

Apercepciones sobre el esoterismo islámico

René Guénon

Obras Completas vol. XVIII



APERCEPCIONES SOBRE EL ESOTERISMO ISLÁMICO

René Guénon

**Obras Completas
Volumen XVIII**

Colección



En la colección *Ignitus de Estudios Tradicionales* se publican obras de los grandes comprensivos 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).

APERCEPCIONES SOBRE EL ESOTERISMO ISLÁMICO

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: 978-84-19382-67-2

Depósito legal: M-2726-2023

Imagen de la portada: *Al-Khidr*; acuarela del año 1760, manuscrito de la Bibliothèque Nationale de France)

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

APERCEPCIONES SOBRE EL ESOTERISMO ISLÁMICO

René Guénon

Obras Completas
Volumen XVIII

2022

NOTA DEL DIRECTOR

El Islam considera a Mahoma el último de los enviados de Allāh, es decir, el *sello de los profetas* (*Corán* 33, 40). En esa misión profética, el Corán reconoce que otros predecesores como Noé, Abraham, Moisés o Jesucristo fueron elegidos para recibir una revelación y transmitirla a los hombres: “Te hemos inspirado (revelado) como inspiramos a Noé y a los profetas que vinieron después de él, pues inspiramos a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las doce tribus (de Israel), a Jesús, a Job, a Jonás, a Aarón, a Salomón y a David, a quien dimos los Salmos” (*Corán* 4, 163-165). No se trata de una nueva revelación, sino de la *rememoración* o vuelta a la revelación primitiva. En el caso de Mahoma, el mensaje divino fue transmitido por medio del ángel Gabriel (*Corán* 42, 52; 2, 27). Mediante las revelaciones a los profetas, Allāh mantiene viva y pura la única *religión subsistente y conforme a la creación* (*Corán* 30, 30). Por eso, según el Islam, el mensaje de los profetas es siempre uno y el mismo. El Corán se adhiere explícitamente a la fe y a la religión de Abraham, es decir, al judaísmo primitivo: “Seguid la religión de Abraham” (*Corán* 3, 95), pues “Habéis tenido un hermoso modelo en Abraham y en quienes estaban con él” (*Corán* 60, 4 y 6). También acepta la labor profética de Moisés; “Dios ha hablado claramente a Moisés” (*Corán* 4, 164) y le ha confiado sus mandamientos, pues “dimos a Moisés el Libro... explicando cada cosa, como guía y misericordia” (*Corán* 6, 154). Igualmente, acepta, asume y reconoce la misión profética y las enseñanzas de Jesucristo como elegido y enviado de Dios para anunciar el Evangelio y a quien “le hemos concedido signos manifiestos (de su misión) y le hemos fortificado con el Espíritu Santo” (*Corán* 2, 86).

De entre los movimientos espirituales o esotéricos del Islam, el sufismo (palabra que procede de *suf*, lana, de donde *suffes* o vestidos de lana, como signo de humildad) es uno de los tradicionales. Se agrupan en cofradías o hermandades en torno a un *Sheij* o maestro que “inicia” a los aspirantes directamente o a través de sus delegados transmitiendo la influencia espiritual (*baraka*); cada fraternidad tiene su regla o *tariqa*, “camino, método” no solo en lo organizativo sino en lo que se refiere a las prácticas ascéticas y meditativas. Como es sabido, la práctica más extendida es la recitación o recuerdo de Dios (*dhikr*); “Recuérdame y Yo te recordaré” (*Corán* 2, 152), “Recuerda a tu Señor cuando le hayas olvidado...” (*Corán* 18, 24) y, especialmente, “No hay más dios que Dios” (*la ilaha illa Allāh*).

René Guénon se vinculó al sufismo al recibir en 1912 la *barakah* del *Sheij* Abderramán Elish El Kebir por medio de su delegado o *moqaden* Abdul-Hadi (John Gustaf Agueli). Dicho *Sheij* era la máxima autoridad del *madhhab mâlikî*, una de las cuatro escuelas jurídicas reconocidas en el mundo islámico sunní y además dirigía una rama de la *Tariqa Shadhiliya*, fundada en Egipto a comienzos del siglo XVII por el marroquí Muhammad al-Arabî. Tras su entrada en el *Tasawwuf* (esoterismo) con el nombre de *Abdel Wahed Yahia* (el servidor del Único) años más tarde, en 1930, viajó a El Cairo para residir unos meses con el propósito de localizar y traducir textos sufíes, aunque finalmente optó por permanecer allí y vivir como un musulmán más. Frecuentó diferentes cofradías sufíes y pronto fue reconocido como un *Walî* (“amigo” de Dios) y un *Sheij* (maestro espiritual). En El Cairo conoció al *Sheij* Salâma Hassan al-Râdî, uno de los líderes espirituales del sufismo en Egipto, que dirigía la *Tariqa Hâmidiya*, con quien mantuvo una estrecha relación.

Hay una frase del propio Guénon, a quien Sri Ramana Maharshi denominaba “el gran sufi”, que ilustra magníficamente quien es un verdadero Sufi; “Nadie puede decirse jamás *Sûfî*, si ello no es por pura ignorancia, ya que prueba por eso mismo que no lo es realmente, siendo esta cualidad necesariamente un «secreto» (*sirr*) entre el verdadero *Sûfî* y *Allâh*; uno puede solamente decirse *mutasawwuf*, término que se aplica a quienquiera que entra en la «vía» iniciática, y ello, a cualquier grado que haya llegado, pero el *Sûfî*, en el verdadero sentido de esta palabra, es solamente aquel que ha alcanzado el grado supremo”. En este sentido, es importante mencionar que en una ocasión aludió veladamente a su relación con una misteriosa y venerada entidad mencionada en el esoterismo islámico; *Al-Khidr*. En una carta a A. K. Coomaraswamy fechada en El Cairo el 5 de noviembre de 1936, en la que aclaraba la función del *Al-Khidr*, añadía que no podía ser más explícito porque “este tema es uno de esos que me tocan demasiado directamente...”. Y en otra carta enviada desde El Cairo, el 31 de enero de 1938, escribe que “*El-Khidr* es el maestro de los *Afrâd* [solitarios], los cuales se encuentran fuera de la jurisdicción del *Quth* [el Polo]... La vía de los *Afrâd* es algo totalmente excepcional, y ninguno puede escogerla por su iniciativa; se trata de una iniciación recibida fuera de los medios ordinarios y perteneciendo en realidad a otra cadena”. En el esoterismo judío se encuentra la misma distinción entre la entidad que tutela la Vía ordinaria, *Metatrón* [*Melquisedec*] y la Vía extraordinaria, *Sandalphon*. Sirvan estas breves, pero explícitas referencias, para situar en sus justos términos la función de la obra de René Guénon. Actualmente el *Tasawwuf* considera al *Sheij* Abdel Wahed Yahia como un ser excepcional que sintetizó como pocos las dignidades de anciano, guía, sabio y gnóstico (*Sheij*, *imâm*, *âlim*

y *'arīf*), y que estuvo verdaderamente inspirado al escribir una obra que, por lo demás, se mantuvo dentro de la más pura ortodoxia.

El Islam, como toda *Forma Tradicional* completa, comprende un doble ámbito (el exotérico o religioso y el interno o esotérico); así, junto a la *Shariyah*, «gran ruta», regla de acción común a todos, que comprende solo el aspecto «religioso», incluido el social y legislativo, está la *Haqīqah*, el conocimiento puro, la «verdad» interior. Este aspecto interno o iniciático del Islam es, precisamente, el abordado por Guénon o, mejor dicho, Abdel Wahed Yahia, en la medida en que *dicho conocimiento es el que da a la Shariyah su verdadera razón de ser, de suerte que, si bien todos los que participan en la Tradición no son conscientes de ello, la Haqīqah es verdaderamente el principio de la misma, como el centro lo es de la circunferencia*. En el esoterismo islámico (*Et-Tasawwūf*), que los occidentales identifican con el sufismo, ‘la doctrina de la Unidad es única’ (*et-tawhīdu wāhidun*), aunque puede seguirse por caminos, métodos o escuelas (*Turuq*) diversas. Como todo *camino interior* de desapego a los reclamos mundanos, *está reservada a una élite por la naturaleza misma de las cosas, porque no todos poseen las aptitudes o las «cualificaciones» requeridas* para entrar en la Vía, seguirla o más aún, culminarla; comienza por un pequeño viaje en el que el peregrino va “hacia” *Allāh* hasta que deshace su falsa identidad y comienza su gran viaje “en” *Allāh* y toma posesión del estado de *al-arīf bi Allāh* (aquel que conoce en Dios).

En algún momento Guénon se planteó presentar una visión general del esoterismo islámico de manera semejante a como lo había hecho sobre el Hinduismo en su libro *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. Habría reutilizado trabajos previos y los habría reelaborado y completado a fin de dar a luz un volumen: “Es lamentable que no exista una exposición de conjunto del esoterismo islámico... Confieso que no puedo llegar a todo y no conozco desgraciadamente, a nadie que tenga datos suficientes y pueda aportar el espíritu requerido” (Carta a Louis Caudron de 26 de junio de 1937). Aunque el *Sheij* no tuvo tiempo de completar tal labor, hemos reunido en este volumen sus artículos sobre el esoterismo islámico. Ciertamente, el autor escribió más trabajos sobre este asunto e incluso buena parte de sus artículos contienen referencias al esoterismo islámico, pero, por razón de la precisa especialidad del tema, hemos optado por ubicarlos en otros volúmenes de estas *Obras Completas*.

El *Sheij* Abdel Wahed Yahia abandonó este mundo en El Cairo el 7 de enero de 1951, y sus últimas palabras fueron “*Allāh, Allāh*”.

Capítulo I

EL ESOTERISMO ISLÁMICO*

De todas las doctrinas Tradicionales, la doctrina islámica es quizás aquella donde está marcada más netamente la distinción de dos partes complementarias la una de la otra, que uno puede designar como el exoterismo y el esoterismo. Son, siguiendo la terminología árabe, *es-shariyah*, es decir, literalmente la «gran ruta», común a todos, y *el-haqîqah*, es decir, la «verdad» interior, reservada a una elite, no en virtud de una decisión más o menos arbitraria, sino por la naturaleza misma de las cosas, porque no todos poseen las aptitudes o las «cualificaciones» requeridas para llegar a su conocimiento. Se las compara frecuentemente, para expresar su carácter respectivamente «exterior» e «interior», a la «corteza» y al «núcleo» (*el-qishr wa el-lobb*), o también a la circunferencia y a su centro. La *shariyah* comprende todo lo que el lenguaje occidental designaría como propiamente «religioso», y concretamente todo el lado social y legislativo que, en el islam, se integra esencialmente en la religión; se podría decir que la *shariyah* es ante todo una regla de acción, mientras que la *haqîqah* es conocimiento puro; pero debe entenderse bien que es este conocimiento el que da a la *shariyah* misma su sentido superior y profundo y su verdadera razón de ser, de suerte que, si bien todos los que participan en la Tradición no son conscientes de ello, la *haqîqah* es verdaderamente el principio de la misma, como el centro lo es de la circunferencia.

Pero esto no es todo: Puede decirse que el esoterismo comprende no solo la *haqîqah*, sino también los medios destinados a llegar a ella; y el conjunto de estos medios se llama *tariqah*, «vía» o «sendero» que conduce de la *shariyah* hasta la

* [Publicado en *Cuadernos del Sur*, 1947, págs. 153-154].

haqîqah. Si nos representamos la imagen simbólica de la circunferencia, la *tarîqah* será representada por el radio que va de ésta al centro; y vemos entonces esto: A cada punto de la circunferencia corresponde un radio, y todos los radios, que son también en multitud indefinida, finalizan igualmente en el centro. Puede decirse que estos radios son otras tantas *turuq* adaptadas a los seres que están «situados» en los diferentes puntos de la circunferencia, según la diversidad de sus naturalezas individuales; es por lo que se dice que «las vías hacia Dios son tan numerosas como las almas de los hombres» (*et-tu-ruqu ila 'Llahi Ka-nufûsi bani Adam*); así, las «vías» son múltiples, y tanto más diferentes entre ellas cuanto que se las considere más cerca del punto de partida sobre la circunferencia, pero la meta es una, ya que no hay más que un solo centro y una sola verdad. En todo rigor, las diferencias iniciales se desvanecen con la «individualidad» misma (*el-inniyah*, de *ana*, «yo»), es decir, cuando son alcanzados los estados superiores del ser y cuando los atributos (*çifât*) de *el-abd*, o de la criatura, que no son propiamente más que limitaciones, desaparecen (*el-fanâ* o la «extinción») para no dejar subsistir más que los de *Allah* (*el-baqâ* o la «permanencia»), siendo el ser identificado a éstos en su «personalidad» o en su «esencia» (*edh-dhât*).

El esoterismo, considerado así como comprendiendo a la vez *tarîqah* y *haqîqah*, en tanto que medios y fin, es designado en árabe por el término general *et-taçaawwuf*, que uno no puede traducir exactamente más que por «iniciación»; volveremos por lo demás sobre este punto después. Los occidentales han forjado el término «çufismo» para designar especialmente al esoterismo islámico (cuando es que *taçaawwuf* puede aplicarse a toda doctrina esotérica e iniciática, en cualquier forma Tradicional a que la misma pertenezca); pero este término, además de que no es más que una denominación enteramente convencional, presenta un inconveniente bastante enojoso: Es que su terminación evoca así inevitablemente la idea de una doctrina propia a una escuela particular, cuando es que nada hay de tal en realidad, y cuando es que las escuelas no son aquí más que

turuq, es decir, en suma, métodos diversos, sin que pueda haber ahí en el fondo ninguna diferencia doctrinal, ya que «la doctrina de la Unidad es única» (*et-tawhīdu wāhīdun*). Por lo que es de la desviación de estas designaciones, las mismas vienen evidentemente del término *ṣūfī*; pero, al respecto de éste, hay lugar primeramente a precisar esto: Es que nadie puede decirse jamás *ṣūfī*, si ello no es por pura ignorancia, ya que prueba por ahí mismo que no lo es realmente, siendo esta cualidad necesariamente un «secreto» (*sirr*) entre el verdadero *ṣūfī* y *Allah*; uno puede solamente decirse *mutaṣṣawwuf*, término que se aplica a quienquiera que entra en la «vía» iniciática, y ello, a cualquier grado que haya llegado, pero el *ṣūfī*, en el verdadero sentido de esta palabra, es solamente aquel que ha alcanzado el grado supremo. Se ha pretendido asignar a la palabra *ṣūfī* orígenes muy diversos; pero esa cuestión, bajo el punto de vista en que uno se coloca lo más habitualmente, es sin duda insoluble: Diríamos de muy buena gana que la palabra en cuestión tiene demasiadas etimologías supuestas, y ni más ni menos plausibles las unas que las otras, como para tener alguna verdaderamente; en realidad, es menester ver ahí antes una denominación puramente simbólica, una especie de «cifra», si se quiere, que, como tal, no tiene necesidad de tener una derivación lingüística propiamente hablando; y este caso no es por lo demás único, sino que se los podría encontrar comparables en otras Tradiciones. En cuando a las así dichas etimologías, no son en el fondo más que similitudes fonéticas, que, por lo demás, según las leyes de un cierto simbolismo, corresponden efectivamente a relaciones entre diversas ideas que vienen a agruparse así más o menos accesoriamente alrededor del término en cuestión; pero aquí, siendo dado el carácter de la lengua árabe (carácter que le es por otra parte común con la lengua hebrea), el sentido primero y fundamental debe ser dado por los números; y, de hecho, lo que hay de particularmente sobresaliente, es que por la adición de los valores numéricos de las letras de las que está formada, la palabra *ṣūfī* tiene el mismo número que *El-Hekmah el-ilahiyah*, es decir, «la Sabiduría Divina». El *ṣūfī* verdadero es pues el que posee esa Sabiduría, o,

en otros términos, es *el-ârif bi' Llah*, es decir, «el que conoce por Dios», ya que Él no puede ser conocido más que por Él mismo; y es éste efectivamente el grado supremo y «total» en el conocimiento de la *haqîqah*¹.

De todo lo que precede, podemos extraer algunas consecuencias importantes, y en primer lugar la de que el «çufismo» en modo alguno es algo «sobreañadido» a la doctrina islámica, algo que hubiera venido a agregarse a la misma a destiempo y desde el exterior, sino que es al contrario una parte esencial de esa doctrina, puesto que, sin él, sería manifiestamente incompleta, e incluso incompleta por lo alto, es decir, en cuanto a su principio mismo. La suposición enteramente gratuita de un origen extranjero, griego, persa o hindú, es por lo demás contradicha formalmente por el hecho de que los medios de expresión propios al esoterismo islámico están estrechamente ligados a la constitución misma de la lengua árabe; y si hay incontestablemente similitudes con las doctrinas del mismo orden que existen en otras partes, las mismas se explican de modo muy natural y sin que haya necesidad de recurrir a «préstamos» hipotéticos, pues, siendo una la verdad, todas las doctrinas Tradicionales son necesariamente idénticas en su esencia cualesquiera que sea la diversidad de las formas de que se revistan. Poco importa, por lo demás, en cuanto a esta cues-

¹ En una obra sobre el *Taçawwuf*, escrita en árabe, pero de tendencias muy modernas, a un autor sirio, que nos conoce por lo demás bastante poco como para habernos tomado por un orientalista, se le ha ocurrido dirigimos una crítica ante todo singular; habiendo leído, no sabemos como, *eç-çûfiyah* en lugar de *çûfi* (número especial de los «Cuadernos del Sur» de 1935 sobre *El islam y occidente*), se ha imaginado que nuestro cálculo era inexacto; ha llegado, gracias a varios errores en el valor numérico de las letras, a encontrar (esta vez como equivalente de *eç-çûfi*, lo que es todavía falso) *el-hakîm el-ilahî*, sin siquiera apercibirse de que valiendo un *ye* dos *he*, estos términos forman exactamente el mismo total que el *hekmah el-ilahiyah*! Sabemos bien que el *abjad* es ignorado por la enseñanza escolar actual, que ya no conoce más que el orden simplemente gramatical de las letras; pero, sin embargo, en alguien que tiene la pretensión de tratar estas cuestiones, una tal ignorancia rebasa los límites permitidos... Sea lo que fuere, *el-hakîm el-ilahî* y *el ilahiyah* dan efectivamente el mismo sentido en el fondo; pero la primera de estas dos expresiones tiene un carácter un poco insólito, mientras que la segunda, la que hemos indicado, es al contrario enteramente Tradicional.

ción de los orígenes que el término *çûfi* mismo y sus derivados (*taçawwuf*, *mu-taçawwuf*) hayan existido en la lengua desde el comienzo, o que no hayan aparecido sino en una época más o menos tardía, lo que es un gran tema de discusión entre los historiadores; ello puede bien haber existido antes que la palabra, sea bajo otra designación, sea incluso sin que se haya hecho sentir la necesidad de darle alguna. En todo caso, y esto debe bastar para zanjar la cuestión para cualquiera que no considere simplemente «lo exterior», la Tradición indica expresamente que el esoterismo, tanto como el exoterismo, procede directamente de la enseñanza misma del Profeta, y, de hecho, toda *tariqah* auténtica y regular posee una *silsilah* o «cadena» de transmisión iniciática que se remonta siempre en definitiva a éste a través de un mayor o menor número de intermediarios. Incluso si, después, algunas *turuq* han «tomado en préstamo» realmente, y valdría más decir «adaptado», algunos detalles de sus métodos particulares (aunque, aquí todavía, las similitudes pueden también explicarse por la posesión de los mismos conocimientos, concretamente en lo que concierne a la «ciencia del ritmo» en sus diferentes ramas), eso no tiene más que una importancia bien secundaria y en nada afecta a lo esencial. La verdad es que el «çûfismo» es árabe como el Corán mismo, en el cual tiene sus principios directos; pero todavía es menester, para encontrarlos, que el Corán sea comprendido e interpretado según los *haqaiq* que constituyen el sentido profundo del mismo, y no solo por los simples procedimientos lingüísticos, lógicos y teológicos de los *ulamâ ez-zâhir* (literalmente «sabios de lo exterior») o doctores de la *shariyah*, cuya competencia no se extiende más que al dominio exotérico. Se trata ahí efectivamente, de dos dominios netamente diferentes, y es por eso por lo que jamás puede haber entre ellos ni contradicción ni conflicto real; es por lo demás evidente que de ninguna manera se podría oponer el exoterismo y el esoterismo, puesto que el segundo toma antes al contrario su base y su punto de apoyo necesario en el primero, y dado que no son más que los dos aspectos o las dos caras de una sola y misma doctrina.

Seguidamente debemos hacer observar que, contrariamente a una opinión muy difundida actualmente entre los occidentales, el esoterismo islámico no tiene nada en común con el «misticismo»; las razones de ello son fáciles de comprender por todo lo que hemos expuesto hasta aquí. En primer lugar, el misticismo parece ser en realidad algo enteramente especial al cristianismo, y solo por asimilaciones erróneas se puede pretender encontrar en otras partes equivalentes más o menos exactos del mismo; algunas semejanzas exteriores, en el empleo de ciertas expresiones, están sin duda en el origen de esta equivocación, pero de ningún modo podrían justificarla en presencia de diferencias que recaen sobre todo lo esencial. El misticismo pertenece entero, por definición misma, al dominio religioso, pues depende pura y simplemente del exoterismo; y, además, la meta hacia la cual tiene está seguramente lejos de ser de orden del conocimiento puro. Por otra parte, el místico, teniendo una actitud «pasiva» y limitándose por consecuencia a recibir lo que viene a él en cierto modo espontáneamente y sin ninguna iniciativa de su parte, no podría tener método; no puede pues haber *tarîqah* mística, y una tal cosa no es ni siquiera concebible, ya que es contradictoria en su mismo fondo. Además, el místico, siendo siempre un aislado, y eso por el hecho mismo del carácter «pasivo» de su «realización», no tiene ni *sheikh* o «maestro espiritual» (lo que, bien entendido, no tiene nada en absoluto en común con un «director de conciencia» en el sentido religioso), ni *silsilah* o «cadena» por la cual le sería transmitida una «influencia espiritual» (empleamos esta expresión para traducir tan exactamente como es posible la significación del término árabe *barakah*), siendo por lo demás la segunda de estas dos cosas una consecuencia inmediata de la primera. La transmisión regular de la «influencia espiritual» es lo que caracteriza esencialmente a la «iniciación», e incluso lo que la constituye propiamente, y es por lo que hemos empleado este término más atrás para traducir *taçawwuf*; el esoterismo islámico, como todo verdadero esoterismo, es «iniciático» y no puede ser otra cosa; y, sin entrar siquiera en la cuestión de la diferencia de las metas, diferencia que resulta por otra parte de la

naturaleza misma de los dominios a que se refieren, podemos decir que la «vía mística» y la «vía iniciática» son radicalmente incompatibles en razón de sus caracteres respectivos. ¿Sería menester añadir todavía que no hay en árabe ningún término por el cual pueda traducirse siquiera aproximadamente el de «misticismo», de tal modo que la idea que este expresa representa algo completamente extraño a la Tradición islámica?

La doctrina iniciática es, en su esencia, puramente metafísica en el sentido verdadero y original de este término; pero, en el islam como en las demás formas Tradicionales, conlleva además, a título de aplicaciones más o menos directas a diversos dominios contingentes, todo un conjunto complejo de «ciencias Tradicionales»; y estando estas ciencias como suspendidas de los principios metafísicos de los que dependen y derivan enteramente, y extrayendo por otra parte de ese vinculamiento y de las «transposiciones» que el mismo permite todo su valor real, son por ahí, si bien que a un rango secundario y subordinado, parte integrante de la doctrina misma y en modo alguno añadiduras o agregados más o menos artificiales y superfluos. Hay algo ahí que parece particularmente difícil de comprender para los occidentales, sin duda porque no pueden encontrar entre ellos ningún punto de comparación a este respecto; hubo sin embargo ciencias análogas en occidente, en la Antigüedad y en la Edad Media, pero son ya cosas enteramente olvidadas de los modernos, quienes ignoran la verdadera naturaleza de las ciencias en cuestión y con frecuencia ni tan siquiera conciben su existencia; y, muy especialmente, los que confunden el esoterismo con el misticismo no saben cuáles pueden ser las funciones y el lugar de esas ciencias, que, evidentemente, representan conocimientos tan alejados como es posible de lo que pueden ser las preocupaciones de un místico, y cuya incorporación al «çûfismo», por consiguiente, constituye para ellos un indescifrable enigma. Tal es la ciencia de los números y de las letras, de la que hemos indicado un ejemplo más atrás para la interpretación del término *çûfi*, y que no se encuentra bajo una forma comparable más que en la *qabbalah*

hebraica, en razón de la estrecha afinidad de lenguas que sirven a la expresión de estas dos Tradiciones, lenguas de las que la ciencia en cuestión es incluso la única que puede dar la comprensión profunda. Tales son también las diversas ciencias «cosmológicas» que entran en parte en lo que se designa bajo el nombre de «hermetismo», y debemos notar a este propósito que la alquimia no es entendida en un sentido «material» más que por los ignorantes para los que el simbolismo es letra muerta, aquellos mismos que los verdaderos alquimistas de la Edad Media occidental estigmatizaban con los nombres de «sopladores» y de «quemadores de carbón», y que fueron los auténticos precursores de la química moderna, por poco halagüeño que sea para ésta un tal origen. Del mismo modo, la astrología, otra ciencia cosmológica, es en realidad muy distinta cosa que el «arte adivinatorio» o la «ciencia conjetural» que quieren ver ahí únicamente los modernos; la misma se refiere ante todo al conocimiento de las «leyes cíclicas», que juega una función importante en todas las doctrinas Tradicionales. Hay por otra parte una cierta correspondencia entre todas estas ciencias que, por el hecho de que proceden esencialmente de los mismos principios, son, bajo cierto punto de vista, como representaciones diferentes de una sola y misma cosa: Así, la astrología, la alquimia e inclusive la ciencia de las letras no hacen por así decir más que traducir las mismas verdades en las lenguas propias a diferentes órdenes de realidad, unidos entre ellos por la ley de la analogía universal, fundamento de toda correspondencia simbólica; y, en virtud de esta misma analogía, esas ciencias encuentran, por una transposición apropiada, su aplicación en el dominio del «microcosmo» tanto como en el del «macrocosmo», ya que el proceso iniciático reproduce en todas sus fases, el proceso cosmológico mismo. Es menester por lo demás, para tener la plena consciencia de todas estas correlaciones, haber llegado a un grado muy elevado de la jerarquía iniciática, grado que se designa como el «azufre rojo» (*el-Kebrît el ahmar*); y el que posee este grado puede, por la ciencia denominada *simiâ* (palabra que es menester no confundir con *Kimiâ*), operando algunas mutaciones sobre las le-

tras y los números, actuar sobre los seres y las cosas que corresponden a éstos en el orden cósmico. El *jafr*, que, según la Tradición, debe su origen a Seyidnâ Ali mismo, es una aplicación de esas mismas ciencias a la presión de los acontecimientos futuros; y esta aplicación en la que intervienen naturalmente las «leyes cíclicas» a las cuales hacíamos alusión hace un momento, presenta, para quien sepa comprenderla e interpretarla (pues hay ahí como una especie de «criptografía», lo que no es por lo demás más de sorprender que la notación algebraica), todo el rigor de una ciencia exacta y matemática. Se podrían citar muchas otras «ciencias Tradicionales» de las que algunas parecerían quizás todavía más extrañas a los que en modo alguno tienen el hábito de estas cosas; pero es menester limitarnos, y no podríamos insistir más sobre esto sin salir del cuadro de esta exposición en que debemos forzosamente atenernos a las generalidades.

En fin, debemos añadir una última observación cuya importancia es capital para comprender bien el verdadero carácter de la doctrina iniciática: Es que éste en absoluto es asunto de «erudición» y no podría aprenderse de ninguna manera tampoco por la lectura de libros al modo de los conocimientos ordinarios y «profanos». Los escritos de los más grandes maestros mismos no pueden servir más que como «soportes» a la meditación; uno no deviene en absoluto *mutaṭawwuf* únicamente por haberlos leído, y los mismos permanecen por lo demás con la mayor frecuencia incomprensibles a los que no están «cualificados». Es menester en efecto, ante todo, poseer ciertas disposiciones o aptitudes innatas a las cuales ningún esfuerzo podría suplir; y es menester después la vinculación a una *silsilah* regular, ya que la transmisión de la «influencia espiritual», que se obtiene por esa vinculación, es, como ya lo hemos dicho, la condición esencial sin la cual de modo ninguno hay iniciación, aunque no sea más que al grado más elemental. Esa transmisión, siendo adquirida de una vez por todas, debe ser el punto de partida de un trabajo puramente interior para el cual todos los medios exteriores no pueden ser nada más que ayudas y

apoyos, por lo demás necesarios desde que es menester tener en cuenta la naturaleza del ser humano tal cual es de hecho; y es por ese trabajo interior solo que el ser se elevará de grado en grado, si es capaz de ello, hasta la cima de la jerarquía iniciática, hasta la «Identidad Suprema», estado absolutamente permanente e incondicionado, más allá de las limitaciones de toda existencia contingente y transitoria, que es el estado del verdadero *çûfi*.

