramos verdaderamente en presencia de dos doctrinas iniciáticas que de manera parecida dan una importancia capital a la ciencia de los números; pero ésta se encuentra presentada en formas radicalmente diferentes por una y otra parte.

Aquí, no serán inútiles algunas consideraciones de orden más general: es perfectamente normal que una misma ciencia se encuentre en tradiciones diversas, pues en ningún ámbito puede la verdad ser monopolio de una sola forma tradicional con exclusión de las demás; este hecho pues, no puede ser causa de asombro, exceptuando, sin duda, a los "críticos", que no creen en la verdad; e incluso lo contrario es lo que, no sólo sería asombroso, sino difícilmente concebible. Nada hay, en ello, que implique una comunicación más o menos directa entre dos tradiciones diferentes, aun en el caso que una fuese indiscutiblemente más antigua que la otra: ¿acaso no se puede reconocer determinada verdad y expresarla independientemente de los que ya la han expresado anteriormente, y, además, no es esta independencia tanto más probable cuanto que esa misma verdad, de hecho, se expresará de otra forma? Por lo demás, es bien necesario advertir que esto no va en modo alguno contra el origen común de todas las tradiciones; pero la transmisión de los principios, a partir de un origen común, no trae consigo necesariamente, de manera explícita, la de todos los desarrollos implicados y todas las aplicaciones a que pueden dar lugar; todo lo que es asunto de "adaptación", en una palabra, puede considerarse que pertenece en propiedad a tal o cual forma tradicional particular, y, si se encuentra su equivalente en otras partes, es porque de los mismos principios debían sacarse naturalmente las mismas consecuencias, sea cual

sea, por otra parte, la forma especial con que se las habrá expresado aquí o allá (a reserva, naturalmente, de ciertos modos simbólicos de expresión que, al ser los mismos en todas partes, se ha de considerar que se remontan a la Tradición primordial). Además, las diferencias de forma serán, en general, tanto más grandes cuanto más nos alejemos de los principios para descender a un orden más contingente; y eso constituye una de las principales dificultades en la comprensión de ciertas ciencias tradicionales.

Estas consideraciones, como se comprenderá sin dificultad, quitan casi todo el interés en lo que concierne al origen de las tradiciones o la procedencia de los elementos que estas encierran, desde el punto de vista "histórico", como se entiende en el mundo profano, puesto que hacen perfectamente inútil la suposición de una filiación directa cualquiera; y, allí mismo donde se observa una semejanza, puede explicarse mucho menos por "préstamos", a menudo inverosímiles, que por "afinidades" debidas a un conjunto de condiciones comunes o semejanzas (raza, tipo de lengua, modo de existencia, etc.) en los pueblos a los cuales se dirigen respectivamente esas formas³. En cuanto a los casos de filiación real, no han de excluirse totalmente, porque es evidente que no todas las formas tradicionales proceden directamente de la Tradición primor-

³ Esto puede aplicarse particularmente a la semejanza de expresión que ya hemos señalado entre la Cábala y el esoterismo islámico; y en lo que concierne a este último, se puede hacer a este respecto una observación bastante curiosa: sus adversarios "exoteristas", en el propio Islam, han tratado a menudo de quitarle valor atribuyéndole un origen extranjero, y, con el pretexto de que muchos de los sufíes más conocidos fueron persas, han querido ver en él, pretendidos préstamos hechos al Mazdeísmo, extendiendo esta noción incluso a la "ciencia de los números": pues bien, ninguna huella hay de nada semejante en los antiguos persas, mientras que, por el contrario, tal ciencia existe en el Judaísmo en una forma completamente comparable, lo cual, por lo demás, se explica simplemente por las "afinidades" a las que aludíamos, sin hablar de la comunidad de origen más lejana, sobre la cual hemos de volver; pero, al menos, este hecho era el único que pudo dar algún viso de verosimilitud a la idea de un préstamo hecho a una doctrina preislámica y no árabe, y parece haberles escapado totalmente.

dial, sino que, algunas veces, otras formas han tenido que desempeñar el papel de intermediarias; pero, las más de las veces, estas últimas son de las que han desaparecido totalmente y, por lo general, esas transmisiones se remontan a épocas demasiado lejanas para que la historia corriente, cuyo campo de investigación es en suma hartó limitado, pueda tener el menor conocimiento de ellas, sin contar con que los medios por los que se ha efectuado no son de los que puedan ser accesibles a sus métodos de investigación.

Todo esto no nos aleja de nuestro asunto más que en apariencia y, volviendo a las relaciones de la Cábala con el Pitagorismo, podemos plantearnos ahora esta cuestión: si aquélla no puede derivarse directamente de éste, aun suponiendo que no le sea realmente anterior, y aunque sólo fuese a causa de una diferencia de forma demasiado grande, sobre la que hemos de volver enseguida de manera más precisa, ¿no se podría considerar al menos un origen común a ambos, que, en opinión de algunos, sería la tradición de los antiguos egipcios (lo cual, ni que decir tiene, nos transportaría esta vez muy lejos del período alejandrino)? Es esta, digámoslo de inmediato, una teoría de la que mucho se ha abusado; y, en lo que concierne al Judaísmo, nos es imposible, pese a ciertas aserciones fantásticas, descubrir en él la menor relación con todo lo que de la tradición egipcia puede conocerse (nos referimos a la forma, que es lo único que hay que considerar en esto, puesto que, por lo demás, el fondo es idéntico necesariamente en todas las tradiciones); sin duda habría lazos más reales con la tradición caldea, ya sea por derivación o por simple afinidad, y en la medida en que es posible captar algo de estas tradiciones extinguidas desde hace tantos siglos.

En cuanto al Pitagorismo, quizá la cuestión es más compleja; y los viajes de Pitágoras, bien haya que tomarlos literalmente, o bien simbólicamente, no implican necesariamente préstamos de las doctrinas de tal o cual pueblo (al menos en

cuanto a lo esencial, e independientemente de ciertos puntos de detalle), sino más bien el establecimiento o fortalecimiento de ciertos lazos con iniciaciones más o menos equivalentes. Bien parece, en efecto, que el Pitagorismo fue sobre todo la continuación de algo que preexistía en la propia Grecia, y que no hay motivos para ir a buscar su fuente principal a otra parte: nos referimos a los Misterios y, más particularmente, al Orfismo, del cual, probablemente, no fue sino una "readaptación", en aquella época, siglo VI antes de la era cristiana que, por un extraño sincronismo, vio producirse cambios de forma a la vez en tradiciones de casi todos los pueblos. Suele decirse que los propios Misterios griegos eran de origen egipcio, pero afirmación tan general es demasiado "simplista", y, si puede ser verdad en ciertos casos, como el de los Misterios de Eleusis (en los cuales, llegado el caso, parece pensarse especialmente, otros hay en los que no sería sostenible en modo alguno)⁴. Ahora bien, ya se trate del propio Pitagorismo o del Orfismo anterior, no es en Eleusis donde hay que buscar el "punto de contacto", sino en Delfos, y el Apolo délfico no es en absoluto egipcio, sino hiperbóreo, origen que, de todas formas, es imposible de considerar para la tradición hebrea⁵; esto, además, nos lleva directamente al punto más importante en lo que concierne a la ciencia de los números y las formas diferentes que ésta ha tomado.

En el Pitagorismo, esta ciencia de los números aparece estrechamente ligada a la de las formas geométricas; y lo mismo sucede, además, en Platón, quien, a este respecto, es puramente pitagórico. Pudiera verse, en ello, la expresión de un rasgo

⁴ Apenas es menester decir que ciertos relatos, en los que se ve a Moisés y Orfeo que reciben al mismo tiempo la iniciación en los templos de Egipto, no son sino fantasías que no se basan en nada serio.

⁵ Se trata aquí de la derivación directa; incluso si la Tradición primordial fue hiperbórea, y si, por consiguiente, todas las formas tradicionales sin excepción se vinculan finalmente a este origen, hay casos, como el de la Tradición hebrea, en los que ello es muy indirectamente y a través de una serie más o menos larga de intermediarios, que, por lo demás, sería bien difícil reconstituir exactamente.

característico de la mentalidad helénica, aplicada sobre todo a la consideración de las formas visuales; y sabido es que, en efecto, de las ciencias matemáticas, la geometría es la que más particularmente desarrollaron los Griegos⁶. Sin embargo, hay algo más, al menos en lo que concierne a la "geometría sagrada", que es de lo que aquí se trata: el Dios "geómetra" de Pitágoras y Platón, entendido en su significación más precisa y, digamos, "técnica", no es otro que Apolo. No podemos, a este respecto, entrar en desarrollos que nos llevarían demasiado lejos, y volveremos sobre este asunto en otra ocasión; ahora bien, hay que hacer notar que este hecho se opone claramente a la hipótesis de un origen común del Pitagorismo y de la Cábala, y ello en el punto mismo en que sobre todo se ha tratado de relacionarlos, y que, a decir verdad, es el que ha podido dar idea de tal relación, esto es, la semejanza aparente de las dos doctrinas en cuanto al papel que la ciencia de los números desempeña en ellos.

En la Cábala, esta misma ciencia de los números no se presenta en modo alguno como vinculada de la misma forma con el simbolismo geométrico; y es fácil comprender que sea así, pues este simbolismo no podía convenirles a unos pueblos nómadas como, en principio, lo fueron esencialmente Hebreos y Arabes⁷. Por el contrario, encontramos allí algo que no tiene su equivalente en los Griegos: la estrecha unión, incluso podría decirse la identificación, en muchos aspectos, de la ciencia de los números con la de las letras, a causa de las correspondencias numéricas de ellas; es eso lo eminentemente ca-

⁶ El álgebra, por el contrario, es de origen indio y no fue introducida en Occidente sino mucho más tarde, por intermedio de los Arabes, que le dieron el nombre que ha conservado (*el-jabr*).

⁷ Sobre este punto, véase el capítulo XXI del libro *El Reino de la Cantidad y los signos de los tiempos*, titulado *Cáin y Abel*. No hay que olvidar que, como indicábamos entonces, Salomón, para la construcción del Templo, hubo de recurrir a obreros extranjeros, hecho particularmente significativo a causa de la relación íntima que existe entre la geometría y la arquitectura.

racterístico de la Cábala⁸, y que no se encuentra en ninguna otra parte, al menos en ese aspecto y con ese desarrollo, si no es, como hemos dicho ya, en el esoterismo islámico, es decir, en suma, en la tradición árabe.

Pudiera parecer asombroso, a primera vista, que las consideraciones de este orden permaneciesen ajenas a los Griegos⁹, puesto que también entre ellos tienen las letras un valor numérico (que, por lo demás, es el mismo que en el alfabeto hebreo y árabe para las que tienen equivalente), y que incluso nunca tuvieron otros signos de numeración.

La explicación de este hecho, sin embargo, es bastante sencilla: y es que la escritura griega, en realidad, no representa más que una importación extranjera (ya sea "fenicia" como suele decirse, o bien "*cadmea*" es decir, "oriental" sin especificación más precisa, y de ello dan fe los propios nombres de las letras), y que, en su simbolismo numérico o de otro tipo, nunca formó cuerpo, si cabe expresarse así, con la lengua misma¹⁰. Por el contrario, en lenguas como el hebreo y el árabe, el significado de las palabras es inseparable del simbolismo literal, y sería imposible dar de ellas una interpretación completa en cuanto a su sentido más profundo, el que verdaderamente importa desde el punto de vista tradicional e iniciático (pues

⁸ Recordemos, a este respecto, que la palabra *gematria* (que, siendo de origen griego, ha de haber sido introducida, como cierto número de otros términos de igual procedencia, en una época relativamente reciente, lo cual en modo alguno quiere decir que aquello que designa no existiese anteriormente), no deriva de geometría, como a menudo de pretende, sino de *grammateis*; Así pues, se trata realmente de la ciencia de las letras.

⁹ Sólo con el Cristianismo puede encontrarse algo así en escritos de expresión griega, y entonces se trata de una transposición de elementos fundamentales cuyo origen es hebreo; nos referimos, a este respecto, principalmente al Apocalipsis; y probablemente también pudieran señalarse cosas del mismo orden en lo que queda de los escritos que se vinculan al Gnosticismo.

¹⁰ Ni siquiera en la interpretación simbólica de las palabras (por ejemplo: el *Cratilo* de Platón), interviene la consideración de las letras de que se componen; lo mismo ocurre, por lo demás, con el *nirukta* en lo que hace a la lengua sánscrita, y si bien, no obstante, en ciertos aspectos de la Tradición existe un simbolismo literal, incluso muy desarrollado, se basa en principios totalmente distintos de aquello de que se trata aquí.

no hay que olvidar que se trata aquí esencialmente de "lenguas sagradas"), sin tener en cuenta el valor numérico de las letras que las componen; las relaciones que existen entre palabras numéricamente equivalentes y a las que a veces dan lugar son, a este respecto, un ejemplo particularmente claro¹¹. Hay, pues, en ello algo que, como decíamos al comienzo, se debe esencialmente a la constitución misma de estas lenguas, que está vinculada a ellas de una forma propiamente "orgánica", en vez haber venido a añadirse desde el exterior y tiempo después, como en el caso de la lengua griega; y como ese elemento se encuentra a la vez en el hebreo y en el árabe, puede considerarse legítimamente que proceden de la fuente común de esas dos lenguas y de las dos tradiciones que éstas expresan, es decir, lo que se puede llamar la tradición "abrahámica".

Ahora, pues, podemos sacar de estas consideraciones las conclusiones que se imponen: y es que, si consideramos la ciencia de los números en los Griegos y los Hebreos, la vemos con dos formas diferentes, y fundada, por una parte, en un simbolismo geométrico, y, por otra, en un simbolismo literal¹². Como consecuencia, no puede tratarse de "préstamos", ni por un lado ni por el otro, sino sólo de equivalencias como se las encuentra necesariamente entre todas las formas tradicionales; por lo demás, soslayamos totalmente toda cuestión de "prioridad", sin verdadero interés en estas condiciones, y

¹¹ Es esta una de las razones por las que la idea de escribir el árabe en caracteres latinos, emitida por algunos so pretexto de "comodidad", es totalmente inaceptable e incluso absurda (esto sin perjuicio de otras consideraciones más contingentes, como la de la imposibilidad de establecer una transcripción verdaderamente exacta, precisamente porque no todas las letras árabes tienen su equivalente en el alfabeto latino). Los verdaderos motivos por los que ciertos orientistas se hacen propagadores de esta idea son, por lo demás, completamente distintos de los que esgrimen, y han de buscarse en una intención "antitradicional" en relación con preocupaciones de orden político; pero esta es otra historia...

¹² Decimos "basada", porque, efectivamente, estos simbolismos constituyen, en ambos casos, el "soporte" sensible y como el "cuerpo" de la ciencia de los números.

quizá insoluble, pudiéndose encontrar el punto de partida real mucho más de las épocas para las que es posible establecer una cronología aunque sea poco rigurosa. Además, la propia tesis de un origen común inmediato ha de descartarse igualmente, pues vemos cómo la tradición de la que esta ciencia forma parte integrante se remonta, por un lado a una fuente "apolínea", esto es, directamente hiperbórea y, por otro, a una fuente "abrahámica", que probablemente se vincula sobre todo (como lo sugieren, además, los nombres mismos de "hebreos" y "árabes") a la corriente tradicional venida de la "isla perdida de Occidente"¹³.

