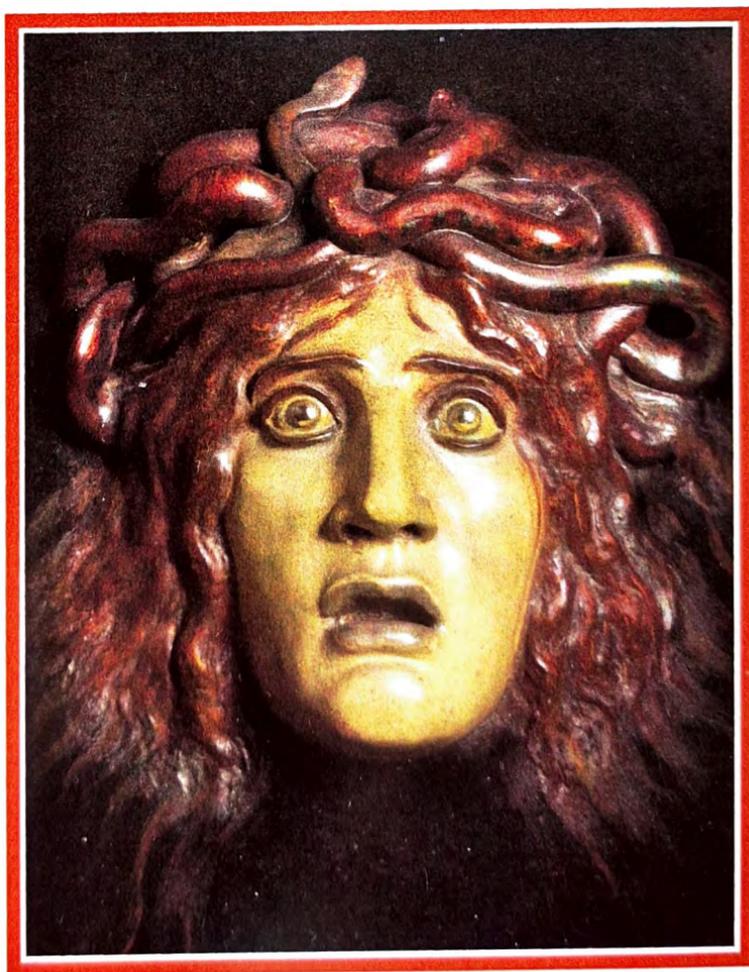


El error ocultista y otras derivas modernas

René Guénon

Obras Completas vol. VII



Ignitus



sanz y torres

**EL ERROR OCULTISTA
Y OTRAS DERIVAS MODERNAS**

René Guènon

**Obras Completas
Volumen VII**

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).

EL ERROR OCULTISTA Y OTRAS DERIVAS MODERNAS

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: 978-84-19382-57-3

Depósito legal: M-2716-2023

Imagen de la portada: Medusa, de Arnold Böcklin (1878), custodiada en el *Germanisches Nationalmuseum* (GNM) de Núremberg.

Impresión y encuadernación:

Safekat, S. L.

EL ERROR OCULTISTA
Y OTRAS DERIVAS MODERNAS

René Guénon

Obras Completas
Volumen VII

2022

NOTA DEL DIRECTOR

Tras la publicación de *El Teosofismo* (1921) y de *El error espiritista* (1923) René Guénon siguió escribiendo artículos y reseñas de libros con el fin de denunciar las derivas del mundo moderno, especialmente las actividades procedentes de movimientos ocultistas. Llegó incluso a proponer un frente contra el ocultismo: “En esta época donde pululan las asociaciones de todo género y las ligas contra todas las calamidades reales o supuestas, se podría quizás sugerir, por ejemplo, la idea de una *Liga antiocultista*, que apelaría simplemente a todas las personas de buen sentido, sin ninguna distinción de partidos o de opiniones”. Y cuando en la revista *Le Symbolisme* de junio de 1933 Oswald Wirth publicó un artículo titulado “El Error ocultista”, Guénon comentó que “ese título es excelente, y lo habíamos inclusive considerado hace mucho tiempo para un libro que hubiese sido en cierto modo paralelo a *El error espiritista*, pero que las circunstancias no nos dejaron nunca tiempo para escribir” (Reseña publicada en *Le Voile d'Isis*, octubre de 1933). En efecto, el volumen de correspondencia que recibía Guénon en su casa de El Cairo era tal que apenas disponía de tiempo para escribir trabajos doctrinales: “Con gran pesar nuestro, se nos hace materialmente imposible responder a todas las cartas que recibimos, pues todo nuestro tiempo, incluso si estuviera exclusivamente dedicado a eso, no podría bastar. Rogamos pues a nuestros corresponsales quieran excusarnos; todo lo que nos es posible hacer en esas condiciones, es tomar nota de aquellas de sus preguntas que tienen un real interés de orden general, a fin de tratarlas cuando la ocasión se presente en el curso de nuestros artículos” (*Post Scriptum* en *Le Voile d'Isis*, octubre de 1936).

Conviene recordar al lector la diferencia que establecía Guénon entre “esoterismo” y “ocultismo”: mientras que el esoterismo es de origen “suprahumano”, constituye la parte más espiritual o metafísica de toda Tradición y tiene por finalidad conducir a los estados “supraindividuales” hasta la Liberación final, el ocultismo es una invención meramente humana cuya meta no rebasa el dominio psíquico y mental, es decir, el de la individualidad y, por tanto, no puede conducir a los estados “suprahumanos”. Además de una preocupación por dar apariencia científica a sus teorías (autodenominadas “ciencias ocultas”), los ocultistas tienen la burda pretensión de poseer conocimientos arcaicos con los que

dominar los secretos de la naturaleza y desarrollar los poderes latentes del hombre; son el reclamo para ganar adeptos para su causa. Pero, *pese a todas sus pretensiones, los ocultistas no son depositarios de ninguna Tradición por mucho que se esfuercen en suplir con la fantasía el saber real del cual carecen*; de hecho, recurriendo a la ambigüedad terminológica y al “sincretismo” han fabricado una falsa tradición para uso de sus adherentes, lo cual supone la negación de todo principio tradicional auténtico y, por tanto, del esoterismo. En efecto, *las diversas escuelas “ocultistas suelen proceder por “sincretismo”, es decir, reuniendo las distintas tradiciones, en la medida en que pueden conocerlas, de forma muy externa y superficial, sin intentar siquiera averiguar lo que tienen en común, sino sólo yuxtaponiendo, lo mejor que pueden, elementos tomados de ellas; y el resultado de estas construcciones heterogéneas y fantasiosas se presenta como la expresión de una “sabiduría antigua” o de una “doctrina arcaica”*. Uno de los aspectos más nocivos de los movimientos ocultistas es su interés por imitar las organizaciones iniciáticas tradicionales porque ello “permite a los que forman parte de ella llamarse iniciados” y considerar profanos a los demás. Evidentemente, al no ser depositarias de ninguna influencia espiritual ni estar vinculadas a un centro espiritual auténtico, tales organizaciones no pasan de ser caricaturas o contrahechuras que solo dispensan una “pseudoiniciación”. Según Guénon, el ocultismo muestra su aspecto más siniestro cuando algunas de esas organizaciones son infiltradas por “agentes” de la “contrainiciación” cuya finalidad es desacreditar y atacar todo lo que sea tradicional.

Si bien aparentemente, el movimiento ocultista estaba en franca decadencia, lo cierto es que se había rearmado a través de las nuevas ramificaciones del fenómeno *New Age*. El término Nueva Era o *New Age* es un conjunto de corrientes y creencias socioculturales de diversa naturaleza fundamentalmente surgidas del teosofismo y el espiritismo aderezadas con interpretaciones vulgares de la religión cristiana, del hinduismo, y ciertas formas subculturales y pseudo-científicas en las que se valoran los aspectos prácticos, como la hechicería, la adivinación (horóscopo, tarot), la telepatía, la sanación, etc. Su origen inmediato se encuentra en las ideas propagadas por la *Sociedad Teosófica* y debe su nombre a Alice Bailey (1880-1949). Por su carácter antidogmático, relativista, individualista y ecléctico no se puede considerar propiamente un movimiento, pues carece de organización definida, reglas ni líderes, sino un fenómeno específicamente moderno que, so capa de utilizar una jerga específica procedente de la distorsión de las tradiciones orientales, se presenta como una nueva forma de espiritualidad. Precisamente, buena parte de su éxito y difusión se debe a que ha permitido que cual-

quier persona sin la menor preparación pueda presentarse como maestro o instructor. Pero lo cierto es que la *Nueva Era* no es más que una reacción primaria contra el racionalismo y el materialismo moderno que, por haberse alejado de todo principio metafísico, se ha convertido en otra ramificación del materialismo pseudoespiritual y, por tanto, en una influencia antitradicional más. Ejemplo de ello es su estrecho concepto de la evolución espiritual y de la iluminación, concebida como una mera expansión de la individualidad en vez de una sublimación de ésta hasta alcanzar los estados supraindividuales.

La actual fuerza de las ramificaciones del fenómeno de la *Nueva Era* y, sobre todo, el hecho de que varios diccionarios presumiblemente rigurosos, o autores más o menos informados, continúen calificando a René Guénon como “ocultista” nos ha persuadido de la necesidad de que uno de los volúmenes de sus *Obras Completas* lleve precisamente un título que denuncie el ocultismo y demás formas de materialismo pseudoespiritual. Con ello aspiramos a visibilizar de manera inequívoca que Guénon combatió el ocultismo. En este volumen también se incluyen diversos artículos y reseñas de libros y revistas sobre determinadas corrientes o teorías científicas específicas de la cultura occidental que Guénon consideraba contaminadas por la mentalidad moderna como, por ejemplo, el empirismo, el positivismo, el psicoanálisis, ciertas corrientes del arte, etc...

En efecto, criticó el “empirismo” en cuanto teoría que solo acepta el conocimiento que deriva de la experiencia sensible, lo que implica la negación de la existencia de facultades de orden suprasensible y, por tanto, de la experiencia que procede del *intelecto puro*.

También denunció el positivismo de la ciencia “profana” dado que, al estar privada de su vinculación con principios trascendentes, niega o minusvalora la metafísica, es decir, todo aquello que pretenda ir más allá del dominio material. Sin embargo, paradójicamente, la misma ciencia profana acaba creando otros principios que encumbra como ídolos de la nueva modernidad que no son más que malas copias del original.

Guénon también fue muy crítico con el psicoanálisis y el “psicologismo”. En la cultura moderna, el predominio de lo sentimental sobre lo intelectual abrió paso al culto al psiquismo lo que, en el ámbito científico, puso de moda el psicoanálisis y las interpretaciones exclusivamente sexuales de la conducta humana. Al confundir el “subconsciente” con el “supraconsciente”, ha dado paso a una “espiritualidad al revés”; en efecto, la ciencia del psicoanálisis se ha extralimitado al basar su estudio en la *psiquis* y la mente de pacientes enfermos para luego extender sus “modelos” al resto de la población sana. No deja de ser lamentable que

no se haya estudiado con igual profundidad la *psiquis* y mente de místicos, sabios y personas consideradas espirituales, con el fin de objetivar lo más precisamente posible la existencia del “supraconsciente”. Sobre este particular, Guénon sentó las bases conceptuales y terminológicas de la realización de los estados del ser, mostrando que la espiritualidad pertenece a un dominio distinto y superior al ámbito de los fenómenos psíquicos o mentales. Como todo lo *fenoménico* es de orden físico, la metafísica está más allá de los fenómenos y, por tanto, la realización de los estados del ser no tiene nada de psicológico ni mental.

Otra de las derivas del mundo moderno es la minusvaloración del arte. En el arte moderno impera el sentimentalismo y el individualismo; el autor busca el reconocimiento social a toda costa y presume de no estar sometido a canon o armonía alguna; de esta manera, *la estética pretende reducirlo todo a una simple cuestión de «sensibilidad» de modo que lo bello, lejos de ser reflejo de cánones universales o el «esplendor de la verdad», queda reducido a un mero sentimiento de placer y, por consiguiente, a algo puramente «psicológico» y «subjetivo» que no alcanza, en el ser psíquico, más que la parte más superficial y más ilusoria de todas.* Incluso, la “historia del arte” se limita únicamente a estudiar el uso decorativo de un motivo dado, e ignora la razón de ser de los elementos que lo componen y la relación lógica de sus partes. La obsesión del artista por el individualismo y en ser reconocido por su “originalidad” le lleva a rechazar cánones universales, leyes naturales; todo elemento clásico o tradicional se considera anticuado o superado. Y es que el artista no solo no busca que su obra proyecte valores universales que sirvan de soporte a la contemplación, sino que ni siquiera se plantea tal posibilidad. Apoyado en estas reflexiones por los trabajos de Ananda K. Coomaraswamy, la definición del arte como “imitación de la Naturaleza en su modo de funcionamiento”, *no implica reproducir la apariencia de las cosas naturales, sino, por el contrario, de producir cosas diferentes; y en este sentido el arte es también, en el orden humano, una verdadera imitación de la actividad divina, con la reserva de que el artesano humano se ve obligado a servirse de materiales ya existentes, mientras que el “Artesano Divino” saca sus materiales de la Posibilidad infinita.*

En fin, en cuanto ramificaciones del *individualismo* y del *subjetivismo* contradictor de todo lo que tenga carácter supraindividual, tales constructos culturales acaban configurando resistencias mentales que se oponen a la restauración de la verdadera intelectualidad.

Diciembre de 2022

Capítulo I

LA REFORMA DE LA MENTALIDAD MODERNA*

La civilización moderna aparece en la historia como una verdadera anomalía: de todas las que conocemos, es la única que se haya desarrollado en un sentido puramente material, la única también que no se apoye en ningún principio de orden superior. Este desarrollo material, que continúa desde hace ya varios siglos y que va acelerándose más y más, ha sido acompañado de una regresión intelectual, que ese desarrollo es har-to incapaz de compensar. Se trata, entiéndase bien, de la verdadera y pura intelectualidad, que podría igualmente llamarse espiritualidad, y nos negamos a dar tal nombre a aquello a que los modernos se han aplicado sobre todo: el cultivo de las ciencias experimentales con vistas a las aplicaciones prácticas a que ellas pueden dar lugar. Un solo ejemplo permitiría medir la amplitud de esa regresión: la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino era, en su tiempo, un manual para uso de estudiantes; ¿dónde están hoy los estudiantes capaces de profundizar en ella y asimilarla?

La decadencia no se ha producido de súbito; podrían seguirse sus etapas a través de toda la filosofía moderna. Es la pérdida o el olvido de la verdadera intelectualidad lo que ha hecho posibles esos dos errores que no se oponen sino en apariencia, que son en realidad correlativos y complementarios: racionalismo y sentimentalismo. Desde que se negaba o ignoraba todo conocimiento puramente intelectual, como se ha hecho desde Descartes, debía lógicamente desembocarse, por una parte, en el positivismo, el agnosticismo y todas las abe-

* [Comunicación del autor a la jornada de estudios del 6 de mayo de 1926 organizada por la *Sociedad de la Irradiación Intelectual del Sagrado Corazón* y publicada en *Regnabit*, junio de 1926. N. del T.].

raciones "cientificistas", y, por otra, en todas las teorías contemporáneas que, no contentándose con lo que la razón puede dar, buscan otra cosa, pero la buscan por el lado del sentimiento y del instinto, es decir, por debajo y no por encima de la razón, y llegan, con Williams James, por ejemplo, a ver en la subconsciencia el medio por el cual el hombre puede entrar en comunicación con lo Divino. La noción de la verdad, después de haber sido rebajada a mera representación de la realidad sensible, es finalmente identificada por el pragmatismo con la utilidad, lo que equivale a suprimirla pura y simplemente; en efecto, ¿qué importa la verdad en un mundo cuyas aspiraciones son únicamente materiales y sentimentales?

No es posible desarrollar aquí todas las consecuencias de semejante estado de cosas; limitémonos a indicar algunas, entre ellas las que se refieren más particularmente al punto de vista religioso. Ante todo, es de notar que el desprecio y la repulsión experimentados por los demás pueblos, los orientales sobre todo, con respecto a los occidentales, provienen en gran parte de que éstos se les aparecen en general como hombres sin tradición, sin religión, lo que es a sus ojos una verdadera monstruosidad. Un oriental no puede admitir una organización social que no descansa sobre principios tradicionales; para un musulmán, por ejemplo, la legislación íntegra no es sino una simple dependencia de la religión. Otrora, ha sido lo mismo en Occidente; piénsese en lo que era la Cristiandad en la Edad Media; pero hoy las relaciones se han invertido. En efecto, se encara ahora la religión como un simple hecho social; en vez de que el orden social íntegro esté vinculado a la religión, ésta, al contrario, cuando aún se consiente en otorgarle un sitio, no se ve ya sino como uno cualquiera de los elementos constituyentes del orden social; y ¡cuántos católicos admiten sin la menor dificultad este modo de ver! Es tiempo de reaccionar contra esta tendencia y, a este respecto, la afirmación del Reino social de Cristo es una manifestación particularmente oportuna; pero, para hacer de ella una realidad, es preciso reformar toda la mentalidad moderna.