Capítulo II

EL SUFISMO*

Bajo el título *Islamic Soufism*, Sirdar Ikbal Alí Shah ha publicado recientemente un volumen¹ que no es, como se podría creer, un tratado más o menos completo y metódico sobre el asunto, sino sobre todo una recopilación de estudios de los que algunos se relacionan con cuestiones de orden general, mientras que otros tratan de puntos más particulares, especialmente en lo que concierne a las *turuq* más extendidas actualmente en la India, como los Naqshbandiya y los Chistiya. Bien que estos estudios no sean lo menos interesante de esta obra, no es nuestra intención el insistir sobre ellos aquí, y pensamos preferible examinar más bien lo que toca más directamente a los principios, lo que nos supondrá al mismo tiempo una ocasión para recordar y precisar unas indicaciones que ya hemos dado en otras diversas ocasiones².

En primer lugar, el título mismo demanda una observación: ¿Por qué "*Islamic Sufism*"? ¿No hay ahí una especie de pleonasma? Sin duda, en árabe, se debe decir "*Taṣawwuf islāmī*", pues el término *Taṣawwuf*, designa generalmente toda doctrina de orden esotérico o iniciático, sea cual fuere la forma tradicional a la que se vincule; pero la palabra "Sufismo", en las lenguas occidentales, no es verdaderamente una traducción de *Taṣawwuf*, es simplemente una suerte de término convencional forjado para designar especialmente al esoterismo islá-

* [Publicado en *Le Voile d'Isis* (citado en adelante VI) agosto-septiembre de 1934. Retomado en *Etudes Traditionnelles* (citado en adelante ET), nº 494, octubre-diciembre de 1986. N. del T.].

¹ Rider and Co, editores, Londres.

² Haremos a continuación, para no volver sobre ello, una crítica de detalle, pero que tiene sin embargo su importancia: la transcripción de las palabras árabes, en este libro, es muy defectuosa, y, sobre todo, las citas están casi siempre separadas defectuosamente, lo que las torna difícilmente inteligibles; es de desear que este defecto sea cuidadosamente corregido en una edición ulterior.

mico. Es cierto que el autor explica su intención: él ha querido, añadiendo el adjetivo "islámico", evitar toda confusión con otras cosas que son a veces calificadas también de "Sufismo" por ignorancia; pero ¿se debe tener en cuenta en este punto el abuso que se hace de las palabras, particularmente en una época desordenada como aquella en la que vivimos? Es ciertamente necesario el poner en guardia contra las teorías y contra las organizaciones que se apropian indebidamente de títulos que no les pertenecen; pero, tomada esta precaución, nada impide emplear las palabras guardando su sentido normal y legítimo; y además, si fuera de otra manera, quedarían muy pocos términos de los que servirse.

Por otra parte, cuando el autor declara que "no hay otra forma de Sufismo distinta a la islámica", nos parece que hay ahí un equívoco: si pretende hablar propiamente de "Sufismo", la cosa es evidente, pero, si quiere decir *Taṣawwuf* en el sentido árabe de la palabra, hay que comprender ahí las formas iniciáticas que existen en todas las doctrinas tradicionales, y no solamente en la doctrina islámica. Por lo tanto, esta afirmación, incluso con tal generalidad, es cierta en un sentido: toda forma iniciática regular, en efecto, implica esencialmente en primer lugar, la conciencia de la Unidad *principal*, y, en segundo lugar, el reconocimiento de la identidad fundamental de todas las tradiciones derivadas de una fuente única, y, por consiguiente, de la inspiración de todos los Libros sagrados; ahora bien, ahí está, en el fondo, el estricto equivalente de los dos artículos de la *shahâdah*. Se puede pues decir que todo *mutaṣawwuf*, a cualquier forma que se vincule, es realmente "muslim", al menos de modo implícito, basta para ello entender la palabra "Islam" en toda la universalidad que comporta; y nadie puede decir que ésa sea una extensión ilegítima de su significación, pues entonces devendría incomprensible que el Corán mismo aplique esta palabra a las formas tradicionales anteriores a la que se denomina más especialmente islámica: en suma, tal es, en su sentido primero, uno de los nombres de la Tradición ortodoxa bajo todas sus formas, todas ellas procedentes parecidamente de la inspiración profética, y las diferencias no debiéndose más

que a la adaptación necesaria a las circunstancias de tiempo y de lugar. Esta adaptación, por lo demás, no afecta realmente más que a la vertiente exterior, que podemos denominar la *shariyah* o lo que constituye su equivalente; pero el lado interior, o la *haqîqah*, es independiente de las contingencias históricas y no puede estar sometida a tales cambios; también por ello, bajo la multiplicidad de formas, la unidad esencial subsiste efectivamente. Desgraciadamente, en la obra de que tratamos, no aparece por ninguna parte una noción lo suficientemente clara de las relaciones de la *shariyah* y de la *haqîqah*, o, si se quiere, del exoterismo y del esoterismo, y, cuando vemos, en ciertos capítulos, puntos de doctrina y de práctica pertenecientes al Islamismo más exotérico presentados como perteneciendo propiamente al “Sufismo”, no podemos dejar de temer que haya en el pensamiento del autor alguna confusión entre los dos dominios que deben siempre permanecer perfectamente distintos, como hemos explicado frecuentemente; el exoterismo de cierta forma tradicional es, para los adherentes a ésta, el soporte indispensable del esoterismo, y la negación de tal lazo entre uno y otro, sólo aparece en algunas escuelas más o menos heterodoxas, pero la existencia de esta relación, no impide a los dos dominios el ser radicalmente diferentes: religión y legislación de una parte, iniciación de la otra, no proceden con los mismos medios y no enfocan el mismo fin.

En cuanto al origen del “Sufismo”, en el sentido habitual de la palabra, estamos enteramente de acuerdo con el autor en considerar que es propiamente islámico y procede directamente de la enseñanza misma del Profeta, a quien remonta en definitiva toda *silsilah* auténtica. Es decir, que cualquiera que se adhiere realmente a la tradición no podría aceptar los puntos de vista de los historiadores profanos, que pretenden relacionar ese origen con una influencia extranjera, sea neoplatónica, sea persa e india; ahí hay un punto que hemos tratado suficientemente en diversas ocasiones como para deber insistir ahora³.

³ El autor destaca con acierto, a este respecto, que algunos de los Sufíes más eminentes, como Mohyiddin Ibn Arabî, Omar ibn al-Fârid, y sin duda también Dhûn-Nûn Al-Miçri, nunca tuvieron el menor contacto con Persia ni con la India.

Incluso si ciertas *turuq* han realmente “tomado en préstamo” y más valdría decir “adaptado”, algunos detalles de sus métodos particulares (aunque las similitudes podrían también explicarse por la posesión de los mismos conocimientos, especialmente en lo que concierne a la “ciencia del ritmo” en sus diferentes ramas), ello sólo tiene una importancia muy secundaria, el Sufismo mismo es árabe antes que nada, y su forma de expresión, en todo lo que tiene de verdaderamente esencial, está estrechamente ligada a la constitución de la lengua árabe, como la de la *Qabbalah* judía lo está a la constitución de la lengua hebrea; es árabe como el Corán mismo, en el cual tiene sus principios directos, como la *Qabbalah* tiene los suyos en la *Thorah*; pero aún hace falta, para encontrarlos ahí, que el Corán sea comprendido e interpretado según los *haqâiq*, y no simplemente según los procedimientos lingüísticos, lógicos y teológicos de los “*ulamâ az-zâhir*” (literalmente, “los sabios del exterior”, o “doctores de la *shariyah*”, cuya competencia sólo se extiende al dominio exotérico).

Poco importa, por lo demás, a este respecto, que la palabra “suffi” misma y sus derivados (*taçawwuf*, *mutaçawwuf*) hayan existido en la lengua desde el principio, o que sólo hayan aparecido en una época más o menos tardía, lo que es todavía un gran tema de discusión entre los historiadores, la cosa muy bien puede haber existido antes que la palabra, bajo otra designación, incluso sin que se haya sentido por entonces la necesidad de darle una⁴. Por lo que concierne a la procedencia de esa palabra, la cuestión es quizá insoluble, al menos desde el punto de vista empleado habitualmente: diríamos de buena gana que hay demasiadas etimologías supuestas y ni más ni menos plausibles unas que otras; para escoger verdaderamente una, el autor enumera cierto número de ellas, y hay aún otras más o menos conocidas. Por nuestra parte, vemos ahí sobre todo una denominación puramente simbólica, una especie de “cifra” si se quiere, que, como tal, no necesita tener ninguna derivación

⁴ En todo caso, a pesar de lo que algunos hayan dicho, no podría haber equivalencia entre *zuhd* o “ascetismo” y “*taçawwuf*”, no pudiendo el primero ser nunca nada más que un simple medio y que por otro lado no es siempre empleado para fines de orden iniciático.

etimológica propiamente hablando, se encontrarían además en otras tradiciones casos comparables (en la medida, entiéndase bien, que lo permite la constitución de las lenguas de que se sirven), y, sin buscar más lejos, el término de “Rosa-Cruz” es un ejemplo de ello bastante característico; eso es lo que ciertas iniciaciones denominan “palabras encubiertas”. En cuanto a las sedicentes etimologías, no son en realidad sino similitudes lingüísticas que corresponden además a relaciones entre ciertas ideas que vienen así a agruparse más o menos accesoriamente alrededor de la palabra de que se trata, los que tienen conocimiento de lo que hemos dicho en otra parte de la existencia muy generalizada de un determinado simbolismo fonético no podrían sorprenderse de ello. Pero aquí, dado el carácter de la lengua árabe (carácter que por lo demás le es común con la hebrea), el sentido primero y fundamental debe estar basado sobre los números, y, de hecho, lo que hay de particularmente notable, es que la palabra “Sufi” tiene el mismo número que *Al-Hikmah al-ilahiyah*, es decir, “la Sabiduría divina”⁵.

El “Sufi” verdadero es por tanto aquel que posee esta Sabiduría, o, en otros términos, él es *al-ârif bi’Llah*, es decir, “aquel que conoce por Dios”, pues Él no puede ser conocido más que por Él mismo; y cualquiera que no ha alcanzado este grado supremo no puede decirse realmente “Sufi”, sino solamente “*mutaṣawwuf*”⁶.

Estas últimas consideraciones dan la mejor definición posible de *at-taṣawwuf*, mientras sea permitido hablar aquí de definición (pues no puede haberla propiamente sino para lo que es limitado por su naturaleza misma, lo que no es el caso); para completarla, habría que repetir todo lo que hemos dicho anteriormente sobre la iniciación y sus condiciones, y no podemos

⁵ El número total dado por la adición de los valores numéricos de las letras es, para ambos, 186.

⁶ La extensión abusiva dada corrientemente a la palabra “Sufi” es por completo comparable al caso del término “Yogui”, que, también él, no designa propiamente más que a aquel que ha llegado a la “Unión”, pero que se acostumbra a aplicar igualmente a los que aún están en un estadio preliminar cualquiera.

hacer nada mejor que remitir allá a nuestros lectores. Las fórmulas que se encuentran en los tratados más conocidos, y de las que algunas son citadas en la obra a la cual nos referimos, no pueden ser verdaderamente consideradas como definiciones, incluso con la reserva que acabamos de expresar, pues no alcanzan directamente a lo esencial, son solamente “aproximaciones”, si así puede decirse, destinadas ante todo a proporcionar un punto de partida a la reflexión y a la meditación, sea indicando sus medios y no dejando entrever el fin de una manera más o menos velada, sea describiendo los signos exteriores de los estados interiores alcanzados en tal o cual grado de la realización iniciática. Se encuentra además gran número de enumeraciones o de clasificaciones de esos grados y de esos estados, pero que todas deben tomarse como no teniendo en suma sino un valor relativo, pues, de hecho, puede haber una multitud indefinida; no se consideran forzosamente más que los estados principales “típicos” en cierto modo, y que además pueden diferir según los puntos de vista en que uno se coloque. Por añadidura, no hay que olvidar que hay, sobre todo para las fases iniciales, una diversidad que resulta de la propia de las naturalezas individuales, de forma que no podría haber dos casos que sean rigurosamente semejantes⁷; y por ello se dice que “las vías hacia Dios son tan numerosas como las almas de los hombres” (*at-turuqu ila’ Llahi ka-nufûsi beni Adam*)⁸.

Estas diferencias se borran solamente con la “individualidad” (*al-inniyah*, de “*ana*”, “yo”, es decir, cuando se alcanzan los estados superiores, y cuando los atributos (*çifât*) de “*al-abd*” o de la criatura (que no son propiamente más que limitaciones) desaparecen (*al-fanâh* o “la extinción”) para no dejar subsistir más que los de *Allâh* (“*al-baqâ*” o “la permanencia”),

⁷ En el islamismo esotérico mismo, la imposibilidad de coexistencia de dos seres o de dos cosas semejantes en todos los aspectos es frecuentemente invocada como prueba de la omnipotencia divina. Esta, efectivamente, es la expresión en términos teológicos de la infinitud de la Posibilidad universal.

⁸ Estas vías particulares se totalizan en la universalidad “adámica”, lo mismo que las almas humanas eran, en virtualidad, todas presentes en Adán desde el origen de este mundo

siendo el ser idéntico a éstos en su “personalidad” o su “esencia” (“*ad-dhât*”). Para desarrollar esto más completamente, convendría insistir muy particularmente sobre la distinción fundamental del “alma” (“*an-nâfs*”) y del “espíritu” (*ar-rûh*), que, cosa extraña, el autor del libro en cuestión parece ignorarla casi enteramente, lo que aporta mucha vaguedad a algunas de sus exposiciones; sin esta distinción, es imposible comprender realmente la constitución del ser humano, y, por consiguiente los diferentes órdenes de posibilidades de los que es portador.

Sobre este último aspecto, debemos señalar también que el autor parece ilusionarse sobre lo que se puede esperar de la “psicología”; es cierto que considera ésta distintamente a como lo hacen los psicólogos occidentales actuales, y como susceptible de extenderse mucho más lejos de lo que ellos podrían suponer, en lo cual tiene toda la razón, pero, a pesar de eso, la psicología, según la etimología de su nombre, nunca será más que *ilm an-nâfs*, y, por definición misma, todo lo que es del dominio de *ar-rûh*, se le escapará siempre. Esta ilusión, en el fondo, procede de una tendencia demasiado extendida, y de la cual encontramos desgraciadamente en este libro otras huellas todavía, la tendencia, contra la cual nos hemos levantado tan frecuentemente, a querer establecer una especie de vinculación o de concordancia entre las doctrinas tradicionales y las concepciones modernas. No vemos para qué sirve el citar filósofos que, aunque empleen algunas expresiones aparentemente similares, no hablan de las mismas cosas en realidad; el testimonio de los “profanos” no podría valer en el dominio iniciático, y el verdadero “Conocimiento”, nada tiene que ganar con esas asimilaciones erróneas o superficiales⁹. No es menos cierto que, teniendo en cuenta algunas observaciones que hemos formulado, se obtendrá ciertamente interés y provecho leyendo este libro, y sobre todo los capítulos dedicados a las cuestiones

⁹ Lo que es bastante curioso, es que el autor parece poner a la “psicología” por encima de la “metafísica”. No parece darse cuenta de que todo lo que los filósofos designan por este último nombre, nada tiene en común con la verdadera metafísica, en el sentido etimológico de la palabra, y que ésta no es otra cosa que “*at-taṣawwuf*” mismo.

más especiales de las que no podemos ni soñar en dar incluso la menor apreciación: quede bien entendido, por lo demás, que no se debe pedir a los libros, cualesquiera que sean, más de lo que pueden dar; incluso los mayores Maestros no harán jamás, por ellos mismos, que alguien que no es “*mutaṣawwif*” se convierta en tal; ellos no podrían suplir ni las “cualificaciones” naturales ni la vinculación a una *silsilah* regular, y, si pueden sin duda provocar un desarrollo de ciertas posibilidades en aquel que está preparado, ello no es, por así decir, más que a título de “ocasión”, pues la verdadera causa está siempre en otra parte, en el “mundo del espíritu”, y no debe olvidarse que, en definitiva, todo depende enteramente del Principio, ante el cual todas las cosas son como si no existieran:

¡“*La ilaha ill’Allahu wahdahu, lâ, sharîka lahu, lahu al mulku wa la-hu al-hamdu, wahuwa ala kulli skayin qadir*”!¹⁰

¹⁰ [“No hay más divinidad que Dios, Unico, sin asociados, Suyo es el reino y la alabanza, y el destino de todas las cosas está en Sus manos”. N. del T.].

Capítulo III

LA CORTEZA Y EL NÚCLEO*

(*El Qishr wa el-Lobb*)**

Este título, que es uno de los numerosos tratados de Seyidi Mohyiddin ibn Arabi, expresa bajo una forma simbólica las relaciones del exoterismo y del esoterismo, comparadas respectivamente a la envoltura de un fruto y a su parte interior, pulpa o almendra¹. La envoltura o la corteza (*el-qishr*) es la *shariyah*, es decir, la ley religiosa exterior, que se dirige a todos y que está hecha para ser seguida por todos, como lo indica por lo demás el sentido de «gran ruta» que se vincula a la derivación de su nombre. El núcleo (*el-lobb*), es la *haqîqah*, es decir, la verdad o la realidad esencial, que, al contrario de la *shariyah*, no está al alcance de todos, sino que está reservada a los que saben descubrirla bajo las apariencias y alcanzarla a través de las formas exteriores que la recubren, protegiéndola y disimulándola a la vez². En otro simbolismo, *shariyay* y *haqîqah* son también designadas respectivamente como el «cuerpo» (*el-jism*) y la «médula» (*el-mukh*)³, cuyas relaciones son exactamente las mismas que las de la corteza y el núcleo; y sin duda encontraríanse todavía otros símbolos equivalentes a éstos.

De lo que se trata, bajo cualquier designación que sea, es siempre de lo «exterior» (*ez-zâher*) y de lo «interior» (*el-bâten*),

* [Publicado en *El Velo de Isis*, de marzo de 1931, págs. 145-150].

** [También «La Cáscara y El Fruto» o «Hueso»: N.T.].

¹ Señalamos incidentemente que el símbolo del fruto tiene una relación con el «Huevo del Mundo», así como con el corazón.

² Se podrá observar que la función de las formas exteriores está en relación con el doble sentido del término «revelar», dado que las mismas manifiestan y velan al mismo tiempo la doctrina esencial, la verdad una, como la palabra hace por lo demás inevitablemente en cuanto al pensamiento que expresa; y lo que es verdad de la palabra, a este respecto, lo es también de toda otra expresión formal.

³ Se recordará aquí la «substantífica médula» de Rabelais, que representa también una significación interior y oculta.

es decir, de lo aparente y de lo oculto, que por lo demás son tales por su naturaleza misma, y no por el efecto de convenciones cualesquiera o de precauciones tomadas artificialmente, ni siquiera arbitrariamente, por los detentadores de la doctrina Tradicional. Este «exterior» y ese «interior» son figurados por la circunferencia y su centro, que puede ser considerada como la sección misma del fruto evocado por el simbolismo precedente, al mismo tiempo que somos así llevado por otra parte a la imagen, común a todas las Tradiciones, de la «rueda de las cosas». En efecto, si se consideran los dos términos en cuestión en el sentido universal, y sin limitarse a la aplicación que de los mismos se hace lo más habitualmente en una forma Tradicional particular, puede uno decir que la *shariyah*, la «gran ruta» recorrida por todos los seres, no es otra cosa que lo que la Tradición extremo-Oriental denomina la «corriente de las formas», mientras que la *haqîqah*, la verdad una e inmutable, reside en el «invariable medio»⁴. Para pasar de la una a la otra, y pues de la circunferencia al centro, es menester seguir uno de los radios: Es la *tariqah*, es decir, el «sendero», la vía estrecha que no es seguida más que por un pequeño número⁵. Hay por lo demás una multitud de *turuq*, que son todos los radios de la circunferencia tomada en el sentido centrípeto, puesto que se trata de partir de la multiplicidad de lo manifestado para llegar a la unidad principal: Cada *tariqah*, partiendo de un cierto pun-

⁴ Se ha de precisar, a propósito de la Tradición extremo-Oriental, que se encuentran en ella los equivalentes muy claros de estos dos términos, no como dos aspectos exotérico esotérico de una misma doctrina, sino como dos enseñanzas separadas, al menos desde la época de Confucio y de Lao-tsen; puede decirse en efecto, en todo rigor, que el confucianismo corresponde a la *shariyah* y el taoísmo a la *haqîqah*.

⁵ Los términos *shariyah* y *tariqah* contienen uno y otro la idea de «marcha», y por consiguiente de movimiento (y es menester notar el simbolismo del movimiento circular para la primera y del movimiento rectilíneo para la segunda); hay en efecto cambio y multiplicidad en los dos casos, debiendo adaptarse la primera a la diversidad de las condiciones exteriores, y la segunda a la diversidad de las naturalezas individuales; solo el ser que ha alcanzado efectivamente la *haqîqah* participa por ahí mismo de su unidad y de su inmutabilidad [En Lucas 13:24: “Esforzaos a entrar por la puerta estrecha; porque os digo que muchos procurarán entrar, y no podrán”. N. del T.]

to de la circunferencia, es particularmente apropiada a los seres que se encuentran en ese punto; pero todas, cualesquiera que sea su punto de partida, tienden de modo parecido hacia un punto único⁶, todas finalizan en el centro y conducen así a los seres que las siguen a la esencial simplicidad del «estado primordial».

Los seres, en efecto, desde que se encuentran actualmente en la multiplicidad, están forzados a partir de ahí para cualquier realización que sea; pero esta misma multiplicidad es al mismo tiempo, para la mayoría de entre ellos, el obstáculo que les detiene y les retiene: Las apariencias diversas y cambiantes les impiden ver la verdadera realidad, si puede decirse, como la envoltura del fruto impide ver su interior; y éste no puede ser alcanzado más que por aquellos que son capaces de penetrar la envoltura, es decir, de ver el Principio en todas las cosas, puesto que la manifestación misma entera no es ya entonces más que un conjunto de expresiones simbólicas del mismo. La aplicación de esto al exoterismo y al esoterismo entendidos en su sentido ordinario, es decir, en tanto que aspectos de una doctrina Tradicional, es fácil de hacer: Ahí también, las formas exteriores ocultan la verdad profunda a los ojos del vulgo, cuando es que las mismas la hacen al contrario aparecer a los de la élite, porque lo que es un obstáculo o una limitación para los demás deviene así un punto de apoyo y un medio de realización. Es menester comprender bien que esta diferencia resulta directa y necesariamente de la naturaleza misma de los seres, de las posibilidades y de las aptitudes que cada uno lleva en sí mismos, ello, si bien que el lado exotérico de la doctrina juega siempre también exactamente la función que debe jugar para cada uno, dando a los que no pueden ir más lejos todo lo que les es posible recibir en su estado actual, y proporcionando al mismo tiempo a los que le rebasan los «soportes», que sin ser

⁶ Esta convergencia es figurada por la de la *qiblah* (orientación ritual) de todos los lugares hacia la *Kaabah*, que es la «casa de Dios» (Beit Allah), y cuya forma es la de un cubo (imagen de estabilidad) que ocupa el centro de una circunferencia que es la sección terrestre (humana) de la esfera de la Existencia Universal.

jamás de una estricta necesidad, puesto que son contingentes, pueden sin embargo ayudarles enormemente a avanzar en la vía interior, y sin los cuales, las dificultades serían tales, en algunos casos, que equivaldrían de hecho a una verdadera imposibilidad.

Se debe hacer observar, a este respecto, que, para la mayoría de los hombres, que se atienen inevitablemente a la ley exterior, ésta toma un carácter que es menos el de un límite que el de una guía: Es siempre un lazo que les impide extraviarse o perderse; sin esa ley que les sujeta y obliga a recorrer una ruta determinada, no solo no alcanzarían el centro, sino que se arriesgarían a alejarse indefinidamente de él, mientras que el movimiento circular les mantiene al menos a una distancia constante del mismo⁷. Por ahí, los que no pueden contemplar directamente la luz reciben al menos un reflejo y una participación; y permanecen así vinculados en cierto modo al Principio, aún cuando que ellos no tienen y no podrían tener consciencia efectiva de éste. En efecto, la circunferencia no podría existir sin el centro, de quien procede en realidad entera, y, si los seres que están ligados a la circunferencia no ven en punto ninguno el centro y ni siquiera los radios, por ello cada uno de los mismos no se encuentra menos inevitablemente en la extremidad de un radio cuya otra extremidad es el centro mismo. Solo que es aquí donde la corteza se interpone y oculta todo lo que se encuentra en el interior, mientras que el que la haya horadado, tomando por ahí mismo consciencia del radio correspondiente a su propia posición sobre la circunferencia, estará franqueado de la rotación indefinida de ésta y no tendrá más que seguir ese radio para ir hacia el centro; ese radio es la *tarîqah* por la cual, partiendo de la *shariyah*, llegará a la *haqîqah*. Es menester por lo demás precisar que, desde que la envoltura ha sido penetrada, uno se encuentra en el dominio del esoterismo, siendo esa

⁷ Añadimos que esta ley debe considerarse normalmente como una aplicación o una especificación humana de la ley cósmica, que liga de modo parecido toda la manifestación al Principio, así como hemos explicado en otra parte a propósito de la significación de la «Ley de Manú» en la doctrina hindú.

penetración, en la situación del ser en relación a la envoltura misma, una especie de vuelta atrás o de «volvimiento» que es en lo que consiste el paso de lo exterior a lo interior; es incluso más propiamente, en un sentido, a la *tarîqah* a quien conviene esta designación de esoterismo, puesto que, a decir verdad, la *haqîqah* está más allá de la distinción del exoterismo y del esoterismo, que implica comparación y correlación: El centro aparece efectivamente como el punto más interior de todos, pero, desde que uno ha llegado allí, ya no puede ser cuestión de exterior ni de interior, desapareciendo entonces, resolviéndose en la unidad principal toda distinción contingente. Es por lo que *Allah*, de igual modo que es el «Primero y el Último» (*El-Awwal wa El-Akher*)⁸, es también «Lo Exterior y lo Interior» (*El-Zâher wa El-Bâten*)⁹, puesto que nada de lo que es podría quedar o ser fuera de Él, y en Él solo está contenida toda realidad, porque Él es Él mismo la Realidad absoluta, la Verdad total: *Hoa El-Haqq*.

Mesr, 8 ramadân 1349 H.

⁸ Es decir, como en el símbolo del «alfa» y del «Omega», el Principio y el Fin.

⁹ Se podría traducir también por lo «Evidente» (en relación a la manifestación) y lo «Oculto» (en Sí mismo), lo que corresponde todavía a los dos puntos de vista de la *shariyah* (de orden social y religioso) y de la *haqîqah* (de orden puramente intelectual y metafísico), ello, aunque esta última pueda ser también dicha más allá de todos los puntos de vista, como comprendiéndolos a todos sintéticamente en sí misma.

Capítulo IV

*ET-TAWHID**

La doctrina de la Unidad, es decir, la afirmación de que el Principio de toda existencia es esencialmente Uno, es un punto fundamental común a todas las Tradiciones ortodoxas, y podemos incluso decir que es sobre este punto que su identidad de fondo aparece más claramente, traduciéndose hasta en la expresión misma. En efecto, cuando se trata de la Unidad, toda diversidad se desvanece, y no es sino cuando se desciende hacia la multiplicidad cuando las diferencias de formas aparecen, siendo entonces múltiples, ellos mismos, los modos de expresión como aquello a lo que se refieren, y susceptibles de variar indefinidamente para adaptarse a las circunstancias de tiempo y de lugares. Pero «la doctrina de la Unidad es única» (según la fórmula árabe: *Et-Tawhîdn wâhidun*), es decir, que la misma es por todas partes y siempre la misma, invariable como el Principio, independiente de la multiplicidad y del cambio que no pueden afectar más que a las aplicaciones de orden contingente.