¹³ Empleamos constantemente la expresión de "ciencia de los números" para evitar cualquier confusión con la aritmética profana; quizá, sin embargo, pudiera adoptarse un término como el de "aritmología"; pero hay que rechazar, a causa del "barbarismo" de su composición híbrida, el de "numerología", de reciente invención, y por el cual, además, algunos parecen querer designar sobre todo una especie de "arte adivinatoria" que casi ninguna relación tiene con la ciencia tradicional de los números.

Capítulo VI

LA KABBALE JUIVE DE PAUL VULLIAUD*

Hasta hoy, para el estudio de la Cábala, no existía ningún trabajo de conjunto que ofreciese un carácter verdaderamente serio; en efecto, el libro de Adolphe Franck, pese a su reputación, mostraba hasta qué punto su autor, lleno de prejuicios universitarios y que, además, ignoraba totalmente el hebreo, era incapaz de entender el tema que se esforzó por tratar; en cuanto a ciertas compilaciones tan indigestas como fabuladoras, como la de Papus, más vale no hablar de ellas. En ello, pues, había una lamentable laguna por llenar, y nos parecía que el importante trabajo del señor Paul Vulliaud¹ habría debido estar destinado precisamente a tal fin; pero aunque este trabajo se haya hecho muy concienzudamente y por más que contenga muchas cosas interesantes, hemos de reconocer que al leerlo hemos experimentado cierta decepción.

Esta obra, cuya lectura nos habría gustado poder recomendar sin reservas, no da lo que parecía prometer su título muy general, y el contenido del libro dista mucho de no carecer de defectos.

A decir verdad, el subtítulo de "ensayo crítico" ya hubiera podido ponernos en guardia con respecto al espíritu con el cual se ha concebido el libro, por cuanto demasiado bien sabemos qué hay que entender por la palabra "crítica" cuando la emplean los sabios "oficiales"; pero como el señor Vulliaud no pertenece a tal categoría, al principio tan sólo nos asombró que usara una expresión susceptible de tan enojosa interpreta-

* [*La Cábala Ebraica*, escrito aparecido originalmente en la revista *Ignis*, nº 4-5, Roma, abril-mayo de 1925, p. 116. N. del T.].

¹ [*La Kabbale juive: historie et doctrine*, 2 vol. in-8º de 520 y 460 páginas, París, 1923, reeditado en Editions d'Aujourd'hui, París, 1976. N. del T.].

ción. Luego entendimos mejor la intención que el autor, por ese medio, había querido hacer entrever; tal intención la hemos encontrado expresada muy claramente en una nota en la que declara haberse asignado un "doble fin": "Tratar de la Cábala y de su historia, y, luego, exponer al propio tiempo el método científico según el cual trabajan autores en su mayor parte bien vistos" (tomo II, p. 206).

Así pues, para él no se trataba de seguir a los autores de que se trata ni de adoptar sus prejuicios sino, por contrario, de combatirlos, de lo cual sólo podemos felicitarle. Sólo que ha querido combatirlos en su propio terreno y en cierto sentido con sus propias armas, y por eso se ha convertido, por decirlo así, en crítico de los críticos. En efecto, también él se sitúa en el punto de vista de la pura y simple erudición; pero, por más que lo ha hecho voluntariamente, cabe preguntarse hasta qué punto tal actitud ha sido verdaderamente hábil y provechosa. Vulliaud se defiende de ser cabalista, y se defiende con una insistencia que nos ha sorprendido y no comprendemos muy bien. ¿Será, pues, de esos que se glorían de ser "profanos" y que hasta ahora habíamos encontrado más que nada en los medios "oficiales" y con respecto a los cuales él ha dado pruebas de justa severidad? Llega a calificarse de "simple aficionado"; en eso queremos creer que se calumnia a sí mismo. ¿No se priva así de parte de esa autoridad que le sería necesaria frente a autores cuyas aserciones discute? Por lo demás, ese prejuicio de considerar una doctrina desde el punto de vista "profano", esto es, "desde el exterior", nos parece que excluye toda posibilidad de una comprensión profunda. Y además, incluso si tal actitud sólo es fingida, no por ello será menos lamentable, por cuanto, aunque haya alcanzado por su propia cuenta dicha comprensión, se obligará así a no dejar aparecer nada de ello, y el interés de la parte doctrinal se verá por esto fuertemente disminuido. En cuanto a la parte crítica, el autor más bien será considerado polemista que juez cualificado, lo que constituirá una evidente inferioridad para él. Por lo demás, dos fines para una sola obra, probablemente sean demasiados, y

en el caso del Sr. Vulliaud, es bien lamentable que el segundo de estos fines, de los que antes se indican, le haga olvidar demasiado a menudo al primero, que sin embargo era, y con mucho, el más importante. Las discusiones y críticas, en efecto, se siguen de un extremo al otro de su libro y aun en los capítulos cuyo título parecería anunciar más bien un tema de orden puramente doctrinal; de todo ello se saca cierta impresión de desorden y confusión. Por otra parte, entre las críticas del Sr. Vulliaud, si bien las hay sobradamente justificadas, por ejemplo las que atañen a Renán y Franck, así como a determinados ocultistas, y que son las más numerosas, hay otras más discutibles; así, en particular las que conciernen a Fabre d'Olivet, con respecto a quien Vulliaud parece hacerse eco de ciertos odios rabínicos (a no ser que haya heredado el odio del propio Napoleón por el autor de *La langue hébraïque restituée*, pero esta segunda hipótesis es mucho menos probable). De todas formas y aun si se trata de las más legítimas críticas, que pueden contribuir útilmente a destruir reputaciones usurpadas, ¿no hubiera sido posible decir lo mismo más brevemente y, sobre todo, con más seriedad y con un tono menos agresivo? La obra hubiera ganado ciertamente, en primer lugar, porque no hubiera tenido la apariencia de una obra de polémica, aspecto que presenta demasiado a menudo y que algunos malintencionados podrían utilizar contra el autor y, lo que es más grave, lo esencial se hubiera sacrificado menos a consideraciones que, en suma, no son sino accesorias y de interés bastante relativo. Hay además otros defectos lamentables: las imperfecciones de forma a veces son molestas; no nos referimos tan sólo a los errores de impresión, extremadamente numerosos, de los que las erratas no rectifican más que una ínfima parte, sino de las demasiado frecuentes incorrecciones que, aun con una fuerte dosis de buena voluntad, es difícil atribuir a la tipografía. Así, hay distintos "lapsus" verdaderamente inoportunos. Hemos advertido cierto número de ellos, y éstos, cosa curiosa, se encuentran sobre todo en el segundo volumen, como si éste hubiera sido escrito más apresu-

radamente. Así, por ejemplo, Franck no fue "profesor de filosofía en el Collège Stanislas" (p. 241), sino en el Collège de France, lo cual es muy distinto. El Sr. Vulliaud escribe además Cappelle y a veces también Capele, el nombre del hebraísta Louis Cappel, cuyo nombre exacto podemos restablecer con tanta más seguridad cuanto que, al escribir este artículo tenemos ante nuestros ojos su propia firma. ¿No será que P.Vulliaud sólo ha visto ese nombre en forma latinizada? Todo esto no es gran cosa, mas, por el contrario, en la pág. 26, se trata de un nombre divino de 26 letras, y, más adelante, se encuentra que ese mismo nombre tiene 42; ese pasaje es realmente incomprensible, y nos preguntamos si no hay en él alguna omisión. Indicaremos otra negligencia del mismo orden pero que es tanto más grave cuanto que es motivo de una verdadera injusticia: criticando a un redactor de la *Enciclopedia británica*, el Sr. Vulliaud acaba con esta frase: "No se podía esperar una sólida lógica por parte de un autor que en el mismo artículo estima que se han subestimado demasiado las doctrinas cabalísticas (*absurdly over-estimated*) y que, al propio tiempo, el *Zohar* es un "*farrago of absurdity*" (t. II, p. 418). Las palabras inglesas han sido citadas por el propio Vulliaud; ahora bien, *over-estimated* no quiere decir "subestimado" (que sería *under-estimated*), sino, muy al contrario, "sobrestimado", que es precisamente lo contrario, y así, sean cuales sean por lo demás los errores contenidos en el artículo de ese autor, la contradicción que se le reprocha, en modo alguno se encuentra allí en realidad. Claro, estas cosas no son más que detalles, pero cuando uno se muestra tan severo para con los demás y siempre dispuesto a cogerles en falta, ¿no debería esforzarse por ser irreprochable? En la transcripción de las palabras hebreas, hay una falta de uniformidad verdaderamente fastidiosa; bien sabemos que ninguna transcripción puede ser perfectamente exacta, pero al menos, cuando se ha adoptado una, sea cual sea, sería preferible atenerse a ella de forma constante. Además hay términos que parecen haberse traducido demasiado apresuradamente, y para los cuales no

hubiera sido difícil encontrar una interpretación más satisfactoria; daremos a continuación un ejemplo bastante preciso. En la página 49 del tomo II está representada una imagen de *teraphim* sobre la que está inscrita, entre otras, la palabra *luz*; el Sr. Vulliaud ha reproducido los diferentes sentidos del verbo *luz* dados por Buxtorf haciendo seguir cada uno de ellos un signo de interrogación, hasta tal punto le parecían poco aplicables, pero no ha pensado que existía también el sustantivo *luz*, que significa por lo general "almendra" o "hueso de fruto" (y también "almendro", porque designa al mismo tiempo el árbol y su fruto). Pues bien, este sustantivo, en el lenguaje rabínico, es el nombre de una pequeña parte corporal indestructible a la que permanece ligada el alma después de la muerte (y es curioso advertir que esta tradición hebraica muy probablemente inspiró ciertas teorías de Leibniz); este último sentido es el más plausible y, por otra parte, lo confirma, a nuestro entender, el propio lugar que la palabra *luz* ocupa en la figura.

A veces el autor hace mal en abordar incidentalmente temas sobre los cuales está evidentemente mucho menos informado que sobre la Cábala, y de los que muy bien hubiera podido dispensarse de hablar, cosa que le habría evitado ciertas equivocaciones que, por disculpables que sean (dado que no es apenas posible tener la misma competencia en todos los campos), sólo pueden perjudicar a un trabajo serio. Así, hemos encontrado (t. II, p. 377) un pasaje en el que se trata de una supuesta "teosofía china" en la que hemos tenido alguna dificultad en reconocer al Taoísmo, que no es "Teosofía" según ninguna de las acepciones de la palabra, y cuyo resumen, hecho basándose no sabemos demasiado bien en qué fuente (porque aquí precisamente falta la referencia), es eminentemente fabulador. Por ejemplo "la naturaleza activa, *tien* = cielo", se pone en oposición a la "naturaleza pasiva, *kuen* = tierra"; ahora bien, *Kuen* nunca ha significado "la tierra", y las expresiones "naturaleza activa" y "naturaleza pasiva" hacen pensar mucho menos en conceptos del Extremo Oriente que en la "naturaleza naturante" y la *natura naturata* de Spinoza.

Con la mayor ingenuidad se confunden aquí dos cualidades distintas, la de la "perfección activa", *Khien*, y la de la "perfección pasiva", *Kuen* (decimos "perfección" y no "naturaleza"), y la del "cielo", *tien*, y de la "tierra", *ti*.

Puesto que estamos hablando de las doctrinas orientales, haremos a este respecto otra observación: después haber señalado muy justamente el desacuerdo reinante entre los egiptólogos y los demás "especialistas" del mismo género, lo que hace que sea imposible fiarse de su opinión, P. Vulliaud señala que lo mismo ocurre entre los indianistas (t II, p. 363), lo que es exacto; pero ¿cómo no ha visto que este último caso no era en modo alguno comparable con los demás? En efecto, tratándose de pueblos como los antiguos Egipcios y los Asirios, que desaparecieron sin dejar sucesores legítimos, no tenemos, evidentemente, ningún medio de control directo, y bien puede uno experimentar cierto escepticismo en lo que atañe al valor de determinadas reconstituciones fragmentarias e hipotéticas, pero, en cambio, para la India o para la China, cuyas civilizaciones han continuado hasta nuestros días y siguen vivas, es perfectamente posible saber a qué atenerse; lo que importa no es tanto lo que dicen los indianistas, sino lo que piensan los propios Hindúes. El Sr. Vulliaud, que se preocupa de no recurrir más que a fuentes hebreas para saber qué es verdaderamente la Cábala, en lo cual tiene toda la razón, puesto que la Cábala es la propia tradición hebraica, ¿no podría admitir que no se ha de actuar de otro modo cuando se trata de estudiar las demás tradiciones? Hay otras cosas que el Sr. Vulliaud no conoce mucho mejor que las doctrinas del Extremo Oriente y que, sin embargo, hubieran debido serle más accesibles aunque sólo fuese por el hecho de que son occidentales. Así, por ejemplo, el Rosacruzismo, sobre el que parece no saber mucho más que los historiadores "profanos" y "oficiales" y cuyo carácter esencialmente hermético parece que se le ha escapado; tan sólo sabe que se trata de algo totalmente distinto de la Cábala (la idea ocultista y moderna de una Rosa-Cruz cabalística", en efecto, es pura fantasía), mas, para apo-

yar este aserto y no atenerse a una simple negación, también sería necesario demostrar precisamente que la Cábala y el Hermetismo son dos formas tradicionales totalmente distintas. Siempre en lo que concierne al Rosacruzismo, no pensamos que sea posible "procurar una pequeña emoción a los dignatarios de la ciencia clásica" recordando el hecho de que Descartes haya tratado de ponerse en relación con los Rosa-Cruz durante su estancia en Alemania (t. II, p. 235), pues tal hecho es más que notorio; pero lo cierto es que no pudo lograrlo, y el propio espíritu de sus obras, tan contrario como es posible a todo esoterismo, es prueba y explicación a un tiempo de ese fracaso. Es sorprendente ver citar, como indicio de una afiliación de Descartes a la Fraternidad, una dedicatoria (la del *The-saurus mathematicus*) manifiestamente irónica y en la que, por el contrario, se siente todo el desprecio de un hombre despechado que no había podido obtener la afiliación que había buscado. Lo que todavía es más singular, son los errores del Sr. Vulliaud en lo que atañe a la Masonería; inmediatamente después de haberse burlado de *Eliphas Lévi*, quien efectivamente acumuló confusiones cuando quiso hablar de la Cábala, Vulliaud, a su vez, al hablar de la Masonería, formula también afirmaciones no menos divertidas. Citemos el siguiente pasaje destinado a establecer que no hay ningún vínculo entre la Cábala y la Masonería: "Hay que hacer una observación sobre el hecho de limitar la Masonería a las fronteras europeas. La Masonería es universal, mundial. ¿es tan cabalística entre los chinos y los negros?" (t. II, p. 319). Ciertamente, las sociedades secretas chinas y africanas (las segundas se refieren más especialmente a las del Congo) no han tenido ninguna relación con la Cábala, pero tampoco la han tenido con la Masonería; y si ésta no está "limitada a las fronteras europeas", es únicamente porque los europeos la han introducido en otras partes del mundo.