No hay que disimularlo: aquellos mismos que se creen sinceramente religiosos, en su mayor parte no tienen de la religión sino una idea harto disminuida; ella no ejerce apenas influjo efectivo sobre su pensamiento ni su modo de obrar; está como separada de todo el resto de su existencia. Prácticamente, creyentes e incrédulos se comportan aproximadamente de la misma manera; para muchos católicos, la afirmación de lo sobrenatural no tiene sino un valor puramente teórico, y se sentirían harto incómodos de tener que verificar un hecho milagroso. Esto es lo que podría llamarse un materialismo práctico, un materialismo de hecho; ¿no es más peligroso aún que el materialismo confesado, precisamente porque aquellos a quienes afecta no tienen siquiera conciencia de ello?

Por otra parte, para la gran mayoría, la religión no es sino asunto del sentimiento, sin ningún alcance intelectual; se confunde la religión con una vaga religiosidad, se la reduce a una moral; se disminuye lo más posible el lugar de la doctrina, que es empero, lo absolutamente esencial, aquello de lo cual todo el resto no debe lógicamente ser sino consecuencia. A este respecto, el protestantismo, que termina siendo un puro y simple "moralismo", es muy representativo de las tendencias del espíritu moderno; pero sería gran error creer que el propio catolicismo no esté afectado por las mismas tendencias, no en su principio, ciertamente, pero sí en la manera en que se presenta de ordinario: so pretexto de hacerlo aceptable a la mentalidad actual, se entra en las concesiones más fastidiosas, y se alienta así lo que debería, al contrario, combatirse enérgicamente. No insistiremos sobre la ceguera de quienes, so pretexto de "tolerancia", se tornan cómplices inconscientes de verdaderas falsificaciones de la religión, cuya intención oculta están lejos de suponer. Señalemos solamente de paso, a este propósito, el abuso deplorable que harto frecuentemente se hace de la palabra "religión" misma: ¿no se emplean a cada momento expresiones como "religión de la patria", "religión de la ciencia", "religión del deber"? No son simples negligencias de lenguaje: son síntomas de la confusión que reina por doquier en el mundo moderno, pues el lenguaje no hace, en suma, sino re-

presentar fielmente el estado de las mentes; y tales expresiones son incompatibles con el verdadero sentido religioso.

Pero procedamos a lo que hay de más esencial: queremos referirnos al debilitamiento de la enseñanza doctrinal, casi totalmente reemplazada por vagas consideraciones morales y sentimentales, que quizá complazcan más a algunos, pero que, al mismo tiempo, no pueden sino repeler y alejar a quienes tienen aspiraciones de orden intelectual; y, pese a todo, los hay todavía en nuestra época. Lo prueba el que algunos, más numerosos aún de lo que podría creerse, deploran esa falta de doctrina; y vemos un signo favorable, pese a las apariencias, en el hecho de que, desde diversas direcciones, se toma más conciencia de ello hoy que algunos años atrás. Ciertamente, es erróneo pretender, según lo hemos oído con frecuencia, que nadie comprendería una exposición de pura doctrina; en primer lugar, ¿por qué querer siempre atenerse al nivel más bajo, so pretexto de que es el de la mayoría, como si hubiese de considerarse la cantidad más bien que la calidad? ¿No es ello una consecuencia de ese espíritu democrático que constituye uno de los aspectos característicos de la mentalidad moderna? Y, por otra parte, ¿se cree que tanta gente sería realmente incapaz de comprender, si se la hubiera habituado a una enseñanza doctrinal? ¿No ha de pensarse, incluso, que quienes no comprendieran todo obtendrían empero cierto beneficio, quizá mayor de lo que se supone?

Pero sin duda el obstáculo más grave es esa especie de desconfianza de que se da muestras en demasiados medios católicos, y aun eclesiásticos, con respecto a la intelectualidad en general; más grave, porque es una señal de incompreensión hasta entre aquellos mismos a quienes incumbe la tarea de enseñanza. Han sido tocados por el espíritu moderno hasta el punto de no saber ya, lo mismo que los filósofos a los cuales antes aludíamos, lo que es la intelectualidad verdadera, hasta el punto de confundir a veces intelectualismo con racionalismo, facilitando así involuntariamente el juego a los adversarios. Nosotros pensamos, precisamente, que lo que importa

ante todo es restaurar esa verdadera intelectualidad, y con ella el sentido de la doctrina y de la tradición; es hora de mostrar que hay en la religión otra cosa que un asunto de devoción sentimental, otra cosa también que preceptos morales o consolaciones para uso de espíritus debilitados por el sufrimiento; que puede encontrarse en ella el "sólido alimento" de que habla san Pablo en la *Epistola a los Hebreos*.

Bien sabemos que esto tiene el inconveniente de ir contra ciertos hábitos adquiridos y de los que es difícil liberarse; y sin embargo, no se trata de innovar: lejos de ello, se trata al contrario de retornar a la tradición de la que se han apartado, de recobrar lo que se ha dejado perder. ¿No equivaldría esto a hacer al espíritu moderno las concesiones más injustificadas, por ejemplo las que se encuentran en tanto tratado de apologética, donde el autor se esfuerza por conciliar el dogma con todo lo que de más hipotético y menos fundado hay en la ciencia actual, para volver a poner en cuestión todo, cada vez que esas teorías sedicentemente científicas vienen a ser reemplazadas por otras? Sería muy fácil, empero, mostrar que la religión y la ciencia no pueden entrar realmente en conflicto, por la sencilla razón de que no se refieren al mismo dominio. ¿Cómo no se advierte el peligro que existe en parecer buscar, para la doctrina que concierne a las verdades inmutables y eternas, un punto de apoyo en lo que hay de más cambiante e incierto? ¿Y qué pensar de ciertos teólogos católicos afectados por el espíritu "cientificista" hasta el punto de creerse obligados a tener en cuenta, en mayor o menor medida, los resultados de la exégesis moderna y de la "crítica textual", cuando sería tan fácil, a condición de poseer una base doctrinal un poco segura, poner en evidencia la inanidad de todo ello? ¿Cómo no se echa de ver que la pretendida "ciencia de las religiones", tal como se la enseña en los medios universitarios, no ha sido jamás en realidad otra cosa que una máquina de guerra dirigida contra la religión y, más en general, contra todo lo que pueda subsistir aún de espíritu tradicional, al cual quieren, naturalmente, destruir aquellos que dirigen al mundo moderno en un sentido que no puede sino desembocar en una catástrofe?

Mucho habría que decir sobre todo esto, pero no hemos querido sino indicar muy someramente algunos de los puntos en los cuales una reforma sería necesaria y urgente; y, para terminar con una cuestión que nos interesa muy especialmente aquí, ¿por qué se encuentra tanta hostilidad, más o menos confesa, para con el simbolismo? Sin duda, porque es ése un modo de expresión que se ha hecho enteramente ajeno a la mentalidad moderna, y porque el hombre se inclina naturalmente a desconfiar de lo que no comprende. El simbolismo es el medio mejor adaptado a la enseñanza de las verdades de orden superior, religiosas y metafísicas, es decir, de todo lo que el espíritu moderno desdeña o rechaza; es todo lo contrario de lo que conviene al racionalismo, y sus adversarios todos se comportan, algunos sin saberlo, como verdaderos racionalistas.

En cuanto a nosotros, consideramos que, si el simbolismo es hoy incomprendido, es ésta una razón más para insistir en él, exponiendo lo más completamente posible la significación real de los símbolos tradicionales y restituyéndoles todo su alcance intelectual, en vez de utilizarlo simplemente como tema de exhortaciones sentimentales, para las cuales, por lo demás, el empleo del simbolismo es bien inútil.

Esta reforma de la mentalidad moderna, con todo lo que implica: restauración de la intelectualidad verdadera y de la tradición doctrinal, que para nosotros no se separan una de otra, es, ciertamente, tarea considerable; pero, ¿constituye esto una razón para no emprenderla? Nos parece, al contrario, que tarea tal constituye una de las finalidades más altas e importantes que pueda proponerse a la actividad de una sociedad como la de la Irradiación intelectual del Sagrado Corazón, tanto más cuanto que todos los esfuerzos realizados en ese sentido estarán necesariamente orientados hacia el Corazón del Verbo Encarnado, Sol espiritual y Centro del mundo "en el cual se ocultan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia", no de esa vana ciencia profana, única conocida por la mayoría de nuestros contemporáneos, sino de la verdadera ciencia sagrada, que abre, a quienes la estudian como conviene, horizontes insospechados y verdaderamente ilimitados.

Capítulo II

BARLET Y LAS SOCIEDADES INICIÁTICAS*

Antes de tomar parte en los inicios del movimiento al que puede llamarse propiamente ocultista, F.-Ch. Barlet había sido uno de los fundadores de la primera rama francesa de la Sociedad Teosófica. Poco tiempo después entró en relaciones con la organización designada con las iniciales *H. B. of L.*, es decir, *Hermetic Brotherhood of Luxor*¹, que se proponía como objetivo principal “el establecimiento de centros exteriores en Occidente para la resurrección de los ritos y de las iniciaciones antiguas”. Esta organización hacía remontar su origen a 4.320 años antes del año 1881 de la era cristiana. Se trata de una fecha evidentemente simbólica, que alude a ciertos períodos cíclicos². Pretendía estar vinculada a una tradición propiamente occidental, pues, según sus enseñanzas, “los Iniciados Herméticos no han tomado nada de la India; la similitud que aparece entre una cantidad de nombres, de doctrinas y de ritos entre los hindúes y los egipcios, lejos de demostrar que Egipto extrajo sus doctrinas de la India, tan sólo hace ver claramente que los principales rasgos de sus respectivas enseñanzas derivaban de la misma fuente, y esta fuente original no era ni la India ni Egipto, sino la *Isla perdida de Occidente*”. En cuanto a la forma tomada anteriormente por la asociación, he aquí lo

* [Publicado en el nº 64 de abril de 1925 de la revista *Voile d'Isis* y retomado en facsimil en los *Etudes Traditionnelles*, nº 487, enero-marzo de 1985 N. del T.].

¹ Existió también una *Hermetic Brotherhood of Light*, o *Fraternidad Hermética de Luz*, que parece haber sido una rama disidente y rival. Por otra parte, puede observarse que el nombre *Luxor* significa igualmente “Luz”, e incluso doblemente, pues se descompone en dos palabras (*Lux-Or*), que tienen ese mismo sentido en latín y en hebreo, respectivamente.

² Estos períodos son aquellos de los que se trata en el *Tratado de las Causas Segundas* de Trithemio, cuya explicación forma parte de las enseñanzas de la *H. B. of L.*

que se decía: “En 1870, un adepto de la antigua Orden, siempre existente, de la *H. B. of L.* original, con el permiso de sus hermanos iniciados, decidió escoger en Gran Bretaña a un neófito que pudiera responder a sus expectativas. Tras haber cumplido en el continente europeo una importante misión privada, llegó en 1873 a Gran Bretaña y se puso a buscar a un neófito a quien instruir gradualmente, tras haber suficientemente probado y hecho verificar la autenticidad de sus credenciales. El neófito obtuvo más tarde permiso para establecer un círculo exterior de la *H. B. of L.*, con objeto de hacer posible el acceso de todos aquellos que se mostraran dignos de la forma de iniciación para la cual estaban cualificados”.

En el momento de adherirse a la *H. B. of L.*, Barlet tuvo una duda: ¿esta adhesión era compatible con el hecho de pertenecer a la Sociedad Teosófica? Planteó la pregunta a su iniciador, un clérigo inglés, quien se apresuró a tranquilizarle declarando que “él mismo y su Maestro (Peter Davidson) eran miembros del Consejo de la Sociedad Teosófica”. No obstante, existía realmente una hostilidad apenas disimulada entre ambas organizaciones, y ello desde 1878, época en la que Madame Blavatsky y el coronel Olcott fueron excluidos de la *H. B. of L.*, a la que se habían afiliado en 1875 por mediación del egiptólogo George H. Felt. Sin duda, a fin de disimular esta aventura poco halagüeña para ambos fundadores se pretendió, en el *Theosophist*, que la creación del círculo exterior de la *H. B. of L.* no se remontaba más allá de 1884; pero, singularmente, el propio *Theosophist* había publicado en 1885 la reproducción de un anuncio del *Occult Magazine* de Glasgow, órgano de la *H. B. of L.*, en el cual se hacía una llamada a las personas que desearan “ser admitidas como miembros de una Fraternidad Oculta, que no se vanagloria de su saber, pero que instruye libremente y sin reservas a todos aquellos a quienes encuentre dignos de recibir sus enseñanzas”: alusión indirecta, aunque muy clara, a los procedimientos totalmente contrarios que se le reprochaban a la Sociedad Teosófica. La hostilidad de ésta debía manifestarse claramente, un poco más tarde, a

propósito de un proyecto de fundación de una especie de colonia agrícola en América por parte de los miembros de la *H. B. of L.*; Blavatsky encontró aquí una ocasión favorable para vengarse de la exclusión de que había sido objeto, y maniobró de tal forma que pudo hacer prohibir al secretario general de la Orden, T. H. Burgoyne, el acceso al territorio de los Estados Unidos. Sólo Peter Davidson, que tenía el título de “Gran Maestro provincial del Norte”, pudo establecerse con su familia en Loudsville, Georgia, donde murió hace ya algunos años³.

En julio de 1887, Peter Davidson escribió a Barlet una carta en la que, tras haber calificado al “Budismo esotérico” de “tentativa realizada para pervertir al espíritu occidental”, decía: “Los verdaderos y reales Adeptos no enseñan esas doctrinas del *karma* y de la *reencarnación* exhibidas por los autores del *Esoteric Buddhism* y de otras obras teosóficas... Ni en tales obras, ni en las páginas del *Theosophist*, se encuentra, que yo sepa, una visión justa y de sentido esotérico sobre estas importantes cuestiones. Uno de los principales objetivos de la *H. B. of L.* consiste en revelar a aquellos de los hermanos que se muestren dignos de ello el misterio completo de estos graves asuntos... Es necesario además observar que la Sociedad Teosófica jamás ha estado, desde que Madame Blavatsky y el coronel Olcott llegaron a la India, bajo la dirección o la inspiración de la Fraternidad *auténtica y real* del Himalaya, sino bajo la de una Orden muy inferior que pertenece al culto búdico⁴. Le hablo de algo que yo sé y sobre lo que tengo una indiscutible autoridad; pero, si tiene Vd. alguna duda sobre mis afirmaciones, Alexander de Corfou posee numerosas cartas de Blavatsky, en algunas de las cuales ella confiesa claramente lo

³ Cuando ya la *H. B. of L.* había entrado en sueños, Peter Davidson fundó una nueva organización llamada *Orden de la Cruz y de la Serpiente*. Otro de los jefes exteriores de la *H. B. of L.*, por su parte, se situó a la cabeza de un movimiento de carácter un poco diferente, con el cual también estuvo mezclado Barlet, pero del que no vamos a ocuparnos aquí.

⁴ Se trata de la organización que tendría como jefe al Rev. H. Sumangala, principal del *Vidyodaya Parivena* de Colombo.

que le estoy diciendo”. Un año más tarde, Peter Davidson escribía, en otra carta, esta frase un tanto enigmática: “Los verdaderos Adeptos y los verdaderos Mahâtâmâs son como los dos polos de un imán, aunque muchos Mahâtâmâs sean con seguridad miembros de nuestra Orden; pero no aparecen como Mahâtâmâs si no es por motivos muy importantes”. En ese mismo momento, es decir, hacia mediados del año 1888, Barlet dejaba la Sociedad Teosófica, tras varias disensiones sobrevenidas en el seno de la rama parisina *Isis*, y de las que se pueden encontrar los ecos en el *Lotus* de la época.

Es también casi por esta época cuando Papus comenzó a organizar el Martinismo; Barlet fue uno de los primeros a los que acudió para constituir su Supremo Consejo. En un principio estaba claro que el Martinismo no debía tener por objetivo más que preparar a sus miembros para entrar en una Orden que pudiera conferir una verdadera iniciación a aquellos que se mostraran aptos para recibirla, y la Orden que a este efecto tenía en mente no era otra que la *H. B. of L.*, de la que Barlet se había convertido en el representante oficial para Francia. Por ello, en 1891, Papus escribió: “Existen no obstante sociedades verdaderamente ocultas que todavía poseen la tradición integral; yo apelo a uno de los más sabios entre los adeptos occidentales, a mi maestro en la práctica, Peter Davidson”⁵. Sin embargo, este proyecto no cuajó, y hubo que contentarse, como centro superior al Martinismo, con la Orden Cabalística de la Rosa-Cruz, fundada por Stanislas de Guaita.

Barlet era igualmente miembro del Supremo Consejo de esta Orden, y, cuando murió Guaita en 1896, fue designado para sucederle como Gran Maestro; pero, si bien tuvo el título, jamás ejerció las funciones de una manera efectiva. En efecto, la Orden ya no mantuvo reuniones regulares tras la desaparición de su fundador, y más tarde, cuando Papus pensó en hacerla revivir, Barlet, que no frecuentaba ya ninguna agrupación ocultista, declaró que se desinteresaba de ello por com-

⁵ *Traité méthodique de Science occulte*, p. 1039

pleto: pensaba, y sin duda con razón, que tales tentativas, al no apoyarse sobre ninguna base sólida, no podían terminar sino en nuevos fracasos.