Es así que podemos decir que contrariamente a la opinión corriente, jamás ha habido en ninguna parte doctrina ninguna realmente «politeísta», es decir, admitiendo una pluralidad de principios absoluta e irreductible. Ese «pluralismo» no es posible más que como una desviación resultante de la ignorancia y de la incomprensión de las masas, de su tendencia a vincularse exclusivamente a la multiplicidad de lo manifestado: De ahí la «idolatría» bajo todas sus formas, que nace de la confusión del símbolo en sí mismo con lo que está destinado a expresar, y la personificación de los atributos divinos considerados como otros tantos seres independientes, lo que es el único origen de un «politeísmo» de hecho. Esta tendencia va por lo demás

* [Publicado en *El Velo de Isis*, julio de 1930, págs. 512-516].

acentuándose a medida que se avanza en el desarrollo del ciclo de la manifestación, porque ese desarrollo mismo es un descenso a la multiplicidad, y en razón del oscurecimiento espiritual que le acompaña inevitablemente. Por eso es por lo que las formas Tradicionales más recientes son las que deben enunciar de la manera más aparente al exterior la afirmación de la Unidad; y, de hecho, esta afirmación en ninguna parte es expresada tan explícitamente y con tanta insistencia como en el islamismo donde la misma parece incluso, si así puede decirse, absorber en ella toda otra afirmación.

La única diferencia entre las doctrina Tradicionales, a este respecto, es la que acabamos de indicar: La afirmación de la Unidad está por todas partes, pero, en el origen, no tenía la misma necesidad de ser formulada expresamente para aparecer como la más evidente de todas las verdades, ya que los hombres estaban entonces demasiado cerca del Principio como para desconocerla o perderla de vista. Ahora al contrario, puede decirse que la mayoría de entre ellos, comprometidos y enraizados por entero en la multiplicidad, y habiendo perdido el conocimiento intuitivo de las verdades de orden superior, no llegan sino con esfuerzo a la comprensión de la Unidad; y es por lo que deviene poco a poco necesario, en el curso de la historia de la humanidad terrestre, formular esta afirmación de la Unidad en múltiples ocasiones, cada vez más claramente, y podríamos decir, cada vez más enérgicamente.

Si consideramos el estado actual de las cosas, vemos que esta afirmación está en cierto modo más envuelta en algunas formas Tradicionales, que constituye incluso a veces como el lado esotérico de las mismas, tomando este término en su sentido más amplio, mientras que, en otras, aparece a todas las miradas, si bien se llega a no ver más que la afirmación en cuestión, aunque haya seguramente, ahí también muchas otras cosas, pero que no son sino secundarias frente a ésta. Este último caso es el del islamismo, inclusive exotérico; el esoterismo no hace aquí más que explicar y desarrollar todo lo que está contenido en esta afirmación y todas las consecuencias que deri-

van de la misma, y, si lo hace en términos frecuentemente idénticos a los que encontramos en otras Tradiciones, tales como el Vêdânta y el Taoísmo, no hay lugar a sorprenderse de ello, ni a ver ahí el efecto de préstamos que son históricamente contestables, ello es simplemente así porque la verdad es una, y porque, en el orden principal, como lo decíamos al comienzo, la Unidad se traduce necesariamente hasta en la expresión misma.

Por otra parte, es de observar, considerando siempre las cosas en su estado presente, que los pueblos occidentales y más especialmente los pueblos nórdicos, son los que parecen tener las mayores dificultades en comprender la doctrina de la Unidad, ello, al mismo tiempo que están comprometidos en mayor grado que los demás en el cambio y la multiplicidad. Las dos cosas van evidentemente conjuntas, y quizás que hay algo ahí que se debe, al menos en parte, a las condiciones de existencia de esos pueblos: Cuestión de temperamento, pero también cuestión de clima, estando la una en función de la otra, o al menos hasta un cierto punto. En los países del Norte, en efecto, donde la luz solar es débil y frecuentemente velada, todas las cosas aparecen a las miradas con un igual valor, si así puede decirse, y de una manera que afirma pura y simplemente su existencia individual sin dejar entrever nada más allá; así, en la experiencia ordinaria misma, uno no ve verdaderamente más que la multiplicidad. Es muy distinta cosa en los países en los que el sol, por su radiación intensa, absorbe por así decir todas las cosas en sí mismo, haciéndolas desaparecer delante de él, como la multiplicidad desaparece ante la Unidad, no porque la misma deje de existir según su modo propio, sino porque esa existencia no es rigurosamente nada al respecto del Principio. Así, la Unidad deviene en cierto modo sensible: Ese brillo solar, es la imagen de la fulguración del ojo de *Shiva*, que reduce a cenizas toda manifestación. El sol se impone aquí como el símbolo por excelencia del Principio Uno (*Allahn Ahad*), que es el Ser necesario, El único que se basta a Sí mismo en Su absoluta plenitud (*Allahn Es-Samad*), y de quien dependen ente-

ramente la existencia y la subsistencia de todas las cosas, que fuera de Él no serían sino nada.

El «monoteísmo», si puede emplearse este término para traducir *Et-Tawhîd*, si bien que restringe un poco su significación haciendo pensar casi inevitablemente en un punto de vista casi exclusivamente religioso, el «monoteísmo», decimos, tiene pues un carácter esencialmente «solar». En ninguna parte es más sensible que en el desierto, donde la diversidad de las cosas está reducida a su mínimo, y donde, al mismo tiempo, los espejismos hacen aparecer todo lo que tiene de ilusorio el mundo manifestado. Ahí, la radiación solar produce las cosas y las destruye unas tras de otras; o antes, ya que es inexacto decir que las destruye, las transforma y las reabsorbe luego de haberlas manifestado. No se podría encontrar una imagen más verdadera de la Unidad desplegándose exteriormente en la multiplicidad sin dejar de ser ella misma y sin ser afectada por ello, y llevando a ella misma después, siempre según las apariencias, esa multiplicidad que, en realidad, jamás ha salido, ya que nada podría haber fuera o en el exterior del Principio, al cual nada puede añadirse y de quien nada puede sustraerse, porque Él es la indivisible totalidad de la Existencia única. En la luz intensa de los países de Oriente, basta ver para comprender estas cosas, para percibir inmediatamente su verdad profunda; y sobre todo parece imposible no comprenderla así en el desierto, donde el sol traza los Nombres divinos en letras de fuego en el cielo.

Gebel Seyidna Mousa, 23 shawal 1348 H.

Mesr, Seyidna El-Hussein, 10 moharram 1349 H.

(aniversario de la batalla de Kerbela).

Capítulo V

*EL-FAQRU**

El ser contingente puede definirse como el que no tiene en sí mismo su razón suficiente; un tal ser, por consiguiente, nada es por sí mismo, y nada de lo que él es le pertenece en propiedad. Tal es el caso del ser humano, en tanto que individuo, así como el de todos los seres manifestados, en cualquier estado que esto sea, puesto que, cualquiera que sea la diferencia entre los grados de la Existencia universal, la misma es siempre nula al respecto del Principio. Los seres, humanos u otros, están pues, en todo lo que son, en una dependencia completa frente al Principio, «fuera del cual nada hay, absolutamente nada que exista»¹; es en la consciencia de esta dependencia en lo que consiste propiamente lo que varias Tradiciones designan como la «pobreza espiritual». Al mismo tiempo, para el ser que ha llegado a esta consciencia, la consciencia en cuestión tiene por consecuencia inmediata la desvinculación al respecto de todas las cosas manifestadas, ya que sabe desde entonces que esas cosas también son nada, que su importancia es rigurosamente nula en relación a la Realidad Absoluta. Este desvinculamiento, en el caso del ser humano, implica esencialmente y ante todo la indiferencia al respecto de los frutos de la acción, tal y como lo enseña concretamente la *Bhagavad-Gîtâ*, indiferencia por la cual el ser escapa al encadenamiento indefinido de las consecuencias de esa acción: Es la «acción sin deseo» (*nishkâma karma*), mientras que la «acción con deseo» (*sakâma karma*) es la acción cumplida en vistas de sus frutos.

Por ahí, sale pues de la multiplicidad; escapa, según las expresiones empleadas por la doctrina Taoísta, a las vicisitudes de la «corriente de las formas», a la alternancia de los estados de «vida» y de «muerte», de «condensación» y de «disipa-

* [Publicado en *El Velo de Isis*, octubre de 1930, págs. 714-721].

¹ Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*.

ción»², pasando de la circunferencia de la «rueda cósmica» a su centro, que es designado el mismo como «el vacío (lo no-manifestado) que une los radios y hace de ellos una rueda»³. «El que ha llegado al maximun del vacío, dice también Lao-tseu, ese será fijado sólidamente en el reposo...Retornar a su raíz (es decir, al Principio a la vez origen primero y fin último de todos los seres), es entrar en el estado de reposo»⁴. «La paz en el vacío, dice Lie-tseu, es un estado indefinible; uno no la toma ni la da; uno llega a establecerse en ella»⁵, Esta «paz en el vacío» es la «gran paz» (*Es-Sakînah*) del esoterismo musulmán⁶, que es al mismo tiempo la «presencia divina» en el centro del ser, implicada por la unión con el Principio, que no puede efectivamente operarse más que en ese centro mismo. «Al que permanece en lo no-manifestado, todos los seres se manifiestan... Unido al Principio, está en armonía, por él, con todos los seres. Unido al Principio, conoce todo por las razones generales superiores, y ya no usa, por consiguiente, de sus diversos sentidos, para conocer en particular y en detalle. La verdadera razón de las cosas es invisible, inasible, indefinible, indeterminable. Solo, el espíritu restablecido en el estado de simplicidad perfecta puede alcanzarla en la contemplación profunda»⁷.

La «simplicidad», expresión de la unificación de todas las potencias del ser, caracteriza el retorno al «estado primordial»; y se ve aquí toda la diferencia que separa el conocimiento transcendente del sabio, del saber ordinario y «profano». Esta «simplicidad», es también lo que es designado en otra parte como el estado de «infancia» o de «niñez» (en sánscrito *bâhya*), entendido naturalmente en el sentido espiritual, y que, en la doctrina hindú, es considerado como una condición preliminar para la adquisición del conocimiento por excelencia. Esto re-

² Aristóteles, en un sentido semejante, dice «generación» y «corrupción».

³ *Tao-Te-King*, XI.

⁴ *Tao-Te-King*, XVI.

⁵ *Lie-tseu*, I.

⁶ Ver el capítulo sobre «La Guerra y la Paz», en *El Simbolismo de la Cruz*.

⁷ *Lie-tseu*, IV.

cuerda las palabras similares que se encuentran en el Evangelio: «Quienquiera que no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él»⁸. «Mientras que has ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes, las has revelado a los simples y a los pequeños»⁹.

«Simplicidad» y «pequeñez» son aquí, en el fondo, equivalentes de la «pobreza», de la que es tan frecuentemente cuestión también en el Evangelio, y que se comprende generalmente muy mal: «Bienaventurados los pobres “en” espíritu, pues el Reino de los Cielos les pertenece»¹⁰. Esa «pobreza» (en árabe *El-Faqr*) conduce, según el esoterismo musulmán, a *El-fanâ*, es decir, a la «extinción» del «yo»¹¹; y, por esta «extinción», se alcanza la «estación divina» (*El-maqâmul-ilahi*), que es el punto central donde todas las distinciones inherentes a los puntos de vista exteriores son rebasadas, donde todas las oposiciones han desaparecido y son resueltas en un perfecto equilibrio. «En el estado primordial, estas oposiciones no existían. Todas son derivadas de la diversificación de los seres (inherente a la manifestación y contingente como ella), y de sus contactos causados por la rotación universal (es decir, por la rotación de la «rueda cósmica» alrededor de su eje). Cesan de inmediato de afectar al ser que ha reducido su yo distinto y su movimiento particular a casi nada»¹². Esta reducción del «yo distinto», que finalmente desaparece reabsorbiéndose en un punto único, es lo mismo que *El-fanâ*, y también que el «vacío» que hemos cuestionado un poco más atrás; es por lo demás evidente, según el simbolismo de la rueda, que el «movimiento» de un ser es tanto más reducido cuanto que ese ser está más próximo del centro. «Ese ser no entra más en conflicto con ningún ser, por-

⁸ San Lucas, 18:7.

⁹ San Mateo, 11:25.

¹⁰ San Mateo, 5:2.

¹¹ Esta «extinción» no carece de analogía, incluso en cuanto al sentido literal del término que la designa, con el *Nirvâna* de la doctrina hindú; más allá de *El-fanâ* hay todavía *Fanâ el-fanâi*, la «extinción de la extinción» que corresponde del mismo modo al *Parinirvâna*.

¹² Tchoang-tsen, XIX.

que está establecido en lo infinito, borrado en lo indefinido¹³. Ha llegado y se tiene en el punto de partida de las transformaciones, punto neutro donde no hay conflictos. Por concentración de su naturaleza, por alimentación de su espíritu vital, por reunión de todas sus potencias, se ha unido al Principio de todas las génesis. Estando su naturaleza entera (totalizada sintéticamente en la unidad principal), estando su espíritu vital intacto, ningún ser podría mermarle»¹⁴.

La «simplicidad» que ha sido cuestión más atrás corresponde a la unidad «sin dimensiones» del punto primordial, en que finaliza el movimiento de retorno hacia el origen. «El hombre absolutamente simple doblega por su simplicidad a todos los seres. ..., si bien nada se opone a él en las seis regiones del espacio, nada le es hostil, el fuego y el agua no le hieren»¹⁵. En efecto, él se tiene en el centro, cuyas seis direcciones son salidas por radiación, y donde las mismas vienen, en el movimiento de retorno, a neutralizarse dos a dos, de suerte que, en ese punto único, su triple oposición cesa enteramente, y que nada de lo que se resulta de ellas o se localiza allí puede alcanzar al ser que permanece en la unidad inmutable. Este ser no oponiéndose a nada, tampoco nada podría oponerse a él, puesto que la oposición es necesariamente una relación recíproca, que exige dos términos en presencia, y que, por consiguiente, es incompatible con la unidad principal; y la hostilidad, que no es más que una consecuencia o una manifestación exterior de la oposición, no puede existir en un ser que esta fuera y más allá de toda oposición. El fuego y el agua, que son el tipo de contrarios en el «mundo elemental», no pueden herirle, pues, a decir verdad, ni siquiera existen ya para él en tanto que contrarios, habiendo vuelto a entrar, equilibrándose y neutralizándose

¹³ La primera de estas dos expresiones se refiere a la «Personalidad» y la segunda a la «individualidad».

¹⁴ *Ibid.* La última frase se refiere todavía a las condiciones del «estado primordial»: Es lo que la Tradición judeo-cristiana designa como la inmortalidad del hombre antes de la «caída», inmortalidad recobrada por el que, vuelto al «Centro del Mundo», se alimenta del «Árbol de la Vida».

¹⁵ Lie-Tsen, II.

el uno al otro por la reunión de sus cualidades aparentemente opuestas, pero realmente complementarias, en la indiferenciación del *ether* primordial.

Este punto central, por el cual se establece, para el ser humano, la comunicación con los estados superiores o «celestes», es también la «puerta estrecha» del simbolismo evangélico, y se puede desde ahora comprender lo que son los «ricos» que no pueden pasar por ella: Son los seres atados a la multiplicidad, y que, por consecuencia, son incapaces de elevarse del conocimiento distintivo al conocimiento unificado. Este vinculamiento (o atadura), en efecto, es directamente contrario al desligamiento (o desvinculamiento) que ha sido cuestión más atrás, como la riqueza es contraria a la pobreza, y encadena el ser a la serie indefinida de los ciclos de manifestación¹⁶. El vinculamiento a la multiplicidad es también, en un cierto sentido, la «tentación Bíblica», que, haciendo gustar al ser el fruto del «Árbol de la Ciencia del bien y del mal», es decir, del conocimiento dual y distintivo de las cosas contingentes, le aleja de la unidad central original y le impide alcanzar el fruto del «Árbol de la Vida»; y es por ahí, en efecto, que el ser está sometido a la alternancia de las mutaciones cíclicas, es decir, al nacimiento y a la muerte. El recorrido indefinido de la multiplicidad es figurado precisamente por las espiras de la serpiente enrollada alrededor del árbol que simboliza el «Eje del Mundo»: Es el camino de los «extraviados» (*Ed-dâllîn*), de aquellos que están en el «error» en el sentido etimológico de esta palabra, por oposición al «camino recto» (*Eç-çirâtul-mustaqîm*), en ascensión vertical siguiendo el eje mismo, de quien se habla en la primera *sûrat* del *Qorân*¹⁷.

«Pobreza», «simplicidad», «infancia» o «niñez», no hay ahí más que una sola y misma cosa, y el despojamiento que to-

¹⁶ Es el *samsâra* buddhico, la rotación indefinida de la «rueda de la vida» de la que el ser debe liberarse para alcanzar el *Nirvâna*.

¹⁷ Este «camino recto» es idéntico al *Te* o *Rectitud* de Lao-tseu, que es la dirección que un ser debe seguir para que su existencia sea según la «Vía» (*Tao*), o, en otros términos, en conformidad con el Principio.

dos estos términos expresan¹⁸ aboca a una «extinción» que es, en realidad, la plenitud del ser, del mismo modo en que el «no-actuar» (*wou-wei*) es la plenitud de la actividad, puesto que es de ahí de donde son derivadas todas las actividades particulares: «El Principio es siempre no-actuante, y sin embargo todo es hecho por Él»¹⁹. El ser que es así llegado al punto central ha realizado por ello mismo la integralidad del estado humano: Es el «hombre verdadero» (*tchenn-jen*) del taoísmo, y cuando, partiendo de ese punto para elevarse a los estados superiores, haya cumplido la totalización perfecta de sus posibilidades, devendrá el «hombre divino» (*cheun-jen*), que es el «Hombre Universal» (*El-Insâmul-Kâmil*) del esoterismo musulmán. Así, puede decirse que son los «ricos» bajo el punto de vista de la manifestación quienes son verdaderamente «pobres» al respecto del Principio, e inversamente; es lo que expresa también muy claramente esta palabra del Evangelio: «Los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos»²⁰; y debemos constatar a este respecto, una vez más, el perfecto acuerdo de todas las doctrinas Tradicionales, que no son más que las expresiones diversas de la Verdad una.

Mesr, 11-12 rabî awal 1349 H. (Mûlid En-Nabî).

¹⁸ Es el «despojamiento de los metales» en el simbolismo masónico.

¹⁹ *Tao-te-King*, XXXVII.

²⁰ San Mateo 20:16

Capítulo VI

EL LENGUAJE DE LOS PÁJAROS*

Wa-s-sâffâti saffan

Fa-z-zâjirâti zajran

Fa-t-tâliyâti dhikran...

(“Por los que están ordenados en órdenes
y los que expelen repeliendo
y los que recitan la invocación...”)

Corán, XXXVII, 1-3

A menudo, en diversas tradiciones, se trata acerca de un lenguaje misterioso llamado “el lenguaje de los pájaros”; designación evidentemente simbólica, pues la importancia misma que se atribuye al conocimiento de ese lenguaje, como prerrogativa de una alta iniciación, no permite tomarla literalmente. Así, se lee en el Corán: “Y Salomón fue el heredero de David; y dijo: ¡Oh, hombres!, hemos sido instruidos en el lenguaje de los pájaros (*‘ullimna mântiqâ-t-tayrî*) y colmados de todo bien...” (XXVII, 15). Por otra parte, se ve a héroes vencedores del dragón, como Sigfrido en la leyenda nórdica, comprender al punto el lenguaje de los pájaros; y esto permite interpretar fácilmente el simbolismo de que se trata. En efecto, la victoria sobre el dragón tiene por consecuencia inmediata la conquista de la inmortalidad, figurada por algún objeto al cual aquél impide aproximarse, y esta conquista de la inmortalidad implica esencialmente la reintegración al centro del ser humano, es decir, al punto en que se establece la comunicación con los estados superiores del ser. Esta comunicación es lo representado por la comprensión del lenguaje de los pájaros; pues, en efecto, los pájaros se toman con frecuencia como símbolo de los ánge-

* [Publicado en VI, noviembre de 1931].

les, es decir, precisamente, de los estados superiores. Hemos tenido oportunidad de citar en otro lugar¹ la parábola evangélica donde se habla, en este sentido, de “las aves del cielo” que vienen a posarse en las ramas del árbol, ese mismo árbol que representa el eje que pasa por el centro de cada estado del ser y vincula todos los estados entre sí².

En el texto coránico que hemos reproducido como lema, se considera que el término *es-saffât* designa literalmente a los pájaros, pero a la vez se aplica simbólicamente a los ángeles (*el-malâ’-ikah*); y así, el primer versículo significa la constitución de las jerarquías celestes o espirituales³. El segundo versículo expresa la lucha de los ángeles con los demonios, de las potencias celestes contra las potencias infernales, es decir, la oposición entre estados superiores y estados inferiores⁴; es, en la tradición hindú, la lucha de los *Deva* contra los *Asura*, y también, según un simbolismo enteramente semejante al que estamos tratando aquí, la lucha del *Gáruda* contra el *Nâga*, en el cual encontramos, por lo demás, la serpiente o el dragón de que se ha hablado líneas antes; el *Gáruda* es el águila, y en otros casos está reemplazado por otras aves, como el ibis, la cigüeña, la

¹ *El hombre y su devenir según el Védânta*, cap. III.

² En el símbolo medieval del *Peridexion* (corrupción de *Paradision*) se ve a los pájaros sobre las ramas del árbol y al dragón al pie de él (cf. *El simbolismo de la Cruz*, cap. IX). En un estudio sobre el simbolismo del “ave del paraíso” (*Le Rayonnement intellectuel*, mayo-junio de 1930), L. Charbonneau-Lassay ha reproducido una escultura en la cual esa ave está figurada con solo una cabeza y alas, forma en la cual se encuentran a menudo representados los ángeles. [Cf. *Le Bestiaire du Christ*, cap. LVI, pág. 425].

³ La palabra *saff*, ‘orden, fila’, es de aquellas, por lo demás numerosas, en las cuales algunos han querido encontrar el origen de los términos *sûfi* y *tasáwwuf*; aunque esta derivación no parezca aceptable desde el punto de vista lingüístico, no por eso es menos verdadero que, al igual que muchas otras del mismo género, representa una de las ideas realmente contenidas en dichos términos, pues las “jerarquías espirituales” se identifican esencialmente con los grados de iniciación.

⁴ Esta oposición se traduce en todo ser por la de las dos tendencias, ascendente y descendente, llamadas *sattva* y *tamas* por la doctrina hindú. Es también lo que el mazdeísmo simboliza por el antagonismo de la luz y las tinieblas, personificadas respectivamente en *Ormuzd* y *Ahrimán*.

garza, todos enemigos y destructores de los reptiles⁵. Por último, en el tercer versículo se ve a los ángeles recitar el *dhikr*, lo cual, en la interpretación más habitual, se considera que indica la recitación del *Corán*, no, ciertamente, del *Corán* expresado en lenguaje humano, sino de su prototipo eterno inscripto en la “tabla guardada” (*el-lawhu-l-mahfûz*), que se extiende de los cielos a la tierra como la escala de Jacob, o sea a través de todos los grados de la Existencia universal⁶. Análogamente, en la tradición hindú se dice que los *Deva*, en su lucha contra los *Ásura*, se protegieron (*achhan dayan*) por medio de la recitación de himnos del *Veda* y que por tal razón estos himnos recibieron el nombre de *chhanda*, palabra que designa propiamente el ‘ritmo’. La misma idea está, por lo demás, contenida en la palabra *dhikr*, que, en el esoterismo islámico, se aplica a fórmulas ritmadas correspondientes de modo exacto a los *mantra* hindúes, fórmulas cuya repetición tiene por objeto producir una armonización de los diversos elementos del ser y determinar vibraciones capaces, por su repercusión a través de la serie de estados, en jerarquía indefinida, de abrir una comunicación con los estados superiores, lo cual constituye por otra parte, de modo general, la razón de ser esencial y primordial de todos los ritos.

Nos vemos, pues, reconducidos, como se observará, a lo que decíamos al comienzo sobre el “lenguaje de los pájaros”, que podemos llamar también “lengua angélica”, y cuya imagen en el mundo humano es el lenguaje ritmado, pues sobre la “ciencia del ritmo” que comporta por lo demás múltiples apli-

⁵ Véanse, a este respecto, los notables trabajos de L. Charbonneau-Lassay sobre los símbolos animales de Cristo [cf. *Le Bestiaire du Christ*]. Importa notar que la oposición simbólica del ave y la serpiente no se aplica sino cuando esta última está encarada según su aspecto maléfico; al contrario; según su aspecto benéfico, se une a veces al ave, como en la figura del *Quetzalcóhuatl* de las antiguas tradiciones americanas; por lo demás, también se encuentra en México el combate del águila contra la serpiente. Se puede recordar, para el caso de la asociación de la serpiente y el ave, el texto evangélico: “Sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas” (*San Mateo*, X, 16).

⁶ Sobre el simbolismo del Libro, al cual esto se refiere directamente, ver *El simbolismo de la Cruz*, cap. XIV.

caciones, se basan en definitiva todos los medios que pueden utilizarse para entrar en comunicación con los estados superiores. Por eso una tradición islámica dice que Adán, en el Paraíso terrestre, hablaba en verso, en decir, en lenguaje ritmado; se trata de esa “lengua siríaca” (*logah sûryâniyah*) sobre la cual hemos hablado en nuestro estudio sobre la “ciencia de las letras”⁷, y que debe considerarse como traducción directa de la “iluminación solar” y “angélica” tal como se manifiesta en el centro del estado humano. Por eso también los libros sagrados están escritos en lenguaje ritmado, lo cual, como se ve, hace de ellos otra cosa que los simples “poemas” en el sentido puramente profano del término que quiere ver el prejuicio antitradicional de los “críticos” modernos; y, por lo demás, la poesía no era originariamente esa vana “literatura” en que se ha convertido por una degradación cuya explicación ha de buscarse en la marcha descendente del ciclo humano, y tenía un verdadero carácter sagrado⁸. Pueden encontrarse rastros de ello hasta en la antigüedad occidental clásica, en la cual la poesía era llamada aún “lengua de los Dioses”, expresión equivalente a las que hemos indicado, pues los “Dioses”, es decir los *Deva*⁹ son, como los ángeles, la representación de los estados superiores. En latín, los versos se llamaban *carmina*, designación referente a su uso en el cumplimiento de los ritos, pues la palabra *carmen* es idéntica al sánscrito *karma*, que debe tomarse aquí en su sentido particular de “acción ritual”¹⁰; y el poeta mismo, in-

⁷ [Véase más adelante, el capítulo VII de esta obra].

⁸ Puede decirse, por otra parte, de manera general, que las artes y las ciencias no se han hecho profanas sino en virtud de tal degradación, la cual las ha despojado de su carácter tradicional y, por consiguiente, de toda significación de orden superior; nos hemos explicado sobre este asunto en *El Esoterismo de Dante* [en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*. N. del T.], cap. II, y en *La Crisis del Mundo moderno*, cap. IV].

⁹ El sánscrito *Deva* y el latín *Deus* son una sola y misma palabra.

¹⁰ La palabra “poesía” deriva también del verbo griego *poieîn*, el cual tiene la misma significación que la raíz sánscrita *kr-* de donde proviene *Karma*, y que se encuentra también en el verbo latino *creare* entendido en su acepción primitiva; en el origen se trataba, pues, de algo muy distinto que de la simple producción de una obra artística o literaria, en el sentido profano, único que Aristóteles parece haber tenido presente al hablar de lo que él ha llamado “ciencias poéticas”.

térprete de la “lengua sagrada” a través de la cual se transparentaba el Verbo divino, era el *vates*, palabra que lo caracterizaba como dotado de una inspiración en cierto modo profética. Más tarde, por otra degradación, el *vates* no fue sino un vulgar “adivino”¹¹; y el *carmen* (de donde la voz francesa *charme*, ‘encanto’), un “encantamiento”, es decir, una operación de baja magia; es éste otro ejemplo de que la magia, e incluso la hechicería, constituye lo que subsiste como último vestigio de las tradiciones desaparecidas”¹².

Estas pocas indicaciones bastarán, creemos, para mostrar cuánto se equivocan quienes se burlan de los relatos en que se habla del “lenguaje de los pájaros”; es en verdad demasiado fácil y harto simple tratar desdeñosamente de “superstición” todo aquello que no se comprende; pero los antiguos, por su parte, sabían muy bien lo que decían cuando empleaban el lenguaje simbólico. La verdadera “superstición”, en el sentido estrictamente etimológico (*quod superstat*), es lo que se sobrevive a sí mismo, o sea, en una palabra, la “letra muerta”; pero inclusive esta conservación, por poco digna de interés que pueda parecer, no es empero cosa tan desdeñable, pues el espíritu, que “sopla donde quiere” y cuando quiere, puede siempre venir a revivificar los símbolos y los ritos y a restituirles, con el sentido que habían perdido antes, la plenitud de su virtud originaria.