Y esto, no menos curioso: ¿Cómo se explica esta anomalía (si se admite que la Masonería es de inspiración cabalística): el francmasón Voltaire, que sólo tenía desprecio por la ra-

za judía?" (p. 324). ¿Ignora el Sr. Vulliaud que Voltaire sólo fue recibido en la logia "Les Neuf Soeurs" ("Las Nueve Hermanas") a título puramente honorífico, y sólo seis meses antes de morir? Por otra parte, aun tomando un ejemplo mejor, eso tampoco probaría nada, por cuanto a muchos masones, deberíamos decir la mayor parte, incluso en los más altos grados, les es ajeno todo conocimiento real de la Masonería (y en ellos podríamos incluir ciertos dignatarios del Gran Oriente de Francia que el Sr. Vulliaud, sin duda dejándose impresionar por sus títulos, cita sin ningún motivo como autoridades). Mejor inspirado hubiera estado nuestro autor invocando, en apoyo de su tesis, el hecho que en Alemania y Suecia existen organizaciones masónicas de las que se excluye rigurosamente a los Judíos; hay que creer que lo ignoraba totalmente, pues no hace la menor alusión a ello. Harto interesante resulta extraer de la nota que termina el mismo capítulo (p. 328) las líneas siguientes: "Diversas personas podrían reprocharme el haber razonado como si sólo hubiese una forma de Masonería. No ignoramos los anatemas de la Masonería espiritualista contra el Gran Oriente de Francia, pero, bien sopesado, consideramos el conflicto como una disputa de familia". Haremos observar que no hay sólo "dos escuelas masónicas", sino que las hay en gran número, y que el Gran Oriente de Francia, como el de Italia, no está reconocido por las demás organizaciones porque niega determinados *landmarks* o principios fundamentales de la Masonería, lo que, después de todo, constituye una "disputa" bastante seria (mientras que entre otras "escuelas", las divergencias distan mucho de ser tan profundas). En cuanto a la expresión de "Masonería espiritualista" no corresponde absolutamente a nada, puesto que no es más que una invención de ciertos ocultistas, de aquellos cuyas sugerencias, por lo general, el Sr. Vulliaud no tiene necesidad de aceptar. Y, algo más lejos, vemos mencionados como ejemplos de "Masonería espiritualista" el Ku-Klux-Klan y los Orangistas (suponemos que se trata del *Royal Order of Orange*), es decir, dos asociaciones puramente protestantes, que sin duda pueden contar

con masones entre sus miembros, pero que, en sí mismas, no tienen más relación con la Masonería que las sociedades del Congo de las que nos hemos ocupado antes. Naturalmente, Vulliaud tiene derecho a ignorar todas estas cosas y otras muchas más y no pensamos reprochárselo; pero, una vez más, ¿qué le obligaba a hablar de ello, dado que estos asuntos estaban al margen de su tema y, por otra parte, sobre éste él no pretendía ser totalmente completo? De todas formas, si tenía interés en hacerlo, menos le habría costado, al menos en alguno de estos extremos, recoger informaciones lo bastante exactas que buscar una gran cantidad de libros raros y desconocidos que se complace en citar con cierta ostentación.

Por supuesto, todas estas reservas no nos impiden reconocer los méritos verdaderos de la obra, ni rendir homenaje al esfuerzo considerable de que da prueba; muy al contrario, si hemos insistido tanto en sus defectos, es porque estimamos que es hacerle un favor a un autor el hacerle críticas en extremos muy precisos. Ahora hemos de decir que P. Vulliaud, contrariamente a los autores modernos que le discuten (y entre éstos, cosa extraña, hay muchos israelitas), ha establecido muy bien la antigüedad de la Cábala, su carácter específicamente judaico y estrictamente ortodoxo; entre los críticos "racionalistas", en efecto, está de moda oponer la tradición esotérica al rabinismo exotérico, como si éstos no fuesen los dos aspectos complementarios de una sola y misma doctrina. Al propio tiempo, ha destruido buen número de leyendas demasiado extendidas (por estos mismos "racionalistas") y desprovistas de todo fundamento, como la que quiere poner en conexión a la Cábala con las doctrinas neoplatónicas, la que atribuye el *Zohar* a Moisés de León y hace así de él una obra que sólo data del siglo XIII, la que pretende hacer de Spinoza un cabalista, y algunas otras más o menos importantes. Además ha dejado perfectamente sentado que la Cábala no es en modo alguno un "panteísmo", como han pretendido algunos (sin duda por el hecho de que cree poder vincularla con las teorías de Spinoza, las cuales son verdaderamente "panteístas"); y muy

justamente observa que "se ha hecho un extraño abuso de este término", que a diestro y siniestro se aplica a las más variadas concepciones con la única intención de "tratar de producir un efecto de espanto" (t. I, p. 429), y también, agregaremos nosotros, porque así quienes lo hacen se creen dispensados de toda discusión posterior. Esta absurda acusación se renueva gratuita y muy frecuentemente contra todas las doctrinas orientales; pero siempre produce efecto en algunas mentalidades timoratas, aunque la palabra "panteísmo", a base de ser utilizada abusivamente termine por no significar ya nada; ¿cuándo se comprenderá, pues, que las denominaciones que los sistemas que la filosofía moderna ha inventado sólo son aplicables a éstos exclusivamente? El Sr. Vulliaud muestra además que una pretendida "filosofía mística" de los Judíos, diferente de la Cábala, es algo que nunca ha existido en realidad; mas, por el contrario, comete el error de utilizar la palabra "misticismo" para calificar la Cábala. Sin duda, eso depende del sentido que se dé a esta palabra, y el que él indica (que la haría aproximadamente sinónima de "Gnosis" o conocimiento trascendente) sería sostenible si no hubiera que preocuparse más que de la etimología, pues es exacto que "misticismo" y "misterio" tienen igual raíz (t. I, págs. 124 y 131-132); pero hay que tener muy en cuenta el uso establecido, que ha modificado y restringido considerablemente su significado. Por otra parte, en ninguno de estos dos casos nos es posible aceptar la afirmación de que "el misticismo es un sistema filosófico" (p.126); y si demasiado a menudo en esta obra, toma la Cábala una apariencia "filosófica" es ésta una consecuencia del punto de vista "exterior" en el que ha querido situarse. Para nosotros, la Cábala es mucho más una metafísica que una filosofía, mucho más iniciática que mística; algún día, por lo demás, tendremos ocasión de exponer las diferencias esenciales que existen entre la vía de los iniciados y la de los místicos (que, digámoslo de paso, corresponden respectivamente a la "vía seca" y la "vía húmeda" de los alquimistas. Sea lo que fuere, los resultados variados que hemos señalado, en lo sucesivo podrían conside-

rarse como definitivamente adquiridos si la incompreensión de algunos pretendidos sabios no viniese siempre a ponerlo todo en tela de juicio, refiriéndose a un punto de vista histórico al que P. Vulliaud ha concedido (estaríamos tentado de decir que desgraciadamente, sin por ello desconocer su importancia relativa) demasiado espacio con respecto al punto de vista propiamente doctrinal. A propósito de este último, indicaremos como más particularmente interesantes, en el primer volumen los capítulos que conciernen a *En Soph* y las *Sefiroth* (cap. LX), la *Shekinah* y *Metatrón* (cap. XIII), aunque hubiera sido deseable encontrar en ellos más desarrollos y precisiones, así como aquel en que se exponen los procedimientos cabalísticos (cap. V). En efecto, nos preguntamos si quienes no tienen ningún conocimiento previo de la Cábalá, se verán suficientemente esclarecidos por su lectura.

Acerca de lo que podrían llamarse aplicaciones de la Cábalá, que aunque secundarias con respecto a la doctrina pura, no son ciertamente de desdeñar, mencionaremos, en el segundo volumen, los capítulos dedicados al ritual (cap. XIV), los dedicados a los amuletos (cap. XV) y a las ideas mesiánicas (cap. XVI); contienen cosas verdaderamente nuevas o al menos bastante poco conocidas; en particular, en el capítulo XVI, pueden hallarse numerosas informaciones sobre el aspecto social y político que en buena parte contribuye a dar a la tradición cabalística su carácter clara y propiamente judaico. Tal cual se presenta en su conjunto, la obra de Vulliaud nos parece sobre todo capaz de rectificar gran número de ideas falsas, lo que ciertamente es algo e incluso mucho, pero quizá no es suficiente para obra tan importante y que quiere ser más que una simple introducción. Si algún día da el autor una nueva edición, sería de desear que separase tan completamente como sea posible la parte doctrinal, disminuya sensiblemente la primera parte, y dé más extensión a la segunda, aun si actuando así corre el riesgo de no pasar ya por el "simple aficionado" al que demasiado ha querido limitarse.

Para terminar este examen del libro del Sr. Vulliaud, formularemos algunas observaciones más a propósito de un asunto que merece particular atención, y que tiene cierta relación con las consideraciones que ya tuvimos ocasión de exponer, especialmente en nuestro estudio sobre *El Rey del Mundo*, nos referimos al que atañe a la *Shekinah* y *Metatrón*. En su sentido más general, la *Shekinah* es la "presencia real" de la Divinidad; lo primero que hemos de hacer observar es que los pasajes de la Escritura en que se la menciona especialmente son sobre todo aquellos en que se trata de la institución de un centro espiritual: la construcción del Tabernáculo, la edificación de los Templos de Salomón y Zorobabel. Un centro tal, constituido en condiciones regularmente definidas, había de ser, en efecto, el lugar de la manifestación divina, siempre representada como una "Luz"; y, por más que el Sr. Vulliaud niega toda relación entre la Cábala y la Masonería (aunque reconociendo, no obstante, que el símbolo del "Gran Arquitecto" es una metáfora habitual en los rabinos), la expresión de "lugar muy iluminado y muy regular" que la última ha conservado, parece realmente ser un recuerdo de la antigua ciencia sacerdotal que regía la construcción de los templos y que, por lo demás, no era particular de los Judíos. Inútil es que abordemos aquí la teoría de las "influencias espirituales" (preferimos esta expresión a la de "bendiciones" para traducir el hebreo *berakoth*, tanto más cuanto que es el sentido que clarísimamente ha conservado en árabe la palabra *Barakah*); pero aun considerando las cosas desde este único punto de vista, sería posible explicar la frase de Elías Levita que el Sr. Vulliaud refiere: "Respecto a eso, los Maestros de la Cábala tienen grandes secretos." Ahora, el asunto es tanto más complejo cuanto que la *Shekinah* se presenta bajo aspectos múltiples: tiene dos principales: uno interior y otro exterior (t. I, p. 495); pero aquí, el Sr. Vulliaud hubiera podido un poco más claramente de lo que lo hace, tanto más cuanto que, pese a su intención de no tratar sino de la "Cábala judía", ha señalado precisamente "las relaciones entre las teologías judía y cristiana

acerca de la *Shekinah*" (p. 493). Pues bien, precisamente en la tradición cristiana hay una frase que designa con el máximo de claridad los dos aspectos de que habla: *Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonae voluntatis*. Las palabras *Gloria* y *Pax* se refieren respectivamente al aspecto interno, con respecto al Principio, y al externo, con respecto al mundo manifestado; y si se consideran ambas palabras de esta manera, puede comprenderse inmediatamente por qué motivo son pronunciadas por los ángeles (*Malakim*) para anunciar el nacimiento del "Dios con nosotros" o "en nosotros" (*Emmanuel*). También sería posible, para el primer aspecto, recordar la teoría de los teólogos sobre la "Luz de Gloria" en la cual y por la cual se efectúa la visión beatífica (*In excelsis*); y para el segundo aspecto diremos además que la "Paz", en su sentido esotérico, se indica en todas partes como atributo espiritual de los centros espirituales establecidos en este mundo (*terra*). Por otra parte la palabra árabe *Sakinah*, que a todas luces es idéntica a la palabra hebrea, se traduce por "Gran Paz", que es el equivalente exacto de la "*Pax Profunda*" de los Rosa-Cruz y, de esta forma, sin duda sería posible explicar lo que éstos entendían por el "Templo del Espíritu Santo". Igualmente, podrían interpretarse de manera precisa cierto número de textos evangélicos, tanto más cuanto que "la tradición secreta concerniente a la *Shekinah* tendría alguna relación con la luz del Mesías" (p. 503). Al dar esta última indicación ¿desconocía el Sr. Vulliaud que se trata de la tradición "reservada a aquellos que siguen el camino que lleva al *Pardes*", es decir, como hemos explicado en otro lugar, al Centro espiritual supremo? Esto nos conduce ahora a otra observación; un poco mas adelante, se trata de un "misterio relativo al jubileo" (p. 506) que en cierto sentido está en conexión con la idea de "Paz" y, a este respecto, se cita este texto del *Zohar* (III), "El río que sale del Edén lleva el nombre de *Joyel*, como el de Jeremías (XVII, 8): 'Extenderá sus raíces hacia el río', de dónde resulta que la idea central del Jubileo es el regreso de todas las cosas a su estado primitivo". Está claro que aquí se trata del regreso al "estado

primordial" considerado por todas las tradiciones y del que tuvimos que ocuparnos en nuestro estudio sobre Dante; y, cuando se agrega que "el regreso de todas las cosas a su primer estado anunciará la era mesiánica" (p. 507), los que hayan leído dicho estudio podrán recordar lo que dijimos a propósito de las relaciones entre el "Paraíso terrenal" y la "Jerusalén celestial". Por otra parte, de lo que se trata aquí, siempre y en todas partes, en las diversas fases de la manifestación cíclica, es del *Pardes*, el centro de este mundo, que el simbolismo tradicional de todos los pueblos compara con el Corazón, centro del ser y "residencia divina" (*Brahmapura* en la doctrina hindú), como el tabernáculo que es su imagen y que, por este motivo, es llamado en hebreo *mishkan* o "habitáculo de Dios" (p. 493), palabra que tiene la misma raíz que la palabra *Shekinah*. Desde otro punto de vista, la *Shekinah* es la síntesis de las *Sefirot*; pues bien, en el árbol sefirótico, la "columna de la derecha" es el lado de la Misericordia, y la "columna de la izquierda" es el del Rigor; así pues, también hemos de encontrarlos en la *Shekinah*. En efecto, "si el hombre peca y se aleja de la *Shekinah*, cae en poder de las potencias (*Sârim*) que dependen del Rigor" (p. 507), y entonces la *Shekinah* es llamada "mano del rigor", lo que inmediatamente recuerda el símbolo bien conocido de la "mano de la justicia". Mas, por el contrario, si el hombre se acerca a la *Shekinah*, se libera, y la *Shekinah* es "la mano derecha" de Dios, es decir, que la "mano de la justicia" se convierte entonces en "mano bendecidora". Son estos los misterios de la "Casa de Justicia" (*Beith-Din*), que es también otra designación del centro espiritual supremo; apenas es necesario hacer notar que los dos lados que hemos considerado son aquellos en que se reparten elegidos y condenados en las representaciones cristianas del "Juicio final". Igualmente podría establecerse una relación con las dos vías que los Pitagóricos representaban por la letra Y, y que en forma exotérica estaban simbolizadas por el mito de Hércules entre la Virtud y el Vicio; con las dos puertas, celestial e infernal, que entre los Latinos se asociaban al simbolismo de Jano; y con las dos fa-

ses cíclicas ascendente y descendente que, entre los Hindúes, se vinculaban parecidamente con el simbolismo de Ganêsha. En fin, es fácil comprender, así, lo que verdaderamente significan expresiones como "intención derecha" y "buena voluntad" (*Pax hominibus bonae voluntatis*, y quienes conozcan los numerosos símbolos a que hemos aludido aquí, verán que no sin motivo coincide la fiesta de Navidad con el solsticio de invierno), cuando se cuida de dejar a un lado todas las interpretaciones exteriores filosóficas y morales que se le han dado desde los estoicos hasta Kant.