No hablaremos de ciertas organizaciones más o menos efímeras, a las que Barlet se adhirió quizás demasiado fácilmente; su gran sinceridad, su carácter esencialmente honesto y confiado le impidieron, en esas circunstancias, ver que algunos no buscaban más que servirse de su nombre como de una garantía de “respetabilidad”. Finalmente, estas desafortunadas experiencias le habían hecho más circunspecto y le llevaron a poner seriamente en duda la utilidad de todas las asociaciones que, bajo pretensiones iniciáticas, apenas ocultan ningún conocimiento real, y que no son más que un pretexto para obtener títulos más o menos pomposos; había comprendido la vanidad de todas estas formas exteriores que en las organizaciones verdaderamente iniciáticas están enteramente ausentes. Algunos meses antes de su muerte, hablándonos de una nueva sociedad supuestamente rosacruciana, importada de América, y en la cual le solicitaron que entrara, nos decía que no iba a hacer nada porque estaba absolutamente convencido, como nosotros mismos lo estamos, de que los verdaderos Rosa-Cruz jamás han fundado sociedades. Nos detendremos en esta conclusión, a la que él llegó al término de tantas búsquedas, y que debería hacer reflexionar muy seriamente a gran número de nuestros contemporáneos, si desean, como afirmaban las enseñanzas de la *H. B. of L.*, “aprender a conocer la enorme diferencia que existe entre la verdad intacta y la verdad aparente”, entre la iniciación real y sus innumerables falsificaciones.

Capítulo III

ALGUNAS PRECISIONES A PROPÓSITO DE LA *H. B. OF L.**

La *Occult Review*, en su número de mayo de 1925, dando cuenta del artículo que aquí hemos dedicado a las relaciones de F.-Ch. Barlet con diversas sociedades iniciáticas, y más particularmente con la *H. B. of L. (Hermetic Brotherhood of Luxor)*¹, ha añadido respecto a ésta algunas informaciones que, lamentablemente, son en gran parte inexactas, y que pensamos deber rectificar precisando aquello que anteriormente habíamos dicho.

En primer lugar, cuando Barlet se afilió a la *H. B. of L.*, la sede de ésta todavía no se había trasladado a América; esta afiliación debió de ser un poco anterior a la publicación del *Occult Magazine*, que apareció en Glasgow entre los años 1885 y 1886, y del cual tenemos a la vista la colección completa. Esta revista era el órgano oficial de la *H. B. of L.*, y portaba en su epígrafe la divisa "*Omnia vincit Veritas*"; no hemos cometido ningún error con respecto a este punto, contrariamente a lo que parece creer nuestro colega inglés. En esa época, Peter Davidson residía en Banchory, Kincardineshire, en Nueva Brunswick, y debió de ser solamente en el año 1886 cuando fijó su residencia en Loudsville, Georgia, donde debía permanecer hasta el final de su vida. Es mucho más tarde cuando editó una nueva revista titulada *The Morning Star*, que fue el órgano de la *Orden de la Cruz y de la Serpiente*, fundada por él tras la entrada en sueños de la *H. B. of L.*

* [Artículo aparecido en la revista *Voile d'Isis*, n° 70, octubre de 1925, y publicado luego en el n° 487 de *Etudes Traditionnelles* de enero-marzo de 1985. N. del T.].

¹ [El autor se refiere al artículo "Barlet y las sociedades iniciáticas". N. del T.].

Por otra parte, es en el *Occult Magazine* de octubre de 1885 donde se insertó una nota que por primera vez exponía el proyecto de organización de una colonia agrícola de la *H. B. of L.* en California; la nota estaba firmada por las iniciales de T. H. Burgoyne, secretario de la Orden (y no Gran Maestro provincial del Norte, título que pertenecía a Davidson). A menudo se trató de este proyecto en los siguientes números, pero la idea de establecer la colonia en California fue muy pronto abandonada, girando el interés hacia Georgia, e incluso se anunció que Burgoyne se trasladaría a Loudsville a partir del 15 de abril de 1886, aunque no lo hizo a causa de la intervención de Madame Blavatsky a la cual ya hicimos alusión. Burgoyne había sido condenado hacía tiempo por estafa; Madame Blavatsky, que conocía este hecho, se hizo con los documentos probatorios y los envió a América, a fin de que se prohibiera a Burgoyne la estancia en los Estados Unidos. Se vengaba así de la exclusión de la *H. B. of L.* pronunciada contra ella y el coronel Olcott ocho años antes, en 1878. En cuanto a Davidson, cuya honradez jamás dio lugar a la menor sospecha, no había “huido a América”, según la expresión de la *Occult Review*; pero tampoco había ningún medio de impedirle establecerse en Georgia con su familia para constituir el primer núcleo de la futura colonia, la cual jamás llegó a alcanzar el éxito esperado.

El redactor de la *Occult Review* dice que detrás de Davidson estaba Burgoyne, lo que no es exacto, pues sus respectivas funciones no implicaban subordinación alguna del primero con respecto al segundo; más extraño es que pretenda que tras el propio Burgoyne había un “ex-Brahmán” llamado Hurychund Christaman; hay aquí un singular error que requiere algunas explicaciones. Madame Blavatsky y el coronel Olcott estuvieron afiliados a la rama americana de la *H. B. of L.* allá por el mes de abril de 1875, por mediación de George H. Felt, que se decía profesor de matemáticas y egiptólogo, y con quien habían sido puestos en relación gracias a un periodista llamado Stevens. Una de las consecuencias de esta afiliación fue que, en las sesiones espiritistas que por entonces daba

Blavatsky, las manifestaciones del famoso *John King* fueron pronto reemplazadas por las de un tal *Serapis*; esto ocurría exactamente el 7 de septiembre de 1875, y el 17 de noviembre del mismo año fue fundada la “Sociedad Teosófica”. Alrededor de dos años después, *Serapis* fue a su vez reemplazado por un tal *Kashmiri brother*, y es que, en ese momento, Olcott y Madame Blavatsky habían conocido a Hurrychund Chintamon (y no Christaman), que no era el jefe más o menos oculto de la *H. B. of L.*, sino más bien el representante en América de la *Arya Samâj*, asociación fundada en la India en 1870 por el Swâmî Dayânanda Saraswatî. En septiembre u octubre de 1877, fue concluida, según la propia expresión de Blavatsky, “una alianza ofensiva y defensiva” entre la *Arya Samâj* y la *Sociedad Teosófica*; esta alianza debía por lo demás romperse en 1882 por el mismo Dayânanda Saraswatî, que se expresó entonces muy severamente acerca de H. P. Blavatsky. Ésta, por motivos que no hemos podido aclarar, manifestó más tarde un verdadero terror con respecto a Hurrychund Chintamon, pero lo que debe retenerse es que sus relaciones con este último coinciden precisamente con el momento en que ella comenzó a desligarse de la *H. B. of L.*. Esta observación basta para rechazar la afirmación de la *Occult Review*.

Ahora queda buscar una explicación de este error: ¿no habría sido todo una simple confusión, a causa de la similitud parcial entre los dos nombres, Chintamon y Metamon? Este último nombre es el del primer maestro de Blavatsky, el mago Paulos Metamon, de origen copto o caldeo (jamás esto ha podido ser fijado exactamente), a quien ella había conocido en Asia Menor en 1848, y reencontrado después en El Cairo en 1870; pero, se dirá, ¿qué relación hubo entre este personaje y la *H. B. of L.*? Para responder a esta pregunta, debemos hacer conocer a nuestro colega de la *Occult Review*, que parece ignorarlo, la identidad del verdadero jefe, o, por hablar más exactamente, del Gran Maestro del “círculo exterior” de la *H. B. of L.*: este Gran Maestro era el Dr. Max Théon, que debía posteriormente crear y dirigir el movimiento llamado “cósmico”; y ello es además lo que explica la parte que Barlet, anti-

guo representante de la *H. B. of L.* en Francia, tomó en este movimiento desde sus comienzos (es decir, si no nos equivocamos, a partir de 1899 o 1900). El origen del Dr. Max Théon permaneció siendo siempre muy misterioso; no hemos oído sino un solo testimonio, pero que merece ser tomado en seria consideración: el propio Barlet, que debía saber a qué atenerse, nos ha asegurado que él era el hijo de Paulos Metamon; si ello es cierto, todo se explica fácilmente.

No habíamos querido, en nuestro anterior artículo, acusar a nadie actualmente vivo, y por ello nos abstuvimos de nombrar a Théon, a quien tan sólo habíamos hecho alusión en una nota; pero, tras la intervención de la *Occult Review*, era necesaria una puntualización en interés de la verdad histórica. Es incluso deseable que estas aclaraciones provoquen otras, pues no pretendemos disipar todas las oscuridades de un sólo golpe; todavía debe de haber algunos otros testigos de los hechos de que se trata, y, puesto que se han planteado ciertas cuestiones, ¿no podrían éstos dar a conocer lo que saben? Mucho tiempo ha pasado desde entonces, y el cese de las actividades de la *H. B. of L.* nos ofrece con seguridad toda la libertad posible a este respecto.

Capítulo IV

LAS INFLUENCIAS ERRANTES*

Al hablar de los diversos elementos productores de los fenómenos que los espiritistas atribuyen a aquellos que ellos llaman “espíritus”, hemos hecho alusión¹ a las fuerzas sutiles que los taoístas chinos llaman “influencias errantes”. Daremos sobre ese tema algunas explicaciones complementarias, para eliminar la confusión en la cual caen fácilmente aquellos, desgraciadamente demasiado numerosos en nuestra época, que conocen las ciencias modernas occidentales menos que los antiguos conocimientos orientales.

Habíamos hecho notar que las influencias de las que estamos hablando, siendo de naturaleza psíquica, son más sutiles que las fuerzas del mundo sensible o corpóreo. Es por tanto oportuno no confundirlas con estas últimas, aunque algunos de sus efectos sean similares. Esta semejanza induciría sobre todo a asimilar estas fuerzas a las de la electricidad, y se explica simplemente con la analogía de las leyes que regulan los diversos estados y los diversos mundos, y con la correspondencia gracias a la cual se realizan el orden y la armonía de todos los grados de la Existencia.

Estas “influencias errantes” comprenden variedades muy diversas entre sí. Es cierto que también en el mundo sensible encontramos influencias muy diversas; pero en el mundo psíquico, las cosas son más complejas todavía, por el hecho mismo de que el dominio psíquico es mucho menos restringido que el dominio sensible.

* [*“Al-quwâ as-sâbinah”* (“Las influencias errantes”), publicado en la revista *Al-Maa’rifah*, n° 7, El Cairo, noviembre de 1931. Retomado en *Études Traditionnelles*, París, marzo-abril de 1962. N. del T.].

¹ [Véase René Guénon, *El error espiritista*, capítulo VII: “Explicación de los fenómenos espiritistas”. Nota del T.].

Esta genérica denominación de “influencias errantes”, se aplica a todas las energías no individualizadas, es decir, a todas las que actúan en el ambiente cósmico sin entrar en la constitución de un ser definido cualquiera. En ciertos casos, estas fuerzas son tales por su misma naturaleza; en otros casos, derivan de elementos psíquicos desintegrados, provenientes de antiguos organismos vivientes y particularmente de seres humanos, como hemos dicho en nuestro anterior artículo².

En realidad, se trata de cierto orden de fuerzas naturales que tienen sus leyes particulares a las cuales no pueden escapar, exactamente como las otras fuerzas naturales. Si frecuentemente parece que los efectos de estas fuerzas se manifiesten en modo caprichoso e incoherente, ello se debe solamente a la ignorancia de las leyes que las rigen. Por ejemplo, basta considerar los efectos del rayo que no son menos extraños que los provocados por las fuerzas de las que hablamos, para comprender que en ello no hay propiamente nada de extraordinario. Y de hecho, aquellos que conocen las leyes de estas fuerzas sutiles pueden captarlas y utilizarlas como las otras.

En este punto es necesario distinguir dos casos según la dirección de estas fuerzas y su utilización. Se puede llegar a este resultado sea con la ayuda de intermediarios que forman parte del mundo sutil, como los seres conocidos con el nombre de *yinn*, sea a través de seres humanos vivientes, que naturalmente poseen también los estados correspondientes al mundo sutil, lo cual les permite igualmente ejercitar en éste una acción. Los seres que dirigen de este modo tales fuerzas —sean hombres o *yinn*— con su voluntad, dan a éstas una especie de individualidad artificial y temporal que es solamente el reflejo de su propia individualidad, como una sombra de esta última. Con todo, sucede también frecuentemente que estas mismas fuerzas sean atraídas inconscientemente por seres que ignoran sus leyes pero que están predispuestos a ello por ten-

² [“*Ar-rûhâniyyatu-l-hâdithah- raddun ‘ala raddin* (le néo-spiritualisme-Reponse a une critique”, en *AlMaa’ rifah*, n°5, septiembre de 1931. N. del T.).

dencia natural, como por ejemplo las personas que se ha convenido hoy en llamar “médiums”.

Ellos prestan a las fuerzas con las que entran en relación una apariencia de individualidad, pero a costa de la integridad de los propios estados psíquicos, que sufren con eso un desequilibrio que puede llegar hasta una desintegración parcial de la individualidad.

Hay una observación muy importante que hacer sobre este tipo de captaciones inconscientes o involuntarias, en las cuales el ser está a merced de las fuerzas exteriores en lugar de dirigir las. Esta atracción puede ser ejercida sobre tales fuerzas, no solamente, como hemos dicho, por medio de seres humanos o “médiums”, sino también a través de otros seres vivientes e incluso objetos inanimados, a veces sirviéndose de lugares determinados en los cuales las fuerzas en cuestión están concentradas de modo que producen fenómenos más bien desacostumbrados. Estos seres o estos objetos tienen una función de “condensadores”, si puede usarse un término impropio pero justificado por la analogía con las leyes de las fuerzas físicas. Tal condensación puede efectuarse espontáneamente, pero, por otro lado, es posible para aquellos que conocen las leyes de estas fuerzas sutiles el fijarlas mediante ciertos procedimientos, tomando por soporte sustancias u objetos cuya naturaleza debe establecerse teniendo en cuenta el resultado que se quiere obtener. Inversamente, es también posible para estas personas el disolver los aglomerados de fuerza sutil, sea que se hayan formado voluntariamente por ellos o por otros, sea que se hayan constituido espontáneamente. A este respecto, el poder de las puntas metálicas siempre ha sido conocido, y hay en ello una notable analogía con los fenómenos eléctricos. Sucede a veces que cuando se golpea con una punta el punto preciso donde se encuentra lo que se podría llamar el “nudo” de la condensación, saltan chispas. Si, como frecuentemente ocurre, esta condensación ha sido producida por un brujo, este puede quedar herido o muerto por la reacción del golpe, a

cualquier distancia que se encuentre. Estos son fenómenos que se han observado en todo tiempo y en todo lugar.

Se pueden comprender las dos operaciones de “condensación” y de “disolución” antes descritas gracias a la analogía que presentan con ciertos casos en los cuales actúan fuerzas de orden más o menos diferente, como en alquimia; se trata entonces de fuerzas que se conectan, en último análisis, a leyes muy generales, bien señaladas por la ciencia antigua, especialmente en Oriente, pero, por lo que parece, totalmente ignoradas por los modernos.

Es en el intervalo comprendido entre estas dos fases extremas de “condensación” y “disolución” cuando quien ha captado las fuerzas sutiles puede prestarlas esa especie de conciencia que les da una individualidad aparente capaz de inducir al error al observador, hasta persuadirle de que tiene que vérselas con seres verdaderos y propios.

La posibilidad de “condensar” las fuerzas sobre soportes de muy diversa naturaleza, y de obtener resultados de aspecto excepcional y sorprendente, muestra el error de los modernos cuando sostienen que la presencia de un médium humano es indispensable. Señalamos al respecto que antes del espiritismo el uso de un ser humano como un condensador, era propio de los brujos de ínfimo orden, a causa de los graves peligros que ello presentaba para ese ser.

Añadiremos a cuanto precede que, además del tipo de acciones de las que hemos brevemente hablado, existe otro totalmente diferente, que consiste en la condensación de las fuerzas sutiles, no ya sobre seres u objetos extraños al individuo que ejerce la operación, sino sobre este individuo mismo, de manera que le permita usar tales fuerzas a placer, dándoles así una posibilidad permanente de producir ciertos fenómenos. El uso de este método está difundido sobre todo en la India, pero es bueno precisar que aquellos que se empeñan en producir fenómenos extraordinarios por este procedimiento o con cualquier otro, no merecen de hecho el interés que algunos muestran por ellos. En realidad, se trata de individuos cuyo

desarrollo interior se ha cerrado en cierto estadio por una razón cualquiera, hasta el punto de no ser ya posible para ellos el proceder de otro modo, ni, por lo tanto, aplicar su actividad a cosas de orden más elevado.

A decir verdad, el conocimiento completo de las leyes que permiten al ser humano dirigir las fuerzas sutiles, ha estado siempre reservado a un número muy restringido de individuos, en razón del peligro que derivaría de su uso generalizado entre gente malintencionada. Existe en China un tratado muy difundido sobre las “influencias errantes”. Con todo, este tratado toma en consideración solamente una aplicación muy particular de estas fuerzas a las causas de las enfermedades y a su tratamiento, todo el resto ha sido siempre objeto de una enseñanza oral.