¹¹ La palabra “adivino” misma no está menos desviada de su sentido, pues etimológicamente tiene relación directa con *divinus*, y significa entonces “intérprete de los dioses”. Los “arúspices” (de *aves spicere*, ‘observar las aves’) extraían presagios del vuelo y el canto de las aves, lo cual es de relacionar más especialmente con el “lenguaje de los pájaros”, entendido aquí en el sentido más material, pero identificado aun así con la “lengua de los dioses”, pues se consideraba que éstos manifestaban su voluntad por medio de tales presagios, y las aves desempeñaban entonces un papel de “mensajeros” análogo al que se atribuye generalmente a los ángeles (de donde su nombre mismo, pues es precisamente el sentido propio de la palabra griega *ángelos*), bien que tomado en un aspecto muy inferior.

¹² [Sobre este asunto de los orígenes de la magia y de la hechicería véase “Shet”, último párrafo, recopilado en *Tradición primordial y Ciclos cósmicos*. N. del T.].

Capítulo VII

LA CIENCIA DE LAS LETRAS*

(*‘Ilmu-l-Hurûf*)

En los preliminares de un estudio sobre “La Théodicée de la Kabbale”¹ F. Warrain, después de haber dicho que “la hipótesis cabalística es que la lengua hebrea es la lengua perfecta enseñada por Dios al primer hombre”, cree necesario formular reservas sobre “la pretensión ilusoria de conservar los elementos puros de la lengua natural, cuando de ella no se poseen sino residuos y deformaciones”. No por eso deja de admitir que “sigue siendo probable que las lenguas antiguas dimanen de una lengua hierática, compuesta por inspirados”, que “debe haber en ellas, por la tanto, palabras que expresan la esencia de las cosas y sus relaciones numéricas” y que “otro tanto puede decirse sobre las artes adivinatorias”. Creemos que será bueno aportar algunas precisiones sobre este asunto; pero queremos hacer notar ante todo que F. Warrain se ha situado en una perspectiva que puede llamarse sobre todo filosófica, mientras que nosotros nos proponemos atenernos estrictamente aquí, como lo hacemos siempre, al terreno iniciático y tradicional.

Un primer punto sobre el que importa llamar la atención es el siguiente: la afirmación según la cual la lengua hebrea sería la lengua misma de la revelación primitiva bien parece no tener sino carácter exotérico y no pertenecer al fondo mismo de la doctrina cabalística, sino, en realidad, recubrir simplemente algo mucho más profundo. La prueba está en que lo mismo se encuentra igualmente dicho de otras lenguas, y que esta afirmación de “primordialidad”, si así puede llamarse, no podría

* [Publicado en VI, febrero de 1931].

¹ [*Ibid.*, octubre de 1930; cf. F. Warrain, *La Théodicée de la Kabbale*, ed. Vega, París].

ser tomada literalmente, ni justificarse en todos los casos, puesto que implicaría una contradicción evidente. Así es, en particular, para la lengua árabe, e inclusive es opinión muy comúnmente difundida en el país donde se la usa que habría sido la lengua original de la humanidad; pero lo notable, y lo que nos ha hecho pensar que debe ser el mismo el caso en lo que concierne al hebreo, es que esa opinión vulgar está tan poco fundada y tan desprovista de autoridad, que se halla en formal contradicción con la verdadera enseñanza tradicional del Islam, según la cual la lengua “adámica” era la “lengua siríaca” (*logah sûryâniyah*), que, por otra parte, nada tiene que ver con el país actualmente designado con el nombre de Siria, así como tampoco con ninguna de las lenguas más o menos antiguas cuyo recuerdo se ha conservado entre los hombres hasta hoy. Esa *logah sûryâniyah* es propiamente, según la interpretación que se da de su nombre, la lengua de la “iluminación solar” (*shems-ish-râqyah*); en efecto, *Sûryâ* es el nombre sánscrito del Sol, y esto parecería indicar que su raíz *sur*, una de las que designan la luz, pertenecía sí a la lengua original. Se trata, pues, de esa Siria primitiva de la cual Homero habla como de una isla situada “más allá de Ogigia”, lo que la identifica con la *Tula* hiperbórea, “donde están las revoluciones del Sol”. Según Josefo, la capital de ese país se llamaba Heliópolis, “ciudad del Sol”², nombre dado después a la ciudad de Egipto también llamada *On*, así como Tebas habría sido originariamente uno de los nombres de la capital de Ogigia. Las sucesivas transferencias de estos nombres, y de muchos otros, serían particularmente interesantes de estudiar en lo que concierne a la constitución de los centros espirituales secundarios de los diversos períodos, constitución que se halla en relación estrecha con la de las lenguas destinadas a servir de “vehículos” a las formas tradicionales correspondientes. Esas lenguas son aquellas a las que se puede dar propiamente el nombre de “lenguas sagra-

² Cf. *La Ciudadela solar* de los Rosacruces, *La Ciudad del Sol*, de Campanella, etc. A esta primera Heliópolis debiera ser referido en realidad el simbolismo cíclico del Fénix.

das”; y precisamente sobre la distinción que debe hacerse entre esas lenguas sagradas y las lenguas vulgares o profanas reposa esencialmente la justificación de los métodos cabalísticos, así como procedimientos similares que se encuentran en otras tradiciones.

Podemos decir esto: así como todo centro espiritual secundario es como una imagen del Centro supremo y primordial, según lo hemos explicado en nuestro estudio sobre *El Rey del Mundo*, toda lengua sagrada, o “hierática” si se quiere, puede considerarse como una imagen o reflejo de la lengua original, que es la lengua sagrada por excelencia; ésta es la “Palabra perdida”, o más bien escondida a los hombres de la “edad oscura”, así como el Centro supremo se ha vuelto para ellos invisible e inaccesible. Pero no se trata de “residuos y deformaciones”; se trata, al contrario, de adaptaciones regulares exigidas por las circunstancias de tiempos y lugares, es decir, en suma, por el hecho de que, según lo que enseña Seyîdî Mohyiddin ibn Arabî al comienzo de la segunda parte de *El-Futûhâtü-l-Mekkiyah* [‘Las revelaciones de la Meca’], cada profeta o revelador debía forzosamente emplear un lenguaje capaz de ser comprendido por aquellos a quienes se dirigía, y por lo tanto más especialmente apropiado a la mentalidad de tal pueblo o de tal época. Tal es la razón de la diversidad misma de las formas tradicionales, y esta diversidad trae aparejada, como consecuencia inmediata, la de las lenguas que deben servirles como medios de expresión respectivos; así, pues, todas las lenguas sagradas deben considerarse como verdaderamente obra de “inspirados”, sin lo cual no serían aptas para la función a que están esencialmente destinadas. En lo que respecta a la lengua primitiva, su origen debía ser “no humano”, como el de la tradición primordial misma; y toda lengua sagrada participa aún de ese carácter en cuanto es, por su estructura (*el-mabâni*) y su significación (*el-ma’âni*), un reflejo de aquella lengua primitiva. Esto puede, por lo demás, traducirse en diferentes formas, que no todos los casos tienen la misma importancia, pues la cuestión de adaptación interviene también aquí: tal es, por ejemplo, la forma simbólica de los signos empleados por la

escritura³; tal es también, y más en particular para el hebreo y el árabe, la correspondencia de los números con las letras, y por consiguiente con las palabras compuestas por ellas.

Seguramente, es difícil para los occidentales darse cuenta de lo que son verdaderamente las lenguas sagradas, pues, por lo menos en las condiciones actuales, no tienen contacto directo con ninguna de ellas; y podemos recordar a este respecto lo que hemos dicho más generalmente y en otras oportunidades acerca de la dificultad de asimilación de las “ciencias tradicionales”, mucho mayor que la de las enseñanzas de orden puramente metafísico, en razón de su carácter especializado, que las une indisolublemente a tal o cual determinada forma y que no permite transportarlas tal cual de una civilización a otra, so pena de hacerlas por completo ininteligibles o bien de no obtener sino resultados enteramente ilusorios, cuando no completamente falsos. Así, para comprender efectivamente todo el alcance del simbolismo de las letras y los números, es preciso vivirlo, en cierta manera, en su aplicación hasta las circunstancias mismas de la vida corriente, tal como es posible en ciertos países orientales; pero sería absolutamente quimérico pretender introducir consideraciones y aplicaciones de ese género en las lenguas europeas, para las cuales no han sido hechas, y en las cuales el valor numérico de las letras, particularmente, es cosa inexistente. Los ensayos que algunos han llevado a cabo en este orden de ideas, fuera de todo dato tradicional, son, pues, erróneos desde el mismo punto de partida; y si a veces se han obtenido sin embargo algunos resultados justos, por ejemplo desde el punto de vista “onomántico”, ello no prueba el valor y la legitimidad de los procedimientos, sino solamente la exis-

³ Esta forma puede, por lo demás, haber sufrido modificaciones correspondientes a readaptaciones tradicionales ulteriores, como ocurrió con el hebreo después de la cautividad de Babilonia; decimos que se trata de una readaptación, pues es inverosímil que la antigua escritura se haya perdido realmente en un corto periodo de setenta años, y es inclusive asombroso que esto pase generalmente inadvertido. Hechos del mismo género, en épocas más o menos alejadas, han debido producirse igualmente para otras escrituras, en particular para el alfabeto sánscrito y, en cierta medida, para los ideogramas chinos.

tencia de una suerte de facultad “intuitiva” (que, por supuesto, nada tiene en común con la verdadera intuición intelectual) en aquellos que los han aplicado, como por lo demás ocurre frecuentemente con las “artes adivinatorias”⁴.

Para exponer el principio metafísico de la “ciencia de las letras” (en árabe *‘ilmu-l-hurūf*), Seyîdî Mohyiddîn, en *El-Futûhâtu-l-Mekkiyah*, considera el universo como simbolizado por un libro: es el símbolo, bien conocido, del *Liber Mundi* de los Rosacruces, así como del *Liber Vitae* apocalíptico⁵. Los caracteres de ese libro son, en principio, escritos todos simultánea e indivisiblemente por la “pluma divina” (*el-Qâlamu-l-ilâhi*); estas “letras trascendentes”, son las esencias eternas o ideas divinas; y, siendo toda letra a la vez un número, se advertirá el acuerdo de esta enseñanza con la doctrina pitagórica. Esas mismas “letras trascendentes”, que son todas las criaturas, después de haber sido condensadas principalmente en la omni-ciencia divina, han descendido, por el soplo divino, a las líneas inferiores, para componer y formar el Universo manifestado. Se impone aquí la comparación con el papel que desempeñan igualmente las letras en la doctrina cosmogónica del *Séfer Yet-sirâh*; la “ciencia de las letras” tiene, por lo demás, una importancia aproximadamente igual en la Cábala hebrea que en el esoterismo islámico⁶.

⁴ Parece que pueda decirse otro tanto, pese a la apariencia “científica” de los métodos, en lo que concierne a los resultados obtenidos por la astrología moderna, tan alejada de la verdadera astrología tradicional; ésta, cuyas claves parecen perdidas, era, por, lo demás, muy otra cosa que una simple “arte adivinatoria”, aunque evidentemente capaz de aplicaciones de este orden, pero con carácter enteramente secundario y “accidental”.

⁵ Hemos tenido ya oportunidad de señalar la relación existente entre este simbolismo del “Libro de Vida” y el del “Árbol de Vida”: las hojas del árbol y los caracteres del libro representan igualmente todos los seres del universo (los “diez mil seres” de la tradición extremo-oriental).

⁶ Es preciso además observar que el “Libro del Mundo” es a la vez el “Mensaje divino” (*er-Risâlatu-l-ilâhiyah*), arquetipo de todos los libros sagrados; las escrituras tradicionales no son sino traducciones de él en lenguaje humano. Esto está afirmado expresamente del *Veda* y del *Corân*; la idea del “Evangelio eterno” muestra también que esa misma concepción no es enteramente extraña al cristianismo, o que por lo menos no lo ha sido siempre.

Partiendo de este principio, se comprenderá sin dificultad que se establezca una correspondencia entre las letras y las diversas partes del Universo manifestado, y más en particular de nuestro mundo; la existencia de las correspondencias planetarias y zodiacales es, a este respecto, lo bastante conocida para que sea inútil insistir, y basta notar que esto pone a la “ciencia de las letras” en estrecha relación con la astrología encarada como ciencia “cosmológica”⁷. Por otra parte, en virtud de la analogía constitutiva del “microcosmo” (*el-kawnu-s-seġîr*) con el “macrocosmo” (*el-kawnu-l-kebîr*), esas mismas letras corresponden igualmente a las diversas partes del organismo humano; y, a este respecto, señalaremos de paso que existe una aplicación terapéutica de la “ciencia de las letras”, en que cada una de ellas se emplea de determinada manera para curar las enfermedades que afectan especialmente al correspondiente órgano.

Resulta, pues, de lo que acaba de decirse, que la “ciencia de las letras” debe ser encarada en órdenes diferentes, los cuales pueden en suma reducirse a los “tres mundos”: entendida en su sentido superior, es el conocimiento de todas las cosas en el principio mismo, en tanto que esencias eternas más allá de toda manifestación; en un sentido que puede decirse medio, es la cosmogonía, o sea el conocimiento de la producción o formación del mundo manifestado; por último, en el sentido inferior, es el conocimiento de las virtudes de los nombres y los números en tanto que expresan la naturaleza de cada ser, conocimiento que permite, a título de aplicación, ejercer por medio de ellos, y en razón de dicha correspondencia, una acción de orden “mágico” sobre los seres mismos y sobre los sucesos que les conciernen. En efecto, según lo que expone Ibn Jaldún, las fórmulas escritas, estando compuestas por los mismos elementos que constituyen la totalidad de los seres, tienen por tal razón facultad para obrar sobre ellos; y por eso también el co-

⁷ Hay también otras correspondencias, con los elementos, las cualidades sensibles, las esferas celestes, etc.; las letras del alfabeto árabe, que son veintiocho, están igualmente en relación con las mansiones lunares.

nocimiento del nombre de un ser, expresión de su naturaleza propia, puede dar un poder sobre él; esta aplicación de la “ciencia de las letras” se designa habitualmente con el nombre de *sîmî â*⁸. Importa destacar que esto va mucho más lejos que un simple procedimiento “adivinatorio”: se puede, en primer lugar, por medio de un cálculo (*hisâb*) efectuado sobre los números correspondientes a las letras y los nombres, lograr la previsión de ciertos acontecimientos⁹; pero ello no constituye en cierto modo sino un primer grado, el más elemental de todos, y es posible efectuar luego, partiendo de los resultados de ese cálculo, mutaciones que tendrán por efecto producir una modificación correspondiente en los acontecimientos mismos.

También aquí es necesario distinguir, por otra parte, grados muy diferentes, como en el conocimiento mismo, del cual esto no es sino una aplicación o efectuación: cuando esa acción se ejerce sólo en el mundo sensible, se trata del grado más inferior, y en este caso puede hablarse propiamente de “magia”; pero es fácil concebir que se trate de algo de muy otro orden cuando la acción repercute en los mundos superiores. En este último caso, estamos evidentemente en el orden “iniciático” en el sentido más cabal del término; y solo puede operar activamente en todos los mundos aquel que ha llegado al grado del “azufre rojo” (*el-Kebrîtu-l-âhmar*), nombre que indica una asimilación, que podrá parecer a algunos un tanto inesperada, de la “ciencia de las letras” a la alquimia¹⁰. En efecto, estas dos ciencias, entendidas en su sentido profundo, no son sino una en realidad; y lo que ambas expresan, bajo apariencias muy diferentes, no es sino el proceso mismo de la iniciación, el cual, por

⁸ La palabra *sîmî â* no parece puramente árabe; proviene verosíblemente del griego *sêmeia* ‘signos’, lo que la hace aproximadamente equivalente al nombre de la *gematriá* cabalística, palabra también de origen griego, pero derivada no de *geometría*, como comúnmente se dice, sino de *grammáteia* (de *grámmata*, ‘letras’).

⁹ Se puede también, en ciertos casos, obtener por un cálculo del mismo género la solución de cuestiones de orden doctrinal; y esta solución se presenta a veces en una forma simbólica de lo más notable.

¹⁰ Seyyîdî Mohyiddîn ibn ‘Arabi es apellidado *es-Shejju-l-âkbar wa el-Kebrîtu-l-âhmar*.

lo demás, reproduce rigurosamente el proceso cosmogónico, pues la realización total de las posibilidades de un ser se efectúa necesariamente pasando por las mismas fases que las de la Existencia universal¹¹.

¹¹ Es por lo menos curioso observar que el propio simbolismo masónico, en el cual la “Palabra perdida” y su búsqueda desempeñan además importante papel, caracteriza los grados iniciáticos por medio de expresiones, manifiestamente tomadas de la “ciencia de las letras: deletrear, leer, escribir. El “Maestro”, que entre sus atributos tiene la “plancha de trazar”, si fuera verdaderamente lo que debe ser, sería capaz no solamente de leer sino también de escribir el “Libro de Vida”, es decir, de cooperar conscientemente en la realización del plan del “Gran Arquitecto del Universo”; por esto puede juzgarse la distancia que separa la posesión nominal de tal grado de su posesión efectiva.

Capítulo VIII

*ER-RÛH**

Según los dones Tradicionales de la «ciencia de las letras», *Allah* creó el mundo, no por el *alif* que es la primera de las letras, sino por el *ba* que es la segunda; y, en efecto, aunque la unidad sea necesariamente el principio primero de la manifestación, es la dualidad que ésta presupone inmediatamente, y entre los dos términos de la cual será producida, como entre los dos polos complementarios de esta manifestación, figurados por las dos extremidades del *ba*, toda la multiplicidad indefinida de las existencia contingentes. Es pues el *ba* el que es propiamente el origen de la creación, y ésta se cumple por él y en él, es decir, que es a la vez el «medio» y el «lugar» de la misma, siguiendo los dos sentidos que tiene esta letra cuando se toma como la preposición *bi*¹. El *ba*, en ese papel primordial, representa *Er-Rûh*, el «Espíritu», que es menester entender como el Espíritu total de la Existencia universal, y que se identifica esencialmente a la «Luz» (*En-Nûr*); es producido directamente por el «mandato divino» (*min amrî' Llah*), y, desde que es producido, es en cierto modo el instrumento por el cual este «mandato» operará todas las cosas, que serán así «ordenadas» todas en relación a él²; antes de él, no hay pues más que *el-amr*, afirmación del Ser puro y formulación primera de la Voluntad suprema, como antes de la dualidad no hay más que la unidad, o como antes del *ba* no hay más que el *alif*. Ahora

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, VIII-IX, 1938, págs. 287-291].

¹ Es también por lo que el *ba* o su equivalente es la letra inicial de los Libros sagrados: la *Thorah* comienza por *Bereshith*, el *Qorân* por *Bismi'Llah* y, aunque no se tenga actualmente el texto del Evangelio en una lengua sagrada, se puede al menos precisar que el primer término del Evangelio de San Juan, en hebreo, sería también *Bereshith*.

² Es de la raíz *amr* que deriva en hebreo el verbo *yâmer*, empleado en el Génesis para expresar la acción creadora y representada como «palabra» divina.

bien, el *alif* es la letra «polar» (*qutbâniyah*)³, cuya forma misma es la del «eje» siguiendo el cual se cumple el «orden» divino; y la punta superior del *alif*, que es el «secreto de los secretos» (*sirr el-asrâr*), se refleja en el punto del *ba*, en tanto que este punto es el centro de la «circunferencia primera» (*ed-dâirah el-awwaliyah*) que delimita y envuelve el dominio de la Existencia universal, circunferencia que por lo demás, vista en simultaneidad en todas las direcciones posibles, es en realidad una esfera, la forma primordial y total de la cual nacerán por diferenciación todas las formas particulares.

Si se considera la forma vertical del *alif* y la forma horizontal del *ba*, se ve que su relación es la de un principio activo y un principio pasivo; y esto es conforme a los dones de la ciencia de los números sobre la unidad y la dualidad, no solamente en la enseñanza pitagórica, que es la más generalmente conocida a este respecto, sino también en la de todas las Tradiciones. Este carácter de pasividad es efectivamente inherente a la doble función de «instrumento» y de «medio» universal de que hablábamos hace un momento; es así que *Er-Rûh* es, en árabe, un término femenino; pero habría que tener bien en cuenta que, según la ley de la analogía, lo que es pasivo o negativo en relación a la Verdad divina (*El-Haqq*) deviene activo o positivo en relación a la creación (*el-khalq*)⁴. Es esencial considerar aquí estas dos caras opuestas, puesto que lo que se trata es precisamente, si puede expresarse así, del «límite» puesto entre *El-Haqq* y *el-khalq*, «límite» por el cual la creación es separada de su Principio divino y se le une a la vez, según el punto de vista bajo el cual se lo considere; es pues, en otros términos, el *barzakh* por excelencia⁵; y, de igual modo que *Allah* es «el Primero y el Último» (*El-Awwal wa El-Akhir*)

³ Como hemos indicado ya en otra parte, *alif* = *qutb* = III (*Un jeroglífico del Polo* [en *El Centro del Mundo*. N. del T.]); añadimos que el nombre de *Aâlâ*, «Altísimo», tiene también el mismo número.

⁴ Este doble aspecto corresponde en un cierto sentido, en la Cábala hebraica, al de la *Shekinah*, femenina, y de *Metatron*, masculino, así como lo que sigue lo hará comprender mejor.

⁵ Consultar T. Burchkhardt, *Del «barzakh»* (número de diciembre de 1937).

en el sentido absoluto, *Er-Rûh* es «el primero y el último» relativamente a la creación.

Bien entendido que ello no significa que el término *Er-Rûh* no se tome a veces en acepciones más particulares, como el término «espíritu» o sus equivalentes más o menos exactos en otras lenguas; es así que, en algunos textos qorânicos concretamente, ha podido pensarse que se trataba, sea de una designación de *Seyidnâ Jibraîl* (Gabriel), sea de algún otro ángel a quien esta denominación de *Er-Rûh* sería aplicada más especialmente; y todo eso puede seguramente ser verdad según los casos o según las aplicaciones que se hacen del mismo, ya que todo lo que es participación o especificación del Espíritu universal, o de lo que juega la función suya bajo una cierta relación y a agrados diversos, es también *rûh* en un sentido relativo, comprendido el espíritu en tanto que reside en el ser humano o en todo otro ser particular. Sin embargo, hay un punto al cual muchos comentadores exotéricos parecen no prestar una atención suficiente: Cuando *Er-Rûh* se designa expresamente y en modo distinto al lado de los ángeles (*el-malâikah*)⁶, ¿cómo sería posible admitir que, en realidad, se trate simplemente de uno de éstos? La interpretación esotérica es que se trata entonces de *Seyidnâ Mitatrûn* (el *Metatron* de la Cábala hebrea); por otra parte, eso permite explicar el equívoco que se produce a este respecto, puesto que *Metatron* es también representado como un ángel, aunque, estando más allá del dominio de las existencias «separadas», sea verdaderamente otra cosa y más que un ángel; y eso, por lo demás, corresponde bien todavía al doble aspecto del *barzakh*⁷.

Otra consideración que concuerda enteramente con esta interpretación es ésta: en la figuración del «Trono» (*El-Arsh*), *Er-*

⁶ Por ejemplo en la *Sûrat El-Qadr* (XCVII, 4): «*Tanazzalu 'l-malâikatu wa 'r-rûhu fihâ...*».

⁷ En algunas fórmulas esotéricas, el nombre de *Er-Rûh* se asocia a los de cuatro ángeles en relación a los cuales es, en el orden celeste, lo que es, en el orden terrestre, el Profeta en relación a los cuatro primeros *Kholafâ*; esto conviene también a *Mitatrûn*, quien por lo demás se identifica claramente a *Er-Rûh el-mohammediyah*.

Rûh está colocado en el centro, y ese lugar es efectivamente el de *Metatron*; el «Trono» es el lugar de la «Presencia divina», es decir, de la *Shekinah* que, en la Tradición hebraica, es el «paredro» o el aspecto complementario de *Metatron*. Por lo demás, puede decirse inclusive que, de una cierta manera, *Er-Rûh* se identifica al «Trono» mismo, ya que éste, rodeando y envolviendo a todos los mundos (de donde el epíteto *El-Muhît* que se le da), coincide por ahí con la «circunferencia primera» que hemos cuestionado más atrás⁸. Se reencuentran todavía aquí las dos caras del *barzakh*: del lado de *El-Haqq*, es *Er-Rahmân* quien reposa sobre el «Trono»⁹; pero, del lado de *el-Khalq*, no aparece en cierto modo más que por refracción a través de *Er-Rûh*, lo que está en conexión directa con el sentido de este *hadîth*: «El que me ve, ese ve la Verdad» (*man raanî faqad raa el-Haqq*). Queda ahí, en efecto, el misterio de la manifestación «profética»¹⁰; y se sabe que, según la Tradición hebraica igualmente, *Metatron* es el agente de las «teofanías» y el principio mismo de la profecía¹¹, lo que, expresado en lenguaje islámico, viene a decir que no es otro que *Er-Rûh el-mohammediyah*, en quien todos los profetas y los enviados divinos no son más que uno, y que tiene, en el «mundo de aquí abajo», su expresión última en el que es su «sello» (*Khâtam el-anbiâi wa'l-mursalîn*), es decir, en el que los reúne en una síntesis final que es el reflejo de su unidad principal en el «mundo de allá arriba» (donde es *awwal Khalqi' Llah*, siendo lo que es lo último en el orden manifestado, analógicamente lo primero

⁸ Sobre este punto del «Trono» y de *Metatron*, considerado bajo el punto de vista de la Cábala y de la angeleología hebraicas, consultar Basilides, *Notas sobre el mundo celeste* (número de julio de 1934, págs. 274-275), y *Los Angeles* (nº de febrero de 1935, págs. 88-90).

⁹ Según este versículo de la *Sûrat Tohâ* (XX, 5): «*Er-Rahmânu al' arshi estawâ*».

¹⁰ Puede hacerse observar que por ahí se juntan de una cierta manera la concepción del Profeta y la del *Avatâra*, que proceden en sentido inverso la una de la otra, partiendo la segunda de la consideración del principio que se manifiesta, mientras que la primera parte de la consideración del «soporte» de esta manifestación (y el «Trono» es también el «soporte» de la Divinidad).

¹¹ Consultar *El Rey del Mundo*, cap. III.

en el orden principal), y que es así el «señor de los primeros y de los últimos» (*seyid el-awwalîna wa'l-akhirîn*). Es por ahí, y por ahí solamente, que pueden realmente comprenderse, en su sentido profundo, todos los nombres y los títulos del Profeta, que son en definitiva los mismos del «Hombre Universal» (*El-Insân el-Kâmil*), totalizando finalmente en él todos los grados de la Existencia, como los contenía a todos en él desde el origen: *alayhi çalatu Rabbil-Arshi dawman*, ¡«Qué sobre él la plegaría del Señor del Trono sea perpetuamente»!

Capítulo IX

NOTA SOBRE LA ANGELOLOGÍA DEL ALFABETO ÁRABE*

El «Trono» divino que rodea a todos los mundos (*El-Arsh El-Muhît*) se representa, como es fácil de comprender, por una figura circular; en el centro está *Er-Rûh*, así como lo explicamos en otra parte; y el «Trono» está sostenido por ocho ángeles que están colocados en la circunferencia, los cuatro primeros en los cuatro puntos cardinales, y los otros cuatro en cuatro puntos intermediarios. Los nombres de estos ocho ángeles están formados por otros tantos grupos de letras, tomadas siguiendo el orden de sus valores numéricos, de tal suerte que el conjunto de estos nombres comprende la totalidad de las letras del alfabeto.

Hay lugar a hacer aquí una precisión: se trata naturalmente del alfabeto de 28 letras; pero se dice que el alfabeto árabe no tenía primeramente más que 22 letras, correspondiendo exactamente a las del alfabeto hebraico; de ahí la distinción que se hace entre el pequeño *Jafr*, que no emplea más que esas 22 letras, y el gran *Jafr*, que emplea las 28 tomándolas todas con sus valores numéricos distintos. Por lo demás, puede decirse que las 28 ($2+8=10$) están contenidas en las 22 ($2+2=4$) como 10 está contenido en 4, siguiendo la fórmula de la *Tétraktys* pitagórica: $1+2+3+4=10^1$; y, de hecho, las seis letras suplementarias no son más que otras tantas modificaciones de letras primitivas, de las cuales están formadas por la simple añadidura de un punto, y a que se reducen inmediatamente por la supresión de ese mismo punto. Estas seis letras suplementarias son las que componen los dos últimos de los ocho grupos de que aca-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, VIII-IX, 1938, págs. 324-327].