"La Cábalá le da a la *Shekinah* un paredro, que porta nombres idénticos a los suyos y que, por consiguiente, posee los mismos caracteres" (páginas. 496-498), y que naturalmente tiene tantos aspectos divinos como la dicha *Shekinah*; su nombre es *Metatrón*, y tal nombre es numéricamente equivalente al de *Shaddai*, el "Todopoderoso" que se dice es el nombre del Dios de Abraham". La etimología de la palabra *Metatrón* es harto incierta; a este respecto, P. Vulliaud refiere varias hipótesis, una de ellas lo hace derivar del caldeo *Mitra*, que significa "lluvia" y que, además, por su raíz tiene cierta relación con la "luz". Si así es, por otra parte, la semejanza con el *Mitra* hindú y con el zoroástrico no constituye motivo suficiente para admitir que el Judaísmo haya tomado nada de doctrinas extrañas, como tampoco es un plagio el papel atribuido a la lluvia en las distintas tradiciones orientales, y a este respecto señalaremos que la tradición judía habla de un "rocío de luz" que emana del "Árbol de la vida", por medio del cual se efectuará la resurrección de los muertos (p. 99), así como de una "efusión de rocío", que representa la influencia celestial que se comunica a todos los mundos (p. 465), y que recuerda singularmente al simbolismo alquímico y rosacruz.

"El término *Metatrón* incluye todas las acepciones de guardián, Señor, enviado y mediador" (p. 499); él es el "Ángel de la Faz" y también "el Príncipe del Mundo" (*Sâr ha-ôlam*); él es "el autor de las teofanías, las manifestaciones divinas en

el mundo sensible" (p. 492). De buena gana diríamos que es el "Polo celestial" y, dado que éste tiene su reflejo en el "Polo terrenal", con el que está en relación directa según el "eje del mundo", ¿no será por ese motivo por lo que se dice que el propio *Metatrón* fue el instructor de Moisés? Citemos además estas líneas: "Su nombre es Mikael, el Sumo Sacerdote que es holocausto y oblación ante Dios. Y todo cuanto hacen los israelitas sobre la tierra es llevado a cabo de conformidad con lo que sucede en el celestial. El Gran Pontífice, en este bajo mundo, simboliza a *Mikael*, príncipe de la Clemencia... En todos los pasajes en que la Escritura habla de la aparición de *Mikael*, se trata de la gloria de la *Shekinah*" (págs. 500-501). Lo aquí dicho de los israelitas puede decirse de todos los pueblos que poseen una tradición verdaderamente ortodoxa; con mayor razón ha de decirse de los representantes de la tradición primordial, de la que derivan todas las demás y a la que todas están subordinadas. Por otra parte, *Metatrón* no tiene solamente el aspecto de Clemencia, sino el de Justicia; en el mundo celestial es no sólo el Sacerdote" (*Kohen ha-gadol*), sino también el Príncipe" (*Sâr ha-gadol*), lo que equivale a decir que el principio del poder real se encuentra tanto en él como el del poder sacerdotal o pontifical, al que corresponde igualmente la función de "mediador". Hay que observar asimismo que *Melek*, "rey", y *Maleak*, "ángel" o "enviado" no son en realidad sino dos formas de una sola y misma palabra, además, *Malaki*, "mi enviado" (esto es, el enviado de Dios o "el ángel en el que Dios está", *Maleak ha-Elohim*) es el anagrama de *Mikael*. Es conveniente añadir que, si bien *Mikael* se identifica con *Metatrón*, como hemos visto, sin embargo no representa de él más que un aspecto; junto a la cara luminosa también hay una cara oscura, y tocamos aquí otros misterios. En efecto, puede parecer extraño que Samael se llame también *Sâr ha-ôlam*, y nos asombra un poco que el Sr. Vulliaud se haya limitado a mencionar este hecho sin el menor comentario (p. 512). Es este último aspecto, y sólo éste, el que, en un sentido inferior, es "el genio de este mundo", el *Princeps hujus*

mundi de que se trata en el Evangelio; y esta relación con *Metatrón*, del que es como una sombra, justifica el empleo de una misma designación en un doble sentido, y hace comprender al mismo tiempo por qué el número apocalíptico 666 es también un número solar (está formado en particular por el nombre *Sorath*, demonio del Sol, y opuesto en cuanto tal al ángel *Mikael*). Por lo demás, el Sr. Vulliaud observa que según San Hipólito, "el Mesías y el Anticristo tienen ambos por emblema el león" (t. II, p. 373), que es igualmente un símbolo solar; y la misma observación podría hacerse para la serpiente y muchos otros símbolos. Desde el punto de vista cabalístico, se trata también de las dos caras opuestas de *Metatrón*; de manera más general, sobre este asunto del doble sentido de los símbolos, sería oportuno desarrollar toda una teoría que todavía no parece haberse expuesto claramente. No insistiremos, al menos por ahora, en este aspecto del asunto, que quizá sea uno de los que, para explicarlo, mayores dificultades presente.

Pero volvamos de nuevo a la *Shekinah*: ésta está representada en el mundo inferior por la última de las *Sefiroth*, que es llamada *Malkuth*, es decir el "Reino", designación bastante digna de observación desde el punto de vista en que nos situamos (tanto como la de *Tsedek*, "El Justo", que a veces es su sinónima); y *Malkuth* es el depósito al que afluyen las aguas que vienen del río de arriba, es decir, todas las emanaciones (gracias o influencias espirituales) que ella derrama en abundancia" (t. I, p. 509). Ese "río de arriba" y las aguas que de él fluyen nos recuerdan extrañamente el papel atribuido al río celestial *Gangâ* en la tradición hindú, y también se podría hacer observar que la *Shakti*, de la que *Gangâ* es un aspecto, no carece de cierta analogía con la *Shekinah*, aunque no fuese mas que a causa de la función "providencial" que les es común. Sabemos bien que el exclusivismo habitual de las concepciones judaicas no se encuentra muy cómodo con tales comparaciones, pero no por ello son menos reales y, para nosotros, que no acostumbramos a dejarnos influir por ciertos prejuicios, ofrece enorme interés el hacerlas constar, por cuanto es

una confirmación de la unidad doctrinal esencial que se esconde tras la aparente diversidad de las formas exteriores.

Naturalmente, el depósito de las aguas celestiales es idéntico al centro espiritual de nuestro mundo; de allí brotan los cuatro ríos del *Pardes*, dirigiéndose a los cuatro puntos cardinales. Para los hebreos, ese centro espiritual es el Monte Santo de Sión, al que dan la denominación de "corazón del mundo", y que de esta forma se convierte ellos en el equivalente del *Méru* de los Hindúes o del *Alborj* de los Persas. "El Tabernáculo de la Santidad de la residencia de la *Shekinah*, es el *Sanctasanctorum*, es el corazón del Templo, que es a su vez el centro de Jerusalén, como la Santa Sión es el centro de la Tierra de Israel, como la Tierra de Israel es el centro del mundo, (p. 509).

También de esta manera presenta Dante a Jerusalén como el "Polo espiritual", como hemos tenido ocasión de explicar, pero cuando uno sale del punto de vista propiamente judío, esto se torna sobre todo simbólico y no constituye ya una localización en el sentido estricto de la palabra. Todos los centros espirituales secundarios, constituidos con vistas a las diferentes adaptaciones de la tradición primordial a unas condiciones determinadas, son imágenes del centro supremo; Sión puede no ser en realidad más que uno de tales centros secundarios y, pese a ello, identificarse simbólicamente con el centro supremo en virtud de esta analogía, y lo que ya hemos dicho en otro lugar acerca de la "Tierra Santa", que no es tan sólo la Tierra de Israel, permitirá comprenderlo más fácilmente. Otra expresión notabilísima, como sinónimo de "Tierra Santa", es la de "Tierra de los Vivientes"; se dice que "la Tierra de los Vivientes comprende siete tierras", y el Sr. Vulliaud señala a este respecto que "esa tierra es Canaán, en la que había siete pueblos" (t. II, p. 116).

Sin duda, esto es exacto en sentido literal pero, simbólicamente, ¿no corresponderían esas siete tierras a los siete *dhvîpas* que, según la tradición hindú, tienen al *Méru* por centro común? Y, si así es, cuando los mundos antiguos o las creaciones

anteriores a la nuestra se representan por los "siete reyes de Edom" (el número está aquí en relación con los siete "días" del Génesis), ¿no hay ahí una semejanza, demasiado fuertemente acentuada como para ser accidental, con las eras de los siete *Mamies*, contados desde el principio del *Kalpa* hasta la época actual? Damos estas pocas reflexiones tan sólo como ejemplo de las consecuencias que cabe desprender de los datos contenidos en la obra de Paul Vulliaud; desgraciadamente, es muy de temer que mayor parte de los lectores no puedan percatarse de ello y sacar las consecuencias por sus propios medios. Pero, al hacer que a la parte crítica de nuestra exposición siga una parte doctrinal, hemos hecho un poco, en los límites a los que forzosamente hemos tenido que limitarnos, lo que hubiésemos deseado hallar en la obra del Sr. Vulliaud.

Capítulo VII

EL SIFRA DI TZENIUTHA*

El Sr. Paul Vulliaud acaba de publicar, a modo de comienzo de una serie de "textos fundamentales de la Cábala", una traducción del *Sifra di-Tzeniutha*, precedida de una larga introducción, mucho más larga que la propia traducción, e incluso que las dos traducciones, pues en este volumen hay en realidad dos versiones sucesivas del texto, una literal y otra parafraseada. Esta introducción parece sobre todo destinada a mostrar que, aun después del *Zohar* de Jean de Pauly, tal trabajo distaba mucho de ser inútil; por ello, en su mayor parte está consagrada a una reseña histórica detallada de dicha traducción francesa del *Zohar*, que, según parece, contiene aproximadamente todo cuanto es posible saber de la vida del traductor mismo, personaje harto enigmático en verdad, y cuyos orígenes no están aún definitivamente aclarados. Toda esta historia es muy curiosa, y para explicarse las lagunas e imperfecciones de aquella obra, no es indiferente saber en qué condiciones se realizó y qué extrañas dificultades tuvo el editor con el desafortunado Jean de Pauly, un tanto aquejado de manía persecutoria. Sin embargo, nos permitiremos opinar que estos detalles ocupan aquí demasiado espacio; por poco, al leerlos, se pondría uno a lamentar que P. Vulliaud no se haya dedicado a lo que podrían llamarse los aspectos menores de la historia, pues sin duda hubiera aportado a ello un verbo poco corriente; pero los estudios cabalistas hubieran perdido enormemente.

Sobre el estado actual de éstos, la misma introducción contiene consideraciones generales a lo largo de las cuales el Sr. Vulliaud ataca, como él sabe hacerlo, a los "Doctores", es decir, los "oficiales", a quienes ya había dicho duras verdades

* [Publicado en *Le Voile d'Isis*, diciembre de 1930. N. del T.].

en su *Kabbale juive*, y luego a un jesuita, el P. Bonsirven, a quien parece que algunos se empeñan ahora en presentar como autoridad incomparable en materia de Judaísmo. Esta ocasión da pie a buen número de observaciones harto interesantes, particularmente sobre los procedimientos de los cabalistas y la forma en que éstos citan los textos escriturarios, "pasmosa" según los críticos; y Vulliaud agrega acerca de ello: "La exégesis contemporánea se ha mostrado particularmente incapaz de analizar convenientemente las "citas" de los Evangelios, porque se ha resuelto a ignorar los procedimientos de la hermenéutica judía; hay que transportarse a Palestina, por cuanto la obra evangélica se elaboró en aquella región". Esto parece concordar, al menos en la tendencia, con los trabajos de un jesuita, el P. Marcel Jousse; y es una lástima que a éste no se le mencione, pues habría sido curioso ponerlo así frente a su colega... Por otra parte, P. Vulliaud señala justamente que los católicos que hacen burla de las fórmulas mágicas, o supuestamente tales, contenidas en las obras cabalísticas, y que se apresuran a tildarlas de "supersticiosas", debieran fijarse bien en que sus propios rituales están llenos de cosas del mismo género. Igualmente, en lo que atañe a la acusación de "erotismo" y "obscenidad" efectuada contra cierto tipo de simbolismo: "Los críticos pertenecientes al Catolicismo deberían reflexionar, antes de unir sus voces a las de los Judíos y Protestantes racionalistas, que la teología católica, como la Cábala, es susceptible de ser tomada a broma fácilmente acerca de lo que nos ocupa." Bueno es que estas cosas las diga un escritor que hace profesión de Catolicismo; y, muy especialmente, algunos antijudíos y antimasones fanáticos deberían sacar provecho de esta excelente lección.

Habría, además, otras muchas cosas que señalar en la introducción, particularmente sobre la interpretación cristiana del *Zohar*: el Sr. Vulliaud hace justas reservas sobre ciertas comparaciones más bien forzadas establecidas por Drach y aceptadas por Jean de Pauly. También vuelve a hablar del asunto de la antigüedad del *Zohar*, que los adversarios de la

Cábala se obstinan en discutir con bien torpes razones. Pero hay otra cosa que tenemos mucho gusto en subrayar: el Sr. Vulliaud declara que "para traducir convenientemente ciertos pasajes esenciales, es necesario estar iniciado en los misterios del Esoterismo judío", y que "de Pauly abordó la versión del *Zohar* sin poseer tal iniciación"; más adelante, observa que el Evangelio de San Juan, así como el Apocalipsis, "se dirigían a iniciados"; y podríamos señalar también otras similares. Así pues, en Vulliaud hay cierto cambio de actitud, por el que no podemos sino felicitarle, pues, hasta ahora, parecía experimentar un extraño escrúpulo de pronunciar la palabra "iniciación", o al menos, si lo hacía, era poco menos que para burlarse de ciertos "iniciados" a los que, para evitar toda confusión enojosa, hubiera debido calificar más bien de "pseudoiniciados". Lo que ahora escribe es la exacta verdad: se trata realmente de "iniciación" en el sentido propio de la palabra, en lo que respecta a la Cábala así como a cualquier otro esoterismo verdaderamente digno de tal nombre; y hemos de añadir que eso va mucho más allá del desciframiento de una especie de criptografía, que es lo que sobre todo parece tener presente el Sr. Vulliaud cuando habla como acabamos de ver. Eso también existe, sin duda, pero sigue siendo tan sólo un asunto de forma exterior, que, por lo demás, dista mucho de ser despreciable, ya que hay que pasar por ello para llegar a la comprensión de la doctrina; pero no habría que confundir los medios con el fin, ni ponerlos en el mismo plano que éste.