Por lo demás, aquellos que conocen las leyes que regulan las “influencias errantes”, se contentan habitualmente con este conocimiento y se desinteresan completamente de la utilización o de la aplicación práctica de tales fuerzas sutiles. Ellos rechazan provocar el más mínimo fenómeno para dejar estupefactos a los demás o satisfacer su curiosidad; y si acaso se ven constreñidos a producir ciertos fenómenos, por motivos totalmente diferentes de los que antes hemos hablado y en circunstancias especiales, lo hacen con la ayuda de métodos totalmente diferentes y utilizando para estos fines fuerzas de otro género, aunque los resultados parezcan exteriormente similares.

En efecto, si existe una analogía entre las fuerzas sensibles como la electricidad y las fuerzas psíquicas o sutiles, existe también una entre estas últimas y ciertas fuerzas espirituales que pueden, por ejemplo, actuar igualmente concentrándose sobre objetos o lugares determinados. Por otra parte, es también posible, que fuerzas tan diversas en su naturaleza produzcan efectos en apariencia semejantes. Tales semejanzas del todo superficiales son la fuente de errores y confusiones frecuentes, no evitables por quien se limite a la comprobación de los fenómenos. Es así posible que vulgares brujos imiten, al

menos hasta cierto punto, el cumplimiento de hechos milagrosos. A pesar de una semejanza sólo aparente en cuanto a los resultados, no existe evidentemente, nada en común entre las causas que, en los dos casos son completamente diferentes.

No entra en el ámbito de nuestro tema el tratar la acción de las fuerzas espirituales. De todo lo que precede podemos en todo caso extraer la siguiente conclusión: los fenómenos por sí solos no pueden constituir un criterio o una prueba en apoyo de lo que quiera que sea, ni pueden de ningún modo establecer la verdad de una teoría cualquiera. Por lo demás, los mismos fenómenos deben frecuentemente ser explicados de formas diversas según los casos y es bien raro que haya, para unos fenómenos dados, una sola explicación posible.

Diremos para terminar que una verdadera ciencia puede ser constituida sólo partiendo de lo alto, es decir, de los principios, para aplicarlos a los hechos, los cuales son consecuencia más o menos lejana de los principios mismos. Esta actitud está en las antípodas de la ciencia occidental moderna, que quiere partir de los fenómenos sensibles para deducir leyes generales, como si lo “más” pudiese derivar de lo “menos”, como si lo inferior pudiese contener lo superior, como si la materia pudiese medir y limitar el principio.

Capítulo V

PROBLEMAS DE LA TRADICIÓN*

Aquellos contemporáneos nuestros que pretenden estudiar las doctrinas tradicionales sin penetrar de ningún modo su esencia, y sobre todo aquellos que las consideran desde un punto de vista histórico y de mera erudición, tienen casi siempre la tendencia a confundir la *síntesis* con el *sincretismo*.

Es una observación ésta que, de modo general, puede hacerse acerca del estudio profano, sea de las doctrinas de orden puramente metafísico, sea de las varias adaptaciones de éstas, como por ejemplo, las religiosas. Por lo demás, es raro que se haga a este respecto una distinción, y la sedicente ciencia de las religiones trata de una cantidad de cosas que, en realidad, nada tienen de religioso en el sentido estricto y moderno, como por ejemplo, los misterios de la antigüedad. Tal ciencia manifiesta además, por sí misma y claramente, su carácter profano al sostener que quien está fuera de toda religión y que por tanto no puede tener de las religiones (preferimos decir de las tradiciones sin especificar ninguna modalidad particular) más que un conocimiento en todo caso exterior, sea el único capaz de ocuparse científicamente de ellas. La verdad es que, so pretexto de conocimiento desinteresado, hay ahí una intención claramente antitradicional: se trata de una crítica destinada ante todo, en el espíritu de sus promotores y, quizá menos conscientemente en aquellos que les siguen, de destruir toda tradición, no queriendo ver, *a priori*, en ellas más que un conjunto de hechos psicológicos, emotivos, sociales, etcétera, en todo caso, hechos puramente humanos.

* [Publicado en *La Vita Italiana*, Roma, noviembre de 1937. N. del T.].

Error del sincretismo

El *sincretismo*, entendido en su verdadero sentido, no es más que la simple superposición de elementos de diverso origen, reunidos desde el exterior, sin que ningún principio de orden más profundo entre en juego. Es evidente que tal conjunto no puede constituir una doctrina verdadera más de lo que un montón de piedras pueda constituir un edificio sólido.

No necesitamos ir muy lejos para encontrar ejemplos típicos de sincretismo: las falsificaciones modernas de las tradiciones, sobre todo aquellas de tinte neo-espiritualista y teosofista, no son, en el fondo, más que esto: ideas tomadas prestadas de varias formas tradicionales, generalmente mal comprendidas y más o menos deformadas, se encuentran mezcladas con conceptos de la filosofía y de la ciencia profana. Hay también teorías filosóficas –formadas casi enteramente de fragmentos de otras teorías– y a las cuales el sincretismo denomina habitualmente eclecticismo; pero este caso es ya menos grave, dado que se trata de mera filosofía, es decir, de un pensamiento profano que, al menos, no busca hacerse pasar por lo que no es.

En todo caso, el sincretismo es siempre un procedimiento esencialmente profano, en razón de su exterioridad: y no sólo no tiene un carácter de síntesis, sino que tiene el contrario. En efecto, la síntesis, por definición, parte de los principios, o sea, de aquello que es más interior; va, por así decir, del centro a la periferia, mientras el sincretismo permanece en la periferia, en la pura multiplicidad de elementos considerados en sí mismos, separados de su principio y después asociados artificialmente. Si, con todo, ciertos sincretistas hablan frecuentemente y de buena gana de síntesis, ello prueba sólo una cosa: que ellos sienten que, en caso de que reconocieran la naturaleza real de sus teorías compuestas, confesarían así no ser depositarios de ninguna tradición y que el trabajo al cual se han aplicado no difiere en nada del de cualquier investigador dispuesto a poner en conexión estas o aquellas ideas tomadas de los libros.

Si por tanto éstos tienen un interés evidente en hacer pasar su sincretismo como síntesis, el error de aquellos, de los que comentábamos al principio, o sea, de aquellos que presumen de hacer ciencia, viene generalmente en sentido inverso: cuando se encuentran frente a una verdadera síntesis, son impulsados casi siempre a no ver en ella más que un sincretismo. La explicación de esta actitud es muy simple en el fondo: ateniéndose al punto de vista más profano y exterior que se pueda concebir, ellos no tienen ninguna consciencia de un orden diferente y, no queriendo admitir que se les escape alguna cosa, buscan naturalmente reconducir todo a lo que está al alcance de su comprensión. Al suponer que toda doctrina sea únicamente obra de uno o más individuos humanos, sin ninguna intervención de elementos superiores (ya que no hay que olvidar que tal es el postulado fundamental de toda su ciencia), atribuyen a tales individuos aquello que ellos mismos acabarían por hacer en semejante caso; y es inútil decir que no se preocupan lo más mínimo por saber si la doctrina que estudian a su modo es o no la expresión de la verdad; tal problema, no siendo histórico, no se lo plantean siquiera. Se puede más bien dudar que hayan pensado nunca en una verdad de orden diverso de la simple verdad que pueda ser objeto de la erudición.

Presuntas filiaciones

Aquello que es importante destacar en todo caso, es que la falsa concepción de un presunto sincretismo de las doctrinas tradicionales tiene como consecuencia directa e inevitable la inclinación a explicar la concordancia de elementos pertenecientes a diversas formas tradicionales con algo que una habría tomado de la otra. Bien entendido, aquí no entra en absoluto el origen común de las tradiciones, en su filiación auténtica, con la transmisión regular y las adaptaciones sucesivas que ello implica: todo eso, escapando a los medios de investigación de que dispone el historiador profano, no existe para él en absoluto. Se quiere sin embargo hablar solamente de una especie de copia o de plagio que una de las tradiciones habría

hecho a la otra, al encontrarse en contacto con la primera por circunstancias casuales, incorporando elementos separados y no respondiendo a ninguna razón profunda, lo que es propio de la esencia del sincretismo. No se pregunta en ningún caso si es normal que una misma verdad reciba expresiones más o menos similares independientemente de toda transmisión material ordinaria, y esta pregunta no se plantea porque, como señalábamos, se ha decidido ignorar tal verdad, la cual, aunque representaría una explicación incompleta sin la idea de una unidad tradicional primordial, representaría bien cierto aspecto de la realidad. Añadamos que tal referencia nada tiene que ver con aquella otra teoría, igualmente profana, bien que de orden diverso, que apela a lo que se ha convenido en llamar “la unidad del espíritu humano”, entendiéndola en sentido totalmente psicologista: en tal nivel, una unidad del género no existe en absoluto y ahí se trasluce una vez más el prejuicio propio de quien cree que toda doctrina sea un simple producto del espíritu humano.

Destacaremos aún que esta misma idea del sincretismo y de los préstamos, aplicada precisamente a los textos tradicionales, da nacimiento a la investigación de fuentes hipotéticas, como también a la suposición de interpolaciones, la cual, como es evidente, constituye uno de los recursos máximos de la obra destructora de la crítica, la única finalidad real de la cual es la negación de toda inspiración supra-humana. Esto se relaciona estrechamente con la intención antitradicional aludida al principio; y, en esta ocasión, bien que sea de pasada, indicamos la incompatibilidad evidente entre toda explicación humanística y el espíritu tradicional, evidente incompatibilidad, porque no tener en cuenta el elemento no-humano significa precisamente desconocer lo que constituye la esencia misma de la tradición, aquello sin lo cual nada hay que pueda portar legítimamente este nombre.

Si es imposible que haya sincretismo en las doctrinas tradicionales, porque es al contrario de síntesis de lo que se trata, es igualmente imposible que lo haya en quienes las hayan

comprendido verdaderamente, pues habrá comprendido la vanidad de tal procedimiento, así como de todos los que son propios del pensamiento profano, no sintiendo ninguna necesidad de recorrerlos. Todo lo que está verdaderamente inspirado por el conocimiento tradicional procede siempre del interior y no de fuera; cualquiera que tenga consciencia de la unidad esencial de todas las tradiciones puede, para exponer e interpretar la doctrina, apelar, en el segundo de los casos, a medios expresivos provenientes de formas tradicionales diversas, si considera que eso sea ventajoso; pero en ello no hay nada que se asemeje a un sincretismo cualquiera o al método comparativo de los eruditos. Por un lado, la unidad central y *principal* que esclarece y domina todo; del otro, aquel que de tal unidad no sospecha siquiera la existencia y se pierde en el laberinto de una búsqueda desordenada y siempre confinada en la periferia. Esto nos conduce al siguiente orden de consideraciones.

Tradición y supratradición

Según la tradición hindú hay dos modos opuestos, uno inferior y el otro superior, de estar fuera de las castas: se puede estar sin casta —*avarna*—, esto es, por debajo del ser; y se puede estar al contrario más allá de las castas —*ativarna*— esto es, por encima del ser, bien que este segundo caso sea incomparablemente más raro que el primero, sobre todo en las condiciones de la época actual. Análogamente, se puede estar más aquí o más allá de las formas tradicionales; el hombre sin religión, por ejemplo, como se encuentra corrientemente en el mundo occidental moderno, corresponde naturalmente al primer caso; el segundo, sin embargo, concierne exclusivamente a aquellos que han tomado una consciencia efectiva de la unidad y de la identidad fundamental de todas las tradiciones; y también es éste un caso que, actualmente, es más que excepcional.

Se comprende bien, por otra parte, que hablando de una consciencia efectiva no entendemos por tal nociones simplemente teóricas acerca de esta unidad e identidad; nociones que, bien que no siendo en absoluto desdeñables, serían insu-

ficientes para que alguien pueda jactarse de haber sobrepasado el estadio en el cual es necesario adherirse a una forma dada y atenerse a ella rigurosamente. Ello, entiéndase bien, no significa en absoluto que quien se encuentre en este caso no deba tender a comprender tan completa y profundamente como sea posible las otras formas, sino sólo que, en la práctica, no debe buscar contactos los cuales, en tal plano, tendrían sólo un efecto destructivo.

Las formas tradicionales pueden ser parangonadas a vías que conducen todas al mismo fin, pero que, en cuanto vías, no por ello cesan de ser bien distintas. Es evidente que no se pueden recorrer simultáneamente varias, y que, una vez empeñados en una de ellas, hay que seguirla hasta el fondo sin apartarse, puesto que querer pasar de una a otra sería el mejor modo de no ir adelante, si no a perderse del todo. Sólo aquel que ha llegado al término, por ello mismo domina todas las vías, en cuanto que no debe ya seguirlas. Si es preciso, podrá practicar formas diversas, precisamente porque las ha superado y porque para él están en adelante unificadas en su principio común. Por otro lado, en general, éste continuará manteniéndose exteriormente fiel a una forma dada, aunque fuera a título de ejemplo para aquellos que no han llegado a su mismo punto; pero, si lo requirieran circunstancias especiales, podrá igualmente hacer uso de otras formas, del mismo modo que quien conoce varias lenguas, aunque usando prevalentemente la suya propia, tiene la facultad, cuando se precise para hacerse entender, de expresar los mismos conceptos en los términos de otro lenguaje.

En suma, entre este caso y el de una ilegítima mezcla de formas tradicionales hay toda la diferencia que hemos ya indicado entre síntesis y sincretismo: de lo cual cada uno podrá apreciar el alcance que tienen las consideraciones que hemos desarrollado a tal respecto. Aquel que considera todas las formas en la unidad misma de su principio, tiene, por ello mismo, una visión sintética en el sentido más riguroso de la palabra; puede emplazarse en el interior de una de ellas, más bien

diremos que alcanza el punto que es para todas ellas el más anterior, siendo en verdad su centro común. Retomando la imagen antes usada, todas las vías, partiendo de puntos diferentes, van aproximándose unas a otras, bien que permaneciendo distintas, desembocando al fin en este centro único. Pero, vistas desde tal centro, en realidad no aparecen más que como otros tantos rayos de él dimanantes, mediante los cuales entra en relación con los puntos múltiples de la periferia. Estos dos sentidos, inversos, según los cuales los mismos caminos pueden considerarse, corresponden exactamente a los puntos de vista propios, respectivamente, a quien está en camino hacia el centro, y a quien lo ha alcanzado; estados que, en el simbolismo tradicional fueron frecuentemente descritos como el del viajero y el del sedentario. Este último es similar a quien, estando en la cumbre de un monte, sin necesidad de moverse, ve del mismo modo las diversas vertientes, mientras que aquel que escala la misma montaña ve solamente la parte que le está próxima; y es evidente que sólo la visión del primero puede definirse como sintética.

El conjunto de las observaciones que hemos desarrollado no debe considerarse como puramente abstracto. Si hemos siempre de mantenernos en el plano de los puros principios, las consecuencias que de ellos se pueden extraer pueden alcanzar también a problemas de orden concreto y de importancia inmediata. Por ejemplo, en un período como el actual, en el que se hace cada vez más urgente la necesidad de superar todo particularismo en nombre de una solidaridad espiritual, porque sólo ésta puede oponerse eficazmente a la acción concertada de las fuerzas mundiales de subversión y de destrucción, es tanto más importante estudiar las condiciones con las cuales la diferencia y la unidad pueden conciliarse, con las cuales un espíritu único puede subsistir dentro de la variedad de expresiones diversas; con las cuales la fidelidad a una tradición no es sectarismo y no se traduce en un principio de cisma y de desorganización. Sobre tal vía hemos creído oportuno insistir, en este mismo lugar, acerca de algunos puntos funda-

mentales sin los cuales no es posible tener una verdadera orientación en los mismos problemas de organización de las fuerzas espirituales en lucha contra la decadencia moderna.

Capítulo VI

TRADICIÓN E “INCONSCIENTE”*

Hemos expuesto ya en otra parte el papel del psicoanálisis en la obra de subversión que, sucediendo a la “solidificación” materialista del mundo, constituye la segunda fase de la acción antitradicional característica de la época moderna en su totalidad¹. Es preciso que volvamos aún sobre este asunto, pues desde hace algún tiempo notamos que la ofensiva psicoanalista va cada vez más lejos, en el sentido de que, dirigiéndose directamente a la tradición so pretexto de explicarla, tiende ahora a deformar su noción misma del modo más peligroso. A este respecto, cabe hacer una distinción entre variedades desigualmente “avanzadas” del psicoanálisis: éste, que había sido concebido primeramente por Freud, se encontraba todavía limitado hasta cierto punto por la actitud materialista que él se proponía siempre mantener; por supuesto, el psicoanálisis no por eso dejaba de tener ya un carácter netamente “satánico”, pero por lo menos ello le vedaba todo intento de penetrar en ciertos dominios, o, aun si a pesar de todo lo pretendía, no lograba de hecho sino falsificaciones harto groseras, de donde confusiones que era aún relativamente fácil disipar. Así, cuando Freud hablaba de “simbolismo”, lo que él designaba abusivamente así no era en realidad sino un simple producto de la imaginación humana, variable de un individuo a otro, y sin nada de común verdaderamente con el auténtico simbolismo tradicional. No era sino una primera etapa, y estaba reservado a otros psicoanalistas modificar las teorías de su “maestro” en el sentido de una falsa espiritualidad, con el fin de poder, por una confusión mucho más sutil, aplicarlas a una interpretación del simbolismo tradicional mismo. Fue sobre

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, julio-agosto de 1949. N. del T.].