¹ Ver *La Tétraktys y el cuadrado de cuatro* [recopilado en *El Centro del Mundo*].

bamos de hablar; es evidente que, si no se las considerará como letras distintas, estos grupos se encontrarían modificados, sea en cuanto a su número, sea en cuanto a su composición. Por consecuencia, el paso del alfabeto de 22 letras al alfabeto de 28 ha debido necesariamente conducir a un cambio en los nombres angélicos de que tratamos, y, a estos efectos, en las «entidades» que tales nombres designan; pero, por extraño que eso pueda parecer a algunos, es en realidad normal que ello sea así, puesto que todas las modificaciones de las formas Tradicionales, y en particular las que afectan a la constitución de sus lenguas sagradas, deben tener efectivamente sus «arquetipos» en el mundo celeste.

Dicho esto, la distribución de las letras y de los nombres es la siguiente:

— En los cuatro puntos cardinales:

Al Este: A B J a D²;

Al Oeste: Ha Wa Z;

Al Norte: H a T a Y;

Al Sur: K a L M a N.

— En los cuatro puntos intermediarios:

Al Nordeste: S a A F a Ç;

Al Noroeste: Que a R S h a T;

Al Sudeste: T h a K h a D h;

Al Sudoeste: D a Z a G h.

Se observará que cada uno de estos dos conjuntos de cuatro nombres contiene exactamente la mitad del alfabeto, o sea, 14 letras, que están repartidas en los mismos respectivamente de la siguiente manera:

En la primera mitad:

² Entiéndase bien que el *alif* y el *ba* toman lugar aquí, como todas las demás letras del alfabeto, en su rango numérico: eso en nada hace intervenir las consideraciones simbólicas que hemos expuesto por otra parte y que les dan además otra función especial.

$$4+3+3+4 = 14$$

En la segunda mitad:

$$4+4+3+3 = 14$$

Los valores numéricos de los ocho nombres, formados de la suma de sus letras, son, tomándolos naturalmente en el mismo orden que arriba:

$$1+2+3+4 = 10$$

$$5+6+7 = 18$$

$$8+9+10 = 27$$

$$20+30+40+50 = 140$$

$$60+70+80+90 = 300$$

$$100+200+300+400 = 1000$$

$$500+600+700 = 1800$$

$$800+900+1000 = 2700$$

Los valores de los tres últimos nombres son iguales a los de los tres primeros multiplicados por 100, lo que es por lo demás evidente, si se precisa que los tres primeros contienen los números de 1 a 10 y los tres últimos las centenas de 100 a 1000, estando unos y otros igualmente repartidas ahí en $4 + 3 + 3$.

El valor de la primera mitad del alfabeto es la suma de los de los cuatro primeros nombres:

$$10+18+27+140 = 195$$

Del mismo modo, el valor numérico de la segunda mitad es la suma de los de los cuatro últimos nombres:

$$300+1000+1800+2700 = 5800$$

Finalmente, el valor total del alfabeto entero es:

$$195+5800 = 5995$$

Este número 5995 es notable por su simetría: su parte central es 99, número de los nombres «atribuidos» de *Allah*; sus cifras extremas forman 55, suma de los diez primeros números, en las que el denario se encuentra por otra parte dividido

en sus dos mitades ($5+5=10$); además, $5+5=10$ y $9+9=18$ son los valores numéricos de los dos primeros nombres.

Uno puede darse cuenta mejor de la manera en que el número 5995 se obtiene partiendo del alfabeto según otra división, en tres series de nueve letras más una letra aislada: la suma de los nueve primeros números es 45, valor numérico del nombre de *Adam* ($1+4+40=45$, es decir, bajo el punto de vista de la jerarquía esotérica, *El-Qutb El-Ghawth* en el centro, los cuatro *Awâtâd* en los cuatro puntos cardinales, y los cuarenta *Anjâb* sobre la circunferencia); la suma de las decenas, de 10 a 90, es 45×10 ; el conjunto de las sumas de estas tres series no-narias es pues el producto de 45×111 , el número «polar» que es el del *alif* «desarrollado»: $45 \times 111 = 4995$; es menester añadir ahí el número de la última letra, 1000, unidad de cuarto grado que termina el alfabeto como la unidad de primer grado le comienzo, y así se tiene finalmente 5995.

En fin, la suma de las cifras de este número es $5+9+9+5=28$, es decir, el número mismo de las letras del alfabeto de las cuales representa el valor total.

Se podrían seguramente desarrollar todavía muchas otras consideraciones partiendo de estos valores, pero estas pocas indicaciones bastarán para que al menos se pueda tener una apercepción de algunos de los procedimientos de la ciencia de las letras y de los números en la Tradición islámica.

Capítulo X

UN JERONGLIFICO DEL POLO*

Para volver sobre ciertas consideraciones referentes a la figura de la “piedra cúbica”, a la que acabamos de aludir diremos ante todo que esta figura, en los antiguos documentos, se completa, de modo harto inesperado, con la adición de un hacha que parece situada en equilibrio sobre el vértice mismo de la pirámide. Esta particularidad ha intrigado a menudo a los especialistas en simbolismo masónico, la mayor parte de los cuales no ha podido ofrecer ninguna explicación satisfactoria; empero, se ha sugerido que el hacha podría muy bien no ser en ese caso sino el jeroglífico de la letra hebrea *qâf*, y nos ha parecido interesante presentar algunos caracteres generales sobre el particular, pese al riesgo de que tales cuestiones parezcan extrañas a los ojos del lector occidental, forzosamente no habituado a este género de consideraciones.

El sentido más general vinculado con la letra de que se trata, sea en hebreo o en árabe, es el de “fuerza” o “potencia” (en árabe, *qowah*), la cual, por lo demás, según los casos, puede ser de orden material o de orden espiritual¹; y ciertamente a este orden corresponde, de modo más inmediato, el simbolismo de un arma como el hacha. En el caso que ahora nos ocupa, evidentemente ha de tratarse de una potencia espiritual; esto resulta de que el hacha está puesta en relación directa, no con el cubo, sino con la pirámide; y podrá recordarse aquí lo que hemos expuesto ya en otras ocasiones sobre la equivalencia del hacha con el *vajra*², que es también, ante todo, el signo de la potencia

* [Publicado en *ÉT*, mayo de 1937].

¹ La distinción entre estos dos sentidos se señala en árabe por una diferencia en la ortografía de la palabra: *qowah* para el primero, *qowâ* para el segundo.

² [Sobre el *vajra*, ver *El Centro del Mundo*. N. del T.].

espiritual. Hay más: el hacha está situada, no en un punto cualquiera, sino, como hemos dicho, en el vértice de la pirámide, vértice que a menudo se considera como representación de la cúspide de una jerarquía espiritual o iniciática; esta posición parece indicar, pues, la más alta potencia espiritual en acción en el mundo, vale decir lo que todas las tradiciones designan como el “Polo”; también aquí, recordaremos el carácter “axial” de las armas simbólicas en general y en particular del hacha, que manifiestamente está en perfecto acuerdo con tal interpretación.

Pero lo más notable es que el nombre mismo de la letra *qâf* es también, en la tradición árabe, el de la Montaña sagrada o polar³; la pirámide, que es esencialmente una imagen de ésta, lleva, pues, así, por la letra o por el hacha que la sustituye, su propia designación de tal, como para no dejar subsistir duda alguna sobre la significación que conviene reconocerle tradicionalmente. Además, si el símbolo de la montaña o de la pirámide está referido al “Eje del Mundo”, su vértice, donde se sitúa dicha letra, se identifica más especialmente con el Polo mismo; pero *qâf* equivale numéricamente a *maqâm*⁴, lo que designa a ese punto como el “Lugar” por excelencia, es decir, el único punto que permanece fijo e invariable en todas las revoluciones del mundo.

La letra *qâf* es, además, la primera del nombre árabe del Polo, *Quth*, y también a tal título puede servir para designarlo

³ Algunos quieren identificar la montaña de *Qâf* con el Cáucaso (*Qâf qâsîyah*); si esta asimilación debiera tomarse literalmente, en el sentido geográfico actual, sería ciertamente errónea, pues no se compadecería en modo alguno con lo que se dice de la Montaña sagrada, que no se la puede alcanzar “ni por tierra ni por mar” (*lâ bi-l-barr wa-lâ bi-l-bahr*); pero ha de hacerse notar que el nombre de “Cáucaso” se aplicó antiguamente a diversas montañas situadas en muy diferentes regiones, lo que da a pensar que bien puede haber sido originariamente una de las designaciones de la Montaña sagrada, de la cual los otros Cáucasos serían solamente entonces otras tantas “localizaciones” secundarias.

⁴ *Qâf*=100+1+80=181; *maqâm*=40+100+1+40=181. En hebreo, la misma equivalencia numérica existe entre *qôph* y *maqôm*; estas palabras, por lo demás, no difieren de sus correspondientes árabes sino por la sustitución de *âlif* con *vav*, de lo cual existen muchos otros ejemplos (*nâr* y *nûr*, *‘âlam* y *‘ôlam*, etc.); el total es entonces 186.

abreviadamente, según un procedimiento muy usual⁵; pero hay también otras concordancias no menos notables. Así, la sede (la palabra árabe es *márkaz*, que significa propiamente ‘centro’) del Polo supremo (llamado *el-Qutb el-Gawth*, para diferenciarlo de los siete *Aqtâb* o polos. secundarios y subordinados)⁶, se describe simbólicamente como situado entre cielo y tierra en un punto ubicado exactamente por sobre la *Ka’bah*, la cual tiene, precisamente, forma de cubo y es también una de las representaciones del “Centro del Mundo”. Puede, pues, considerarse la pirámide, invisible por ser de naturaleza puramente espiritual, como elevándose encima de este cubo, que es visible porque se refiere al mundo elemental, signado por el número cuaternario; y, a la vez, este cubo, sobre el cual reposa así la base de la pirámide, o de la jerarquía de la cual ésta es figura y a cuya cúspide corresponde el *Qutb*, es también, por su forma, un símbolo de la estabilidad perfecta.

El *Qutb* supremo está asistido por los dos *Imâm*, el de la izquierda y el de la derecha, y el ternario así formado se encuentra también representado en la pirámide por la forma triangular de cada una de sus caras. Por otra parte, la unidad y el binario que constituyen este ternario corresponden a las letras ‘*âlif* y *bâ*’, según los valores numéricos respectivos de éstas. La letra ‘*âlif*’ presenta la forma de un eje vertical; su extremo superior y las dos extremidades, en oposición horizontal, de la letra *bâ*’ forman, según un esquema cuyos equivalentes podrían encontrarse en diversos símbolos pertenecientes a otras tradiciones, los tres ángulos del triángulo iniciático, que, en efecto, debe considerarse propiamente como una de las “signaturas” del Polo.

⁵ Es así que la letra *mîm*, por ejemplo, sirve a veces para designar al *Mahdî*; Mohyiddin ibn ‘Arabi, especialmente, le da esta significación en ciertos casos.

⁶ Los siete *Aqtâb* corresponden a las “siete Tierras”, que se encuentran igualmente en otras tradiciones; y esos siete Polos terrestres son un reflejo de los siete Polos celestes, que presiden respectivamente a los siete Cielos planetarios.

Agreguemos aún, acerca de este último punto, que la letra ‘*álif*’, se considera como especialmente “polar” (*qutbânîya*); su nombre y la palabra *Qutb* son numéricamente equivalentes: ‘*álif*’=1+30+80=111; *Qutb*=100+9+2=111. El número 111 representa la unidad expresada en los tres mundos, lo que conviene perfectamente para caracterizar la función propia del Polo.

Estas observaciones habrían podido sin duda desarrollarse más, pero creemos haber dicho lo bastante para que aun aquellos más ajenos a la ciencia tradicional de las letras y los números deban por lo menos reconocer que sería harto difícil pretender no ver en todo ello algo más que una mera colección de “coincidencias”.

Capítulo XI

LA QUIROLOGÍA EN EL ESOTERISMO ISLÁMICO*

Hemos tenido frecuentemente la ocasión de observar de qué modo la concepción de las «ciencias tradicionales», en los tiempos modernos, ha devenido extraña a los occidentales, y de qué modo les es difícil comprender la verdadera naturaleza de las mismas. Recientemente todavía, habíamos tenido un ejemplo de esa incomprensión en un estudio consagrado a Mohyiddin ibn Arabi, y cuyo autor se sorprendía de encontrar en éste, al lado de la doctrina puramente espiritual, numerosas consideraciones sobre la astrología, sobre la ciencia de las letras y de los números, sobre la geometría simbólica, y sobre muchas otras cosas del mismo orden, que el autor en cuestión parecía mirar como no teniendo ningún lazo con esta doctrina. Había por lo demás ahí una doble equivocación, ya que la parte propiamente espiritual de la enseñanza de Mohyiddin estaba presentada como «mística», cuando es que es esencialmente metafísica e iniciática; y, si se tratara de «mística», eso no podría tener efectivamente ninguna relación con las ciencias cualesquiera que sean. Antes al contrario, desde que se trata de doctrina metafísica, esas ciencias tradicionales, de las que el mismo autor desconoce por otra parte totalmente su valor, según el ordinario prejuicio moderno, se desprenden de ella normalmente en tanto que aplicaciones, como las consecuencias se desprenden del principio, y, a este título, bien lejos de representar elementos en cierto modo adventicios y heterogéneos, forman parte integrante de *et-taṣawwuf*, es decir, del conjunto de los conocimientos iniciáticos.

* [Publicado en *El Velo de Isis*, mayo de 1932, págs. 289-295].

De estas ciencias Tradicionales, la mayoría están hoy perdidas por completo para los occidentales, y no conocen otras que residuos más o menos informes, frecuentemente degenerados hasta el punto de haber tomado el carácter de recetas empíricas o de simples «artes adivinatorias», evidentemente desprovistas de todo valor doctrinal. Para hacer comprender por un ejemplo de qué modo una tal manera de considerarlas está lejos de la realidad, daremos aquí algunas indicaciones sobre lo que es, en el esoterismo islámico, la quirología (*ilm el-kaff*), que no constituye, por lo demás, más que una de las numerosas ramas de lo que podemos denominar, a falta de una palabra mejor, la «fisiognomonía», aunque esta palabra no explicita exactamente toda la extensión del término árabe que designa este conjunto de conocimientos (*ilm el-firâsah*).

La quirología, por extraño que eso pueda parecer a aquellos que no tienen ninguna noción de estas cosas, se vincula directamente, bajo su forma islámica, a la ciencia de los nombres divinos: la disposición de las líneas principales traza en la mano izquierda el número 81 y en la mano derecha el número 18, o sea, en total 99, el número de los nombres atributivos (*çifûtiyah*). En cuanto al nombre *Allah* mismo, está formado por los dedos, de la manera siguiente: El meñique corresponde al *alif*, el anular al primer *lam*, el medio o corazón y el índice al segundo *lam*, que es doble, y el pulgar al *he* (que, regularmente, debe ser trazado bajo su forma «abierta»); y es ésta la razón principal del uso de la mano como símbolo, tan extendido en todos los países islámicos (refiriéndose una razón secundaria al número 5, de donde el nombre de *khoms* dado a veces a esa mano simbólica. Puede comprenderse por ahí la significación de esta palabra del *Sifr Seyidna Ayûb* (Libro de Job, XXXVII, 7): «Él ha puesto un sello (*khâtîm*) en la mano de todo hombre, a fin de que todos puedan conocer Su obra»; y añadiremos que esto no carece de relación con la función esencial de la mano en los ritos de bendición y de consagración.

Por otra parte, se conoce generalmente la correspondencia de las diversas partes de la mano con los planetas (*kawâkib*),

que la quiromancia occidental misma ha conservado, pero de tal manera que apenas sí puede ver en ella otra cosa que especies de designaciones convencionales, mientras que, en realidad, esta correspondencia establece un lazo efectivo entre la quirología y la astrología. Además, a cada uno de los siete cielos planetarios le preside uno de los principales profetas, que es el «Polo» (*El-Qutb*) del mismo; y las cualidades y las ciencias que son atribuidas más especialmente a cada uno de estos profetas están en relación con la influencia astral correspondiente. La lista de los siete *Aqtâb* celestes es la siguiente:

Cielo de la Luna (*El-Qamar*): Seyidna Adam.

Cielo de Mercurio (*El-Utârid*): Seyidna Aissa.

Cielo de Venus (*Ez-Zohrah*): Seyidna Yûsif.

Cielo del Sol (*Es-Shams*): Seyidna Idris.

Cielo de Marte (*El-Mirrîkh*): Seyidna Dâwud.

Cielo de Júpiter (*El-Barjîs*): Seyidna Mûsa.

Cielo de Saturno (*El-Kaywân*): Seyidna Ibrahîm.

A Seyidna Adam se atribuye la cultura de la tierra (Cf. *Génesis*, II,15: «Dios tomó al hombre y le puso en el jardín de Edén para cultivarle y guardarle»); a Seyidna Aissa, los conocimientos de orden puramente espiritual; a Seyidna Yûsif, la belleza y las artes; a Seyidna Idris, las ciencias «intermedias», es decir, las de orden cosmológico y psíquico; a Seyidna Dâwud, el gobierno; a Seyidna Mûsa, al cual está inseparablemente asociado su hermano Harûn, las cosas de la religión bajo el doble aspecto de la legislación y del culto; a Seyidna Ibrahîm, la (por la cual, ésta correspondencia con el séptimo cielo debe ser aproximada a lo que recordábamos recientemente a propósito de Dante, en cuanto a su situación en el más alto de los siete escalones de la escala iniciática).

Además, alrededor de estos profetas principales se reparten, en lo siete cielos planetarios, los demás profetas conocidos (es decir, los que son especialmente designados en el *Qôran*, en número de 25) y desconocidos (es decir, todos los demás,

siendo el número de los profetas de 124.000 según la Tradición).

Los 99 nombres que expresan los atributos divinos están igualmente repartidos siguiendo este septenario: 15 para el cielo del sol, en razón de su posición central, y 14 para cada uno de los otros seis cielos ($15+6\times 14=99$). El examen de los signos que se encuentran sobre la parte de la mano correspondiente a cada uno de los planetas indica en qué proporción (5/14 o 5/15) el sujeto posee las cualidades que se les atribuyen; esta proporción corresponde a un número(s) de nombres divinos entre los que pertenecen al cielo planetario considerado; y estos nombres pueden ser determinados después, por medio de un cálculo, por lo demás, muy largo y muy complicado.

Añadimos que en la región de la muñeca, más allá de la mano propiamente dicha, se localiza la correspondencia de los dos cielos superiores, cielo de las estrellas fijas y cielo empíreo, que, con lo siete cielos planetarios, completan el número 9.

Además, en las diferentes partes de la mano se sitúan los doce signos zodiacales (*burîj*), en relación con los planetas de los cuales son los dominios respectivos (uno para el Sol y la Luna, dos para cada uno de los otros cinco planetas), y también las dieciséis figuras de la geomancia (*ilm er-raml*), puesto que todas las ciencias tradicionales están estrechamente ligadas entre ellas.

El examen de la mano izquierda indica la «naturaleza» (*et-tabiya*) del sujeto, es decir, el conjunto de las tendencias, disposiciones o aptitudes que constituyen en cierto modo sus caracteres innatos. El de la mano derecha hace conocer los caracteres adquiridos (*el-istiksâb*); estos se modifican por lo demás continuamente, de tal suerte que, para un estudio continuado, este examen debe ser renovado cada cuatro meses. Este periodo de cuatro meses constituye, en efecto, un ciclo completo, en el sentido de que conlleva el retorno a un signo zodiacal correspondiente al mismo elemento que el del signo de partida; se sabe que esta correspondencia con los elementos se hace en

el orden de sucesión siguiente: fuego (*nâr*), tierra (*Turâb*), aire (*hawâ*), agua (*mâ*). Es pues un error pensar, como lo han hecho algunos, que el periodo en cuestión no debería ser más que de tres meses, ya que el periodo de tres meses corresponde solamente a una estación, es decir, a una parte del ciclo anual, y no es en sí misma un ciclo completo.

Estas pocas indicaciones, por sumarias que sean, mostrarán de qué modo una ciencia tradicional regularmente constituida se vincula a los principios de orden doctrinal y depende de ellos enteramente; y al mismo tiempo harán comprender lo que hemos dicho frecuentemente, de que una tal ciencia está estrictamente ligada a una forma Tradicional definida, de tal suerte que sería enteramente inutilizable fuera de la civilización para la cual la misma ha sido constituida según esa forma. Aquí, por ejemplo, las consideraciones que se refieren a los nombres divinos y a los profetas, y que son precisamente aquellas sobre las cuales todo lo demás se basa, serían inaplicables fuera del mundo islámico, del mismo modo que, para tomar otro ejemplo, el cálculo onomántico, empleado aisladamente, sea como elemento del establecimiento del horóscopo en algunos métodos astrológicos, no podría ser válido más que para los nombres árabes, cuyas letras poseen valores numéricos determinados. Hay siempre, en este orden de las aplicaciones contingentes, una cuestión de adaptación que hace imposible el transporte de esas ciencias tal cuales de una forma Tradicional a otro; y ahí está también, sin duda, una de las principales razones de la dificultad que tienen en comprenderlas aquellos que, como los occidentales modernos, no tienen el equivalente de las mismas en su propia civilización¹.

Mesr, 18 dhûl-qadah 1350 H. (Mûlid Seyid Ali El-Bayûmi).

¹ Los valores que han servido de base a estas notas están sacados de los tratados inéditos del Sheikh Seyid Ali Nûreddin El-Bayûmi, fundador de la *tariqah* que lleva su nombre (*bayûmiyah*); estos manuscritos están todavía actualmente en posesión de sus descendientes directos.

Capítulo XII

*SAYFU-L-ISLÂM**

Es costumbre, en el mundo occidental, considerar al islamismo, como una tradición esencialmente guerrera y, por consiguiente, cuando se trata en particular del sable o la espada (*es-sayf*), tomar esta palabra únicamente en su sentido literal, sin siquiera pensar en preguntarse si no hay en ella, en realidad, alguna otra cosa. Es incontestable, por otra parte, que existe en el islamismo un aspecto guerrero, y también que, lejos de constituir un carácter particular del Islam, se lo encuentra también en la mayoría de las demás tradiciones, incluido el cristianismo. Aun sin traer a colación lo que Cristo mismo ha dicho: “No vengo a traer paz, sino espada”¹, lo que en suma puede entenderse figurativamente, la historia de la Cristiandad en el Medioevo, es decir, en la época en que tuvo su realización efectiva en las instituciones sociales, da pruebas ampliamente suficientes; y, por otra parte, la misma tradición hindú, que por cierto no podría considerarse especialmente guerrera, ya que más bien tiende a reprochársele en general conceder poco lugar a la acción, contiene empero también ese aspecto, como puede advertirse leyendo el *Bhâgavad-Gîtâ*. A menos de estar cegado por ciertos prejuicios, es fácil comprender que sea así, pues, en el dominio social, la guerra, en cuanto dirigida contra aquellos que perturban el orden y destinada a reducirlos a él, constituye una función legítima, que en el fondo no es sino uno de los aspectos de la función de “justicia” entendida en su acepción más general. Sin embargo, no es éste sino el lado más exterior de las cosas, y por ende el menos esencial: desde el punto de vista tradicional, lo que da a la guerra así comprendida todo su valor es que simboliza la lucha que el hombre debe llevar contra los

* [Publicado en *L'Islam et l'Occident*, C. d. S., 1947].

¹ *San Mateo*, X, 34.

enemigos que porta en sí mismo, es decir, contra todos los elementos que en él son contrarios al orden y a la unidad. En ambos casos, por lo demás, ya se trate del orden exterior y social o del orden interior y espiritual, la guerra debe tender siempre igualmente a establecer el equilibrio y la armonía (por eso pertenece propiamente a la “justicia”) y a unificar así en cierto modo la multiplicidad de los elementos en mutua oposición. Esto equivale a decir que su conclusión normal —y, en definitiva, su única razón de ser— es la paz (*es-salâm*), la cual no puede obtenerse sino por sumisión a la voluntad divina (*el-islâm*), poniendo en su lugar cada uno de los elementos para hacerlos concurrir todos a la realización consciente de un mismo plan; y apenas será necesario destacar cuán estrechamente emparentados están en lengua árabe esos dos términos: *es-salâm* y *es-islâm*².

En la tradición islámica, esos dos sentidos de la guerra así como la relación que existe realmente entre ellos, están expresados del modo más neto por un *hadîth*³ del Profeta: “Hemos vuelto de la pequeña guerra santa a la gran guerra santa” (*Rad-jâna min el-djihâdi-l-âsgar ila-l-djihâdi-l-âkbar*). Si la guerra exterior, pues, no es sino la “pequeña guerra santa”⁴, mientras que la guerra interior es la “gran guerra santa”, ocurre por consiguiente que la primera no tiene sino importancia secundaria con respecto a la segunda, de la cual es solo una imagen sensible; va de suyo que, en tales condiciones, todo lo que sirve para la guerra exterior puede tomarse como símbolo de lo que concierne a la guerra interior⁵, como es en particular el caso de la espada.

² Hemos desarrollado más ampliamente estas consideraciones en *El simbolismo de la Cruz*, cap. VIII.

³ [Dicho atribuido al Profeta, por tradición, basada en un testimonio directo verificado según ciertas normas, y dotado de similar autoridad que el *Corán* para aclarar o suplir puntos no especificados en este Libro. N. del T.].

⁴ Por otra parte, debe entenderse que no lo es cuando no está determinada por motivos de orden tradicional; toda otra guerra es *harb* y no *djihâd*.

⁵ Naturalmente, esto ya no sería verdadero para el instrumental de las guerras modernas, aunque más no fuera por su carácter “mecánico”, incompatible con todo verdadero simbolismo; por una razón similar, el ejercicio de los oficios mecánicos no puede servir de base para un desarrollo de orden espiritual.

Quienes desconocen esta significación, aun si ignoran el *hadith* que acabamos de citar, podrían al menos notar a ese respecto que, durante la predicación, el *jatīb*⁶, cuya función manifiestamente no tiene nada de guerrero, sostiene en la mano una espada, y que ésta, en ese caso, no puede ser otra cosa que un símbolo, aparte de que, de hecho, esa espada es habitualmente de madera, lo que evidentemente la hace impropia para todo uso en combates exteriores y por consiguiente acentúa aún más ese carácter simbólico.

En el simbolismo tradicional la espada de madera se remonta, por lo demás, a un pasado muy remoto, pues en la India es uno de los objetos que figuraban en el sacrificio védico⁷; esa espada (*sphya*), el poste sacrificial, el carro (o más precisamente su elemento esencial, el eje) y la flecha se consideran nacidos del *vajra* o rayo de *Indra*: “Cuando *Indra* lanzó el rayo sobre *Vrtra*, aquél, así lanzado, se hizo cuádruple... Los brahmanes se sirven de dos de esas cuatro formas durante el sacrificio, mientras que los *kshátriya* se sirven de las otras dos en la batalla...”⁸. Cuando el sacrificador blande la espada de madera, es el rayo que lanza contra el enemigo...”⁹. La relación de esta espada con el *vajra* debe notarse particularmente en razón de lo que sigue; y agregaremos a este respecto que la espada se asimila generalmente al relámpago o se considera como derivada de éste¹⁰, lo que se representa de modo sensible por la forma muy conocida de la “espada flamígera”, aparte de otras significaciones que ésta pueda igualmente tener a la vez, pues debe quedar bien claro que todo verdadero simbolismo encierra siempre una pluralidad de sentidos, los cuales, muy lejos de excluirse o contradecirse, se armonizan, al contrario, y se complementan entre sí.

⁶ [*Imâm* que pronuncia el sermón o predicación (*jutbah*). N. del T.].

⁷ Ver A. K. Coomaraswamy, “Le Symbolisme de l’épée”, en *ET*, número de enero de 1938; tomamos de este artículo la cita que sigue.

⁸ La función de los brahmanes y la de los *kshátriya* pueden ser referidas, respectivamente, a la guerra interior y a la exterior, o, según la terminología islámica, a la “gran guerra santa” y a la “pequeña guerra santa”.

⁹ *Ātāpatha-Brāhmaṇa*, 1, 2, 4.

¹⁰ En Japón, particularmente, según la tradición shintoísta, “la espada se deriva de un relámpago arquetipo, de la cual es descendencia o hipóstasis” (A. K. Coomaraswamy, *ibid.*).