Sea lo que fuere, bien cierto es que las más de las veces, los cabalistas pueden estar hablando de algo muy distinto de lo que parecen estar hablando; y estos procedimientos no son exclusivos de ellos, ni mucho menos, pues también en la Edad Media occidental se los encuentra; tuvimos ocasión de verlo a propósito de Dante y los "Fieles de Amor", e indicamos entonces los principales motivos para ello, que no todos son de simple prudencia como pueden estar tentados a creer los "profanos". Lo mismo existe también en el esoterismo islámico, y desarrollado hasta un punto que nadie en el mundo occidental,

creemos, puede sospechar; además, la lengua árabe, como la hebrea, se presta a ello admirablemente. Aquí, no sólo se encuentra aquel simbolismo —el más habitual— que Luigi Valli, en la obra de la que hemos hablado, mostró que era común a Sufíes y "Fieles de Amor"; hay algo mucho mejor todavía: ¿es concebible, para mentes occidentales que un simple tratado de gramática, o de geografía, incluso de comercio, posea al mismo tiempo otro sentido que hace de él una obra iniciática de alto alcance? Y sin embargo así es, y no son ejemplos dados al azar; estos casos son los de tres libros que existen realmente y ahora mismo tenemos entre las manos.

Esto nos lleva a formular una ligera crítica en lo que concierne a la traducción que Vulliaud da del propio título del *Sifra di-Tzeniutha*: escribe "Libro secreto", "Libro del secreto", y los motivos que da de ello nos parecen poco concluyentes. Es ciertamente pueril imaginar, como algunos han hecho, que "este título recordaba la huida de Simeón ben Yohai, en el transcurso de la cual dicho rabí habría compuesto en secreto este opúsculo"; pero no es en absoluto eso lo que quiere decir "Libro del secreto", que en realidad tiene un significado mucho más elevado y profundo que el de "Libro secreto". Estamos aludiendo al papel importante que, en determinadas tradiciones iniciáticas, aquellas mismas que ahora nos ocupan, desempeña la noción de un "secreto" (*sôd* en hebreo, *sirr* en árabe) que nada tiene que ver con la discreción o el disimulo, sino que es tal por la naturaleza misma de las cosas; ¿debemos recordar a este respecto que, en los primeros tiempos, la propia Iglesia cristiana tenía una "disciplina del secreto", y que, en su sentido original, la palabra "misterio" designa propiamente lo inexpresable?

En cuanto a la traducción misma, ya hemos dicho que hay dos versiones, y no son una repetición inútil, pues la versión literal, por útil que sea para quienes quieran remitirse al texto y seguirla detalladamente, es ininteligible a menudo. Y además, como hemos dicho en muchas ocasiones, siempre es así cuan-

do se trata de los Libros sagrados u otros escritos tradicionales, y si una traducción tuviese que ser necesariamente "al pie de la letra" a la manera escolar y universitaria, habría que declararlos verdaderamente intraducibles. En realidad, para nosotros, que nos situamos en un punto de vista totalmente distinto que el de los lingüistas, es la versión parafraseada y comentada lo que constituye el sentido del texto y permite comprenderlo, allí donde la versión literal hace el efecto de una especie de "logogrifo", como dice Vulliaud, o de divagación incoherente. Tan sólo lamentamos que el comentario no sea más extenso y explícito; las notas, aunque numerosas y harto interesantes, no siempre son "luminosas", si así puede decirse, y es de temer que no puedan ser entendidas más que por aquellos que tengan un conocimiento más que elemental de la Cábala; pero sin duda hay que esperar la continuación de estos "textos fundamentales", que, esperémoslo, completará felizmente este primer volumen. El Sr. Vulliaud nos debe, y también se lo debe a sí mismo, el proporcionar ahora un trabajo similar en lo que atañe al *Iddra Rabba* y el *Iddra Zuta*, que, con el *Sifra di-Tzeniutha*, como él mismo dice, en vez de ser simplemente "anexos o apéndices" del *Zohar*, "son, al contrario, sus partes centrales", las que encierran, en cierto modo, en la forma más concentrada, todo lo esencial de la doctrina.

Capítulo VIII

CREACIÓN Y MANIFESTACIÓN*

Hemos señalado en varias ocasiones que la idea de "creación", si ha de entenderse en su sentido propio y exacto, y sin darle una extensión más o menos abusiva, sólo se encuentra en realidad en las tradiciones pertenecientes a una única línea, la constituida por el judaísmo, el cristianismo y el islam; siendo esta línea la de las formas tradicionales que puede decirse que son específicamente religiosas, debemos concluir de ello que existe un vínculo directo entre esta idea y el punto de vista religioso propiamente dicho. En todas las demás ocasiones, la palabra "creación", si se quiere utilizar en ciertos casos, sólo puede expresar de forma muy inexacta una idea diferente para la que sería mucho mejor encontrar otra expresión; además, este uso no es más que el resultado de una de esas confusiones o falsas asimilaciones, como tantas que se producen en Occidente con respecto a todo lo que se refiere a las doctrinas orientales. Sin embargo, no basta con evitar esta confusión, y hay que tener el mismo cuidado de evitar otro error contrario, que es el de querer ver alguna contradicción u oposición entre la idea de creación y esa otra idea a la que acabamos de aludir, y para la que el término más preciso de que disponemos es el de "manifestación"; es sobre este último punto sobre el que nos proponemos insistir ahora.

En efecto, algunos reconocen que la idea de la creación no se encuentra en las doctrinas orientales (con la excepción del islamismo que, por supuesto, no puede ser cuestionado a este respecto), e inmediatamente afirman, sin intentar profundizar en la cuestión, que la ausencia de esta idea es la marca de algo

* [Publicado en *Études traditionnelles*, octubre-noviembre, 1937, pp. 325-333. Nota del Traductor].

incompleto o defectuoso, para concluir que las doctrinas en cuestión no pueden ser consideradas como una expresión adecuada de la verdad. Si este es el caso del lado religioso, en el que se afirma con demasiada frecuencia un desafortunado "exclusivismo", hay que decir que también hay quienes, desde el lado antirreligioso, quieren sacar conclusiones muy contrarias de la misma observación: Aquellos que naturalmente atacan la idea de la creación como hacen con todas las demás ideas religiosas, pretenden ver en su misma ausencia una especie de superioridad; además, es evidente que sólo lo hacen por un espíritu de negación y oposición, y no para defender realmente las doctrinas orientales, que en realidad no les importan. En cualquier caso, estos reproches y alabanzas no son mejores ni más aceptables que otras, ya que proceden, en definitiva, del mismo error, explotado sólo según intenciones enfrentadas, de acuerdo con las respectivas tendencias de quienes lo cometen; lo cierto es que ambos puntos de vista son enteramente falsos, y que hay en ambos casos una incomprensión similar.

La razón de este error tan común no parece muy difícil de descubrir: aquellos cuyo horizonte intelectual no va más allá de las concepciones filosóficas occidentales suelen imaginar que allí donde no se plantea la cuestión de la creación, y donde sin embargo es evidente que no se trata de teorías materialistas, sólo puede haber "panteísmo". Ahora bien, sabemos con qué frecuencia se utiliza actualmente esta palabra de forma equivocada: para algunos es un verdadero espantajo, hasta el punto de creerse exentos de examinar seriamente aquello a lo que se han apresurado a aplicarla (el uso muy común de la expresión "caer en el panteísmo" es bastante característico a este respecto), mientras que, probablemente por ello más que por cualquier otra razón, los demás la reclaman de buen grado como una especie de bandera. Está, pues, muy claro que lo que acabamos de decir está estrechamente relacionado, en el pensamiento de ambas partes, con la imputación de "panteísmo" comúnmente dirigida a las mismas doctrinas orientales, y de la que hemos mostrado con suficiente frecuencia la com-

pleta falsedad, e incluso el absurdo (ya que el panteísmo es en realidad una teoría esencialmente antimetafísica), para que sea inútil volver a ella una vez más.

Ya que nos hemos visto abocados a hablar de panteísmo, aprovecharemos la ocasión para hacer una observación que tiene cierta importancia a propósito de una palabra que suele asociarse a las concepciones panteístas: esta palabra es "emanación", que algunos, siempre por las mismas razones y como resultado de las mismas confusiones, quieren utilizar para designar la manifestación cuando no se presenta bajo el aspecto de la creación. Ahora bien, al menos en lo que se refiere a las doctrinas tradicionales y ortodoxas, esta palabra debe ser absolutamente descartada, no sólo por esta desafortunada asociación (que esté más o menos justificada no nos concierne ahora), sino sobre todo porque, en sí misma y por su significado etimológico, no expresa realmente otra cosa que una pura y simple imposibilidad. En efecto, la idea de "emanación" es propiamente la de una "salida"; pero la manifestación no debe considerarse en absoluto de este modo, pues nada puede salir realmente del Principio; si algo saliera de él, el Principio ya no podría ser infinito, y estaría limitado por el hecho mismo de la manifestación; la verdad es que, fuera del Principio, no hay ni puede haber más que la nada. Si quisiéramos considerar la "emanación" no en relación con el Principio supremo e infinito, sino sólo en relación con el Ser, el principio inmediato de la manifestación, este término seguiría dando lugar a una objeción que, aunque diferente de la anterior, no es menos decisiva: si los seres salieran del Ser para manifestarse, no podría decirse que son realmente seres, estarían propiamente desprovistos de toda existencia, pues la existencia, en cualquier modo, no puede ser otra cosa que una participación del Ser; esta consecuencia, además de ser visiblemente absurda en sí misma como en el otro caso, es contradictoria con la idea misma de manifestación.

Hechas estas observaciones, afirmaremos claramente que la idea de manifestación, tal como la conciben las doctrinas

orientales de manera puramente metafísica, no se opone en absoluto a la idea de creación; sólo se refieren a niveles y puntos de vista diferentes, de modo que basta con saber situar cada una de ellas en su verdadero lugar para darse cuenta de que no hay incompatibilidad entre ellas. La diferencia, en este como en muchos otros aspectos, es sólo la que existe entre el punto de vista metafísico y el religioso; y si bien es cierto que el primero es de un orden más elevado y profundo que el segundo, no es menos cierto que no puede en modo alguno anular o contradecir al segundo, lo que queda suficientemente probado por el hecho de que ambos pueden coexistir dentro de la misma forma tradicional; volveremos sobre ello más adelante. En el fondo, por tanto, sólo se trata de una diferencia que, aunque más acentuada por la clarísima distinción entre los dos dominios correspondientes, no es más extraordinaria ni más embarazosa que la de los distintos puntos de vista desde los que uno puede situarse legítimamente en un mismo dominio, según lo penetre más o menos profundamente. Pensamos aquí en puntos de vista como, por ejemplo, los de Shankarâchârya y Râmânúja con respecto al *Vêdânta*; es cierto que, también aquí, la incomprensión ha tratado de encontrar contradicciones que son inexistentes en realidad; pero esto sólo hace más exacta y más completa la analogía.

Además, conviene aclarar el sentido mismo de la idea de creación, ya que a veces parece dar lugar a ciertos malentendidos: Si "crear" es sinónimo de "hacer de la nada", según la definición unánimemente aceptada, pero tal vez insuficientemente explícita, debe entenderse ciertamente en el sentido de que no hay nada externo al Principio; en otras palabras, éste, para ser "creador", es autosuficiente, y no tiene que recurrir a una especie de "sustancia" situada fuera de él y que tenga una existencia más o menos independiente, lo que, a decir verdad, es inconcebible. Podemos ver inmediatamente que la primera razón para tal formulación es afirmar expresamente que el Principio no es un mero "Demiurgo" (y aquí no hay necesidad de distinguir entre el Principio Supremo y el Ser, ya que esto

es igualmente cierto en ambos casos); esto no significa necesariamente, sin embargo, que toda concepción "demiúrgica" sea radicalmente falsa; pero, en todo caso, sólo puede encontrar un lugar en un nivel mucho más bajo y correspondiente a un punto de vista mucho más restringido, que, al estar situado sólo en alguna fase secundaria del proceso cosmogónico, ya no concierne en absoluto al Principio. Ahora bien, si nos limitamos a hablar de "hacer de la nada" sin especificar nada más, como solemos hacer, hay otro peligro a evitar: Esto sería considerar esta "nada" como una especie de principio, negativo sin duda, pero del que se derivaría, sin embargo, efectivamente la existencia manifiesta; esto sería volver a un error más o menos similar al que, con razón, hemos querido protegernos atribuyendo a la "nada" misma una cierta "sustancialidad"; y, en cierto sentido, este error sería aún más grave que el otro, porque se añadiría una contradicción formal, la que consiste en dar alguna realidad a la "nada", es decir, en definitiva, a la nada. Si, para evitar esta contradicción, afirmáramos que la "nada" en cuestión no es la nada pura y simple, sino que sólo es tal en relación con el Principio, volveríamos a cometer un doble error: Por un lado, se estaría suponiendo esta vez algo bastante real fuera del Principio, y entonces no habría ninguna diferencia real con la concepción "demiúrgica" misma; por otro lado, se estaría ignorando que los seres no son en absoluto extraídos de esta "nada" relativa por la manifestación, lo finito nunca deja de ser estrictamente nulo frente al Infinito.

En lo que se acaba de decir, y también en todo lo que podría decirse sobre la idea de la creación, falta algo bastante esencial en la forma de considerar la manifestación: La noción misma de posibilidad no aparece en ella; pero, obsérvese, esto no es en absoluto un agravio, y tal visión, aunque incompleta, no es menos legítima, pues la verdad es que esta noción de posibilidad sólo ha de entrar en juego cuando uno se sitúa en el punto de vista metafísico, y, como ya hemos dicho, no es en este punto de vista donde la manifestación se considera como creación. Metafísicamente, la manifestación presupone nece-

sariamente ciertas posibilidades capaces de manifestarse; pero, si procede así de la posibilidad, no puede decirse que proceda de la "nada", pues es evidente que la posibilidad no es "nada"; aún así, puede objetarse, ¿no es esto precisamente contrario a la idea de creación? La creación es bastante fácil: todas las posibilidades están incluidas en la Posibilidad total, que es una con el Principio mismo; es, pues, en este Principio, en última instancia, donde están realmente contenidas en estado permanente y desde toda la eternidad; y además, si fuera de otro modo, no serían realmente "nada", y ya no podría haber ni siquiera cuestión de posibilidades. Por lo tanto, si la manifestación procede de estas posibilidades o de algunas de ellas (recordaremos aquí que, además de las posibilidades de manifestación, también hay que considerar las posibilidades de no manifestación, al menos en el Principio supremo, pero ya no cuando nos limitamos al Ser), no procede de nada externo al Principio: y éste es precisamente el sentido que hemos reconocido en la idea de creación correctamente entendida, de modo que, en el fondo, los dos puntos de vista no sólo son conciliables sino que incluso están en perfecto acuerdo. La única diferencia es que el punto de vista al que se refiere la idea de creación no considera nada más allá de la manifestación, o al menos sólo considera el Principio sin ir más allá, porque sigue siendo sólo un punto de vista relativo, mientras que, por el contrario, desde el punto de vista metafísico, es lo que está en el Principio, es decir, la posibilidad, lo que es realmente lo esencial y que es mucho más importante que la manifestación misma.