¹ Ver *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XXXIV.

todo el caso de C. G. Jung cuyas primeras tentativas en este dominio datan ya de hace bastante tiempo²; es de notar, pues resulta muy significativo, que para esa interpretación partió de una comparación que creyó poder establecer entre ciertos símbolos y algunos dibujos realizados por enfermos; y ha de reconocerse que, en efecto, estos dibujos presentan a veces, con respecto a los símbolos verdaderos, una suerte de semejanza “paródica” que no deja de ser más bien inquietante en cuanto a la naturaleza de lo que los inspira.

Lo que agravó mucho las cosas es que Jung, para explicar algo de lo cual los factores puramente individuales no parecían poder dar cuenta, se vio llevado a formular la hipótesis de un supuesto “inconsciente colectivo”, existente de alguna manera en lo bajo del psiquismo de todos los individuos humanos, al cual creyó poder referir indistintamente tanto el origen de los símbolos mismos como el de sus caricaturas patológicas. Va de suyo que el término de “inconsciente” es por completo impropio, y que lo designado por él, en la medida en que pueda tener algo de realidad, pertenece a lo que los psicólogos denominan de modo más habitual el “subconsciente”, es decir, el conjunto de las prolongaciones inferiores de la conciencia. Hemos señalado ya en otro lugar la confusión que se ha cometido de continuo entre el “subconsciente” y el “supraconsciente”; como éste escapa completamente, por su naturaleza misma, al dominio sobre el cual recaen las investigaciones de los psicólogos, éstos no dejan jamás, cuando tienen oportunidad de tomar conocimiento de algunas de sus manifestaciones, de atribuir las al “subconsciente”. Precisamente esta confusión es la que encontramos también aquí: que las producciones de los enfermos observados por los psiquiatras proceden del “subconsciente”, ciertamente no es dudoso; pero, en cambio, todo lo que es de orden tradicional, y especialmente el simbolismo, no puede ser referido sino al “supraconsciente”, es decir, a aquello por lo cual se establece una comunicación con lo suprahumano, mientras que el “subconsciente”

² Ver a este respecto A. Préau, *La Fleur d'or ou le Taoïsme sans Tao*.

tiende, inversamente, hacia lo infrahumano. Hay pues, en ello, una verdadera inversión que es enteramente característica del género de explicación de que se trata; y lo que le da una apariencia de justificación es el hecho de que, en casos como el que hemos citado, ocurre que el “subconsciente”, gracias a su contacto con influjos psíquicos del orden más inferior, imita efectivamente al “supraconsciente”; esto, para quienes se dejan engañar por tales falsificaciones y son incapaces de discernir su verdadera naturaleza, da lugar a la ilusión que desemboca en lo que hemos llamado una “espiritualidad al revés”.

Por medio de la teoría del “inconsciente colectivo”, se cree poder explicar que el símbolo sea “anterior al pensamiento individual” y lo trascienda; el verdadero problema, que ni siquiera parece plantearse, sería el de saber en qué dirección ocurre ese trascender: si es por lo bajo, como parecería indicarlo esa referencia al pretendido “inconsciente”, o por lo alto, como lo afirman expresamente, al contrario, todas las doctrinas tradicionales. Hemos encontrado en un artículo reciente una frase donde esa confusión aparece con la mayor claridad posible: “La interpretación de los símbolos..., es la puerta abierta al Gran Todo, es decir, el camino que conduce hacia la luz total a través del dédalo de los oscuros bajos fondos de nuestra individualidad”. Desgraciadamente, hay muchas probabilidades de que, perdiéndose en esos “oscuros bajos fondos”, se llegue a muy otra cosa que a la “luz total”; notemos también el peligroso equívoco del “Gran Todo”, que, como la “consciencia cósmica” en la cual algunos aspiran a fundirse, no puede ser aquí ni más ni menos que el psiquismo difuso de las regiones más inferiores del mundo sutil; y así, la interpretación psicoanalítica de los símbolos y su interpretación tradicional conducen en realidad a fines diametralmente opuestos.

Cabe realizar todavía otra observación importante: entre las muy diversas cosas que se supone explicables por el “inconsciente colectivo”, hay que contar, naturalmente, el “folklore”, y éste es uno de los casos en que la teoría puede presentar alguna apariencia de verdad. Para ser más exacto, debe-

ría hablarse de una suerte de “memoria colectiva”, que es como una imagen o un reflejo, en el dominio humano, de esa “memoria cósmica” correspondiente a uno de los aspectos del simbolismo de la luna. Solo que pretender concluir de la naturaleza del “folklore” al origen mismo de la tradición, es cometer un error en todo semejante a aquel, tan difundido en nuestros días, que hace considerar como “primitivo” lo que no es sino el producto de una degradación. Es evidente, en efecto, que el “folklore”, constituido esencialmente por elementos pertenecientes a tradiciones extintas, representa inevitablemente un estado de degradación con respecto a ellas; pero, por otra parte, es el único medio por el cual algo de ellas puede salvarse. Sería menester preguntarse también en qué condiciones la conservación de tales elementos ha sido confiada a la “memoria colectiva”; como hemos tenido ya oportunidad de decirlo³, no podemos ver en ello sino el resultado de una acción plenamente consciente de los últimos representantes de antiguas formas tradicionales a punto de desaparecer. Lo seguro es que la mentalidad colectiva, en la medida en que exista algo que así pueda llamarse, se reduce propiamente a una memoria, lo que se expresa en términos de simbolismo astrológico diciendo que es de naturaleza lunar; dicho de otro modo, puede desempeñar cierta función conservadora, en la cual consiste precisamente, el “folklore”, pero es totalmente incapaz de producir o de elaborar nada, ni sobre todo cosas de orden trascendente como todo dato tradicional lo es por definición misma.

La interpretación psicoanalítica apunta en realidad a negar esta trascendencia de la tradición, pero de un modo nuevo, podría decirse, y diferente de los que estaban en curso hasta ahora: no se trata ya, como con el racionalismo en todas sus formas, sea de una negación radical, sea de una pura y simple ignorancia de la existencia de todo elemento “no humano”. Al contrario, parece admitirse que la tradición tenga efectivamen-

³ [Véase “El Santo Grial”, en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*].

te un carácter “no humano”, pero desviando completamente la significación de este término; así, al final del artículo antes citado, leemos lo siguiente: “Volveremos tal vez sobre estas interpretaciones psicoanalíticas de nuestro tesoro espiritual, cuya ‘constante’ a través de tiempos y civilizaciones diversas demuestra a las claras el carácter tradicional, no humano, si se toma la palabra ‘humano’ en el sentido de separativo, de individual”. Aquí se muestra quizá de la mejor manera posible cuál es, en el fondo, la verdadera intención de todo eso, intención que, por lo demás —queremos creerlo— no es siempre consciente en quienes escriben cosas de ese género, pues debe quedar bien claro que lo que se pone en cuestión a este respecto no es tal o cual individualidad, así sea la de un “jefe de escuela” como Jung, sino la “inspiración”, de lo más sospechosa, de la cual esas interpretaciones proceden. No es necesario haber ido muy lejos en el estudio de las doctrinas tradicionales para saber que, cuando se trata de un elemento “no humano” lo que se entiende por ello, y que pertenece esencialmente a los estados supraindividuales del ser, no tiene nada que ver absolutamente con un factor “colectivo”, el cual, en sí mismo, no pertenece en realidad sino al dominio individual humano, al igual que lo que se califica de “separativo”, y que, además, por su carácter “subconsciente”, no puede en todo caso abrir una comunicación con otros estados sino en la dirección de lo infrahumano. Se capta, pues, de manera inmediata, el procedimiento de subversión que consiste, apoderándose de ciertas nociones tradicionales, en invertirlas en cierto modo sustituyendo el “supraconsciente” por el “subconsciente”, lo suprahumano por lo infrahumano. ¿No es esta subversión mucho más peligrosa aún que una simple negación, y se creará que exageramos al decir que contribuye a preparar las vías a una verdadera “contratradición”, destinada a servir de vehículo a esa “espiritualidad al revés” de la cual, hacia el fin del actual ciclo, el “reino del Anticristo” ha de señalar el triunfo aparente y pasajero?

Capítulo VII

DEL PRETENDIDO “EMPIRISMO” DE LOS ANTIGUOS*

En muchas ocasiones hemos explicado la diferencia fundamental existente en la naturaleza de las ciencias entre los antiguos y los modernos, diferencia que es la que hay entre las ciencias tradicionales y las ciencias profanas; pero ésta es una cuestión sobre la cual se han extendido tantos errores que nunca se volvería sobre ella con demasiada insistencia. Así, vemos frecuentemente afirmar, como algo que no podría dudarse, que la ciencia de los antiguos era puramente “empírica” lo que, en el fondo, equivale a decir que incluso no era una ciencia propiamente dicha, sino solamente una especie de saber totalmente práctico y utilitario.

Ahora bien, es fácil comprobar que, muy al contrario, las preocupaciones de este orden nunca han ocupado tanto lugar como entre los modernos, y también, sin remontarnos incluso más lejos que la antigüedad llamada “clásica”, que todo lo que depende de la experimentación era considerado por los antiguos como no pudiendo constituir más que un conocimiento de grado muy inferior. No vemos muy bien cómo todo ello puede conciliarse con la precedente afirmación; y, por una singular inconsecuencia, los mismos que formulan ésta, no dejan casi nunca, por lo demás, ¡de reprochar a los antiguos su desdén por la experiencia!

La fuente del error de que se trata, como de muchos otros, es la concepción “evolucionista” o “progresista”: se quiere, en virtud de ella, que todo conocimiento haya comenzado por un estado rudimentario, a partir del cual se habría desarrollado y elevado poco a poco; se postula una especie de grosera sim-

* [Publicado en *Voile d'Isis*, París, julio de 1934. N. del T.].

plicidad primitiva, que, bien entendido, no puede ser objeto de ninguna comprobación; y se pretende hacer partir todo de abajo, como si no fuera contradictorio el admitir que lo superior pudiese surgir de lo inferior. Tal concepción no es simplemente un error cualquiera, sino que constituye propiamente una “contra-verdad”; queremos decir con ello que va exactamente en oposición a la verdad, por una extraña inversión que es muy característica del espíritu moderno. La verdad, por el contrario, es que ha habido desde los orígenes, una suerte de degradación o de “descenso” continuo, yendo de la espiritualidad a la materialidad, es decir, de lo superior hacia lo inferior, y manifestándose en todos los dominios de la actividad humana, y que de ahí han nacido, en épocas bastante recientes, las ciencias profanas, separadas de todo principio trascendente y justificadas únicamente por las aplicaciones prácticas a las cuales dan lugar, pues tal es en suma, todo lo que interesa al hombre moderno, que no se cuida apenas del conocimiento puro, y que, hablando de los antiguos como lo estamos diciendo, no hace más que atribuirles sus propias tendencias¹; porque él no concibe incluso que hayan podido tenerlas totalmente diferentes, como tampoco concibe que pudiesen existir ciencias totalmente distintas, por su objeto y por su método, que aquellas que cultiva él mismo de manera exclusiva.

Este mismo error implica también el “empirismo” entendido en el sentido en que esta palabra designa una teoría filosófica, es decir, la idea muy moderna también de que todo conocimiento deriva enteramente de la experiencia, y más precisamente de la experiencia sensible; por otro lado, esta no es en realidad mas que una de las formas de afirmar que todo viene de abajo.

Está claro que, fuera de esta idea preconcebida, no hay ninguna razón para suponer que el primer estado de todo conocimiento haya debido ser un estado “empírico”; esta apro-

¹ Por una ilusión del mismo género, los modernos, dado que se mueven sobre todo por motivos “económicos”, pretenden explicar todos los acontecimientos históricos con causas de este orden.

ximación entre los dos sentidos de la misma palabra no tiene ciertamente nada de fortuito, y podríamos decir que es el “empirismo” filosófico de los modernos el que les lleva a atribuir a los antiguos un “empirismo” de hecho. Ahora bien, debemos confesar que no hemos llegado a comprender jamás incluso la posibilidad de tal concepción, de tal manera nos parece que se opone a toda evidencia: que haya conocimientos que no vienen de los sentidos, ello es, pura y simplemente, una cuestión de hecho; pero los modernos, que no pretenden apoyarse mas que sobre los hechos, los desconocen o los niegan de buen grado cuando no concuerdan con sus teorías. En suma, la existencia de esta concepción “empirista” prueba simplemente, entre los que la han emitido y entre los que la aceptan, la desaparición completa de ciertas facultades de orden suprasensible, comenzando, evidentemente, por la pura intuición intelectual².

Las ciencias tal como las comprenden los modernos, es decir, las ciencias profanas, no suponen efectivamente de manera general, sino una elaboración racional de datos sensibles; son pues ellas las verdaderamente “empíricas” en cuanto a su punto de partida; y se podría decir que los modernos confunden indebidamente ese punto de partida de sus ciencias con el origen de toda ciencia. Hay todavía a veces, incluso en sus ciencias, como vestigios aminorados o alterados de conocimientos antiguos, cuya naturaleza se les escapa, y pensamos aquí sobre todo en las ciencias matemáticas, cuyas nociones esenciales no podrían ser sacadas de la experiencia sensible; ¡los esfuerzos de ciertos filósofos para explicar “empíricamente” el origen de esas nociones son, a veces, de una comicidad irresistible! Y si algunos estuvieran tentados de protestar cuando hablamos de aminoramiento o de alteración, les pediríamos que comparasen a este respecto, por ejemplo, la cien-

² Desaparición de esas facultades en cuanto a su ejercicio efectivo, entendiéndose bien, pues ellas subsisten a pesar de todo en estado latente en todo ser humano; pero esta especie de atrofia puede alcanzar tal grado que su manifestación se torne completamente imposible y eso es lo que comprobamos en la gran mayoría de nuestros contemporáneos.

cia tradicional de los números con la aritmética profana; podrán sin duda comprender bastante fácilmente así lo que queremos decir.

Por añadidura, la mayor parte de las ciencias profanas no deben realmente su origen más que a fragmentos o, se podría decir, a residuos de ciencias tradicionales incomprendidas: hemos citado en otro lugar, como particularmente característico, el ejemplo de la química, surgida, no de la alquimia verdadera, sino de su desnaturalización por los “sopladores”, es decir por profanos que, ignorando el verdadero sentido de los símbolos herméticos, los tomaron en una acepción torpemente literal. Hemos citado también el caso de la astronomía aislada de todo lo que constituía el “espíritu” de esta ciencia, y que se ha perdido irremediablemente para los modernos, los cuales van repitiendo tontamente que la astronomía fue descubierta de manera totalmente “empírica”, por “pastores caldeos”, ¡sin darse cuenta de que el nombre de Caldeos era en realidad la designación de una casta sacerdotal! Podrían multiplicarse los ejemplos del mismo género, establecerse una comparación entre las cosmogonías sagradas y la teoría de la “nebulosa” y otras hipótesis similares, o aún, en otro orden de ideas, mostrar la degeneración de la medicina a partir de su antigua dignidad de “arte sacerdotal”, y así continuamente. La conclusión sería siempre la misma: unos profanos se han apoderado ilegítimamente de fragmentos de conocimientos de los cuales no podían aprehender ni el alcance ni el significado, y de ellos han formado unas ciencias que se dicen independientes, las cuales valen simplemente lo que valían ellos mismos; la ciencia moderna que ha surgido de ahí, no es por tanto, propiamente mas que la ciencia de los ignorantes³.

Las ciencias tradicionales, como hemos dicho muy frecuentemente se caracterizan esencialmente por su vinculación a los principios transcendentales de los cuales dependen estrictamente

³ Por una curiosa ironía de las cosas el “cientifismo” de nuestra época mantiene por encima de todo el proclamarse “laico”, sin percibir que eso es, simplemente, la confesión explícita de esta ignorancia.

tamente a título de aplicaciones más o menos contingentes, y todo ello es lo contrario del “empirismo”; pero los principios escapan necesariamente a los profanos y por ello éstos, aunque fuesen sabios modernos, no pueden nunca ser en el fondo sino “empíricos”. Desde que, a consecuencia de la degradación a la cual hacíamos alusión precedentemente, los hombres no están ya todos parecidamente cualificados para todo conocimiento, es decir, al menos desde el principio del Kali-Yuga, hay forzosamente profanos; pero, para que su ciencia truncada y falseada haya podido tomarse en serio y presentarse como lo que no es, era necesario que el verdadero conocimiento desapareciese, con las organizaciones iniciáticas que estaban encargadas de conservarlo y transmitirlo y eso es precisamente lo que ha ocurrido en el mundo occidental en el curso de los últimos siglos

Añadiremos aún que, en la manera como enfocan los modernos los conocimientos de los antiguos, se ve aparecer claramente esta negación de todo elemento “suprahumano” que constituye el fondo del espíritu antitradicional, y que no es, a fin de cuentas, sino una consecuencia directa de la ignorancia profana. No solamente se reduce todo a proporciones puramente humanas sino que, a causa de esta inversión de todas las cosas que entraña la concepción “evolucionista” se llega hasta a poner lo “infrahumano” en el origen; y lo más grave es que a los ojos de nuestros contemporáneos tales cosas parecen ser evidentes de por sí: se ha llegado a enunciarlas como si no pudieran incluso ser contestadas, y a presentar como “hechos” las hipótesis menos fundadas ya que ni siquiera se tiene la idea de que pudiese ser de otra manera; ello es lo más grave, decimos, porque es lo que puede hacer temer que, llegados hasta tal punto la desviación del espíritu moderno sea completamente irremediable.