Para volver a la espada del *jatīb*, diremos que simboliza ante todo el poder de la palabra, lo que por lo demás debería ser harto evidente, tanto más cuanto que es una significación muy generalmente atribuida a la espada y no ajena a la tradición cristiana tampoco, como lo muestran claramente estos textos apocalípticos: “Y tenía en la mano derecha siete estrellas, y de su boca salía una espada de dos filos aguda, y su semblante como el sol cuando resplandece con toda su fuerza”¹¹. “Y de su boca¹² de él sale una espada aguda con que herir a las gentes...”¹³. La espada que sale de la boca no puede, evidentemente, tener otro sentido que ése, y ello tanto más cuanto que el ser así descrito en ambos pasajes no es otro que el Verbo mismo o una de sus manifestaciones; en cuanto al doble filo de la espada, representa un doble poder, creador y destructor, de la palabra, y esto nos reconduce precisamente al *vajra*. Éste, en efecto, simboliza también una fuerza que, si bien única en su esencia, se manifiesta en dos aspectos contrarios en apariencia pero complementarios en realidad; y esos dos aspectos, así como están figurados por los dos filos de la espada o de otras armas similares¹⁴, lo están aquí por las dos puntas opuestas del *vajra*; este simbolismo, por otra parte, es válido para todo el conjunto de las fuerzas cósmicas, de modo que la aplicación hecha a la palabra no constituye sino un caso particular, pero el cual, debido a la concepción tradicional del Verbo y de todo lo que ella implica, puede tomarse para simbolizar todas las otras aplicaciones posibles en conjunto¹⁵.

¹¹ *Apocalipsis*, I. 16. Se observará aquí la reunión del simbolismo polar (las siete estrellas de la Osa Mayor, o del *Sapta-Rksha* de la tradición hindú) con el simbolismo solar, que hemos de encontrar igualmente en la significación tradicional de la espada.

¹² Se trata de “el que estaba montado en el caballo blanco”, *el Kalkiavatára* de la tradición hindú.

¹³ *Ibid.*, XIX, 15.

¹⁴ Recordaremos particularmente aquí el símbolo egeo y cretense de la doble hacha; ya hemos explicado que el hacha es en especial un símbolo del rayo, y por lo tanto un estricto equivalente del *vajra*.

¹⁵ Sobre el doble poder del *vajra* y sobre otros símbolos equivalentes (en especial el “poder de las llaves”), véanse las consideraciones que hemos formulado en *La Gran Triada*, cap. VI.

La espada se asimila simbólicamente no solo al rayo sino también, lo mismo que la flecha, al rayo solar; a esto se refiere visiblemente el hecho de que, en el primero de los dos pasajes apocalípticos recién citados, aquel de cuya boca sale la espada tiene el rostro brillante “como el sol”. Es fácil, por otra parte, establecer en este aspecto una comparación entre *Apolo* que mata la serpiente *Pitón* con sus flechas e *Indra* que mata al dragón *Vrtra* con su *vajra*; y esta relación no puede dejar duda alguna sobre la equivalencia de ambos aspectos del simbolismo de las armas, que no son en suma sino dos modos diferentes de expresión para la misma cosa. Por otra parte, importa observar que la mayoría de las armas simbólicas, y en particular la espada y la lanza, son también con mucha frecuencia símbolos del “Eje del Mundo”; se trata entonces de un simbolismo “polar” y no ya de un simbolismo “solar”, pero, si bien estos dos puntos de vista no deben ser nunca confundidos, hay no obstante entre ellos ciertas relaciones que permiten lo que podría llamarse “transferencias” de uno a otro, pues el eje mismo se identifica a veces con el “rayo solar”¹⁶. En esta significación “axial”, las dos puntas opuestas del *vajra* se refieren a la dualidad de los polos, considerados como los dos extremos del eje, mientras que, en el caso de las armas de doble filo, la dualidad, al estar señalada en el sentido mismo del eje, se refiere más directamente a las dos corrientes inversas de la fuerza cósmica, representadas también en otros casos por símbolos tales como las dos serpientes del caduceo; pero, como esas dos corrientes están en relación respectiva con los dos polos y los dos hemisferios¹⁷, puede verse que, pese a su diferente apariencia, las dos figuraciones en realidad coinciden en cuanto a su significación esencial¹⁸.

¹⁶ Sin poder insistir aquí sobre este asunto, debemos recordar por lo menos, a título de ejemplo, la vinculación de ambos puntos de vista en el simbolismo griego del *Apolo* hiperbóreo.

¹⁷ Sobre este punto también, remitiremos a *La Gran Triada*, cap. V.

¹⁸ Ver “Las armas simbólicas” [artículo ahora recopilado en *El Centro del Mundo*].

El simbolismo “axial” nos retrotrae a la idea de la armonización concebida como finalidad de la “guerra santa” en sus dos acepciones, exterior e interior, pues el eje es el lugar donde todas las oposiciones se concilian y desvanecen, o, en otros términos, el lugar del equilibrio perfecto, que la tradición extremo-oriental designa como el “Invariable Medio”¹⁹. Así, según esta relación, que corresponde en realidad al punto de vista más profundo, la espada no representa solo el medio instrumental, como podría creerse de atenderse uno al sentido más inmediatamente aparente, sino también al fin mismo que se persigue, y sintetiza en cierto modo una y otra cosa en su significación total. Por lo demás, no hemos hecho aquí sino reunir sobre este tema algunas observaciones que podrían dar lugar a muchos otros desarrollos; pero consideramos que, tal como están, mostrarán suficientemente cuánto se alejan de la verdad quienes, trátase del islamismo o de cualquier otra forma tradicional, pretenden no atribuir a la espada sino un sentido “material” solamente.

¹⁹ Es lo que representa también la espada situada verticalmente según el eje o fiel de una balanza, formando el conjunto los atributos simbólicos de la justicia.

Capítulo XIII

INFLUENCIA DE LA CIVILIZACIÓN ISLÁMICA EN OCCIDENTE*

La mayoría de los europeos no han evaluado exactamente la importancia del aporte que han recibido de la civilización islámica, ni han comprendido la naturaleza de sus «tomas» a esta civilización en el pasado y algunos hasta desconocen totalmente todo lo que a la misma se refiere. Eso viene de que la historia que se les enseña traviste los hechos y parece haber sido alterada voluntariamente sobre muchos puntos. Secularmente la enseñanza en cuestión proclama la poca consideración que le inspira la civilización islámica, y tiene el hábito de rebajar el mérito de la misma cada vez que se presenta ocasión de ello. Importa destacar que la enseñanza histórica en la Universidades de Europa no muestra la influencia de que se trata. Antes al contrario, las verdades que deberían ser dichas sobre esta tema, ya sea que se trata de profesar o de escribir, son sistemáticamente descartadas, sobre todo en cuanto a los acontecimientos más importantes.

Por ejemplo, si es generalmente conocido que España ha permanecido bajo la ley islámica durante varios siglos, jamás se dice que lo mismo ocurrió en otros países, tales como Sicilia y la parte meridional de la actual Francia. Algunos quieren atribuir este silencio de los historiadores a ciertos prejuicios religiosos. Pero, ¿qué decir de los historiadores actuales cuya mayoría carecen de religión, o son adversarios de toda religión, cuando vienen a confirmar lo que sus antecesores han dicho de contrario a la verdad?

* [Publicado en *Études traditionnelles*, XII-1950, págs. 337-344. Artículo traducido del árabe, aparecido en la Revista *El Marifah*].

Es pues menester ver ahí una consecuencia del orgullo y de la presunción de los occidentales, sesgo que les impide reconocer la verdad y la importancia de sus débitos hacia oriente.

Lo más extraño en esta ocurrencia es ver a los europeos considerarse como los herederos directos de la civilización helénica, cuando es que la verdad de los hechos incrimina esta pretensión. La realidad extraída de la historia misma establece perentoriamente que la ciencia y la filosofía griegas han sido transmitidas a los europeos por la mediación de los musulmanes. En otros términos, el patrimonio intelectual de los helenos no ha llegado a occidente sino después de haber sido seriamente estudiado por el Próximo-Oriente y si no hubiera sido por los doctos sabios del islam y sus filósofos, los europeos habrían permanecido en la ignorancia total de esos conocimientos durante mucho tiempo, ello, si es que hubieran llegado jamás a conocerlos.

Conviene hacer observar que hablamos aquí de la influencia de la civilización islámica y no especialmente árabe como se dice algunas veces sin razón. Ya que la mayoría de los que han ejercido esta influencia en occidente no eran de raza árabe y si su lengua era árabe, era solo una consecuencia de su adopción de la religión islámica.

Dado que somos llevado a hablar de la lengua árabe podemos ver una prueba cierta de la extensión de esta misma influencia en occidente en la existencia de términos de origen y de raíz árabes mucho más numerosos de lo que se cree generalmente, incorporados en casi todas las lenguas europeas y cuyo empleo se ha continuado hasta nosotros, aún cuando que muchos de entre los europeos que se sirven de ellos ignoran totalmente su verdadero origen. Como las palabras no son otra cosa que el vehículo de las ideas y el medio de exteriorización del pensamiento, se concibe que sea extremadamente fácil deducir de estos hechos la transmisión de las ideas y de las concepciones islámicas mismas.

De hecho, la influencia de la civilización islámica se ha extendido en una muy amplia medida y de una manera sensible a

todos los dominios, ciencias, artes, filosofía, etc. España era entonces un medio muy importante a este respecto y el principal centro de difusión de esta civilización. Nuestra intención no es la de tratar en detalle cada uno de estos aspectos ni la de definir el área de extensión de la civilización islámica, sino solo la de indicar algunos hechos que consideramos como particularmente importantes, si bien que sean poco numerosos en nuestra época los que reconozcan esta importancia.

En lo que concierne a las ciencias, podemos hacer una distinción entre las ciencias naturales y las ciencias matemáticas. Para las primeras, sabemos con certeza que algunas de entre ellas han sido transmitidas por la civilización islámica a Europa que las «tomó» de una manera completa. La química, por ejemplo, ha guardado siempre su nombre árabe, nombre cuyo origen se remonta por lo demás al antiguo Egipto, y eso, aunque el sentido superior y profundo de esta ciencia haya devenido enteramente desconocido a los modernos y como perdido para ellos.

Para tomar otro ejemplo, el de la astronomía, los términos técnicos que son empleados en la misma en todas las lenguas europeas son todavía en su mayor parte de origen árabe, y los nombres de muchos cuerpos celestes no han dejado de ser los nombres árabes empleados tal cuales por los astrónomos de todos los países. Esto se debe al hecho de que los trabajos de los astrónomos griegos de la Antigüedad, tales como Tolomeo de Alejandría, habían sido conocidos por las traducciones árabes al mismo tiempo que los de sus continuadores musulmanes. Sería por lo demás fácil mostrar en general que la mayoría de los conocimientos geográficos concernientes a las regiones más alejadas de Asia o de Africa han sido adquiridos durante mucho tiempo por exploradores árabes que han visitado numerosas regiones y podríanse citar muchos otros hechos de este género.

Por lo que se refiere a las invenciones que no son más que aplicaciones de las ciencias naturales, han seguido igualmente la misma vía de transmisión, es decir, la mediación musulma-

na, y la historia del «reloj de agua» ofrecido por el Khalifa Haroun-el-Rachid al emperador Carlomagno, todavía no ha desaparecido de las memorias.

En lo que concierne a las ciencias matemáticas, conviene acordarles una atención particular bajo esta relación. En este vasto dominio, no es solo la ciencia griega la que ha sido transmitida a occidente por la mediación de la civilización islámica, sino también la ciencia hindú. Los griegos también habían desarrollado la geometría, e incluso la ciencia de los números que, para ellos, estaba siempre vinculada a la consideración de las figuras geométricas correspondientes. Ese predominio dado a la geometría aparece claramente, por ejemplo, en Platón. Sin embargo existe otra parte de las matemáticas perteneciente a la ciencia de los números que no es conocida, como las demás bajo una denominación griega en las lenguas europeas, por la razón de que los antiguos griegos la han ignorado. Esta ciencia es el álgebra, cuya fuente primera ha sido la India y cuya denominación árabe muestra suficientemente como la misma ha sido transmitida a occidente.

Otro hecho que es bueno señalar aquí a pesar de su menor importancia, viene todavía a corroborar lo que hemos dicho, y es que las cifras empleadas por los europeos son por todas partes conocidas como cifras árabes, aunque su origen primero sea en realidad hindú, ya que los signos de numeración empleados originariamente por los árabes no eran otros que las letras de alfabeto mismas.

Si abandonamos ahora el examen de las ciencias por el de las artes, haremos observar que, en lo que concierne a la literatura y a la poesía, innumerables ideas provenientes de los escritores y de los poetas musulmanes, han sido utilizadas en la literatura europea, y también que incluso algunos escritores occidentales han llegado hasta la imitación pura y simple de sus obras. De igual modo, pueden relevarse huellas de la influencia islámica en arquitectura, y eso de una manera enteramente particular en la Edad Media; así, la ventaja de ojiva cuyo carácter se ha afirmado al punto de que ha dado su nombre a un estilo

arquitectónico, tiene incontestablemente su origen en la arquitectura islámica, ello, aunque numerosas teorías fantásticas hayan sido inventadas para disimular esta verdad. Las teorías en cuestión son contradichas por la existencia de una tradición entre los constructores mismos que afirman constantemente la transmisión de sus conocimientos a partir del Próximo-oriente.

Estos conocimientos revestían un carácter secreto y daban a su arte un sentido simbólico; tenían relaciones muy estrechas con la ciencia de los números y su origen primero ha sido siempre atribuido a los que edificaron el Templo de Salomón.

Sea lo que fuere del origen lejano de esta ciencia, no es posible que la misma haya sido transmitida a la Europa de la Edad Media por un intermediario distinto que el del mundo musulmán. Conviene decir a este respecto que estos constructores constituidos en corporaciones que poseían ritos especiales, se consideraban y se designaban en occidente como «extraños» o, antes bien, como «extranjeros», inclusive en su país natal, y que esta denominación subsiste hasta nuestros días, aunque estas cosas hayan devenido obscuras y no sean ya conocidas más que por un número ínfimo de gentes.

En esta rápida exposición, es menester mencionar otro dominio, el de la filosofía, donde la influencia islámica alcanzó en la Edad Media una importancia tan considerable que ninguno de los más encarnecidos adversarios de oriente podría desconocer la fuerza. Puede verdaderamente decirse que Europa, en aquel momento, no disponía de ningún otro medio para llegar al conocimiento de la filosofía griega. Las traducciones latinas de Platón y de Aristóteles, que eran utilizadas entonces, no habían sido hechas directamente sobre los originales, sino sobre traducciones árabes anteriores, a las cuales estaban agregados los comentarios de los filósofos musulmanes contemporáneos, tales como Averroes, Avicena, etc.

La filosofía de entonces, conocida bajo el nombre de escolástica, es generalmente distinguida en musulmana, judía y cristiana. Pero es la musulmana la que está en la fuente de las otras dos y más particularmente de la filosofía judía, que ha flo-

recido en España y cuyo vehículo era la lengua árabe, como ello se puede constatar por obras tan importantes como las de Moussa-ibn-Maimoun (Maimónides) que ha inspirado la filosofía judía posterior de varios siglos hasta la de Spinoza, en la que algunas de sus ideas son todavía muy reconocibles.

Pero no es necesario continuar la enumeración de hechos que todos los que tienen alguna noción de la historia del pensamiento conocen. Es preferible estudiar para terminar otros hechos de un orden enteramente diferente, totalmente ignorados por la mayoría de los modernos que, particularmente en Europa, no tienen ni siquiera la más ligera idea de ellos, mientras que bajo nuestro punto de vista estas cosas presentan un interés mucho más considerable que todos los conocimientos exteriores de la ciencia y de la filosofía. Queremos hablar del esoterismo con todo lo que se le vincula y todo lo que se desprende del mismo en tanto que conocimiento derivado, constituyendo ciencias totalmente diferentes de las que son conocidas por los modernos.

En realidad, Europa nada tiene en nuestros días que pueda recordar esas ciencias, es más, occidente ignora todo de los conocimientos verdaderos tales como el esoterismo y sus análogos, mientras que en la Edad Media la cosa era enteramente diferente; y, en este dominio también, la influencia islámica en aquella época aparece de la manera más luminosa y evidente. Por lo demás es muy fácil revelar las huellas de la misma en obra cuyos múltiples sentidos y cuya meta real eran muy distintos que literarios.

Algunos europeos han comenzado por sí mismos a descubrir algo de este género concretamente por el estudio que han hecho de los poemas de Dante, pero sin llegar a la comprensión perfecta de su verdadera naturaleza. Hace algunos años, un orientalista español, don Miguel Asin Palacios, ha escrito una obra sobre las influencias musulmanas en la obra de Dante y ha demostrado que muchos de los símbolos y de las expresiones empleadas por el poeta, lo habían sido antes de él por esoteristas musulmanas y en particular por Sidi Mohyiddin-

ibn-Arabi. Desafortunadamente, las precisiones de este erudito no han mostrado suficientemente la importancia de los símbolos que aparecen en la obra. Un escritor italiano, muerto recientemente, Luigi Valli, ha estudiado un poco más profundamente la obra de Dante y ha concluido que no ha sido el único en emplear los procedimientos simbólicos utilizados en la poesía esotérica persa y árabe; en el país de Dante y entre sus contemporáneos, todos estos poetas eran miembros de una organización de carácter secreto denominada «Fieles de Amor» de la cual Dante mismo era uno de los jefes. Pero cuando Luigi Valli ha intentado penetrar el sentido de su «lenguaje secreto», le ha sido imposible a él también reconocer el verdadero carácter de aquella organización o de las demás de la misma naturaleza constituidas en Europa en la Edad Media¹. La verdad es que ciertas personalidades desconocidas se encontraban detrás de estas asociaciones y las inspiraban; eran conocidos bajo diferentes nombres, de los cuales el más importante era el de «Hermanos de la Rosa-Cruz». Éstos no poseían en modo alguno, por otra parte, reglas escritas y no constituían una sociedad, tampoco tenían reuniones determinadas, y todo lo que puede decirse de ellos es que habían alcanzado un cierto estado espiritual que nos autoriza a llamarles «sufis» europeos, o al menos *çawwufîn* llegados a un alto grado en esta jerarquía. Se dice también que estos «Hermanos de la Rosa-Cruz» que se servían como «cobertura» de estas corporaciones que hemos cuestionado, enseñaban la alquimia y otras ciencias idénticas a las que estaban entonces en plena floración en el mundo del islam. Ciertamente, formaban un eslabón de la cadena que ligaba oriente y occidente y establecían un contacto permanente con los sufis musulmanes, contacto simbolizado por los viajes atribuidos a su fundador legendario.

Pero todos estos hechos no han llegado al conocimiento de la historia ordinaria que no lleva sus investigaciones más allá

¹ [Ver la recopilación de artículos de René Guénon sobre Dante y las organizaciones esotéricas cristianas en *Consideraciones sobre el Esoterismo Cristiano*].

de la apariencia de los hechos, cuando es que es ahí, puede decirse, donde se encuentra la verdadera llave que permitiría la solución de tantos enigmas que de otro modo quedarían siempre oscuros e indescifrables.

RESEÑAS DE LIBROS Y REVISTAS*

Reseñas de libros

I. Goldziher, profesor en la Universidad de Budapest. -*Le Dogme et la Loi de l'Islam, Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (El Dogma y la Ley del Islam, Historia del desarrollo dogmático y jurídico de la religión musulmana). Traducción de F. Arin. Un vol. in-8° de 315 págs. P. Geuthner, París, 1920. En RP, sept.-octubre de 1921.

Esta obra presenta las cualidades y los defectos que son comunes a casi todos los trabajos alemanes del mismo género: está hecha muy conscientemente desde el punto de vista histórico y documental, pero no habría que buscar en ella una comprensión muy profunda de las ideas y de las doctrinas. Por lo demás, muy en general, lo que hoy se ha convenido en llamar “ciencia de las religiones”, reposa esencialmente sobre dos postulados que, por nuestra parte, no podemos considerar sino simples prejuicios. El primero, que podría denominarse el postulado “racionalista”, consiste en tratar toda religión como un hecho puramente humano, como un “fenómeno” de orden psicológico o sociológico; la importancia concedida respectivamente a los elementos individuales y a los factores sociales varía por otra parte grandemente según las escuelas. El segundo, que se afirma aquí desde el subtítulo de libro, es el postulado “evolucionista”: el desarrollo del que se trata, en efecto, no es solamente el desarrollo lógico de todo lo que la doctrina implicaba en germen desde el origen, sino una serie de cambios radicales provocados por influencias exteriores, y pudiendo llegar a contradicciones. Se plantea en principio que los dogmas han “evolucionado”, y ésa es una afirmación que debe ser admitida sin discusión: es una suerte de dogma negativo, destinado a re-

* Reseñas de libros y revistas publicadas por René Guénon sobre esta materia en *Revue de Philosophie* (citada en adelante como RP), *Le Voile d'Isis* (citada como VI), convertida en 1936 en *Etudes Traditionnelles* (citada como ET).

vertir todos los dogmas positivos para sustituirlos por la sola creencia en el “progreso”, esa gran ilusión del mundo moderno. El libro de Goldziher comprende seis capítulos, sobre cada uno de los cuales vamos a presentar algunas observaciones.

I. *Muhammad y el Islam*. — Se conoce ya la tesis, cara a ciertos psicólogos, y sobre todo a los médicos que se inmiscuyen en psicología, de la “patología” de los místicos, de los profetas y de los fundadores de religiones; nos acordamos de una aplicación particularmente repugnante de ella que se ha hecho al Judaísmo y al Cristianismo¹. Hay aquí algo de la misma tendencia, aunque el autor insiste menos al respecto de lo que han hecho otros; en todo caso, es el espíritu “racionalista” el dominante en este capítulo. Se encuentran incluso con frecuencia en él frases como ésta: “Muhammad *se ha hecho revelar* esto o aquello”; eso es más que lamentable. El “evolucionismo” aparece en la distinción, podría hasta decirse la oposición, que se quiere establecer entre el período de la Meca y el de Medina: de uno a otro, habría habido un cambio, debido a las circunstancias exteriores, en el carácter profético de Muhammad; no creemos que aquellos que examinan los textos coránicos sin ideas preconcebidas puedan encontrar ahí nada semejante. Por otra parte, la doctrina enseñada por Muhammad no es precisamente un “eclecticismo”; la verdad es que se ha presentado él siempre como un *continuador* de la tradición judeo-cristiana, rechazando expresamente el querer instituir una religión nueva e incluso de innovar en cuanto a dogmas y a leyes (y por ello la palabra “mahometano” es rechazada absolutamente por sus discípulos). Añadamos todavía que el sentido de la palabra *islam*, que es “sumisión a la Voluntad divina”, no es interpretada de una manera perfectamente correcta, como tampoco la concepción de la “universalidad” religiosa en Muhammad; esas dos cuestiones por lo demás están bastante cercanas.

¹ El autor al que hacemos alusión y su libro relativo al Cristianismo fueron, durante la guerra [1914-1918], la causa de incidentes extremadamente molestos para la influencia francesa en Oriente (véase Mermeix, *Le commandement unique: Sarraïl et les armées d'Orient*, págs. 31-33).

II. *Desarrollo de la ley*. — Hay que alabar al autor por afirmar la existencia, demasiado habitualmente desconocida por los europeos, de cierto “espíritu de tolerancia” en el Islam, y ello desde sus orígenes, y también el reconocer que los diferentes “ritos” musulmanes no constituyen en absoluto “sectas”. Por el contrario, aunque la vertiente jurídica de una doctrina sea sin duda la que mejor se presta para un desarrollo necesitado por la adaptación a las circunstancias (pero a condición que ese desarrollo, en tanto que permanece en la ortodoxia, no entrañe ningún cambio verdadero, que no haga más que tornar explícitas algunas consecuencias implícitamente contenidas en la doctrina), no podemos admitir la preponderancia atribuida a las consideraciones sociales y políticas, que se supone haber actuado sobre el punto de vista religioso mismo. Hay ahí una especie de inversión de las relaciones, que se explica porque los occidentales modernos se han habituado, en su mayor parte, a considerar la religión como un simple elemento de la vida social entre muchos otros; para los musulmanes, al contrario, es el orden social entero el que depende de la religión, que se integra en ella en cierto modo, y lo análogo se encuentra por lo demás en todas las civilizaciones que, como las orientales en general, tienen una base esencialmente tradicional (ya sea religiosa o de otra naturaleza la tradición de que se trate). Sobre puntos más especiales, hay un apriorismo manifiesto al tratar de “invenciones posteriores” a los *hadit*, es decir, las palabras del Profeta conservadas por la tradición; ello ha podido producirse en casos particulares, reconocidos además por la teología musulmana, pero no habría que generalizar. En fin, es realmente demasiado cómodo calificar desdeñosamente de “superstición popular” a todo lo que puede resultar molesto para el “racionalismo”.

III. *Desarrollo dogmático*. — Este capítulo comienza por un intento de oposición entre lo que podría denominarse el “profetismo” y el “teologismo”; los teólogos, queriendo interpretar las revelaciones de los profetas, introducirían ahí, según las necesidades, cosas en las cuales éstos jamás habrían pensado, y así la ortodoxia se iría constituyendo poco a poco. Respondemos a eso que la ortodoxia no es algo que *se hace*, sino que,

por el contrario es, por definición misma, el mantenimiento constante de la doctrina en su línea tradicional primitiva. La exposición de las discusiones concernientes al determinismo y al libre arbitrio traiciona algún error de óptica, si así puede decirse, debido a la mentalidad moderna: lejos de ver en ello una cuestión *fundamental*, los grandes doctores del Islam han siempre considerado esas discusiones como perfectamente vanas. Por otro lado, nos preguntamos hasta qué punto es muy justo considerar a los *Mutazilíes* como “racionalistas”; en todo caso, es frecuentemente un error traducir *aql* por “razón”. Otra cosa todavía, y que es más grave: el antropomorfismo no ha sido jamás inherente a la ortodoxia musulmana. El Islam, en tanto que doctrina, (no hablamos de las aberraciones individuales siempre posibles) no admite el antropomorfismo sino como una manera de hablar (se esfuerza inclusive por reducir al mínimo ese género de simbolismo), y a título de concesión a la debilidad del entendimiento humano, que lo más habitualmente necesita el apoyo de algunas representaciones analógicas. Tomamos la palabra “representaciones” en su sentido ordinario, y no en la acepción muy especial que le da frecuentemente Goldziher, y que hace pensar en las teorías de fantasía de lo que, en Francia, se denomina “escuela sociológica”.