Podría decirse, en definitiva, que se trata de dos expresiones diferentes de una misma verdad, siempre que, por supuesto, estas expresiones correspondan a dos aspectos o puntos de vista que son en sí mismos realmente diferentes; pero entonces cabe preguntarse si la que es más completa y profunda de estas dos expresiones no es plenamente suficiente, y cuál es la razón de ser de la otra. Es, en primer lugar y de manera general, la razón de ser de todas las visiones exotéricas, como for-

mulaciones de verdades tradicionales limitadas a lo que es indispensable y accesible a todos los hombres sin distinción. Por otra parte, en el caso especial que nos ocupa, pueden existir razones de "conveniencia", por así decirlo, propias de ciertas formas tradicionales, debido a las circunstancias contingentes a las que deben adaptarse, y que exigen una advertencia expresa para no concebir el origen de la manifestación de un modo "demiúrgico", mientras que tal precaución sería totalmente innecesaria en otros casos. Sin embargo, cuando se observa que la idea de la creación está estrictamente ligada al punto de vista propiamente religioso, se puede pensar que debe haber algo más; esto es lo que nos queda por examinar ahora, aunque no nos sea posible entrar en todos los desarrollos a los que este lado de la cuestión podría dar lugar.

Ya se trate de la manifestación considerada metafísica-mente o de la creación, la completa dependencia de los seres manifestados, en todo lo que son realmente, del Principio, se afirma tan clara y expresamente en un caso como en el otro; sólo en la forma más precisa en que se contempla esta dependencia en uno y otro lado aparece una diferencia característica que corresponde muy exactamente a la de los dos puntos de vista. Desde el punto de vista metafísico, esta dependencia es al mismo tiempo una "participación": en toda la medida de lo que tienen de realidad en ellos, los seres participan del Principio, ya que toda la realidad está en él; no es menos cierto, por otra parte, que estos seres, en tanto que contingentes y limitados, así como toda la manifestación de la que forman parte, son nulos en relación con el Principio, como dijimos más arriba; pero hay en esta participación como un vínculo con él, por tanto un vínculo entre lo manifestado y lo no manifestado, que permite a los seres ir más allá de la condición relativa inherente a la manifestación. El punto de vista religioso, en cambio, insiste más bien en la nulidad inherente a los seres manifestados, porque, por su propia naturaleza, no tiene que llevarlos más allá de esta condición; e implica la consideración de la dependencia bajo un aspecto al que corresponde prácticamen-

te la actitud de *el-ubûdiyyah*, para utilizar el término árabe que la acepción ordinaria de "servidumbre" traduce sin duda sólo de manera bastante imperfecta en este sentido específicamente religioso, pero lo suficiente sin embargo para permitirnos comprenderlo mejor que la palabra "adoración" (que, por otra parte, corresponde más bien a otro término de la misma raíz, *el-ibâdah*); el estado de *abd*, así previsto, es propiamente la condición de la "criatura" frente al "Creador".

Puesto que acabamos de tomar prestado un término del lenguaje de la tradición islámica, añadiríamos lo siguiente: nadie se atrevería a rebatir que el islam, en lo que respecta a su vertiente religiosa o exotérica, es al menos tan "creacionista" como el propio cristianismo; sin embargo, esto no impide que, en su vertiente esotérica, haya un cierto nivel en el que la idea de creación desaparece. Así, existe un aforismo según el cual "el *Çûfi* (hay que tener cuidado de no hablar aquí del simple *mutaṣawwuf*) no se crea" (*Eḡ-Çûfi lam yukhlaq*); esto equivale a decir que su estado está más allá de la condición de "criatura", y en efecto, en la medida en que ha realizado la "Identidad Suprema", y por tanto se identifica actualmente con el Principio o lo Increado, no puede ser necesariamente otra cosa que increado. En este caso, el punto de vista religioso es necesariamente sustituido para dar paso al punto de vista puramente metafísico; pero, si ambos pueden coexistir así en la misma tradición, cada uno en su lugar y en su ámbito adecuados, esto demuestra de forma muy evidente que no se oponen ni se contradicen en modo alguno.

Sabemos que no puede haber ninguna contradicción real, ni dentro de cada tradición ni entre ella y otras tradiciones, ya que sólo hay varias expresiones de la única Verdad. Si alguien cree ver en ellas aparentes contradicciones, ¿no debería simplemente concluir que hay algo en ellas que no entiende o no comprende del todo, en lugar de pretender imputar a las propias doctrinas tradicionales defectos que en realidad sólo existen por su propia insuficiencia intelectual?

Capítulo IX

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL NOMBRE ADAM*

En nuestro estudio sobre el "lugar de la tradición atlante en el *Manvantara*"**, dijimos que el significado literal del nombre *Adam* (Adán) es "rojo", y que en ello cabe ver uno de los indicios de la conexión de la tradición hebraica con la tradición atlante, que fue la de la raza roja. Por otra parte, nuestro colega Argos, en su interesante crónica sobre "la sangre y algunos de sus misterios", examina para el mismo nombre *Adam* una derivación que puede parecer diferente: tras haber recordado la interpretación habitual según la cual significaría "sacado de la tierra" (*adamah*), se pregunta si no vendrá más bien de la palabra *dam* "sangre"; pero la diferencia es poco menos que aparente, pues todas estas palabras, en realidad, no tienen sino una sola y misma raíz.

Conviene advertir de entrada que, desde el punto de vista lingüístico, la etimología vulgar, que viene a hacer derivar *Adam* de *adamah*, que se traduce por "tierra", es imposible; la derivación inversa sería más plausible; pero, de hecho, los dos substantivos provienen ambos de una misma raíz verbal *adam*, que significa "ser rojo". *Adamah* no es, al menos originalmente, la tierra en general (*erets*), ni el elemento tierra (*iabashah* palabra cuyo sentido primero indica la "sequedad" como cualidad característica de este elemento); es propiamente "arcilla roja", que, por sus propiedades plásticas, es particularmente apta para representar cierta potencialidad, una capacidad de recibir formas; y el trabajo del alfarero se ha tomado

* [Publicado en *Le Voile d'Isis*, diciembre de 1931. N. del T.].

** [Recopilado en estas *Obras Completas*, en volumen *Tradición primordial y Ciclos cósmicos*, N. del T.].

a menudo como símbolo de la producción de los seres manifestados a partir de la substancia primordial indiferenciada. Por el mismo motivo, la "tierra roja" parece tener una importancia especial en el simbolismo hermético, en el que puede tomarse por una de las figuras de la "materia primera", pese a que, si se la tomase en sentido literal, no podría desempeñar este papel más que de una manera muy relativa, puesto que ya está dotada de propiedades definidas. Agreguemos que el parentesco entre una designación de la tierra y el nombre *Adam*, tomado como tipo de la humanidad, se encuentra bajo otra forma en la lengua latina, en la que la palabra *humus* "tierra", también es singularmente próxima a *homo* y *humanus*. Por otra parte, si se refiere más especialmente este mismo nombre, *Adam*, a la tradición de la raza roja, ésta está en correspondencia con la tierra entre los elementos, como con el Occidente entre los puntos cardinales, y esta última concordancia también viene a justificar lo que habíamos dicho anteriormente.

En cuanto a la palabra *dam*, "sangre" (común al hebreo y el árabe), también se deriva de la misma raíz *adam*¹: la sangre es propiamente el líquido rojo, lo que, en efecto, es su carácter más inmediatamente aparente. El parentesco entre esta designación de la sangre y el nombre *Adam*, es, pues, indiscutible y de por sí se explica por la derivación de una raíz común; pero esta derivación aparece como directa para ambos, y, a partir de la raíz verbal *adam*, no es posible pasar por el intermedio de *dam* para llegar al nombre *Adam*. Cabría, bien es verdad, enfocar las cosas de otro modo, menos estrictamente lingüístico, y decir que si el hombre es llamado "rojo" es a causa de su sangre; pero una explicación tal es poco satisfactoria porque el hecho de tener sangre no es propio del hombre, sino que es común con las especies animales, de manera que no puede servir para caracterizarlo realmente. De hecho, el color rojo,

¹ El *aleph* inicial, que existe en la raíz, desaparece en el derivado, lo cual es un hecho excepcional; este *aleph* no constituye en modo alguno un prefijo con significado independiente como pretende Latouche, cuyas concepciones lingüísticas demasiado a menudo son imaginarias.

en el simbolismo hermético, es el del reino animal, como el verde lo es del reino vegetal, y el blanco el del reino mineral²; y esto, en lo que concierne al color rojo, puede relacionarse precisamente con la sangre considerada como centro, o más bien soporte, de la vitalidad animal propiamente dicha. Por otro lado, si volvemos a la relación más particular del nombre *Adam* con la raza roja, ésta, a pesar de su color, no parece poder ponerse en relación con un predominio de la sangre en la constitución orgánica, pues el temperamento sanguíneo corresponde al fuego entre los elementos, y no a la tierra; y es la raza negra la que está en correspondencia con el elemento fuego, así como con el Sur entre los puntos cardinales.

Señalemos además, entre los derivados de la raíz *adam*, el nombre *edom*, que significa "rubio" y que, además, no difiere del nombre *Adam* sino por los puntos vocales; en la Biblia, *Edom* es un sobrenombre de Esaú, de donde el nombre de Edomitas dado a sus descendientes, y el de Idumea al país que habitaban (y que, en hebreo, también es *Edom*, pero en femenino). Esto nos recuerda a los "siete reyes de Edom" de que se trata en el *Zohar*, y la estrecha semejanza de *Edom* con *Adam* puede ser uno de los motivos por los que ese nombre se toma aquí para designar las humanidades desaparecidas, esto es, las de los precedentes *Manvantaras*³. También se ve la relación que este último presenta con la cuestión de lo que se ha dado en llamar los "preadamitas": si se toma a Adán como origen de la raza roja y su tradición particular, puede tratarse simplemente de las otras razas que precedieron a aquella en el curso del ciclo humano actual; si, en un sentido más extenso, se lo toma como prototipo de toda la presente humanidad, se tratará de esas humanidades anteriores a las que precisamente aluden los "siete reyes de Edom". En todos los casos, las discusiones que ha originado esta cuestión parecen bastante vanas, pues no

² Véase, sobre el simbolismo de estos tres colores, nuestro estudio *El esoterismo de Dante* [integrado en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*. N. del T.].

³ *El Rey del Mundo*, cap. VI *in fine*.

tendría que haber ninguna dificultad en ello; de hecho, no la hay en la tradición islámica al menos, en la que hay un *hadith* (dicho del Profeta) que dice que "antes del Adán que conocemos, creó Dios cien mil Adanes" (es decir, un número indeterminado), lo cual es una afirmación tan clara como es posible de la multiplicidad de los períodos cíclicos y las humanidades correspondientes.

Ya que hemos aludido a la sangre como soporte de la vitalidad, recordaremos que, como hemos tenido ya ocasión de explicar en una de nuestras obras⁴, la sangre constituye efectivamente uno de los lazos del organismo corporal con el estado sutil del ser viviente, que es propiamente el "alma" (*nefesh haiah* del Génesis), es decir, en el sentido etimológico (*anima*), el principio animador o vivificador del ser. Ese estado sutil es llamado *Taijasa* por la tradición hindú, por analogía con *têjas* o el elemento ígneo; y, así como el fuego, en cuanto a sus cualidades propias, se polariza en luz y calor, ese estado sutil está ligado al estado corporal de dos maneras distintas y complementarias, por la sangre en cuanto a la cualidad calórica, y por el sistema nervioso en cuanto a la cualidad luminosa. De hecho, incluso desde el simple punto de vista fisiológico, la sangre es el vehículo del calor animador; y esto explica la correspondencia, que más arriba hemos indicado, del temperamento sanguíneo con el elemento fuego. Por otra parte, puede decirse que, en el fuego, la luz representa el aspecto superior, y el calor el aspecto inferior: la tradición islámica enseña que los ángeles fueron creados del "fuego divino" (o de la "luz divina"), y que los que se rebelaron siguiendo a Iblis, perdieron la luminosidad de su naturaleza para no conservar de ella más que un calor oscuro⁵. Como consecuencia, se puede decir que la sangre está en relación directa con el lado inferior del estado sutil; y de ahí viene la prohibición de la

⁴ *El hombre y su devenir según el Védânta*, cap. XIV. Cf. también *El error espiritista*, cap. VII.

⁵ Esto aparece indicado en la relación que existe en árabe entre las palabras *nûr*, "luz", y *nâr*, "fuego" (en el sentido de calor).

sangre como alimento, pues su absorción implica la de lo que de más grosero hay en la vitalidad animal, y que asimilándose y mezclándose íntimamente con los elementos psíquicos del hombre, puede traer efectivamente consecuencias bastante graves. De ahí también el empleo frecuente de la sangre en las prácticas de magia, y también de brujería (por cuanto atrae a las entidades "infernales" por conformidad de naturaleza); pero, por otro lado, esto es susceptible también, en ciertas condiciones, de una transposición en un orden superior, de donde los ritos, religiosos o incluso iniciáticos (como el "taurobolio" mitríaco) que implican sacrificios animales; como a este respecto se ha aludido al sacrificio de Abel opuesto al de Caín, no sangriento, quizá volvamos sobre este último punto en una próxima ocasión.

RESEÑAS DE LIBROS Y REVISTAS*

Cérémonies et coùtumes qui se observen aujourd'hui parmy les juifs, traduites del'italien de Léon de Odène, Rabino de Venecia, par le sieur de Simonville (Éditions Rieder), Paris, 1929. En *VI*, febrero de 1930.

Este volumen de la colección “Judaísmo” es la reproducción de la traducción hecha en 1674, bajo pseudónimo, por Richard Simon. No habría que buscar en esta obra la menor información de orden esotérico; pero es una descripción agradable y pintoresca de los ritos exteriores del Judaísmo, y, a este título, no ha perdido nada de su interés.

Dion Fortune. *La Cabale Mystique*. Traduit de l'anglais par Gabriel Trarieux d'Egmont. (Editions Adyar, Paris). Publica-da en *ÉT*, 1937.