Estas consideraciones podrán aún ayudar a comprender por qué motivo es absolutamente vano buscar un acuerdo o una aproximación cualquiera entre los conocimientos tradicionales y los conocimientos profanos, y por qué los primeros

no tienen que pedir a los segundos una “confirmación” de la cual, en sí mismas no tienen además ninguna necesidad. Si insistimos en ello, es porque sabemos cuán extendida está hoy esa manera de ver entre los que tienen alguna idea de las doctrinas tradicionales, pero una idea “exterior”, si así puede decirse, e insuficiente para permitirles penetrar en su naturaleza profunda, así como impedirles ilusionarse por el prestigio tramposo de la ciencia moderna y de sus aplicaciones prácticas. Estos, colocando así en el mismo plano cosas que no son comparables, no solamente pierden su tiempo y sus esfuerzos; corren además el riesgo de extraviarse y de extraviar a los demás en todo tipo de falsos conceptos; y las múltiples variedades del “ocultismo” están ahí para mostrar que este peligro es demasiado real.

Capítulo VIII

LA DIFUSIÓN DEL CONOCIMIENTO Y EL ESPÍRITU MODERNO*

Ya hemos tenido más de una ocasión de decir lo que pensamos de las tendencias modernas a la “propaganda” y a la “vulgarización”, y de la incompreensión que implican con respecto al verdadero conocimiento; tampoco tenemos la intención de volver una vez más sobre los múltiples inconvenientes que presenta, de manera general, la difusión inconsiderada de una “instrucción” que se pretende distribuir igualmente a todos, bajo formas y con métodos idénticos, lo que no puede desembocar más que en una especie de nivelación por abajo: ahí como en todo en nuestra época, la calidad es sacrificada a la cantidad. Aún esta manera de actuar puede encontrar una excusa, al menos relativa, en el carácter mismo de la instrucción profana de la que se trata, que no representa en suma ningún conocimiento en el verdadero sentido de la palabra, y que no contiene absolutamente nada de un orden que sea un poco profundo; lo que la hace nefasta, es sobre todo que se hace tomar por lo que no es, que tiende a negar todo lo que la sobrepasa, y que así sofoca todas las posibilidades relacionadas con un dominio más elevado. Pero lo que es quizá más grave aún, y sobre lo cual queremos llamar más particularmente la atención aquí, es que algunos creen poder exponer doctrinas tradicionales tomando en cierto modo como modelo esa misma instrucción profana, y aplicando consideraciones que no tienen en cuenta la naturaleza misma de esas doctrinas y las diferencias esenciales que existen entre ellas y todo lo que se designa hoy con los nombres de “ciencia” y de “filosofía”; hay ahí una penetración del espíritu moderno hasta en

* [Publicado en *Etudes Traditionnelles*, mayo de 1940. N. del T.].

aquello a lo cual se opone radicalmente por definición misma, y no es difícil comprender cuáles pueden ser las consecuencias disolventes de ello, incluso sin saberlo los que se hacen, frecuentemente de buena fe y sin intención definida, los instrumentos de semejante penetración.

Hemos tenido muy últimamente un ejemplo de lo que acabamos de decir, bastante sorprendente en más de un aspecto: no es posible, en efecto, evitar cierta estupefacción viendo afirmar primero que “se ha considerado durante largo tiempo en la India que ciertos aspectos de la enseñanza vedántica debían ser mantenidos secretos”, que “la vulgarización de ciertas verdades era reputada como peligrosa”, y que, “se había incluso prohibido hablar de ellas fuera de un pequeño círculo de iniciados”. Se comprenderá fácilmente que no queramos citar ningún nombre, pues este caso sólo tiene para nosotros el valor de un ejemplo útil para “ilustrar” cierta mentalidad. Pero hay que decir al menos, para explicar nuestra sorpresa, que esas aserciones provienen, no de un orientalista o de un teosofista cualquiera, sino de un Hindú de nacimiento. Ahora bien, si hay un país donde siempre se ha considerado que la vertiente teórica de las doctrinas (pues entiéndase bien que no se trata de ningún modo de la “realización” y de sus medios propios) podía ser expuesta sin otra reserva que la de lo inexpresable, es muy precisamente la India; y además, dada la constitución misma de la organización tradicional hindú, no se ve del todo quién podría tener la cualidad para prohibir hablar de tal o cual cosa; de hecho, eso no puede producirse más que allá donde hay una distinción claramente marcada entre esoterismo y exoterismo, lo que no es el caso para la India. No se puede decir tampoco que la “vulgarización” de las doctrinas sea peligrosa; sería más bien simplemente inútil, si con todo fuera posible; pero, en realidad, las verdades de este orden se resisten por su naturaleza misma a toda “vulgarización”; por claramente que se expresen, no las comprenden más que quienes están cualificados para comprenderlas, y, para los otros, es como si no existieran. Se sabe por lo demás bastante lo que

pensamos nosotros mismos de los pretendidos “secretos” caros a los pseudo-esoteristas: una reserva en el orden teórico no puede justificarse más que por consideraciones de simple oportunidad, luego por razones puramente contingentes; y un secreto exterior cualquiera no puede tener en el fondo más que el valor de un símbolo, y también, a veces, el de una “disciplina” que puede no carecer de provecho... Pero la mentalidad moderna está hecha de modo que no puede soportar ningún secreto ni incluso ninguna reserva; son cosas cuyo alcance y significado le escapan enteramente, y con respecto a las cuales la incompreensión genera muy naturalmente la hostilidad; y sin embargo el carácter propiamente monstruoso de un mundo donde todo se hubiera hecho “público” (decimos “se hubiera”, pues, de hecho, aún no estamos así a pesar de todo) es tal que merecería por sí solo un estudio especial; pero no es el momento de librarnos a ciertas “anticipaciones” quizá demasiado fáciles, y diremos solamente que no podemos sino lamentarnos por los hombres que han caído tan bajo como para ser capaces, literalmente tanto como simbólicamente, de vivir en “colmenas de cristal”.

Retomemos la continuación de nuestras citas: Hoy, no se tienen ya en cuenta tales restricciones; el nivel medio de la cultura se ha elevado y los espíritus han sido preparados para la enseñanza íntegra”. Aquí aparece tan nítidamente como es posible, la confusión con la instrucción profana, designada por ese término de “cultura” que ha devenido, en efecto, una de sus denominaciones más habituales; se trata de algo que no tiene la menor relación con la enseñanza tradicional ni con la aptitud para recibirla; y además, como la sedicente elevación del “nivel medio” tiene por contrapartida inevitable la desaparición de la elite intelectual, se puede muy bien decir que esta “cultura” representa exactamente lo contrario de una preparación para aquello de que se trata. Nos preguntamos por otra parte cómo un hindú puede ignorar completamente en qué punto del Kali-Yuga estamos actualmente, yendo hasta decir que “en los tiempos actuales el sistema entero del *Védānta*

puede ser expuesto públicamente”, mientras que el menor conocimiento de las leyes cíclicas obliga al contrario a decir que son menos favorables que nunca; y, si no ha podido jamás ser “puesto al alcance del común de los hombres”, para el cual no está por lo demás hecho, no es ciertamente ahora cuando lo podrá, pues ese “común de los hombres” nunca ha sido tan totalmente incomprensivo. Por otro lado, la verdad es que, por esta razón misma, todo lo que representa un conocimiento tradicional de orden verdaderamente profundo, y que corresponde por ello a lo que debe implicar una “enseñanza integral”, se hace cada vez más difícilmente accesible, y eso en todas partes ante la invasión del espíritu moderno y profano, es demasiado evidente que no podría ser de otra manera; luego ¿cómo puede desconocerse la realidad hasta el punto de afirmar todo lo opuesto, y con tanta tranquilidad como si se enunciara la más incontestable de las verdades?

Las razones adelantadas para explicar el interés que puede tener actualmente expandir la enseñanza vedántica no son menos extraordinarias: se hace valer en primer lugar, a este respecto, “el desarrollo de las ideas sociales y de las instituciones políticas; incluso si eso es verdaderamente un “desarrollo” (y haría falta en todo caso precisar en qué sentido), todavía hay ahí algo que no tiene más relación con la comprensión de una doctrina metafísica de la que tiene la difusión de la instrucción profana; basta además con ver, en no importa qué país de Oriente, cómo las preocupaciones políticas, allá donde se han introducido, perjudican el conocimiento de las verdades tradicionales, para pensar que estaría justificado el hablar de una incompatibilidad, al menos de hecho, más que de un acuerdo posible entre esos dos “desarrollos”. No vemos verdaderamente cuáles lazos la “vida social”, en el sentido puramente profano en que la conciben los modernos, podría tener con la espiritualidad; los tenía, al contrario, cuando se integraba en una civilización tradicional, pero es precisamente el espíritu moderno quien los ha destruido, o quien apunta a destruirlos allí donde subsisten todavía; entonces, ¿qué se puede

esperar de un “desarrollo” cuyo rasgo más característico es ir al contrario de toda espiritualidad?

Se invoca aún otra razón: “Por otra parte, para el *Védânta* es como para las verdades de la ciencia; no existe ya hoy secreto científico; la ciencia no duda en publicar los descubrimientos más recientes”. En efecto, esta ciencia profana no está hecha más que para el “gran público”, y tal es en suma su razón de ser; es demasiado claro que ella no es más que lo que parece ser, puesto que, no podemos decir por principio sino más bien por ausencia de principio, se mantiene exclusivamente en la superficie de las cosas; sin duda, no hay ahí nada que valga la pena mantener en secreto, o, para hablar más exactamente, que merezca ser reservado para uso de una elite, y además ésta no tendría nada que hacer con eso. Solamente que ¿cuál asimilación puede quererse establecer entre las pretendidas verdades de la ciencia profana y las enseñanzas de una doctrina como el *Védânta*? Es siempre la misma confusión, y está permitido preguntarse hasta qué punto alguien que la comete con esta insistencia puede tener la comprensión de la doctrina que quiere enseñar; en todo caso, aseveraciones de ese género no pueden sino impedir esta comprensión entre aquellos a quienes se dirige. Entre el espíritu tradicional y el espíritu moderno, no podría en realidad haber ningún acomodo; toda concesión hecha al segundo es necesariamente a expensas del primero, y no puede sino entrañar un aminoramiento de la doctrina, incluso cuando sus consecuencias no van hasta su resultado más extremo y también más lógico, es decir, hasta una verdadera deformación.

Se observará que, en todo esto, no nos emplazamos en absoluto en el punto de vista de los peligros hipotéticos que podría presentar una difusión general del verdadero conocimiento; lo que afirmamos, es la imposibilidad pura y simple de tal difusión, sobre todo en las condiciones actuales, pues el mundo nunca ha estado de él tan alejado como lo está hoy. Si se quisiera sin embargo a toda costa persistir en hablar de peli-

gros, diremos esto: antaño, exponiendo las verdades doctrinales tal como son y sin ninguna “vulgarización”, se arriesgaba el ser mal comprendido; ahora, se arriesga solamente no ser comprendido en nada; esto es quizá menos grave en efecto en cierto sentido, si se quiere, pero no vemos demasiado lo que los partidarios de la difusión pueden ganar con ella.

Capítulo IX

LA CIENCIA PROFANA ANTE LAS DOCTRINAS TRADICIONALES*

Bien que hemos precisado frecuentemente cuál debía ser normalmente, frente a la ciencia profana, la actitud de cualquiera que represente o más simplemente exponga una doctrina tradicional cualquiera que sea, parece, según ciertas reflexiones que se nos han participado desde sitios diversos en los últimos tiempos, que no todos lo han comprendido todavía perfectamente. Debemos además reconocer que hay para ello una excusa: y es que la actitud de que se trata es difícilmente concebible para aquellos que están más o menos afectados por el espíritu moderno, es decir, la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos, al menos en el mundo occidental; raros son los que logran desprenderse enteramente de este espíritu, y que les ha sido impuesto por la educación que han recibido y por el medio mismo en el que viven. Ahora bien, entre esos prejuicios, uno de los más fuertes es ciertamente la creencia en el valor de la ciencia moderna, que es en realidad lo mismo que la ciencia profana: de ahí resulta inevitablemente, en muchos, una especie de voluntad más o menos inconsciente de no admitir que los resultados reales o supuestos de esta ciencia sean algo que pudiese no tenerse en cuenta.

Recordaremos primero que, en cualquier orden, es el punto de vista profano mismo el que es ilegítimo como tal; y este punto de vista consiste esencialmente en considerar las cosas sin vincularlas a ningún principio trascendente, y como si fueran independientes de todo principio, que ignora pura y simplemente, cuando no llega hasta a negarlo de manera más o menos explícita. Esta definición es igualmente aplicable al

* [Publicado en *Etudes Traditionnelles*, París, abril-mayo de 1950. N. del T.].

dominio de la acción y al del conocimiento; en este último, es bien evidente que tal es el caso de la ciencia moderna entera, y, por consiguiente, no tiene ningún derecho a ser considerada como un verdadero conocimiento, puesto que, incluso si llega a enunciar cosas que son verdaderas, la manera como las presenta no es menos ilegítima, y es en todo caso incapaz de dar la razón de ser de su verdad, que no puede residir más que en su dependencia con respecto a los principios. Entiéndase bien además que, desde el momento que hablamos de conocimiento, esto no concierne a las aplicaciones prácticas a las que da lugar; esas aplicaciones, en efecto, son totalmente independientes del valor de la ciencia como tal, y, consecuentemente, no nos interesan aquí. Por lo demás, los doctos mismos reconocen de bastante buena gana que utilizan fuerzas de las que ignoran completamente la naturaleza; en esta ignorancia está sin duda para muchos el carácter peligroso que tales aplicaciones presentan demasiado frecuentemente, pero ésa es otra cuestión sobre la cual no tenemos que insistir ahora.

Se podría preguntar si, a pesar de todo, una ciencia así no puede ser legitimada, restableciendo, para la parte de verdad que puede contener en un orden relativo, el lazo con los principios, único que permitiría comprender efectivamente esta verdad como tal. Sin duda, eso no es imposible en ciertos casos, pero entonces ya no se trataría en realidad de la misma ciencia, puesto que ello implicaría un cambio completo de punto de vista, y que, por eso mismo, un punto de vista profano sería sustituido por un punto de vista tradicional; no hay que olvidar que una ciencia no se define únicamente por su objeto sino también por el punto de vista bajo el cual ella lo considera. Si fuera así, lo que podría ser conservado debería ser cuidadosamente distinguido de lo que habría por el contrario que eliminar, es decir, de todas las concepciones falsas a las cuales la ignorancia de los principios ha permitido demasiado fácilmente introducirse; y la formulación misma de las verdades tendría lo más frecuentemente necesidad de ser rectificada, pues está casi siempre influida más o menos gravemente por esas concepciones falsas a las cuales las verdades

en cuestión se encuentran asociadas en la ciencia profana. Nosotros mismos, en una de nuestras obras, hemos dado al respecto algunas indicaciones en lo que concierne a ciertas partes de las matemáticas modernas¹; y que no se nos venga a decir que, en un caso como aquel, la rectificación de la terminología tendría poca importancia en el fondo, incluso que no merecería el esfuerzo que exigiría, so pretexto que los matemáticos mismos no son engañados por los absurdos implicados en el lenguaje que emplean. Primero, un lenguaje erróneo supone siempre forzosamente alguna confusión en el pensamiento mismo, y es más grave de lo que se podría creer el obstinarse en no querer disipar esta confusión y tratarla como algo desdenable o indiferente. Seguidamente, incluso si los matemáticos profesionales han terminado por percatarse de la falsedad de ciertas ideas, no es menos cierto que, continuando con las maneras de hablar que reflejan esas mismas ideas falsas, contribuyen a extender éstas o a mantenerlas entre todos los que reciben su enseñanza en una medida cualquiera, directa o indirectamente, y que no tienen la posibilidad de examinar las cosas tan de cerca como ellos. En fin, y esto es todavía más importante, el hecho de servirse de una terminología con la cual no se relaciona ya ninguna otra significación plausible no es otra cosa que una de las manifestaciones de la tendencia cada vez más acentuada de la ciencia actual a reducirse a un «convencionalismo» vacío de sentido, tendencia que es ella misma característica de la fase de “disolución” en los últimos períodos del ciclo². Sería verdaderamente curioso, y además bien digno de una época de desorden intelectual como la nuestra, que algunos, queriendo mostrar que las objeciones que hemos formulado contra su ciencia no son realmente aplicables en lo que les concierne, poniendo precisamente por delante un argumento que no hace al contrario ¡más que aportar a ello una confirmación aún más completa!

¹ Véase *Los principios del cálculo infinitesimal* [en *Metafísica del Número*. N. del T.]

² [Véase *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. N. del T.]