IV. *Ascetismo y Sufismo*. — Tendríamos mucho que decir sobre este capítulo, que está lejos de ser tan claro como se podría desear, y que encierra no pocas confusiones y lagunas. Para el autor, el ascetismo habría sido primero extraño al Islam, en el cual habría sido ulteriormente introducido por diversas influencias, y son esas tendencias ascéticas sobreañadidas las que habrían dado origen al Sufismo; esas afirmaciones son bastante contestables, y, sobre todo, el Sufismo es en realidad algo muy distinto al ascetismo. Por lo demás, ese término de Sufismo es empleado aquí de manera un poco abusiva en general, y habría que hacer distinciones: se trata del esoterismo musulmán, y hay buen número de escuelas esotéricas que no aceptan de buena gana esta denominación, actualmente al menos, porque ha llegado a designar corrientemente unas tendencias que no son de ningún modo las suyas. En efecto, hay muy poca rela-

ción entre el Sufismo persa y la gran mayoría de las escuelas árabes; éstas son mucho menos místicas, mucho más puramente metafísicas, y también más estrictamente vinculadas a la ortodoxia (cualquiera que sea por otra parte la importancia que conceden a las prácticas exteriores). A este respecto, debemos decir que es un completo error oponer el Sufismo en sí mismo a la ortodoxia: la distinción es aquí entre el esoterismo y el exoterismo, que se corresponden con dominios diferentes y no se oponen en absoluto entre sí; puede haber, en uno y en otro, ortodoxia y heterodoxia. Por tanto no se ha producido, en el curso de la historia, una “acomodación” entre dos “sistemas” opuestos; los dos dominios son lo bastante claramente delimitados para que, normalmente, no pueda haber ni conflicto ni contradicción, y los esoteristas no han podido jamás, como tales, ser tachados de herejía. En cuanto a los orígenes del esoterismo musulmán, la influencia del neoplatonismo no es en absoluto probada por una identidad de pensamiento en ciertos aspectos; no habría que olvidar que el neoplatonismo no es sino una expresión griega de ideas orientales, de suerte que los orientales no han tenido necesidad de pasar por la intermediación de los griegos para encontrar lo que, en suma, les era propio; es cierto que esta manera de ver tiene el inconveniente de enfrentarse con ciertos prejuicios. Para la influencia hindú (y quizás también budista) que el autor cree descubrir, la cuestión es un poco más compleja: sabemos, por haberlo comprobado directamente, que hay efectivamente, entre el esoterismo musulmán y las doctrinas de la India, una identidad de fondo bajo una diferencia bastante grande de forma; pero se podría hacer también la misma observación para la metafísica extremo-oriental, y ello no autoriza a concluir que ha habido préstamos. Hombres pertenecientes a civilizaciones diferentes pueden muy bien, nos parece, haber llegado directamente al conocimiento de las mismas verdades (eso es lo que los mismos árabes expresan con estas palabras: *Et-tawhîdu wâhidun*, es decir, “la doctrina de la Unidad es única”, es en todas partes y siempre la misma); pero reconocemos que este argumento no puede valer más que para aquellos que admiten una verdad exterior al

hombre e independiente de su concepción, y para quien las ideas son cosa muy diferente a simples fenómenos psicológicos. Para nosotros, las mismas analogías de métodos no prueban nada: las semejanzas del *dikr* musulmán y del *hatha-yoga* hindú son muy reales y van incluso más lejos de lo que piensa el autor, que parece no tener de esas cosas más que un conocimiento bastante vago y lejano; pero, si es así, es porque existe una determinada “ciencia del ritmo” que ha sido desarrollada y aplicada en todas las civilizaciones orientales, y que, por el contrario, es totalmente ignorada por los occidentales. Debemos decir también que Goldziher no parece conocer apenas las doctrinas de la India más que por las obras del Sr. Oltramare, que casi son las únicas que cita a ese respecto (incluso ha tomado de él la expresión del todo impropia de “teosofía hindú”); ello es verdaderamente insuficiente, tanto más cuanto que la interpretación que se presenta en esas obras es juzgada muy severamente por los hindúes. Hay que añadir que también aparece una nota en la cual se menciona un libro de Râma Prasâd, escritor teosofista, cuya autoridad es totalmente nula; esta nota está además redactada de manera no poco extraordinaria, pero no sabemos si eso debe ser imputado al autor o al traductor. Habría que subrayar además muchos errores que, aunque sobre cuestiones de detalle, tienen también su importancia: así, *et-tasawwuf* no es precisamente “la idea sufi”, sino más bien la iniciación, lo que es totalmente diferente (véase por ejemplo el tratado de Mohyiddin ibn Arabî titulado *Tartîbut-tasawwuf*, es decir, “las categorías de la iniciación”). Las pocas líneas que están dedicadas a los *Malâmatiyah* dan una idea de ellos completamente errónea; esta cuestión, que es muy poco conocida, tiene sin embargo un alcance considerable, y lamentamos no poder detenernos en ello. Muchas de las concepciones más esenciales del esoterismo musulmán son pasadas bajo silencio enteramente: tal es, para limitarnos a un solo ejemplo, la del “Hombre Universal” (*Al-Insânul-kâmil*), que constituye el fundamento de la teoría esotérica de la “manifestación del Profeta”. Lo que falta también, son indicaciones aunque fueran sumarias sobre las principales escuelas y sobre la organización

de esas Órdenes iniciáticas que tienen tan gran influencia en todo el Islam. En fin, no hemos encontrado en ninguna parte la defectuosa expresión de “ocultismo musulmán”; el esoterismo metafísico de que se trata y las ciencias con él relacionadas en tanto que aplicaciones, nada tienen en común con las más o menos bizarras especulaciones que se designan con el nombre de “ocultismo” en el mundo occidental contemporáneo.

V. *Las sectas*. —El autor se levanta con razón contra la creencia demasiado extendida en la existencia de una multitud de sectas en el Islam; en suma, ese nombre de sectas debe reservarse propiamente a las ramas heterodoxas y cismáticas, de las cuales la más antigua es la de los *Khariyies*. La parte del capítulo que está dedicada al Chiísmo es bastante clara, y algunas de las ideas falsas que tienen curso a este respecto son bien refutadas; pero hay que decir también que, en realidad, la diferencia entre Sunníes y Chiíes es mucho menos claramente tajante, dejando aparte los casos extremos, de lo que se podría creer tras la lectura de esta exposición (no es más que al final de la obra cuando se encuentra una ligera alusión a los “numerosos grados de transición que existen entre esas dos formas del Islam”). Por otra parte, si la concepción del *Imâm* entre los Chiíes está suficientemente explicada (y hay que hacer todavía una reserva en cuanto al sentido más profundo de que es susceptible, pues el autor no parece tener una idea muy clara de lo que es el simbolismo), no es quizá lo mismo con la del *Mahdí* en el Islam ortodoxo; entre las teorías que se han formulado a este respecto, las hay de un carácter muy elevado, y que son cosa muy distinta a “ornamentos mitológicos”; la de Mohyiddin ibn Arabî, especialmente, merecería ser al menos mencionada.

VI. *Formaciones posteriores*. — Hay, al comienzo de este último capítulo, una interpretación de la noción de *Sunna* como “costumbre hereditaria”, que muestra una perfecta incompreensión de lo que es verdaderamente una *tradición*, en su esencia y en su razón de ser. Esas consideraciones conducen al estudio de la secta moderna de los *Wahabíes*, que pretenden oponerse a toda innovación contraria a la *Sunna*, y que se pre-

senta así como una restauración del Islam primitivo, pero es probablemente un error creer tales pretensiones como justificadas, pues no nos parecen estarlo más que las de los protestantes en el Cristianismo; hay hasta una curiosa analogía entre los dos casos (por ejemplo, el rechazo del culto de los santos, que unos y otros denuncian igualmente como una “idolatría”). No habría que atribuir una importancia excesiva a ciertos movimientos, como el Babismo, y sobre todo el Bahaísmo, que de aquel ha derivado, Goldziher dice que por progreso, nosotros diríamos más bien por degeneración. El autor se equivoca grandemente tomando en serio cierta adaptación “americanizada” del Bahaísmo, que no tiene nada absolutamente de musulmán ni incluso de oriental, y que, en efecto, no tiene más relaciones con el Islam que el falso Vedanta de Vivêkânanda (que hemos tenido ocasión de mencionar en el curso de nuestro estudio sobre el teosofismo¹) tiene con las verdaderas doctrinas hindúes: no es más que un tipo de “moralismo” casi protestante. Las otras sectas de las que se trata después, pertenecen a la India; la más importante, la de los Shiks, no es propiamente musulmana, sino que aparece como una tentativa de fusión entre el Brahmanismo y el Islam; tal es al menos la posición que tomó en sus comienzos. En esta última parte, hemos notado todavía las expresiones defectuosas de “Islam hindú” y de “musulmanes hindúes”: todo lo que es *indio*, no por eso mismo es *hindú*, pues este último término no designa sino lo exclusivamente relacionado con la tradición brahmánica; hay ahí algo más que una simple confusión de palabras.

Naturalmente, hemos señalado sobre todo las imperfecciones de la obra de Goldziher, que no deja de ser susceptible de servir realmente, pero, repetimos, a condición que no se quiera buscar en ella más que informaciones de orden histórico, y que se desconfíe de la influencia ejercida sobre toda la exposición por las “ideas directrices” que hemos denunciado muy al principio. Algunas de las anteriores observaciones muestran además que,

¹ [Ver *El Teosofismo; historia de una pseudoreligión*, en estas *Obras Completas*. N. del T.].

hasta desde el punto de vista de la exactitud de hecho, lo único que parece contar entre los “historiadores de religiones”, la erudición pura y simple no siempre basta; sin duda, puede ocurrir que se dé una expresión fiel de ideas que no se han comprendido verdaderamente y de las que no se tiene un conocimiento más que totalmente exterior y verbal, pero ésa es una posibilidad con la cual sería preferible no contar demasiado.

Augustin Périer, *Yahyâ ben Adî: un philosophe arabe chrétien du X^e siècle. -Petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî (Yahyâ ben Adî: un filósofo árabe cristiano del siglo X)*, Dos vol. in-8° de 228 y 136 págs. J. Gabalda et P. Geuthner, París, 1920. En RP, nov.-diciembre de 1923.

El mayor reproche que dirigiremos al trabajo del abate Périer, es que tiene verdaderamente un poco demasiado el aspecto exterior de una "tesis", en el sentido universitario de la palabra; Ello no puede sino perjudicar a una obra que, por el incontestable interés de las informaciones que aporta sobre un tema muy poco conocido, merecería sin embargo no pasar inadvertida.

La obra de Yahyâ ben Adî, al menos en lo que ha llegado hasta nosotros (pues sus numerosos tratados propiamente filosóficos están por desgracia perdidos), se presenta sobre todo como una utilización de la doctrina aristotélica para fines apologéticos. Lo que hay ahí de curioso, por otra parte, es que, en esta época, todas las escuelas musulmanas y todas las sectas cristianas (jacobitas, melquitas, nestorianos y otros) pretendían igualmente apoyarse sobre Aristóteles, en el que cada uno creía encontrar una confirmación de sus teorías particulares. Périer piensa que “es en la prolongación de la escuela de Alejandría donde hay que buscar el punto de unión entre el aristotelismo y la filosofía árabe”; ésa es una cuestión que podría ser interesante examinar más de cerca.

Tras una visión de conjunto sobre las ideas filosóficas de Yahyâ ben Adî tal como se desprenden de fragmentos bastante poco coherentes en su actual estado, A. Périer da un análisis muy desarrollado, con largos extractos, de sus grandes tratados teológicos: el *Tratado de la Unidad*, el *Tratado de la Trinidad*,

y el *Tratado de la Encarnación o de la Unión*. Esta parte, que no podemos ni soñar en resumir aquí, es con mucho la más importante; los procedimientos dialécticos puestos en acción por el filósofo árabe para responder a las objeciones de sus contradictores, son totalmente dignos de atención y con frecuencia muy originales.

Nos permitiremos una crítica de detalle: Périer no ha comprendido lo que los árabes, tanto musulmanes como cristianos, entienden por “hombre universal” (que no es precisamente la “especie humana”, y que tampoco es una “abstracción”); y encuentra “pueril”, precisamente a falta de comprenderlo, una concepción de muy alto alcance metafísico. Y ¿por qué considera bueno, a este propósito, profesar cierto desdén por las “sutilidades escolásticas”, y dejar transparentar un “nominalismo” que nada tenía que ver con el papel de historiador al que pretendía limitarse?

El segundo volumen comprende el texto y la traducción de ocho pequeños tratados apologeticos de Yahyâ ben Adî, más la traducción sola de un noveno tratado. No podemos sino rendir homenaje a la muy penosa labor que ha debido imponerse el Sr. Périer para editar un texto, por primera vez, con muy defectuosos manuscritos. En cuanto a su traducción francesa, él dice “que se ha esforzado por hacerla fiel y clara”, y nos parece haberlo logrado muy bien.

Baron Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*. - I. *Les souverains, l'histoire et la philosophie politique*. - II. *Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles* (*Los Pensadores del Islam*). Dos vol. in-16° de 384 y 400 págs. P. Geuthner, París, 1921. En RP, noviembre-diciembre de 1923.

Estos volúmenes son los dos primeros de una serie que debe comportar cinco y que tiene por finalidad dar una ojeada de conjunto sobre la intelectualidad musulmana en todas las ramas donde se ha ejercido su actividad. “Hemos querido (dice el autor), hacer aquí no un catálogo, sino una selección. Nuestra intención no ha sido decirlo todo, sino poner de relieve las figuras principales, hacer conocer las obras maestras, transmitir

el sentimiento de algunas ideas esenciales, la visión de algunas cumbres”. En efecto, se hacía sentir mucho la necesidad de una obra así, dando las necesarias indicaciones para reconocerse entre la multitud de trabajos de detalle en los cuales de ordinario se complacen los orientalistas.

El título general puede prestarse a crítica, pues no parece perfectamente exacto; al menos la palabra “pensadores” es tomada ahí en una acepción muy amplia. Se puede dar uno cuenta de ello por los subtítulos: los personajes de los que se trata hasta aquí, salvo un pequeño número de excepciones, no son pensadores en el sentido habitualmente entendido; sin duda el empleo de esta palabra estará más justificado para los volúmenes que deben seguir. Sea como fuere, hay exposiciones muy interesantes, especialmente en el segundo volumen, más particularmente importante en lo que concierne a la historia de las ciencias; no se sabe lo suficiente, en Europa, todo lo que se debe a los árabes, por los cuales se han conservado y transmitido en gran parte los conocimientos de la antigüedad, sin tener en cuenta todo lo que ellos mismos han añadido, especialmente en el orden matemático. Eso es lo que se desprende muy claramente de esta obra, cuyo autor da prueba, a este respecto, de gran imparcialidad; por desgracia, no es igual cuando llega a plantearse la cuestión de los orígenes: él quiere que la ciencia árabe se haya inspirado casi exclusivamente en la ciencia griega, lo que verdaderamente es excesivo. Que los últimos neoplatónicos se hayan refugiado en Persia, y que desde allí hayan ejercido determinada influencia sobre el mundo musulmán, ello es muy admisible; pero finalmente ha habido otra cosa, y, en Persia misma, el Mazdeísmo no era un elemento desdeñable (señalemos por otra parte, a este propósito, el hecho demasiado generalmente ignorado de que los musulmanes honran a Zoroastro como un profeta). En astronomía, los persas debían sin duda mucho más a los caldeos que a los griegos; y, por otro lado, no nos parece que la secta árabe de los Sabeos, que proporcionó muchos sabios en los primeros cuatro siglos del Islam, pueda ser considerada como vinculándose propiamente al neoplatonismo. Por otra parte, éste, en el fondo ¿no era más

oriental que griego en muchos aspectos, y no fueron precisamente por eso acogidos entre los orientales de buena gana sus representantes? Pero es sobre todo cuando se trata de la India cuando el prejuicio se hace demasiado manifiesto: cuando los árabes mismos aplican a algo el epíteto de *hindi*, “ello no tiene consecuencias”, y basta que la influencia india “no sea evidente” para que se la descarte resueltamente, mientras que, por el contrario, se hacen valer a favor de la influencia griega las coincidencias más insignificantes. Habría mucho que decir sobre ciertos puntos, como el origen de las cifras, el del álgebra, la cuestión de los períodos astronómicos, y también, para China, la invención de la brújula; pero no podemos insistir más en ello. Añadamos solamente una última observación: es por lo menos singular el presentar al emperador mongol Akbar como “uno de los padres del teosofismo moderno”; por poco ortodoxo que haya podido ser el sincretismo religioso de este soberano, no merecía en verdad esta injuria, pues tal es, aunque el autor no parezca del todo considerarla así. Pero esas varias reservas, no atinentes a lo que hay de más esencial, no deben hacernos desconocer el valor real de una obra muy concienzudamente hecha y que puede rendir grandes servicios.

Lothrop Stoddard, *Le Nouveau Monde de l'Islam (El Nuevo Mundo del Islam)*. Traducido del inglés por Abel Doysié. - Un vol. in-8° de 324 págs. Payot, París, 1923. En RP, nov.-diciembre de 1923.

Aunque esta obra trate sobre todo de cuestiones de orden político y social, es interesante también desde otros puntos de vista. El autor, digámoslo enseguida, está lejos de ser imparcial: está imbuido de todos los prejuicios occidentales en general, y de aquellos del protestantismo anglosajón en particular; reedita todos los clichés habituales sobre el “oscurantismo” y sobre el “progreso”; no encuentra digno de alabanza sino lo que le parece tener, con razón o sin ella, un tinte de “puritanismo” o de “racionalismo”; y tiene una tendencia, bastante natural en esas condiciones, a exagerar la importancia de la función de los “reformadores liberales” y sobre todo la de la influencia occiden-

tal. Él toma por una “élite” a esos raros elementos europeizados que, desde el punto de vista oriental, son más bien todo lo contrario, y, con demasiada frecuencia, apariencias por completo exteriores le impiden ver la realidad profunda, que por lo demás es probablemente incapaz de aprehender. En efecto, podrá hacerse una idea suficiente de su absoluta falta de intelectualidad (defecto muy americano) con estos dos ejemplos: las doctrinas puramente metafísicas de ciertas escuelas árabes no son para él más que “superstición y misticismo pueril”, y la enseñanza tradicional basada sobre el estudio de los textos sagrados, es ¡“una ineptitud que petrifica la inteligencia”!

No obstante, este libro merece ser leído, porque está generalmente bien informado; también es de lamentar que el autor, en lugar de atenerse a la exposición de los hechos, mezcla en ellos constantemente apreciaciones tendenciosas, agravadas por multitud de epítetos injuriosos o al menos hirientes para los orientales. Hay ahí, sobre la política inglesa en Oriente en el curso de estos últimos años, cierto número de verdades que sería útil en extremo difundir. La parte más interesante de la obra es quizás la dedicada al “nacionalismo”; se ve en ella bastante bien la diferencia de ideas que esa misma palabra sirve para designar, según que se trate de Occidente o de Oriente; sobre las relaciones de la “nacionalidad” y de la “raza”, hay también consideraciones dignas de señalar, aunque algo carentes de precisión.

Digamos aún que el título no da una idea muy exacta de la obra en su conjunto, pues es cuestión en ella, no solamente de la situación actual del mundo musulmán, sino también de la de la India; este estudio abarca por lo tanto a la vez lo que se puede llamar el Próximo y el Medio Oriente. El autor es muy prudente en sus conclusiones, por lo que no se puede sino aprobarle; se abstiene cuidadosamente de formular la menor previsión sobre el curso ulterior de los acontecimientos. En fin, a pesar de su evidente parcialidad, no puede evitar reconocer que, si algunos peligros amenazan a Occidente, éste tiene amplia responsabilidad en ello.

La traducción es literal, al punto de ser a veces incorrecta, y está sembrada con rarezas de lenguaje que hubiese sido bien fácil evitar. Así, en francés, no se dice “bribe” sino “corruption” (corrupción) o “vénalité” (venalidad); no se dice un “papier”, sino un “article” (artículo) sobre tal o cual tema; “pratically” no siempre se traduce por “pratiquement” (prácticamente), etc. Hay también una confusión entre “indio” e “hindú”, la cual no sabemos si es imputable al autor o al traductor. Y, ya puestos, es un poco ridículo en Francia, y también en América, dar a la última guerra la denominación apocalíptica de “Armagedón”.

Joseph Arthur, conde de Gobineau, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* (1 vol. de la «Bibliothèque des Lettrés»). VI, noviembre de 1929.

Es una excelente idea haber reeditado una de las obras más interesantes del conde de Gobineau, un escritor que hasta ahora ha sido demasiado poco conocido en Francia; ciertamente se habla mucho de él desde hace tiempo, pero la mayoría de las veces sin haberlo leído. Es muy diferente en Alemania, donde sus teorías sobre las razas se explotan con fines políticos, teorías que pueden contener algo de verdad, pero mezcladas con mucha fantasía. La idea de un "indogermanismo" no resiste el examen, pues no hay absolutamente nada en común entre la India y Alemania, ni intelectualmente ni en ningún otro aspecto. Sin embargo, las ideas del conde de Gobineau, aunque sean falsas o quiméricas, nunca son indiferentes; siempre pueden dar que pensar, y eso ya es mucho, mientras que tras la lectura de tantos otros autores sólo se obtiene una impresión de vacío.

Aquí, además, no se trata tanto de teorías como de un relato de hechos que el autor pudo conocer de forma bastante directa durante sus estancias en Persia. El título puede inducir a error en cuanto al contenido del libro: no trata de las diversas regiones que suelen agruparse bajo el nombre de Asia Central, sino sólo de Persia; y las "religiones y filosofías" que se tratan se reducen, en definitiva, a las formas más o menos especiales que adopta el Islam en ese país. La parte principal y central del li-

bro consiste en la historia de esa herejía musulmana que fue el babismo; y es bueno leer esta historia para ver lo poco que este babismo se parecía a su supuesta continuación, nos referimos a la "adaptación" sentimental y humanitaria que se ha hecho de él, bajo el nombre de Bahaismo, para el uso de los occidentales, y particularmente de los anglosajones. Esta parte está situada entre otras dos, la primera de las cuales contiene consideraciones generales sobre el Islam persa, mientras que la última está dedicada al teatro en Persia; el interés de esta última reside sobre todo en el hecho de que muestra claramente que, allí como en la antigua Grecia y en la Edad Media europea, los orígenes del teatro son esencialmente religiosos. Incluso pensamos que esta observación podría generalizarse aún más, y sin duda habría mucho que decir al respecto; la creación de un teatro "profano" aparece de alguna manera como una desviación o una degeneración; ¿y no habría algo análogo para todas las artes? En cuanto a las consideraciones generales del principio, requerirían un análisis mucho más extenso del que podemos hacer aquí; debemos limitarnos a señalar algunos de los puntos más importantes. Una de las opiniones más discutibles es la que consiste en explicar las peculiaridades del Islam en Persia por una especie de supervivencia del mazdeísmo; por nuestra parte, no vemos ningún rastro de tal influencia, que sigue siendo puramente hipotética e incluso bastante inverosímil. Estas peculiaridades se explican suficientemente por las diferencias étnicas y mentales que existen entre los persas y los árabes, al igual que las que se observan en el norte de África se explican por las características propias de las razas bereberes; el Islam, que es mucho más "universalista" de lo que se cree, lleva en sí mismo la posibilidad de tales adaptaciones, sin que sea necesario apelar a las infiltraciones extranjeras. Además, la división de los musulmanes en suníes y chiíes dista mucho de tener el rigor que le atribuyen las concepciones simplistas de Occidente; el chiísmo tiene muchos grados, y está tan lejos de ser exclusivamente específico de Persia que podría decirse que, en cierto sentido, todos los musulmanes son más o menos

chiíes; pero esto nos llevaría a demasiadas explicaciones. En cuanto al sufismo, es decir, el esoterismo musulmán, existe tanto entre los árabes como entre los persas y, a pesar de todas las afirmaciones de los "críticos" europeos, está vinculado a los orígenes mismos del Islam: se dice, en efecto, que el Profeta enseñó la "ciencia secreta" a Abu-Bekr y a Alí, y que de ellos proceden las diferentes escuelas. En general, las escuelas árabes son encomendadas principalmente a Abu-Bekr, y las persas a Alí; y la principal diferencia es que, en estas últimas, el esoterismo adopta una forma más "mística", en el sentido que esta palabra ha adquirido en Occidente, mientras que, en las primeras, sigue siendo más puramente intelectual y metafísica; también en este caso, las tendencias de cada raza son suficientes para explicar tal diferencia, que, además, es mucho más en la forma que en el fondo de la propia enseñanza, al menos mientras se mantenga conforme a la ortodoxia tradicional. Ahora bien, cabe preguntarse hasta qué punto el conde de Gobineau había logrado penetrar en la mente oriental; era ciertamente lo que puede llamarse un buen observador, pero no creemos ser injustos con él si decimos que siempre fue un observador "desde fuera". Así, se dio cuenta de que los orientales cambian fácilmente de una forma doctrinal a otra, adoptando ésta o aquélla según las circunstancias; pero vio en ello sólo el efecto de una aptitud para el "disimulo". No se puede negar que en algunos casos la prudencia impone una especie de disimulo, o lo que puede pasar por ello, y se podrían encontrar muchos ejemplos de ello incluso en otros lugares que en Oriente; la lengua de Dante y de otros escritores medievales proporcionaría muchos de ellos; pero también hay, en hechos de este tipo, una razón muy diferente, de un orden mucho más profundo, y que parecen desconocer completamente los occidentales modernos. Lo cierto es que este desprendimiento de las formas externas implica siempre, al menos en cierta medida, la conciencia de la unidad esencial que se oculta bajo la diversidad de estas formas; es algo muy distinto de una hipocresía que, en estas condiciones, ya no puede existir, incluso

cuando el observador superficial descubre su apariencia, ya que pasar de una forma a otra tiene entonces poca importancia, como cambiar de ropa según el tiempo o el lugar, o hablar diferentes idiomas según los interlocutores con los que se trate. Pero un libro que plantea tales cuestiones, incluso sin el conocimiento de su autor, no puede ser un libro indiferente, y esto es la justificación de lo que decíamos al principio, que siempre se puede encontrar algo en lo que pensar, que es, en definitiva, el mayor beneficio que puede y debe darnos la lectura.

Kahn Sahib Khaja Khan. *The Secret of Ana'l Haqq* (The Hogarth Press, Madras). *ET*, 1937, pág. 266.

Este libro es la traducción de una obra persa, *Irshâdatul Arifin*, del Sheikh Ibrahim Gazur-i-Elahi de Shaharkote, pero una traducción dispuesta en capítulos de manera que reúnen todo lo que se refiere a una misma cuestión, a fin de hacer la comprensión del mismo más fácil. El autor, al explicar sus intenciones, habla bien desafortunadamente de «propaganda de las enseñanzas esotéricas del Islam», como si el esoterismo pudiera prestarse a una propaganda cualquiera; si tal ha sido realmente su propósito, no podemos decir, por lo demás, que haya triunfado a este respecto, pues los lectores que no tienen ningún conocimiento preliminar del *taçawwuf* tendrán sin duda mucho esfuerzo en descubrir el verdadero sentido bajo una expresión inglesa que, demasiado frecuentemente, es terriblemente defectuosa y más que inexacta. Este defecto, al cual se agrega, en lo que concierne a las citas árabes, el de una transcripción que las desfigura extrañamente es muy deplorable, ya que, para quien sabe de lo que se trata, hay ahí cosas del mayor interés. El punto central de esas enseñanzas, es la doctrina de la «Identidad Suprema», como lo indica por otra parte el título, solo que comete la sinrazón de parecer vincularla a una fórmula especial, la de *El-Hallâj*, cuando es que nada de tal aparece en el texto mismo. Esta doctrina aclara y ordena en cierto modo todas las consideraciones que se refieren a diferentes sujetos, tales como los grados de la Existencia, los atributos divinos, *el-*

fanâ y *el-baqâ*, los métodos y los estadios del desarrollo iniciático, y muchas otras cuestiones todavía. La lectura de esta obra es recomendable, aunque no a quienes podrían utilizarla como «propaganda» lo cual estaría por lo demás enteramente fuera de propósito, sino antes al contrario a los que poseen ya conocimientos suficientes como para sacar de la misma un provecho real.

Edward Jabra Jurji. *Illumination in Islamic Mysticism; a translation, with an introduction and notes, based upon a critical edition of Abu-al Mawâhib al-Shâdhili's treatise entitled Qawânîn Hikam al-Ishrâq* (Princeton University Press. Princeton, New Jersey). *ET*, 1940, págs. 166-168.