El juntar las dos palabras que forman el título de este grueso volumen representa algo bastante contradictorio: a decir verdad, por otra parte, aquello de que se trata no es más místico que iniciático; es sobre todo mágico, lo que es algo muy diferente. En efecto, trata continuamente de “poderes”, de “visiones”, de “evocaciones”, de “proyecciones en astral”, cosas todas a la vez peligrosas, incluso cuando de hecho se reducen a una simple autosugestión, y bastante insignificantes, incluso cuando corresponden —al contrario— a algunos resultados reales. De una manera más precisa, es de “magia ceremonial” de lo que aquí se trata y se puede ver una buena confirmación de lo que hemos dicho sobre el asunto hace algún tiempo: es interesante subrayar primero a este respecto, la frecuencia con

* [Reseñas de libros y revistas publicadas por René Guénon sobre esta materia en *Vient de Paraître* (citada como *VP*), y *Le Voile d'Isis* (citada como *VI*), convertida en 1936 en *Études Traditionnelles* (citada como *ÉT*).

la cual la palabra “ceremonias” aparece en este libro, mientras que la palabra “ritos” sólo aparece muy raramente; a continuación, la confesión explícita de que “el ceremonial es pura psicología”, y que está esencialmente destinado a “actuar sobre la imaginación del operador”; esa es también nuestra opinión, puesto que justamente en ello difiere de los ritos verdaderos, pero es evidente que nuestra apreciación sobre el valor de semejantes procedimientos difiere enteramente de la del autor. La singular idea de designar como “objetivo” y “subjetivo” lo que es respectivamente “macrocósmico” y “microcósmico” es también bastante significativa en el mismo aspecto: si los resultados obtenidos por un ser, en lo que concierne a su propio desarrollo, no deben ser más que “subjetivos”, ¡es tanto como decir que son inexistentes! Se apela constantemente a la imaginación, y también, lo que es más inquietante, al “subconsciente”, hasta tal punto que alaba no poco las famosas teorías de Freud; he aquí, ciertamente, a la Cábala caída muy bajo... en el fondo, todo eso no podría sorprendernos desde el momento en que sabemos que la autora ha pertenecido a la Golden Dawn antes de fundar su propia escuela con el nombre de “Fraternidad de la Luz Interior”, y que la vemos citar como “autoridades” principales a MacGregor Mathers, y... Aleister Crowley, a los cuales se añaden accesoriamen- te diversos otros escritores teosofistas y ocultistas. Si la “Cábala cristiana” que se formó ya en la época del Renacimiento, estaba ya muy lejos de la auténtica Cábala hebrea, qué decir de la “Cábala ocultista” que vio la luz en el siglo XIX y donde los escasos datos tradicionales que han subsistido a pesar de todo, están ahogados bajo un amasijo de elementos heteróclitos y de proveniencia a veces muy incierta, de correspondencias embrolladas mucho menos intencionalmente que por efecto de una ignorancia manifiesta, todo reunido en un “sincretismo” que, digan lo que digan los promotores de la sedicente “tradición occidental”, nada tiene absolutamente en común con una síntesis?

I Protocolli dei Savi Anziani di Sion. Versione italiana con appendice e introduzione (*La Vita Italiana*, Roma). En ET, enero de 1938.

La traducción italiana de los famosos *Protocolos de los Sabios de Sión*, publicada en 1921 por el Dr. Giovanni Preziosi, director de la *Vita Italiana*, acaba de ser reeditada con una introducción de Julius Evola, quien intenta poner un poco de orden en las interminables discusiones a las cuales este "texto" ha dado y sigue dando lugar, distinguiendo dos cuestiones diferentes y que no necesariamente son solidarias, la de su "autenticidad" y la de su "veracidad", y esta última sería, según él, la más importante en realidad. Su autenticidad apenas es sostenible, y ello por múltiples razones que no examinaremos aquí; a este respecto, solamente llamaremos la atención sobre un punto que parece no haber sido suficientemente tomado en consideración, y que no obstante es quizá el más decisivo: y es que una organización verdadera y seriamente secreta, sea cual sea por otra parte su naturaleza, jamás deja tras de sí documentos escritos.

Por otra parte, se han indicado las "fuentes" de las cuales han sido obtenidos casi textualmente numerosos pasajes de los *Protocolos*: el *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*¹ de Maurice Joly, panfleto dirigido contra Napoleón III y publicado en Bruselas en 1865, y el discurso atribuido a un rabino de Praga en la novela *Biarritz*, publicada en 1868 por el escritor alemán Hermann Goedsche bajo el pseudónimo de sir John Retcliffe. Todavía existe otra "fuente" que, según sepamos, jamás ha sido señalada: la novela titulada *Le Baron Jéhova*, de Sidney Vigneaux, publicada en París en 1886 y dedicada, lo cual es bastante curioso, "al muy gentilhomme A. de Gobineau, autor del *Essai sur l'inégalité des races humaines*, entrado en el Walhalla el 13 de octubre de 1882". Es de señalar también que, según una indicación dada en las *Mémoires d'une aliénée* de la Srta. Hersilie Rouy, publicadas por E.

¹ [Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu. El Aleph, Barcelona, 2002].

Le Normant des Varannes (París, 1886, pp. 308-309), Sidney Vigneaux era, así como este último, un amigo del Dr. Henri Favre, del cual hemos hablado anteriormente; se trata de una extraña historia en la que igualmente aparece el nombre de Jules Favre, quien por lo demás se encuentra mezclado en tantos asuntos del mismo género que es difícil ver en ello una simple coincidencia... Se puede leer en *Le Baron Jéhova* (pp. 59 a 87) un supuesto "Testamento de Ybarzabal" que presenta similitudes absolutamente notables con los *Protocolos*, pero con la importante particularidad de que los judíos aparecen solamente como el instrumento de ejecución de un plan que no ha sido ni concebido ni deseado por ellos. Se advierten además algunos rasgos semejantes en la introducción al *Joseph Balsamo* de Alexandre Dumas, aunque no se trate aquí en absoluto de los judíos, sino de una imaginaria asamblea masónica; añadiremos que esta asamblea no deja de tener cierta relación con el "Parlamento" pseudo-rosacruziano descrito, casi exactamente en la misma fecha, por el escritor americano George Lippard en "Paul Ardenheim, the Monk of the Wissahickon", extracto reproducido por el Dr. Swinburne Clymer en *The Rosicrucian Fraternity in America*. Está claro que todos estos escritos, en su forma más o menos "novelada", extraen en suma su inspiración general de una misma "corriente" de ideas, aprueben por otra parte o no sus autores estas ideas, y que, además, según sus tendencias o sus particulares prevenciones, atribuyen siempre su origen a los judíos, a los masones o a quien sea; lo esencial de todo ello, en definitiva, y lo que constituye, podría decirse, su elemento de "veracidad", es la afirmación de que toda la orientación del mundo moderno responde a un "plan" establecido e impuesto por alguna organización misteriosa; bien se sabe lo que nosotros pensamos a este respecto, y a menudo nos hemos explicado ya acerca del papel de la "contra-iniciación" como para no tener necesidad de insistir de nuevo. A decir verdad, no era en absoluto necesario ser un "profeta" para darse cuenta de estas cosas en la época en que fueron redactados los *Protocolos*, probablemente en 1901, ni

tampoco en aquella a la que se remontan la mayor parte de las demás obras a las que hemos aludido, es decir, hacia la mitad del siglo XIX; ya entonces, aunque fuesen menos aparentes que hoy en día, era suficiente una observación un poco perspicaz; pero ahora debemos hacer una indicación que no hace honor a la inteligencia de nuestros contemporáneos: si alguien se limita a exponer "honestamente" lo que comprueba y lo que lógicamente deduce de ello, nadie le cree o ni siquiera le presta atención; si, por el contrario, presenta las mismas cosas como emanando de una organización imaginaria, éstas adoptan rápidamente un aspecto "documental", y todo el mundo se pone en movimiento: extraño efecto de las supersticiones inculcadas en los modernos por el demasiado famoso "método histórico" y que forman parte, ellas también, de las indispensables sugerencias con vistas al cumplimiento del "plan" en cuestión. Debemos aún indicar que, según la "fabulación" de los propios *Protocolos*, la organización que inventa y propaga las ideas modernas, para alcanzar sus fines de dominación mundial, es perfectamente consciente de la falsedad de sus ideas; es evidente que, en efecto, debe ser realmente así, pues demasiado bien sabe a qué atenerse; pero entonces parece que la adopción de tal mentira no pueda ser, en sí misma, el verdadero y único objetivo que se propone, y esto nos conduce a considerar otro punto que, indicado por Evola en su introducción, ha sido retomado y desarrollado en el número de noviembre de la *Vita Italiana*, en un artículo firmado por "Arthos" y titulado "Transformaciones del *Regnum*". En efecto, no solamente se encuentra en los *Protocolos* la exposición de una "táctica" destinada a la destrucción del mundo tradicional, lo que constituye su aspecto más negativo y corresponde a la fase actual de los acontecimientos; también se halla la idea del carácter simplemente transitorio de esta fase y del posterior establecimiento de un "*Regnum*" supranacional, idea que puede ser considerada como una deformación de la del "Sacro Imperio" y de otras concepciones tradicionales análogas que, como recuerda el autor del artículo, han sido expuestas por nosotros

en *El Rey del Mundo*. Para explicar este hecho, "Arthos" apela a las desviaciones que, constituyéndose incluso en una verdadera "subversión", pueden sufrir ciertos elementos, auténticamente tradicionales en su origen, que sobreviven en cierto modo a sí mismos, cuando el "espíritu" se ha retirado de ellos; y cita, en apoyo de esta tesis, lo que hemos dicho recientemente aquí con respecto a los "residuos psíquicos"; por otra parte, las consideraciones que aporta sobre las fases sucesivas de la desviación moderna y sobre la posible constitución, en tanto que último término de ésta, de una verdadera "contradicción", de la que el "*Regnum*" sería precisamente su expresión en el orden social, podrán quizá contribuir a elucidar más completamente este aspecto de la cuestión que, incluso totalmente aparte del caso especial de los *Protocolos*, no está ciertamente desprovisto de interés.

H. de Vries de Heekelingen. *L'Orgueil Juif* (Revue Internationale des Sociétés Secrètes, Paris, 1938). Publicado en *Etudes Traditionnelles*, noviembre de 1938.

Este libro es de un carácter demasiado "político" para que sea posible hablar largamente de él, y debemos limitarnos a formular, a su respecto, una observación de alcance mucho más general: y es que lo que aquí se llama el "orgullo judío" no nos parece que represente algo tan excepcional como se quiere decir; en el fondo, la actitud de los Judíos frente a los *Goyim* ¿es muy diferente de la que era, por ejemplo, la de los Griegos frente a los Bárbaros? En principio, por lo demás, todos los casos de este género pueden muy bien explicarse por la necesidad, para evitar toda mezcla ilegítima entre formas tradicionales diversas, de dar fuertemente a los adherentes de cada una de ellas el sentimiento de una diferencia entre ellos y los otros hombres; siendo la naturaleza humana lo que es, esta diferencia es naturalmente tomada por una superioridad, al menos para el vulgo que no puede conocer su verdadera razón profunda, lo que impulsa forzosamente, en éste, a la degeneración de ese sentimiento en una especie de orgullo y es incluso

comprensible que ello se produzca, sobre todo cuando se trata de una colectividad rigurosamente “cerrada”, como aquella a la cual está destinada la tradición judaica... Pero, de hecho, ¿por qué no se habla del “orgullo europeo”, que es muy ciertamente el más insolente de todos y que, no podría encontrar ni la sombra de una justificación o de una excusa en consideraciones de orden tradicional? Añadiremos solamente una observación sobre una cuestión concreta: el autor cree equivocadamente (¡y no es ciertamente el único!) que el “Sello de Salomón” (llamado también “escudo de David”, pero no “sello de David” como él dice) es un símbolo específicamente judío, mientras que, en realidad, pertenece tanto al Islamismo y al hermetismo cristiano como al Judaísmo. Él señala, al respecto, que, en las armas de la ciudad de Privas, tres flores de lys habrían sido reemplazadas recientemente por “tres estrellas judías” (*sic*) de seis puntas”; no sabemos si el hecho es exacto, pero, en todo caso, aquello de lo que sin duda está muy lejos de sospechar y que torna la cosa verdaderamente divertida, es que los dos símbolos son casi equivalentes, estando contruidos uno y otro, lo mismo que el Crismón, sobre un mismo y solo esquema geométrico, el de la rueda de seis radios; y ello muestra una vez más que haría bien absteniéndose de tocar ciertas cuestiones ¡cuando no se poseen al menos algunas nociones elementales de simbolismo!

Robert Ambelain, *Adam, Dieu rouge*. Editions Niclaus, Paris. *Etudes Traditionnelles*, octubre-noviembre de 1947.

El título de este libro es bastante extraño, y tanto más cuanto que no se encuentra en suma nada que explique o justifique la “divinidad” así atribuida a Adán; pero lo que todavía es quizá más singular es que el capítulo por el que comienza está netamente en contradicción con los siguientes. Este primer capítulo, en efecto, no es más que una exposición de las opiniones más disolventes de la “crítica moderna concerniendo al Génesis, sin la menor reflexión que pudiese hacer suponer al menos que el autor no las adopta enteramente; ahora bien es evidente

que esas opiniones implican necesariamente la negación formal de todo esoterismo en la Biblia, mientras que, a continuación, él afirma al contrario la existencia de este esoterismo, cualquiera que sea por otra parte la concepción que de él se hace y la calidad de lo que presente como tal. Podría preguntarse si no hay ahí el efecto de cierto “mimetismo” que permite al autor exponer indiferentemente no importa qué como si se tratara de sus propias ideas; si fuera así, ello probaría en todo caso que no tiene convicciones muy arraigadas... como quiera que sea, el esoterismo que aquí enfoca es sobre todo el que atribuye a los Ofitas; pero, como no se sabe en suma nada muy preciso sobre éstos, no más por otra parte que sobre la mayor parte de las otras sectas denominadas “gnósticas”, ello le permite hablar un poco de todo a este respecto: Cábala, hermetismo y muchas otras cosas aún, y también pretender relacionarlos directa o indirectamente con todo lo que, en el mundo judeo-cristiano, se presenta con algún carácter esotérico, desde los Esenios hasta los Rosa-Cruz! No intentaremos ciertamente desembrollar este caos, lo que de él se desprende más claramente, es que en el pensamiento del autor, se trata de una “doctrina luciferina”, que concibe aparentemente como un dualismo, pues él afirma especialmente que “la creencia en dos dioses adversos procede de un esoterismo real”; considera, por otro lado, como “luciferinos” símbolos que no tienen de ningún modo tal carácter. Sería muy difícil adivinar cuales han podido ser exactamente sus intenciones; pero lo menos que se puede decir es que demuestra un gusto muy pronunciado por la heterodoxia, e incluso por las peores formas de ésta, puesto que llega hasta a esforzarse por encontrarlas allá mismo donde no hay de ellas la menor huella. En la última parte, que se dice dedicada a la “doctrina rosacruziana” no hay en realidad nada de específicamente rosacruziano; pero la idea misma de querer establecer un lazo entre el Rosacruzismo y la doctrina “luciferina” nos parece extremadamente sospechoso, así como ciertas reflexiones sobre la Masonería, o la frecuente

asociación de las palabras "luciferino" e "iniciático", o tal frase sobre el Islam donde reencontramos esta bizarra obsesión por el color verde que ya hemos tenido ocasión de señalar, que en presencia de semejantes cosas no se podría ser sin duda demasiado desconfiado...

Francis Warrain, *La Théodicée de la Kabbale* (Éditions Véga, Paris). ET, enero-febrero de 1950.