Esto nos lleva directamente a una consideración de orden más general: sabemos que se nos reprocha a veces dar cuenta de teorías que los doctos mismos no admiten ya apenas actualmente, o sobre las cuales tienen al menos reservas que no hacían sus predecesores.

Para tomar un ejemplo, es exacto, en efecto, que el transformismo ha perdido mucho terreno en los “medios científicos”, sin que se pueda con todo llegar hasta decir que ya no cuenta con partidarios, lo que sería una exageración manifiesta; pero no es menos exacto que continua exponiéndose como antes, y con la misma seguridad “dogmática”, en los manuales de enseñanza y en las obras de vulgarización, es decir, en suma, en todo lo que es efectivamente accesible a los que no son “especialistas”, si bien, en lo que concierne a la influencia que ejerce sobre la mentalidad general, no ha cambiado verdaderamente nada, y guarda siempre, si así puede decirse, la misma “actualidad” en este aspecto. Se debe además comprender bien que la importancia que atribuimos a ese hecho, que se puede comprobar también para todo tipo de teorías “periclitadas” o “sobrepasadas”, según las expresiones a la moda, no quita para que dirijamos un interés particular a la masa del “gran público”; la verdadera razón de ello es que esas teorías afectan indistintamente a todos los que, como acabamos de decir, no son “especialistas”, y entre los cuales hay seguramente algunos, por poco numerosos que sean, que, si no sufrieran tales influencias, tendrían posibilidades de comprensión que, por el contrario, no se pueden encontrar entre los doctos irremediabilmente encerrados en sus “especialidades”.

A decir verdad, además, no estamos muy seguro de que, si muchos de esos doctos han renunciado por su propia cuenta a las formas groseras del transformismo, no sea simplemente para reemplazarlas por concepciones que, siendo más sutiles, no valen más en el fondo, y son incluso quizá más peligrosas; en todo caso, ¿por qué mantienen un fastidioso equívoco continuando con la palabra “evolución” como hacen siempre, si verdaderamente lo que ellos entienden por tal no tiene ya ape-

nas relación con lo que habitualmente se designaba hasta ahora por esa palabra, y ¿hay que ver ahí una de las manifestaciones del “convencionalismo” científico actual, o simplemente un ejemplo de la tendencia que siempre tienen las palabras, en el uso corriente, a perder completamente su sentido normal? Como quiera que sea, lo que es bastante extraño es que, mientras que algunos nos reprochan no tomar lo suficientemente en consideración lo que se podría llamar la “actualidad” científica, hay también, en otros medios, gentes que, al contrario, no nos perdonan ciertamente el pensar y decir que el materialismo no es ya ahora el único peligro que proceda denunciar, ni incluso el principal o el más temible; hay que creer que es bien difícil satisfacer a todo el mundo, y además debemos decir que esa es una cosa de la cual, por nuestra parte, no nos hemos nunca preocupado mucho.

Volvamos ahora a la cuestión de la legitimación de las ciencias modernas: si esta legitimación es posible para algunas de entre ellas como hemos dicho, sin embargo, no es así para todas igualmente, pues hay para eso una condición necesaria, que es que una ciencia tenga un objeto que sea legítimo en sí mismo, si la manera como lo considera no lo es en razón de su carácter profano. Ahora bien, esta condición no es cumplida por las ciencias, que no son en realidad otra cosa que productos específicos de la desviación moderna; un caso totalmente típico en este género es el del psicoanálisis, y no hay que buscar vincular a principios superiores lo que no es propiamente más que una aberración debida a la acción de influencias psíquicas del orden más bajo; sería como intentar legitimar el espiritismo o las divagaciones “surrealistas” que tienen en suma un origen muy semejante, siendo la sola diferencia que esas cosas no son admitidas en los cuadros de la enseñanza “oficial”. Por otra parte, en lo que concierne a aquellas ciencias modernas que tienen al menos un objeto legítimo, no hay que olvidar que, para muchas de entre ellas, habría que tener en cuenta el carácter de residuos que presentan con relación a ciertas ciencias antiguas, como hemos explicado en otras ocasiones, de modo que su legitimación equivaldría propiamente

a una restauración más o menos íntegra de las ciencias tradicionales a las cuales corresponden así y de las que no son realmente más que vestigios degenerados tras el olvido de los principios; pero esta restauración misma no carecería de dificultades, pues, entre esas ciencias tradicionales, las hay, como la astrología por ejemplo, cuya verdadera “clave” parece bien perdida, y que en todo caso habría que guardarse de confundir con las deformaciones de fecha más o menos reciente que se encuentran hoy bajo el mismo nombre, y que están ellas mismas fuertemente afectadas por el punto de vista profano que invade todo cada vez más.

La cuestión que acabamos de examinar no tiene actualmente, por otra parte, más que un interés en cierto modo “teórico”, pues, de hecho, la legitimación de que se trata no ha sido emprendida en ningún caso, de suerte que, cuando se trata de la ciencia moderna, nos encontramos siempre únicamente en presencia de la ciencia profana.

Esta no puede ser considerada, con relación a las doctrinas tradicionales, más que como puramente inexistente; en otros términos, no hay que preocuparse en absoluto por saber si se encuentra en acuerdo o en desacuerdo con esas doctrinas, con las cuales, en razón de su falta de principios, no podría tener ninguna relación efectiva. Si hay desacuerdo, se puede estar seguro que el error está forzosamente del lado de la ciencia profana, no pudiendo los datos tradicionales ser objeto de ninguna duda para cualquiera que comprenda su verdadera naturaleza; si por el contrario hay acuerdo, tanto mejor para esta ciencia, pero para ella solamente, pues eso muestra que ha llegado, aunque por vías muy desviadas e inciertas, a alcanzar la verdad sobre algunos puntos particulares. Este encuentro, que tiene un carácter totalmente accidental, en nada importa a las doctrinas tradicionales, pues no tienen necesidad de una “confirmación” exterior cualquiera; sería además una singular confirmación la que pretendiera obtenerse apelando a una ciencia para la cual las verdades de que se trata no pueden jamás, como todo el conjunto de sus teorías, aparecer más que como

simples hipótesis más o menos probables. Tampoco ha lugar a asociar a datos tradicionales unas ideas tomadas de la ciencia profana o inspiradas por ella más o menos directamente; ésa es una empresa perfectamente vana, y que no pueden acometer sino los que, como los ocultistas por ejemplo, ignoran totalmente el alcance real de los elementos fragmentarios que han tomado en lo que han podido conocer de diversas tradiciones; hemos ya explicado bastante frecuentemente la inanidad de ese género de construcciones “sincréticas” e híbridas para que sea necesario extendernos de nuevo en ello.

Por otra parte, hemos tenido también ocasión de hacer observar la debilidad, por no decir más, de la actitud que se ha convenido en llamar “apologética”, y que consiste en querer defender una tradición contra ataques como los de la ciencia moderna discutiendo los argumentos de ésta sobre su propio terreno, lo que no deja casi nunca de entrañar concesiones más o menos molestas, y lo cual implica en todo caso un desconocimiento del carácter trascendente de la doctrina tradicional. Esta actitud es habitualmente la de los exoteristas, y se puede pensar que, muy frecuentemente, son impulsados por el temor de que un mayor o menor número de adherentes de su tradición se dejen disuadir por las objeciones científicas o sedicentemente tales que son formuladas contra ella; pero, además que esta consideración “cuantitativa” es ella misma de un orden bastante profano, esas objeciones merecen tanto menos que se le otorgue tal importancia cuanto que la ciencia de la cual se inspiran cambia continuamente, lo que debería bastar para probar su poca solidez. Cuando se ve, por ejemplo, a teólogos preocuparse por “concordar la Biblia con la ciencia”, es demasiado fácil comprobar cómo tal trabajo es ilusorio, puesto que hay que rehacerlo constantemente a medida que las teorías científicas se modifican, sin contar que siempre tiene el inconveniente de parecer solidarizar la tradición con el estado presente de la ciencia profana, es decir, con teorías que no serán quizás admitidas ya por nadie al cabo de algunos años, si es que no lo son incluso ya por los doctos, pues eso puede también ocurrir, siendo las objeciones que así se combaten lo

más ordinariamente cosa de vulgarizadores más que de los doctos mismos. En lugar de rebajar torpemente las Escrituras sagradas a semejante nivel, esos teólogos harían sin duda mucho mejor en buscar profundizar tanto como sea posible su verdadero sentido, y exponerlo pura y simplemente para beneficio de los que son capaces de comprenderlo, y que, si lo comprendieran efectivamente, no serían ya tentados a dejarse influir por las hipótesis de la Ciencia profana, como tampoco por la “crítica” disolvente de una exégesis modernista y racionalista, es decir, esencialmente anti-tradicional, cuyos pretendidos resultados no tienen que ser ya tomados en consideración por los que tienen consciencia de lo que es realmente la tradición. Cualquiera que exponga una doctrina tradicional, tanto exotérica como esotérica, tiene no solamente el derecho más estricto, sino incluso el deber de guardarse del menor compromiso con el punto de vista profano, en el dominio que sea; pero ¿dónde están hoy, en Occidente, los que comprenden todavía que así debe ser? Algunos dirán quizá que, después de todo, eso es asunto de los teólogos, puesto que son ellos los que acabamos de tomar como ejemplo, y no nuestro; pero no somos de los que estiman que es posible desinteresarse de los ataques lanzados a una tradición cualquiera distinta de la de uno, y que incluso están prestos a felicitarse de los ataques que apuntan a una tradición distinta de la suya, como si se tratase de golpes dirigidos contra “competidores”, y como si esos ataques no alcanzaran siempre, en definitiva, al espíritu tradicional mismo; y el género de “apologética” del que hemos hablado muestra demasiado hasta qué punto han logrado debilitar este espíritu tradicional en aquellos mismos que se creen sus defensores.

Ahora, hay todavía un punto que nos hace falta precisar bien para evitar todo malentendido: no habría ciertamente que pensar que aquel que pretende mantenerse en una actitud rigurosamente tradicional debe desde entonces prohibirse hablar jamás de las teorías de la ciencia profana; puede y debe al contrario, cuando ha lugar, denunciar sus errores y sus peligros, y ello sobre todo cuando se encuentran afirmaciones que van ní-

tidamente contra los datos de la tradición; pero deberá hacerlo siempre de tal manera que ello no constituya de ningún modo una discusión “de igual a igual”, que no es posible más que a condición de emplazarse a sí mismo sobre el terreno profano. En efecto, aquello de que se trata realmente en semejante caso, es un juicio formulado en nombre de una autoridad superior, la de la doctrina tradicional, pues entiéndase bien que es esta sola doctrina la que cuenta aquí y que las individualidades que la expresan no tienen la menor importancia en sí mismas; ahora bien, nunca se ha osado pretender, que sepamos, que un juicio podía ser asimilado a una discusión o a una polémica. Si, por un prejuicio debido a la incompreensión y del cual la mala fe no está desgraciadamente siempre ausente, los que desconocen la autoridad de la tradición pretenden ver “polémica” allá donde no hay ni la sombra de ella, no hay evidentemente ningún medio para impedirselo, como tampoco se puede impedir a un ignorante o a un estúpido tomar las doctrinas tradicionales por “filosofía”, pero a eso no vale la pena prestar la menor atención; igualmente, todos los que comprenden lo que es la tradición, y que son los únicos cuya opinión importa, sabrán perfectamente a qué atenerse; y, por nuestra parte, si hay profanos que querrían arrastrarnos a discutir con ellos, les advertimos de una vez por todas que, como no podríamos consentir en descender a su nivel ni a colocarnos en su punto de vista, sus esfuerzos caerán siempre en el vacío.

Capítulo X

DISCURSO CONTRA LOS DISCURSOS*

Señor Presidente,
Señoras, Señores,
Queridos Alumnos,

Al tomar hoy la palabra ante ustedes conforme a lo que es costumbre, me siento, lo confieso, un poco incómodo al pensar en las trágicas circunstancias en las cuales vivimos desde hace ya casi tres años y que deberían, según parece, apartar de nuestro ánimo cualquier otra preocupación. Asimismo, siento un verdadero escrúpulo, y como una necesidad de excusarme y justificarme, incluso, y quizá sobre todo, ante mis propios ojos ¿Es el momento, en efecto, para discursos? Y ¿es lógico aceptar la tarea de pronunciar uno, cuando se está convencido, como yo lo estoy, de la perfecta inutilidad de todos estos despliegues de elocuencia más o menos sonora, para la que ciertas solemnidades constituyen ocasión habitual? Pero hay usos a los cuales, no teniendo el poder de cambiarlos, está uno forzado a someterse; y, si al menos este discurso pudiese tener como resultado, bastante paradójico en apariencia, convencerles de la vanidad de esa elocuencia a la que acabo de aludir, creo que no habríamos perdido el tiempo en absoluto.

Se ha dicho, sin duda bromeando, que el lenguaje fue dado al hombre para disfrazar su pensamiento; pero esto encierra una verdad más profunda de lo que pudiera suponerse a primera vista, a condición, no obstante, de añadir que este disfraz puede ser inconsciente e involuntario. En efecto, la función esencial del lenguaje es la de expresar el pensamiento, es decir

* [Discurso de entrega de premios del Collège de Saint-Germain-en-Laye. En *Bulletin municipal de Saint-Germain-en-Laye*, junio de 1917. Reproducido en la revista *Études Traditionnelles*, noviembre-diciembre 1971. N. del T.].

la de revestirlo de una forma exterior y sensible, por medio de la cual podamos comunicarlo a nuestros semejantes, en la medida al menos, en que sea comunicable: y precisamente quiero llamar más particularmente vuestra atención sobre esta restricción ¿Puede decirse que la expresión sea alguna vez adecuada al pensamiento? Y ¿no es cualquier traducción, por su misma naturaleza, forzosamente infiel? "*Traduttore, traditore*", dice un proverbio italiano bien conocido, que aunque parezca un poco un juego de palabras por su extrema concisión, no por ello es menos justo, y hasta tal punto que es extremadamente difícil y raro encontrar en dos lenguas diferentes, e incluso bastante cercanas la una de la otra, dos términos que se correspondan exactamente, de tal modo que cuanto más una traducción quiere ser literal, a menudo más se aleja del espíritu del texto. Y si esto ocurre cuando se trata simplemente de pasar de una lengua a otra, es decir, de una determinada forma sensible a otra forma de la misma naturaleza, de cambiar de alguna manera el vestido del pensamiento ¿cómo no será todavía más difícil hacer entrar en las formas estrechas y rígidas del lenguaje ese mismo pensamiento, que es esencialmente independiente de cualquier signo exterior y radicalmente heterogéneo respecto a su expresión? Para comprender hasta qué punto el puro pensamiento debe verse por ello disminuido, reducido y como esquematizado, sólo hace falta un instante de reflexión, a menos que se parta de las ilusiones de ciertos filósofos que, cegados por el espíritu de sistema, han creído que el entero pensamiento podía y debía encerrarse en una especie de fórmula concebida según el tipo matemático. Lo que es cierto, por el contrario, es que lo que expresan las palabras o los signos no es nunca la totalidad del pensamiento, que éste contiene siempre en sí mismo una parte inexpresable, luego incommunicable, y que esta parte es tanto mayor cuanto más elevado sea el orden de este pensamiento, puesto que más alejado está entonces de cualquier figuración sensible. Lo que podemos confiar a nuestros semejantes no es pues nuestro pensamiento mismo, sino sólo un reflejo más o menos indirecto y lejano de él, un símbolo más o menos oscu-

ro y velado; y por ello el lenguaje, vestimenta del pensamiento, es también forzosamente y por el mismo motivo, su disfraz.

Pero, que el lenguaje sea un disfraz del pensamiento, supone evidentemente que hay un pensamiento escondido detrás de las palabras: ¿es siempre así para todos los hombres? Se puede estar tentado de dudarlo, y de preguntarnos si, para algunos, las palabras mismas no llegan a ocupar casi por completo el lugar de un pensamiento ausente ¿No hay demasiados que, incapaces de pensar verdadera y profundamente, llegan sin embargo a darse la impresión a sí mismos, y a veces a los demás, de que son capaces de hacerlo, encadenando con más o menos habilidad y arte palabras que no son más que formas vacías, sonidos que, aun ofreciendo tal vez un conjunto armonioso, carecen en cambio de significado real? Ciertamente, el lenguaje rinde al pensamiento grandes y preciosos servicios, no solamente suministrándonos un medio de transmitirlo en la medida de lo posible, sino también ayudándonos a precisarlo y permitiendo definirnoslo mejor a nosotros mismos, y hacerlo consciente de una manera más clara y completa. Pero al lado de estas ventajas incontestables, el lenguaje, o mejor, su abuso, da lugar a graves inconvenientes, el menor de los cuales no es el verbalismo que ahora mismo os denunciaba, verbalismo cuya deplorable manifestación es lo que se ha conve-nido en llamar elocuencia.