La denominación de «misticismo islámico», puesta a la moda por Nicholson y algunos otros orientalistas, es enojosamente inexacta, como hemos ya explicado en otras ocasiones: de hecho, es del *taçawwuf* de lo que se trata, es decir, de algo que es de orden esencialmente iniciático y en absoluto místico. El autor de este libro parece por otra parte seguir demasiado fácilmente a las «autoridades» occidentales, lo que le conduce a decir a veces cosas un poco extrañas, como por ejemplo que «está establecido ahora» que el sufismo tiene tal o cual carácter; diríase verdaderamente que se trata de estudiar alguna doctrina antigua y desaparecida desde hace largo tiempo; pero el sufismo existe actualmente y, por consecuencia, puede siempre ser conocido directamente, de suerte que nada hay que «establecer» a su respecto. Del mismo modo, es a la vez pueril y chocante decir que «unos miembros de la fraternidad shâdhilita han sido recientemente observados en Siria»; teníamos creído que era bien conocido que esta *tariqa*, en una u otra de sus numerosas ramas, estaba más o menos extendida en todos los países islámicos, tanto más cuanto que la misma jamás ha pensado ciertamente en disimularse; ¡pero esta desdichada «observación» podría legítimamente llevar a uno a preguntarse a qué singular especie de espionaje pueden en efecto librarse algunos orientalistas! Hay ahí «matices» que escapan probablemente a los lectores americanos o europeos; pero habríamos pensado

que un sirio, que, aunque sea cristiano, es del mismo modo *ibn el-Arab*, hubiera debido tener un poco más de «sensibilidad» oriental... Para volver ahora a otros puntos más importantes en cuanto al fondo, es deplorable ver al autor admitir la teoría de las «tomas en préstamo» o «plagios» y del «sincretismo»; si es difícil determinar los comienzos del sufismo en el Islam, es porque, tradicionalmente, no hay y no puede tener otro «comienzo» que el del Islam mismo, y es en cuestiones de este género donde convendría muy particularmente desconfiar de los abusos del moderno «método histórico». Por otra parte, la doctrina *ishrâqiyah*, en el sentido propio de este término, no representa más que un punto de vista bastante especial, el de una cierta escuela que se vincula principalmente a Abul-Futûh es-Suhrawardi (que es menester no confundir con el fundador de la *tarîqah* que lleva el mismo nombre), escuela que no puede considerarse como enteramente ortodoxa, y a la cual algunos deniegan inclusive todo lazo real con el *taçawwuf*, ni siquiera por desviación, considerándola más bien como simplemente «filosófica»; es ante todo sorprendente que se pretenda hacerla remontar a Mohyiddin-ibn-Arabi mismo, y no lo es menos que se quiera hacer derivar de él, por indirectamente que esto sea, la *tarîqah shâdhiliya*. Cuando se encuentra en alguna parte el término *ishrâq*, como en el tratado que es traducido aquí, uno no está autorizado por eso a concluir que se trata de la doctrina *ishrâqiyah*, de igual modo que, por todas partes donde se encuentra su equivalente occidental de «iluminación», nadie está en derecho de hablar de «iluminismo»; con mayor razón una idea como la de *tawhîd* tampoco ha sido «sacada» de esa doctrina particular, ya que es ésta una idea enteramente esencial al Islam en general, inclusive en su aspecto exotérico (hay una rama de estudios designada como *ilm at'tawhîd* entre las *ulûm ez-zâher*, es decir, las ciencias que son enseñadas públicamente en las Universidades islámicas). La introducción entera no está en suma levantada sino sobre un malentendido causado por el empleo del término *ishrâq*; y el contenido mismo del tratado no justifica de ningún modo una semejante interpretación, ya que, en realidad nada se encuentra

en el mismo que no sea *taṣawwuf* perfectamente ortodoxo. Felizmente, la traducción misma, que es la parte más importante del libro, es, con mucho, mejor que las consideraciones que la preceden; es sin duda difícil, en la ausencia del texto, verificar enteramente su exactitud, pero uno puede sin embargo darse cuenta de ello en una medida bastante amplia por la indicación de un enorme número de términos árabes, que están generalmente bien traducidos. Sin embargo hay algunos términos que despiertan ciertas reservas: Así, *mukâshafah* no es propiamente «revelación», sino antes «intuición»; más precisamente, es una percepción de orden sutil inferior (*mulâtâfah*, traducido aquí de una manera bastante extraordinario por *amiability*) al menos cuando el término se toma en su sentido estricto, a la contemplación pura (*mushâhadah*). No podemos comprender la traducción de *muthûl*, que implica esencialmente una idea de «similitud», por *attendance*, y ello tanto más cuanto que *âlam el muthûl* es habitualmente el «mundo de los arquetipos»; *baqâ* es antes «permanencia» que «subsistencia»; *dîu* no podría ser traducido por «fe», que en árabe es *imân*; *kanz el-asrâr er-rabbâniyah* no es «los secretos del tesoro divino» (que sería *asrâr el-kauz el-ilâhî*), sino «el tesoro de los secretos dominicales» (hay una diferencia importante, en la terminología «técnica» entre *ilâhî* y *rabbânî*). Se podrían sin duda relevar todavía algunas otras inexactitudes del mismo género; pero, en resumidas cuentas, todo eso es bastante poca cosa en el conjunto, y, siendo el tratado traducido por lo demás de un interés incontable, con la excepción de su introducción, el libro, merece en definitiva ser recomendado a todos los que estudian el esoterismo islámico.

Henry Corbin. *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâq)* (G.-P. Maisonneuve, París). ET, 1947, p. 92.

Suhrawardi d'Alep, a quien está consagrado este pequeño libro, es aquel a quien frecuentemente se ha llamado *Esh-Sheikh el-maqtûl* para distinguirlo de sus homónimos, si bien, a decir verdad, no se sepa exactamente si fue muerto en efecto o si se

dejo morir de hambre en prisión. La parte propiamente histórica esta concienzudamente hecha y da una buena muestra de su vida y de sus obras; pero hay muchas reservas que hacer sobre algunas afirmaciones concernientes a pretendidas «fuentes» de las más hipotéticas: encontramos concretamente aquí esta idea singular, a la cual hemos hecho alusión en un reciente artículo, de que toda angelología extrae forzosamente su origen del mazdeísmo. Por otra parte, el autor no ha sabido hacer adecuadamente la distinción entre esta doctrina *isrâqiyah*, que no se vincula a ninguna *silsilah* regular, y el verdadero *taçawwuf*; es bien aventurado decir, sobre el crédito de algunas similitudes exteriores, que «Suhrawardî está en la línea de El-Hallâj»; y sería menester seguramente no tomar al pie de la letra la palabra de uno de sus admiradores que le designa como «el maestro del instante», ya que tales expresiones son con frecuencia empleadas así de una manera del todo hiperbólica. Sin duda, ha debido ser influenciado en una cierta medida por el *taçawwuf*, pero, en el fondo, parece en efecto haberse inspirado de ideas neoplatónicas que él ha revestido de una forma islámica, y por ello se considera que, por lo general, su doctrina no releva verdaderamente más que filosofía; pero, ¿han podido los orientalistas comprender jamás la diferencia profunda que separa el *taçawwuf* de toda filosofía? En fin, aunque esto no tenga en suma más que una importancia secundaria, nos preguntamos por qué el Sr. Corbin ha sentido a veces la necesidad de imitar el estilo complicado y medianamente oscuro del Sr. Massig-non hasta tal punto que uno podría confundirle con él.

Gérard van Rijnberk, *Le Tarot, histoire, iconographie, ésotérisme* (Paul Derain, Lyon). En ET, junio de 1948.

Este grueso volumen es el resultado de largas y pacientes investigaciones sobre lo que toca de cerca o de lejos al Tarot; conviene, ante todo, alabar al autor por la conciencia y la imparcialidad que ha mostrado, y por el cuidado que ha tenido, contrariamente a lo que ocurre con frecuentecia, para no dejarse influir por las aserciones sin fundamento de los ocultistas y por las múltiples fábulas que éstos han propalado sobre este

asunto. En la primera parte, ha reunido todo lo que es posible encontrar en los libros y en los documentos de archivos sobre los orígenes del Tarot y de los naipes y sobre la época de su aparición en los diferentes países de Europa, y, hace falta decirlo, no ha podido llegar a ninguna conclusión cierta; en cierto modo ha desbrozado el terreno haciendo justicia a ciertas fantasías, pero, en suma, el enigma permanece entero y, como parece poco probable que documentos importantes relacionados se le hayan escapado, no hay verosímilmente sino pocas esperanzas de que pueda resolverse jamás, al menos en el terreno puramente histórico. Todo lo que se puede afirmar, es que los naipes han sido conocidos hacia finales del siglo XIII, sobre todo en los países mediterráneos, y que la palabra “Tarot”, cuya etimología es además imposible de descubrir, no ha comenzado a emplearse más que en el siglo XV, aunque la cosa en sí sea sin duda más antigua. La hipótesis de un origen oriental, sobre la cual algunos han insistido tanto, no está en absoluto probado; y añadiremos que, en todo caso, aunque fuera cierto que los árabes hayan desempeñado aquí una función de “transmisores”, tampoco sería imposible, por más de una razón, que las cartas hayan nacido en un medio islámico, de suerte que el problema se habría retrasado simplemente. A este propósito, no comprendemos por qué razón se buscan tantas explicaciones más o menos extrañas a la palabra árabe *nâib*, que es perfectamente bien conocida y no significa otra cosa que “reemplazante”, “sustituto” o “diputado”; cualesquiera que hayan podido ser las razones que han hecho adoptarla para designar las cartas, ello no tiene absolutamente nada en común con *nabî*, y tampoco ha derivado de una raíz “indicando una raíz mágica o adivinatoria”. Señalemos también, mientras estamos en observaciones de este orden, que el nombre árabe de los “juegos de azar” no es *qamar*, “luna”, sino *qimâr*, y que pagad no es desde luego una palabra árabe, sino que, en hebreo, *bagôd* significa “engañador”, lo que puede aplicarse bastante bien a un titiritero. Por otra parte, la introducción de las cartas por los gitanos no es más segura que todo lo demás, y parecería incluso que, al contrario, sea en Europa donde han

aprendido su uso; por otro lado, contra las afirmaciones de Vaillant, el Tarot era conocido en Europa occidental antes que los gitanos penetraran en ella; ¡y es así como todas las “leyendas” ocultistas se desvanecen desde el momento que se quiere someterlas a un examen serio!

En la segunda parte, el autor examina todo lo que, en los escritos y las obras de arte de la antigüedad clásica y de la Edad Media, le parece presentar alguna relación con las ideas expresadas por el simbolismo de los arcanos del Tarot: algunas similitudes son bastante claras, pero hay otras que son más bien vagas o lejanas. Es evidente, por lo demás, que tales parangones no son en todo caso sino muy fragmentarios y conciernen sólo a ciertos puntos particulares; además, no debe olvidarse que el uso de los mismos símbolos jamás constituye la prueba de una filiación histórica. Confesamos no haber comprendido muy bien la razón de que, con relación a esas similitudes y las ideas con ellos relacionados, Van Rijnberk hable de “exoterismo del Tarot”, ni lo que él entiende por tal y qué diferencia ve con lo que designa, al contrario, como su “esoterismo”.

La tercera parte, en efecto, que él da como “el resultado de meditaciones y de inspiraciones personales”, y a la cual atribuye un carácter “esotérico”, no contiene en realidad nada que sea de un orden más profundo que lo que precede, y, digámoslo francamente, esta parte no es desde luego la mejor del libro. A la cabeza de las consideraciones relacionadas con cada uno de los arcanos mayores, ha emplazado una especie de divisa formada por dos palabras latinas, que sin duda tiene la pretensión de resumir más o menos su sentido general; y lo que es bastante divertido, es que evidentemente se ha esforzado por encontrar, siempre que ha podido, palabras que tengan por iniciales ¡las dos letras S. I.! Pero no insistimos más sobre esta fantasía sin consecuencias; señalemos sobre todo la extensión de la bibliografía y el interés de las reproducciones de los monumentos antiguos contenidos en las planchas que acaban la obra, y añadimos que ésta, a pesar de su erudición, nada tiene de aburrida y se lee incluso muy agradablemente.

Marie-Louise Dubouloz-Laffin. *Le Bou-Mergoud, Folklore tunecino* (G. P. Maisonneuve, París). ET, 1949, págs. 45-46.

Este grueso volumen ilustrado con dibujos y fotografías, se refiere más especialmente, como lo indica su subtítulo a las «creencias y costumbres populares de Sfax y de su región»: testimonia, y no está ahí su menor mérito, un espíritu mucho más «simpático» de lo que suele ser lo más habitual en estas especies de «encuestas», que, es menester decirlo, tienen en efecto demasiado frecuentemente un falso aire de «espionaje». Es por otra parte por lo que los «informadores» son tan difíciles de encontrar, y comprendemos muy bien la repugnancia que sienten la mayoría de las gentes en responder a cuestionarios más o menos indiscretos, tanto más cuanto que no pueden naturalmente adivinar las razones de una tal curiosidad al respecto de cosas que son para ellos del todo ordinarias. Mme. Dubouloz-Laffin, tanto por sus funciones de profesora como por su mentalidad más comprensiva, estaba ciertamente mejor situada que muchos otros para obtener resultados satisfactorios, y puede decirse que, de una manera general, ha logrado conducir muy bien a buen puerto la tarea que se había propuesto. Aun así, la obra no está carente de defectos, lo cual era sin duda inevitable en cierta medida: a nuestro parecer, uno de los principales es que parece presentar como teniendo un carácter puramente regional muchas cosas que son en realidad comunes, ya sea a toda Africa del Norte, ya sea inclusive al mundo islámico entero. Por otra parte, en algunos capítulos, lo que concierne a los elementos musulmanes y judíos de la población se encuentra mezclado de una manera algo confusa; habría sido útil, no solo separarlos claramente, sino también, en lo que respecta a los judíos tunecinos, destacar una distinción entre lo que les pertenece en propiedad, y que no todo en ellos son «tomas en préstamo» del medio musulmán que les rodea. Otra cosa que no es seguramente más que un detalle secundario, pero que hace la lectura un poco difícil, es que los términos árabes están dados ahí con una ortografía verdaderamente extraordinaria, que representa manifiestamente una pronunciación local entendida y anotada de una manera muy aproxima-

da; inclusive si se juzgara conservar a propósito estas formas bizarras, aunque no vemos muy bien el interés de ello, al menos habría sido bueno indicar al lado las formas correctas, en ausencia de las cuales algunos términos son casi irreconocibles. Agregaremos también algunas precisiones que se refieren más bien a la concepción del folklore en general: se ha tomado el hábito de hacer entrar en el mismo cosas muy disparatadas, y eso puede justificarse más o menos bien según los casos; pero lo que nos parece del todo inexplicable, es que se coloquen también ahí hechos que se han producido en circunstancias conocidas, y sin que ni «creencias» ni «costumbres» hayan intervenido en ello para nada; encontramos aquí mismo algunos ejemplos de este género, y es así que, concretamente, no vemos del todo a qué título un caso reciente y debidamente constatado de «posesión» o de «casa encantada» puede en efecto depender del folklore. Otra singularidad es la extrañeza que manifiestan siempre los europeos ante cosas que, en un medio distinto al suyo, son enteramente normales y corrientes, hasta tal punto que nadie les presta ahí ninguna atención siquiera; se oye inclusive decir frecuentemente que, si no han tenido la ocasión de constatarlas por ellos mismos, dedican un enorme esfuerzo en creer lo que de ellas se dice; de este estado de espíritu también, hemos destacada acá y allá algunas huellas en esta obra, aunque menos acentuadas que en otras del mismo género. En cuanto al contenido mismo del libro, la mayor parte concierne primero a los *jnoun* (*jinn*) y a sus intervenciones diversas en la vida de los humanos, y después, sujeto más o menos conexo a éste, de la magia y de la brujería, a las cuales se encuentra también incorporada la medicina; quizás la extensión dada a las cosas de este orden es un poco excesiva, y es de deplorar que, por el contrario, no dedique casi nada a los «cuentos populares», que sin embargo no deben faltar en la región estudiada ya que, por toda otra parte, nos parece que está ahí, en definitiva, lo que yace en el fondo mismo del verdadero folklore entendido en su sentido más estricto. La última parte, consagrada a los «marabitos», es más bien sumaria, y es ciertamente la menos satisfactoria, incluso desde el simple punto

de vista «documental»; es verdad que, por más de una razón, este tema era probablemente el más difícil de tratar; pero al menos no encontramos aquí el enojoso prejuicio, muy extendido entre los occidentales, que quiere que se trate de algo extranjero al islam, y que se esfuerza inclusive en describir ahí, a lo que es siempre posible llegar con un poco de imaginación «erudita», vestigios de no sabemos bien qué cultos desaparecidos hace varios milenarios.

Reseñas de revistas:

Les Annales Initiatiques. VI, octubre de 1929.

Publican un buen estudio general sobre el "Sufismo", por nuestro colaborador J. H. Probst-Biraben.

Vers l'Unité (julio-agosto). VI, diciembre de 1929.

Contiene un interesante "estudio medieval" de nuestro colaborador J. H. Probst-Biraben, sobre "Eximeniç, obispo de Elne, y las ciencias ocultas de su tiempo". Señalemos también, en el mismo número, el comienzo de un trabajo del lugarteniente-coronel de Saint-Hillier, titulado "Glozel ante la historia"; el autor sostiene la tesis de un origen cartaginés de las famosas inscripciones glozelianas; por desgracia, su aseveración de que "el árabe vulgar hablado en Argelia es casi el antiguo lenguaje de los primeros cartagineses" nos incita a alguna desconfianza; es cierto que llega a traducir las inscripciones y a encontrar en ellas un sentido plausible, pero ya hemos visto, en otros casos, gente que obtenía unas traducciones perfectamente coherentes y no obstante puramente de fantasía; conviene pues, por ahora, hacer al menos algunas reservas sobre el alcance de este "descubrimiento".

Vers l'Unité (noviembre-dic). En VI, marzo de 1930.

Contiene un muy interesante artículo de Émile Dermenghem sobre "Los poemas místicos y metafísicos de Ibn al Faridh". La continuación del estudio sobre el lugarteniente-coronel de Saint-Hillier sobre "Glozel ante la historia" que nos obliga a repetir las reservas que anteriormente hemos formulado.

RISS (1º marzo). En VI, junio de 1931.

En la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº del 1 de marzo, parte “ocultista”), H. de Guillebert titula “Bajo el signo del Tetragrama” un artículo en el cual continúa exponiendo sus concepciones muy especiales sobre la Cábala y sobre el alfabeto hebreo. En el mismo nº y en el siguiente (nº de abril), encontramos el comienzo de un estudio del Dr. Mariani que tiene por título “El Islam y el Ocultismo”; este empleo de la palabra “ocultismo”, que nadie entiende en Oriente, es más bien molesto; por otro lado, hay ahí justas críticas con relación a algunos orientalistas, y también la indicación de ciertos paralelismos curiosos, pero que tendrían gran necesidad de ser “clarificados”, y sobre todo interpretados fuera de todo apriorismo.

Noticias literarias (número del 27 de mayo). VI, 1933, págs. 434-436.

Han publicado una entrevista en el curso de la cual el Sr. Elian J. Finbert ha creído oportuno entregarse, a nuestra costa, a unos relatos tan fantásticos como desagradable. Hemos ya dicho con frecuencia lo que pensamos de esas historias «personales»: eso no tiene el menor interés en sí, y, al respecto de la doctrina, las individualidades no cuentan y jamás deben aparecer; además de esta cuestión de principio, estimamos que quienquiera que no es un malhechor tiene el derecho más absoluto a que el secreto de su existencia privada sea respetado y a que nada de lo que se refiere a la misma sea expuesto ante el público sin su consentimiento. Es más, si el Sr. Finbert se complace en este género de anécdotas, puede fácilmente encontrar entre los «hombres de letras», sus compadres, suficiente número de gentes cuya vanidad no pide otra cosa que satisfacerse de esas necedades, para dejar en paz a quienes no estamos conformes con esa actitud y nos negamos absolutamente a servir de «divertimiento» a quien quiera que sea. A despecho de la repugnancia que podamos sentir en hablar de estas cosas, nos es menester, para la edificación de aquellos de nuestros lectores que hubieran tenido conocimiento de la entrevista en cuestión, rectificar al menos algunas inexactitudes (para em-

plear un eufemismo) de las cuales rebosa este relato grotesco. Primero, debemos decir que el Sr. Finbert, cuando le encontramos en el Cairo, no cometió en modo alguno la grosera descortesía de la cual se jacta: no nos preguntó «lo que veníamos a hacer en Egipto», e hizo bien, ya que le hubiéramos prontamente puesto ¡en su sitio! Después, como él nos «dirigía la palabra en francés», le respondimos del mismo modo, y no «en árabe» (¡y, por añadidura, todos aquellos que nos conocen aunque sea poco saben como somos capaz de hablar «con compostura»!); pero lo que es verdad, lo reconocemos de buena gana, es que nuestra respuesta debió ser «vacilante»... y ello simplemente porque, conociendo la reputación de que goza nuestro interlocutor (con razón o sin ella, eso no es nuestro asunto), estábamos más bien molesto ante el pensamiento de ser visto en su compañía; y precisamente para evitar el riesgo de un nuevo encuentro en el exterior aceptamos ir a verle a la pensión donde se hospedaba. Allí, nos sucedió quizás, en la conversación, pronunciar incidentalmente algunas palabras árabes, lo que nada tenía de muy extraordinario; pero de lo que estamos perfectamente cierto, es de que no hubo de ninguna manera cuestión de «confraternidades» («cerradas» o no, pero en todo caso de ningún modo «místicas»), ya que es ese un tema que, por múltiples razones, no teníamos por qué abordar con el Sr. Finbert. Hablamos solo, en términos muy vagos, de personas que poseían ciertos conocimientos Tradicionales, sobre lo que él nos declaró que le hacíamos entrever ahí cosas de las cuales ignoraba totalmente la existencia (y nos lo escribió inclusive después de su retorno a Francia). Por lo demás, no nos pidió presentarle a quienquiera que fuere, y todavía menos «conducirle a las confraternidades», de suerte que no tuvimos que negárselo; tampoco nos dio «la seguridad de que estaba iniciado (*sic*) desde hace mucho tiempo en sus prácticas y que era considerado en las mismas con un musulmán» (!), ¡y es eso tanto mejor para nós, ya que no hubiéramos podido, a despecho de todas las conveniencias, impedirnos estallar de risa! A través de lo que sigue, donde es cuestión de «mística popular» (el Sr. Finbert parece tenerle afición muy especialmente a este

calificativo), de «conciertos espirituales» y otras cosas expresadas de manera tan confusa como occidental, hemos desentrañado sin demasiado esfuerzo donde había podido penetrar: ¡Eso es de tal modo serio... que se conduce allí inclusive a los turistas! Agregaremos solo que, en su última novela titulado *El Loco de Dios* (que ha servido de pretexto a la entrevista), el Sr. Finbert ha dado la justa medida del conocimiento que puede tener del espíritu del islam: no hay un solo musulmán en el mundo, por *magzûb* y por ignorante que quiera suponersele, que pueda imaginarse reconocer al *Mahdi* (el cual de ningún modo debe ser «un nuevo Profeta») en la persona de un judío... Pero se piensa evidentemente (¡Y no sin alguna razón, todo hay que decirlo!) que el público será suficiente *mughaffal* para aceptar no importa qué, desde que eso es afirmado por «un hombre que vino de oriente»... pero que jamás ha conocido del mismo más que el «decorado» exterior. Si hubiéramos de dar un consejo a el Sr. Finbert, sería el de consagrarse a escribir novelas exclusivamente judías, donde estaría ciertamente mucho más a gusto, y de no ocuparse más del islam ni de oriente... ni tampoco de nosotros mismos ¡*Shuf shufhle*, *yâ khawaga*!

Otra historia del mismo buen gusto: el Sr. Pierre Mariel, el íntimo amigo del «fuego Mariani», ha hecho aparecer recientemente en *El Tiempo* una especie de novela-folletín a la cual ha dado un título demasiado hermoso para aquello de lo que trata: *El espíritu sopla donde quiere*, y cuya meta principal parece ser la de excitar algunos odios occidentales; no le felicitaremos por prestarse a esta monada bisoña... No habríamos hablado de este asunto despreciable si el citado no hubiera aprovechado la ocasión para permitirse una insolencia del todo gratuita sobre nosotros, que nos obliga a responderle esto: 1º No vamos a decirle lo que hemos podido «franquear» o no, tanto más cuanto que no comprendería ciertamente nada, pero podemos asegurarle que no hacemos en ninguna parte figura de «postulante»; 2º sin querer medir en lo más mínimo, es permisible decir que no es ciertamente a ellos a quienes deben dirigirse los que quieren «recibir iniciaciones superiores»; 3º lo

que el llama, con un pleonismo bastante cómico, «los últimos grados de la escala iniciática sufi» (*sic*), e inclusive los grados que están todavía lejos de ser los últimos, no se obtienen en punto ninguno por los medios exteriores y «humanos» que el parece suponer, sino únicamente como resultado de un trabajo del todo interior, y, desde que alguien ha sido vinculado a la *silsilah*, no está más en el poder de nadie impedirle acceder a todos los grados si es capaz de ello; 4º en fin, si hay una Tradición en que las cuestiones de raza y de origen no intervienen de ninguna manera, es ciertamente el islam, que, de hecho, cuenta entre sus adherentes a hombres pertenecientes a las razas más diversas. Por todas partes, se rencuentran en esta novela todos los clichés más o menos ineptos que tienen curso en el público europeo, comprendidos el «Creciente» y el «estandarte verde del Profeta»; pero, ¿qué conocimiento de las cosas del islam se podría esperar de alguien que, pretendiendo evidentemente vincularse al catolicismo, conoce bastante mal a éste como para hablar de un «cónclave» para el nombramiento de los nuevos cardenales? ¡Es inclusive sobre esta «perla» (*margaritas ante porcos...*, sea dicho sin irreverencia para sus lectores...) que se termina su historia, como si fuera menester ver ahí... «la marca del diablo»!

Lotus Bleu (abril). En VI, julio de 1934.

Publica una conferencia de S. A. Dayang Muda de Sarawak, titulada "El Esoterismo islámico, artesano de la unión entre Oriente y Occidente"; hay visiblemente un error en ese título, pues todo lo que se dice se relaciona en realidad con el Islamismo en general, y no trata de su esoterismo en absoluto. Hecha esta reserva, la intención de la conferencia es excelente y no podría más que ser aprobada; solamente es de lamentar que, sobre ciertos puntos, haya que constatar un conocimiento insuficientemente profundo de las doctrinas tradicionales, comprendida la doctrina islámica misma, y también algún tinte de "modernismo". Añadamos que ¡habría que terminar con la leyenda del *Yi-Hi-Wei* chino asimilado al nombre de *Jehovah*!

Atlantis (marzo). En ET, septiembre de 1949.

En el nº de marzo⁶, es del "Islamismo" de lo que se trata; al lado de algunas nociones históricas bastante elementales, se encuentran los clichés europeos habituales sobre el "fatalismo", la "intolerancia", etc., atenuados sin embargo, hay que reconocerlo, por algunas apreciaciones más favorables y también más justas; pero la preocupación principal del autor parece ser el sostener que el Islam no tiene unidad doctrinal, lo que es completamente falso. En cuanto a lo que se dice del "misticismo" y del "sufismo", más vale no hablar de ello, tanto más cuanto que hay a este propósito una inverosímil confusión entre la "metafísica de los sufíes" y la filosofía árabe más exotérica; pero sería una pena no mencionar que la palabra *Corán* da lugar a una serie de parangones de alta fantasía, desembocando naturalmente en encontrar ahí el inevitable *Aor-Agni*. Nos preguntamos por qué razón el Sr. paul le cour ha escrito esta frase: "Sería feliz si el Sr. René Guénon quisiera informarnos sobre el esoterismo musulmán en un próximo número de los *Études Traditionnelles*"; no tenemos indudablemente nada que "enseñar" a nadie, y menos a él que a cualquier otro, pero ¿no ha tenido conocimiento nunca de los números especiales que *Études Traditionnelles* ha dedicado a ese tema, sin hablar del artículo titulado "El Esoterismo islámico" en un nº especial de los *Cahiers du Sud*? Por otra parte, estamos obligado a hacerle saber que jamás hemos sido "convertido" a lo que fuere, y con motivo (ver nuestro artículo "A propósito de conversiones", en el nº de septiembre de 1948, que contienen todas las explicaciones requeridas para refutar esa estupidez)⁷, y también que jamás hemos tenido nada que ver con ningún "movimiento", lo que por lo demás, nos remite a la calumnia de "propagandismo", aunque esta vez no sea el Hinduismo el que está en causa. Por añadidura, ha encontrado oportuno hacerse eco de una ha-

⁶ Se trata de la revista *Atlantis*. La primera parte de esta reseña, que concernía al número de enero de 1949 ha sido retomada en la obra póstuma *Consideraciones sobre el Hinduismo* [en esta colección].

⁷ [Retomada en la obra póstuma *Iniciación y Realización Espiritual*, capítulo XII].

bladuría que ciertamente él no ha inventado, pues ya la habíamos visto en otra parte, pero de la que visiblemente le ha hecho muy feliz apoderarse; le señalaremos pues una cosa que ignora muy ciertamente: y es que no existe y no puede existir "Sheij Abdel-Ahad", por la buena razón que Abdel-Ahad es un nombre exclusivamente copto. Precisemos que el sr. paul le cour ha recogido el chisme en cuestión en una especie de boletín-prospecto publicado por Jacques Marcireau, y donde éste ha tenido la increíble ingenuidad de reproducir una carta que había recibido de un sedicente "corresponsal egipcio", que, además de ese nombre imposible, nos atribuía la cualidad, que jamás hemos tenido, de profesor en la Universidad de El-Azhar, que además él creía estar situada en Alejandría; tan enormes errores prueban más que evidentemente que este corresponsal nada tenía de egipcio e incluso lo ignoraba todo de Egipto, y, puesto que se presenta la ocasión lamentamos decir al Sr. Marcireau ¡que ha tratado con alguien que se ha mofado de él muy graciosamente!

INDICE

Nota del Director	9
I. El Esoterismo Islámico	11
II. El Sufismo	21
III. La corteza y el núcleo (<i>El Qishr wa el-Lobb</i>)	29
IV. <i>Et-Tawhid</i>	35
V. <i>El-Faqr</i>	39
VI. El lenguaje de los pájaros	45
VII. La Ciencia de las letras	51
VIII. <i>Er-Rûh</i>	59
IX. Nota sobre la angelología del alfabeto árabe	65
X. Un jeroglífico del Polo	69
XI. La Quirología en el esoterismo Islámico	73
XII. <i>Sayfu-l-Islâm</i>	79
XIII. Influencia de la civilización islámica en Occidente	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