Este libro póstumo comprende tres estudios distintos; el primero es el estudio sobre "Las Sephiroth" que fue publicado en *Le Voile d'Isis* de octubre a diciembre de 1930 (y no en 1931 como se dice), y el tercero, que no figura por lo demás aquí sino como una especie de apéndice, es un artículo titulado: "La Naturaleza Eterna según Jacob Boehme", aparecido en el *Voile d'Isis* igualmente, en el n° especial de abril de 1930. No hay pues de inédito más que la segunda parte: ésta es un trabajo sobre "Los Nombres Divinos" que se encontró entre los manuscritos dejados por el autor; el editor parece pensar que él no había tenido tiempo para ponerlo enteramente a punto, pero tenemos alguna razón para creer que no es así, pues recordamos haber oído decir que lo había ya acabado antes de su muerte. Aparecen numerosas consideraciones interesantes sobre la clasificación de los Nombres divinos, su significado, su valor numérico, etc; las relacionadas con las "plenitudes" y sobre todo con las "permutaciones" son a decir verdad bastante complicadas, y de una manera que a veces puede parecer un poco artificial. En lo que concierne a las "permutaciones", el autor se ha empeñado principalmente en interpretar en todos sus detalles un "pantáculo" sacado de la *Bibliotheca Rabbinica* de Bartolucci, donde figura sin indicación de origen, y que nos parece, en algunos aspectos, vincularse sobre todo a lo que se llama la Cábala cristiana; a este respecto, es de lamentar que, de principio a final del libro, no se haga ninguna distinción clara entre Cábala judía y Cábala cristiana, pues, bien que la segunda se haya naturalmente inspirado en la

primera, no dejan de ser dos cosas diferentes en más de un aspecto. Volviendo al "pantáculo" de Bartolucci, no nos parece muy seguro que el autor no haya querido encontrar en él más cosas de las que contiene realmente; pero lo que levantaría la más seria objeción, es el empleo que él hace, en su exposición, de la terminología de Wronski, que en todo caso está lejos de contribuir a su claridad; por lo demás, como quiera que haya podido pensarse, no vemos verdaderamente que haya gran relación entre la Cábala y las concepciones de Wronski. El título general del volumen demanda también una observación: F. Warrain lo había puesto él mismo en cabeza de su estudio sobre "Las Sephiroth", pero nos ha parecido siempre bastante contestable, pues la palabra, "teodicea" tiene un sentido filosófico bien conocido, que apenas puede aplicarse al punto de vista de la Cábala; pero eso es bastante característico de las tendencias de F. Warrain, que, en el fondo, fue siempre ciertamente mucho más filósofo que esoterista, y que frecuentemente parece estar menos preocupado por exponer la Cábala misma que visiones filosóficas a propósito de la Cábala. Quizás, por otra parte, eso es lo que ha querido decir el editor escribiendo estas líneas: "Estos tres estudios, y 'Las *Sephiroth*' particularmente, constituyen un ensayo para descubrir los conceptos equivalentes a las imágenes y a los términos concretos por los cuales los Antiguos han expresado la metafísica. Como no cabe interpretarlos según el estado mental de los Antiguos, podemos combinar los recursos del mundo intuitivo, con los procedimientos discursivos adoptados por nuestra mentalidad". En suma, ello define bien la naturaleza de este trabajo, pero muestra también, al mismo tiempo, a cuáles límites puede remitirse para una comprensión verdadera de la Cábala y qué grado de importancia conviene atribuirle en este aspecto, que es evidentemente el esencial para cualquiera que se sitúe en el punto de vista estrictamente tradicional, el mismo de los Antiguos, y por eso mismo poco dispuesto a contentarse con "conceptos" y "abstracciones".

Reseñas de Revistas

Ch. Appuhn, *Spinoza*. Paris, 1928. Reseña publicada en *Vient de Paraître*, septiembre-octubre de 1928.

Este volumen forma parte de la colección “Civilización y Cristianismo”, dirigida por Louis Rougier, que es la continuación de la de los “Maestros del Pensamiento anticristiano”; es decir, que los extractos de Spinoza que forman su parte principal han sido escogidos, no imparcialmente, sino con el designio bien perfilado de hacer aparecer al autor bajo un aspecto tan estrictamente “racionalista” como sea posible; hasta se llega, en ese sentido, a hacer de él, con razón o sin ella, el “verdadero inventor” de la “crítica” moderna. La larga introducción que precede a estos extractos es interesante desde el punto de vista histórico, pero, por nuestra parte, sacaríamos una conclusión muy distinta a la del Sr. Appuhn y mucho menos ventajosa para Spinoza: y es que éste, cuando se ha puesto a hablar de religión, lo ha hecho como “profano”, es decir, como hombre que de ello no entiende nada. Nos preguntamos incluso, por qué aberración han querido algunos presentar como cabalista a un filósofo que ha escrito que, en su opinión, “las altas especulaciones nada tienen que ver con la escritura”, lo cual es precisamente la negación formal de la Cábala hebrea.

Revue Internationale des Sociétés Secrètes (RISS) (diciembre y enero, parte ocultista). En VI, marzo de 1931.

El nº del 1 de diciembre (“parte ocultista”) de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* contiene un artículo del Sr. de Guillebert sobre la traducción del *Siphra di-Tzeniutha* del Sr. Vulliaud; este artículo, cuyo tono uniformemente elogioso nos ha sorprendido un poco, comienza por recuerdos sobre el difunto Le Chartier y su entorno (lo que también nos lleva al *affaire Taxil*); sabemos desde hace mucho que el Sr. de Guillebert había estado efectivamente en contacto y en relaciones con ese extraño medio, pero es la primera vez, salvo error, que

encontramos la confesión de ello bajo su pluma; y ¿por qué él, que ha conocido muy bien a Jules Doinel, ha necesitado hacer de éste un “vintrasiiano”? Por otra parte, es curioso comprobar que, mientras este artículo afirma al menos la seriedad de los estudios cabalísticos, una nota colocada al final del mismo número habla de las “groseras supersticiones de la Cábala” (*sic*); los redactores ¿deberían intentar ponerse un poco de acuerdo entre ellos? Todavía en este mismo número, un artículo del Dr. Mariani sobre “Un curandero: el ‘Profesor’ Michaux”, su crítica bastante divertida y en gran parte justificada, es seguida de los apéndices anteriormente anunciados al artículo sobre “El Cristo Rey y el Rey del Mundo”; esos apéndices, sobre el *Asgard* de los *Diálogos filosóficos* de Renán y sobre el *Mundus Subterraneus* del P. Kircher, no añaden gran cosa al artículo mismo. En el nº del 1 de enero (“parte ocultista” igualmente), el Sr. de Guillebert titula su artículo “Esoterismo, Erotismo”; se trata del affaire de *La Flèche*, que se va evidentemente a explotar en el sentido de las tesis especiales sostenidas por la *R. I. S. S.*; pero ¿qué relación tiene eso con las investigaciones químicas, o “hiperquímicas” si se quiere, de Jollivet-Castellot? Viene después un artículo de Gustave Bord sobre *La Serpiente Verde* de Goethe, ensayo de interpretación más secreto y más oscuro que el cuento mismo; creemos comprender ahí que su autor se esfuerza por remitir todo el simbolismo a una significación política o social, pero no llegamos a saber finalmente si admite o no admite la existencia real de un “secreto de la Masonería”.

Revue Internationale des Sociétés Secrètes (nº del 15 de agosto). En VI, diciembre de 1933.

Publica un artículo firmado “Anbowa” (*sic*) y titulado “La Cábala judía, primer ejemplo de la infiltración de las Sectas” (*sic*); reaparecen ahí todas las habituales calumnias de los ignorantes contra la Cábala, y el autor llega hasta confundir a los cabalistas con los fariseos; estas gentes ¡harían muy bien en comenzar por darse al estudio de aquello de lo que pretenden hablar!

Revue Juive de Ginebra (nº de diciembre). Publicada en *Etudes Traditionnelles*, febrero de 1939.

El Sr. Paul Vulliaud dedica un artículo al misticismo judío; como él dice, se ha contestado frecuentemente que exista algo a lo que pudiese aplicarse tal designación, y, en efecto, eso depende de lo que se entienda por “misticismo”; nos parece que él mismo toma esta palabra en un sentido más bien amplio e insuficientemente definido; quizás podría admitirse que conviene en cierta medida al Hasidismo, pero, en todo caso, la Cábala es sin duda de otro orden, esotérico e iniciático. El empleo de la palabra “pietista” es también un ejemplo del peligro que hay en trasladar ciertos términos de una doctrina a otra para la cual no han sido hechos: el “pietismo” es propiamente una de las numerosas variedades del protestantismo, y es casi sinónimo de “moralismo”; esa es cosa totalmente extraña, por no decir opuesta, no solamente a todo esoterismo, sino incluso al simple misticismo. Al final de su artículo, P. Vulliaud protesta muy justamente contra la opinión “racionalista” (y “modernista”, añadiremos) según la cual la Cábala constituiría una “heterodoxia” en el Judaísmo, y contra la incompreensión de los “críticos” imbuidos del espíritu y de los métodos universitarios ¡y que llegan hasta calificar al *Zohar* de obra incoherente!

Speculative Mason (abril, julio y octubre de 1941). En ET, diciembre de 1945.

Sobre la Atlántida. En el número de abril de 1941, vale la pena señalar un resumen de las antiguas tradiciones concernientes a la Atlántida, algunas consideraciones geológicas que parecerían confirmarlas, y un estudio sobre las relaciones de la Cábala y la Masonería que prosigue en los números de julio y octubre. Este último trae una cantidad de curiosas indicaciones, sin embargo ciertos puntos son bastante discutibles, y no todos los ensayos mencionados son igualmente convincentes, ni todas las fuentes citadas igualmente válidas. Estimamos que no debe pensarse que exista una verdadera influencia más o

menos directa de la Cábala sino en aquellos casos donde se encuentren detalles muy precisos, y no sólo semejanzas que se dan normalmente entre todas las tradiciones iniciáticas. Conviene destacar además que la ciencia de los números está bien lejos de ser asunto exclusivo de la Cábala hebrea.

Hommes et Mondes (nº de febrero de 1947). En *Etudes Traditionnelles*, junio de 1947.

El Sr. Henri Serouya publica sobre la Cábala un estudio bastante simplificado y “exterior”, y en el que hay desgraciadamente muchas confusiones: así, habla indiferentemente de “iniciados” y de “místicos”, como si fueran para él la misma cosa; admite la interpretación “panteísta” de ciertos modernos, sin percatarse de su incompatibilidad con el carácter metafísico que él reconoce por otra parte a la Cábala, y llega incluso hasta decir que “Dios es el reflejo de todo”, lo que es una extraña inversión de la verdad; no ve más que un “disimulo voluntario” y “procedimientos artificiales” en la manera como los Cabalistas comentan las Escrituras, y desconoce evidentemente la pluralidad de sentidos de éstas y la constitución misma de las lenguas sagradas, así como la naturaleza real de las relaciones del exoterismo y del esoterismo; parece encontrar sorprendente que *En-soph*, de lo que se hace además una concepción “spinozista”, no sea el Dios creador”, como si los aspectos divinos se excluyeran unos a otros, como si el “Supremo” y el “No-Supremo” se situaran en el mismo nivel; da del árbol sefirótico un esquema que nada tiene de tradicional y donde falta especialmente la indicación de la “columna del medio”; confunde el “embrionado” con la “metempsicosis”; y, citando a Lao-Tsé hacia el final, le atribuye, no sabemos según qué “fuente”, ¡un libro titulado *El doctrinal*! Por otra parte, es muy difícil darse cuenta exactamente de lo que él piensa de todo eso en el fondo, y es muy de temer que no vea otra cosa que “ideas filosóficas” o “especulaciones abstractas” de un género un poco especial; en cuanto a las razones por las cuales se ha interesado por el tema, parecen ser de un orden muy

contingente y más sentimentales que intelectuales; ¿sentiría incluso alguna atracción aún por la Cábala si comprendiera que nada tiene en común con el misticismo?

Cahiers d'Etudes Cathares, (nº 1 de enero-marzo de 1949) publicados por el *Institut d'Etudes Occitanes*. En *Etudes Traditionnelles*, julio-agosto de 1949.

Un estudio sobre *Los orígenes y el desarrollo de la Cábala judía* según algunos trabajos recientes, por el Sr. G. Vajda, no nos hace apenas salir del “historicismo”: parece que aquí el gran asunto sea sobre todo determinar en qué época tal término o tal fórmula se encuentra por primera vez en un documento escrito, lo que ciertamente no tiene el alcance que se le pretende atribuir; entiéndase bien, no se quiere ver en la Cábala más que el producto de una elaboración debida a una serie de autores individuales, puesto que, en todos los trabajos profanos de este género, la cuestión de la existencia de un elemento “no-humano” no es incluso planteado jamás, lo que viene a decir que su negación implícita es en realidad uno de sus postulados fundamentales. No insistiremos más, pero no podemos dispensarnos de señalar que reaparece también aquí una confusión constante entre esoterismo y misticismo; ello también parece pues tender cada vez más a convertirse en una de las cosas que se ha convenido admitir comúnmente sin otro examen y como si fuera evidente, ¡tan grande es la ignorancia de nuestros contemporáneos respecto a las nociones tradicionales más elementales!

INDICE

Nota del Director	9
I. <i>Qabbalah</i>	13
II. Las “raíces de las plantas”	19
III. Monoteísmo y angelología	29
IV. El Corazón del Mundo en la Cábala hebrea	41
V. Cábala y Ciencia de los números	61
VI. La <i>Kabbale juive</i> de Paul Vulliaud	67
VII. El <i>Sifra di Tzeniutha</i>	73
VIII. Creación y manifestación	79
IX. Algunas observaciones sobre el nombre <i>Adam</i>	85
Reseñas de libros y revistas	93

Obras Completas de René Guénon

Publicadas en la Colección *IGNITUS* de la editorial Sanz y Torres (Madrid, España)

Volúmenes

Volúmen de presentación: *René Guénon. Testigo de la Tradición: Introducción a las Obras Completas*, a cargo de Javier Alvarado Planas

- I. Oriente y Occidente
- II. La crisis del mundo moderno
- III. Autoridad espiritual y poder temporal
- IV. El reino de la cantidad y los signos de los tiempos
- V. El Teosofismo. Historia de una pseudoreligión
- VI. El error espiritista
- VII. El error ocultista y otras derivas modernas
- VIII. El simbolismo de la Cruz
- IX. Los estados múltiples del Ser
- X. Metafísica del Número. Los principios del cálculo infinitesimal
- XI. Tradición Primordial y Ciclos cósmicos
- XII. Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes
- XIII. El hombre y su devenir según el Vêdânta
- XIV. Metafísica Hindú
- XV. La Gran Tríada. Taoismo y confucianismo
- XVI. Sobre la Cábala y el esoterismo judío
- XVII. Consideraciones sobre el esoterismo cristiano
- XVIII. Apercepciones sobre el esoterismo islámico
- XIX. Estudios sobre la Masonería
- XX. El Rey del Mundo
- XXI. El Centro del Mundo
- XXII. Apercepciones sobre la Iniciación
- XXIII. Iniciación y realización espiritual