En efecto, nos equivocáramos extrañamente, si nos imagináramos que el éxito de los más reputados oradores es debido, la mayoría de las veces, a decir verdad, a la precisión o a la elevación de las ideas que expresan. No es necesario tener ideas para ser elocuente, y tal vez eso sería más bien un obstáculo, sobre todo cuando quiere uno dirigirse a la muchedumbre; ya que, hay que reconocerlo, la gran masa de los hombres tiene impresiones más que ideas, y ésta es la razón de por qué se deja subyugar tan fácilmente y arrastrar por palabras que, de ordinario, son tanto más sonoras cuanto más vacías de sentido, y por ello tanto más aptas para ocupar el lugar del pensamiento en aquellos que no lo tienen. También, el po-

der del orador, y más especialmente el del orador popular es, casi exclusivamente, un poder de orden físico: los gestos, las actitudes, los juegos de la fisonomía, las entonaciones de la voz, la armonía de las frases, tales son sus principales elementos. Con respecto a esto, el orador tiene más de un punto de similitud con el actor: lo que importa, es mucho menos lo que dice que la manera cómo lo dice. Se dirige a las facultades sensibles de su auditorio, a menudo también a sus sentimientos o a sus pasiones, a veces a su imaginación, pero muy raramente a su inteligencia. Y esta función preponderante de los medios físicos en el arte, iba a decir en el juego, del orador, nos explica por qué los discursos de aquellos que han ejercido mayor influencia en la muchedumbre, cuando los leemos, nos parecen de una sorprendente insignificancia, de una desesperante banalidad. También por ello es tan raro que un mismo hombre reúna dones tan diversos como los del escritor y el orador: el escritor, que no tiene a su disposición los mismos medios exteriores, necesita cualidades de otro orden, quizás menos brillantes, pero también menos superficiales y más sólidas en el fondo. Y además la obra del orador solamente tiene su razón de ser en una circunstancia determinada y pasajera, mientras que la del escritor debe tener normalmente un alcance más duradero. Al menos debería ser así, pero, entiéndase bien, hay muchos escritores cuyas frases no contienen más pensamiento que las de los oradores de los que acabo de hablar, y mucha literatura que en suma no es más que mala elocuencia, y que, fijada sobre el papel, ya ni tiene los encantos artificiales que podría prestarle una dicción agradable o sabia. Y naturalmente, al atacar la elocuencia verbal, incluyo también de igual modo a toda esta vana literatura.

Ahora bien, ¿cuáles son las causas que dan nacimiento a este verbalismo hueco y estéril? Sin duda son bien complejas, y no querría comprometerme aquí en un estudio demasiado profundo de esta cuestión. Puede ser que, entre esas causas, las haya que sean inherentes a la naturaleza humana en general, o más particularmente al temperamento de ciertos pueblos

o de ciertas personas; pero también se trata de una cuestión de educación. Como los atenienses en otro tiempo, los franceses tienen generalmente la reputación de experimentar un gusto exagerado por la elocuencia, algunos dicen que por la palabrería. Y en esta crítica que nos dirigen incluso nuestros mejores amigos, hay algo de verdadero. Debería decir más, había algo de verdadero, ya que hoy en día, felizmente para nosotros, parece que las cosas hayan cambiado un poco; pero enseguida volveré a este tema. Acabo de decirlos que, en este aspecto, se comparaba fácilmente a los franceses con los atenienses; ¿hay que admitir para explicarlo que nuestro temperamento nacional se parece extrañamente al de los antiguos griegos? No lo creo. Más bien creería que tal similitud que no se funda en ninguna comunidad de raza, se justifica solamente por la influencia exagerada y demasiado exclusiva que la civilización helénica ha ejercido sobre la nuestra, es decir que es mayormente el producto artificial de una determinada educación. Sin duda, no hay que desconocer ni despreciar lo que han hecho los griegos en diversos dominios. Pero tampoco hay que creer, en un exceso de admiración que a veces raya en el fanatismo, que no hay nada que valga fuera de lo que han hecho, ni negarse a ver, al lado de sus méritos que son muy reales, sus defectos que no lo son menos, y uno de los más notables es precisamente la fastidiosa tendencia al verbalismo. Este defecto es muy evidente hasta en los más grandes de entre ellos; y en el mismo Platón, tal vez el tipo más representativo de la mentalidad helénica, la dialéctica demasiado sutil, para quien la examina con toda imparcialidad y evitando dejarse impresionar por la belleza de la forma, a menudo aparece como si en el fondo no fuera más que un divertimento bastante vano, que descansa mucho más sobre las palabras que sobre las ideas, y que no podría conducir a ninguna conclusión verdaderamente profunda. He hablado de la belleza de la forma; y es que los griegos, no hay que olvidarlo, ante todo eran artistas, lo eran en todo lo que hacían, y llevaban al extremo el culto a la forma, en detrimento de la profundidad y de la extensión del pen-

samiento. Se podría decir incluso, sin ninguna exageración, que no concebían nada más allá de la forma y de sus limitaciones, hasta tal punto que para ellos acabado y perfecto eran términos sinónimos. Indudablemente, no hay que descuidar ni desdeñar el arte en sí mismo; pero hay que saber poner cada cosa en su lugar, y no permitir a este culto a la forma, legítima cuando no sobrepasa ciertos límites, invadir el dominio del pensamiento puro, ni por otro lado, reaccionar sin medida en el dominio de la acción. Y no obstante, ¿no es esto lo que se ha hecho demasiado tiempo, bajo la influencia y a imitación de la civilización griega o greco-latina? Y muchos de nosotros, aquellos al menos cuya cultura fue casi exclusivamente literaria, ¿no tienen todavía que lamentar el haber recibido una educación por entero verbal, que encontraba su completa expresión en el "discurso en latín", ejercicio que hoy ha caído en el olvido? Podemos lamentar la tendencia que empuja a algunos a abandonar por entero el estudio de la antigüedad; pero el conocimiento real y exacto de esta antigüedad es algo bien distinto de esa retórica pueril, que apenas consistía más que en una reunión de fórmulas copiadas servilmente o aprendidas de memoria, y aplicadas indistintamente a todos los asuntos. En lugar de que la idea fuera independiente de la palabra, como debe serlo naturalmente, era la palabra la que, al contrario, se hacía independiente de la idea y usurpaba su lugar. Sin embargo, los franceses jamás han abusado tanto de la elocuencia como los griegos, y ésta nunca ha llegado a absorber la totalidad de su existencia nacional. La Grecia antigua ha muerto a causa de este abuso; Francia no morirá por lo mismo. Ya hemos probado suficientemente que, felizmente, éramos capaces de otra cosa que disertar, y continuamos probándolo cada día. Y es precisamente eso lo que muestra el carácter bastante artificial que tenía para nosotros este gusto por la elocuencia. Las circunstancias, si bien no lo han hecho desaparecer completamente, lo cual era imposible de una sola vez, al menos lo han relegado rápidamente a un último plano. Podemos decir, sin exagerar, que hemos conseguido así una verdadera victoria

sobre nosotros mismos, sobre nuestras antiguas costumbres. Y estas victorias tienen su importancia, pues son una condición de las otras, de las que debemos conseguir sobre el enemigo. La elocuencia ya no está de moda, y es fácil darse cuenta de que ha perdido su prestigio. Desde el comienzo de esta guerra, en efecto ¿qué es lo que más ha llamado la atención de las conciencias? La proclama de Galliéni a los parisienses, la orden del día de Joffre cuando la batalla del Marne, la de Pétain en Verdún. Algunas líneas bien sencillas dicen nítidamente lo que quieren decir, sin grandes palabras, sin rodeos y sin adornos inútiles, sin vanas fraseologías. Y es esto lo que permanecerá, creedme, y lo que dejará una impresión mucho más duradera que los mejores discursos de los políticos, algunos de los cuales están no obstante llenos de un indiscutible talento. La elocuencia ha recibido un golpe del que quizás no se recobrará jamás, y no cabe lamentarlo. No nos dejemos engañar más por las palabras, como nos ha sucedido demasiado a menudo; sepamos de ahora en adelante, en todos los dominios, mirar las realidades de cara, verlas tal y como son. He aquí seguramente una de las primeras lecciones que deberemos extraer de los acontecimientos actuales, si no queremos haber sufrido en vano.

¿Perdieron nuestros heroicos soldados la menor parte de su tiempo en discursos y en declaraciones? No, puesto que tenían mejores cosas que hacer y lo sabían bien: "*Res, non verba*". Lo que esperábamos de ellos, son actos, no palabras, y no nos han defraudado. Y vosotros también, queridos Alumnos, cuando llegue el momento de dejar este Colegio, tendréis mejores cosas que hacer antes de perder el tiempo en juegos de elocuencia: algunos, tal vez, todavía tendrán que ocupar su lugar junto a sus mayores. Pero lo cierto es que todos, incluso los más jóvenes, tendréis que cumplir otros deberes, otra tarea sin duda más oscura pero no menos necesaria, para reparar las ruinas que esta larga y terrible lucha habrá acumulado, y para ayudar a los gloriosos supervivientes a recoger y hacer fructificar todas las consecuencias de su victoria.

Todavía habréis de luchar en otro terreno, ya que la mayoría de vosotros, probablemente seréis hombres de acción. Parece ser, hoy más que nunca, que el dominio del pensamiento puro debe permanecer como patrimonio de un pequeño número, y quizás es bueno que así sea, si es verdad que la especulación y la acción normalmente van reunidas bastante mal. Para estar preparados para actuar cuando sea necesario, y sea cual sea la forma en que ejerzáis vuestra actividad, os tendréis que convertir en hombres en toda la acepción de la palabra, más deprisa y pronto que los jóvenes de algunas generaciones que precedieron la vuestra, cuando no había tantos vacíos que rellenar en tantos puestos de la nación. Trabajad pues en ello desde ahora mismo, queridos Alumnos, preparaos, con todas las fuerzas de vuestra inteligencia y vuestra voluntad, para la función que la patria tendrá derecho de exigirnos próximamente. Habituaos sin demora a encarar seriamente el futuro, meditando los ejemplos de heroísmo que os dan vuestros mayores, ejemplos que os incitarán a no faltar jamás a vuestro deber, sea cual sea, igual que ellos no faltaron al suyo en medio de pruebas que están entre las más temibles que la humanidad, en ningún tiempo, haya atravesado, y cuyo recuerdo hará que vuestra tarea sea más fácil y menos dura.

Capítulo XI

LA SUPERSTICIÓN DEL “VALOR”*

Hemos denunciado, en alguna de nuestras obras, cierto número de supersticiones específicamente modernas, cuya característica más notable es la de descansar en definitiva sobre el prestigio atribuido a una palabra, prestigio tanto mayor cuanto más vaga e inconsistente es la idea evocada por esta palabra para la mayor parte de las personas.

La influencia ejercida por las palabras en sí mismas, independientemente de lo que expresen o deberían expresar, nunca ha sido, en efecto, tan grande como en nuestra época. Hay en ello como una caricatura de la potencia inherente a las fórmulas rituales, e incluso aquellos que son los más encarnizados en negarla, por singular “contragolpe”, son los primeros en dejarse llevar por lo que es apenas una parodia profana de ellas. Es evidente, por lo demás, que esta potencia de las fórmulas o palabras, en los dos casos, no es del mismo orden en absoluto; la de las fórmulas rituales, que se basa esencialmente sobre la “ciencia sagrada”, es algo plenamente efectivo, que se ejerce realmente en los dominios más diferentes, según los efectos que quieran obtenerse; por el contrario, la de su falsificación profana sólo es naturalmente susceptible, directamente al menos, de una acción puramente “psicológica” y sobre todo sentimental, o sea, procedente del dominio más ilusorio de todos. Pero, sin embargo, no hay que decir por ello que tal acción sea inofensiva, muy lejos de eso, pues tales ilusiones “subjetivas”, por insignificantes que sean en sí mismas, no carecen de consecuencias muy reales en toda la actividad humana; y, ante todo, contribuyen grandemente a destruir toda verdadera intelectualidad, lo que, además, es probablemente la principal razón

* [Publicado en *Etudes Traditionnelles*, París, junio de 1940].

de ser que se le ha asignado en el “plan” de la subversión moderna.

Las supersticiones de las que hablamos varían en cierta medida de un tiempo a otro, pues hay en ello una especie de “moda”, como en todas las cosas en nuestra época; con esto no queremos decir que, cuando surge una novedad, reemplace inmediata y enteramente a las otras, pues fácilmente se puede comprobar su coexistencia en la mentalidad contemporánea; pero la más reciente toma al menos un lugar predominante y rechaza las otras más o menos a un segundo plano. Así, en el orden de cosas que consideramos ahora, se puede decir que hubo primero la superstición de la “razón”, que alcanzó su punto culminante hacia finales del siglo XVIII, después la de la “ciencia” y del “progreso”, por lo demás estrechamente vinculada a la precedente, pero más especialmente característica del siglo XIX; más recientemente aún, se vio aparecer la superstición de la “vida”, que tuvo un gran éxito en los primeros años del siglo actual. Como todo cambia con una rapidez sin cesar creciente, estas supersticiones, así como las teorías científicas y filosóficas a las cuales están quizá ligadas en cierto modo, parecen “usarse” cada vez más rápidamente; también tenemos desde que registrar el nacimiento de una superstición nueva, la del “valor”, que data de hace apenas algunos años, pero que tiende ya a adelantar a las otras.

Ciertamente, no tenemos tendencia a exagerar la importancia de la filosofía y menos aún de la moderna, pues, incluso reconociendo que pueda ser uno de los factores que actúan más o menos sobre la mentalidad general, pensamos que está lejos de ser el más importante, y que, incluso bajo su forma “sistemática”, representa más bien un efecto que una causa; pero, del mismo modo, expresa de una manera más claramente definida, lo que existía ya como en estado difuso en esta mentalidad, y, por tanto, pone en evidencia, un poco a la manera de un aparato de aumento, cosas que de otra forma podrían escapar a la atención del observador, o que al menos serían más difíciles de discernir. También, para comprender bien

aquello de lo que se trata aquí, es bueno recordar primero las etapas, que ya hemos indicado en otra parte, de la decadencia gradual de las concepciones filosóficas modernas: primero, reducción de todas las cosas a lo “humano” y a lo “racional”; después, limitación cada vez más estrecha del sentido dado a lo “racional” mismo, de lo cual no se termina por no considerar ya más que las funciones más inferiores; en fin, descenso a lo “infrarracional”, con el sedicente “intuicionismo” y las diversas teorías que con él se emparentan más o menos directamente. Los “racionalistas” consentían todavía en hablar de “verdad”, bien que no puede evidentemente tratarse para ellos más que de una verdad muy relativa; los “intuicionistas” han querido reemplazar lo “verdadero” por lo “real”, lo que podría ser casi la misma cosa si se atuvieran al sentido normal de las palabras, pero que está muy lejos de serlo de hecho, pues hace falta tener aquí en cuenta la extraña deformación por la cual, en el uso corriente, la palabra “realidad” ha llegado a designar exclusivamente las cosas de orden sensible, es decir, las que tienen el menor grado de realidad. Seguidamente, los “pragmatistas” han pretendido ignorar enteramente la verdad, y suprimirla en cierto modo sustituyéndola por la “utilidad”; es entonces propiamente la caída en lo “subjetivo”, pues está bien claro que la utilidad de una cosa de ningún modo es una cualidad que resida en esa cosa misma, sino que depende enteramente de aquel que la considera y que la hace objeto de una especie de apreciación individual, sin interesarse de ningún modo por lo que es la cosa fuera de esta apreciación, es decir, en el fondo, en todo lo que ella es en realidad; y, sin duda, sería difícil ir más lejos en la vía de la negación de toda intelectualidad.

Los “intuicionistas” y los “pragmatistas”, así como los representantes de algunas otras escuelas vecinas de menor importancia, decoran de buena gana sus teorías con la etiqueta de “filosofía de la vida”; pero parece ya no tiene tanto éxito como tenía no hace mucho, y que la que está hoy más en boga es la de “filosofía de los valores”. Esta nueva filosofía parece acometer a lo real mismo, de cualquier manera como se lo quiera

entender, casi como el “pragmatismo” la tomaba con lo “verdadero”; su afinidad con el “pragmatismo”, en ciertos aspectos, es por lo demás manifiesto, pues el “valor”, tanto como la “utilidad”, no puede ser más que un simple asunto de apreciación individual, y su carácter “subjetivo”, como se verá a continuación, es quizás aún más acentuado. Es además posible que el éxito actual de esta palabra “valor” sea debido en parte al sentido bastante groseramente material que, sin serle inherente sin embargo en el origen, se le ha adherido en el lenguaje ordinario: cuando se habla de “valor” o de “evaluación”, se piensa a continuación en algo que es susceptible de ser “contado” o “cifrado”, y hay que convenir en que ello concuerda bien con el espíritu “cuantitativo” que es propio del mundo moderno. Sin embargo, esa no es sino la mitad de toda la explicación: hay que recordar, en efecto, que el “pragmatismo”, que se define por el hecho de remitir todo a la “acción”, no entiende la “utilidad” solamente en un sentido material, sino en un sentido moral; el “valor” es igualmente susceptible de esos dos sentidos, sino que el segundo predomina claramente en la concepción de que se trata, pues la vertiente moral, o más exactamente “moralista”, se exagera aún en él; esta “filosofía de los valores” se presenta además ante todo como una forma del “idealismo”, y eso es sin duda lo que explica su hostilidad con respecto a lo “real”, puesto que se entiende que, en el lenguaje especial de los filósofos modernos, el “idealismo” se opone al “realismo”.

Se sabe que la filosofía moderna vive en gran parte de equívocos, y hay uno bastante destacable que se oculta en esta etiqueta de “idealismo”: esta palabra, en efecto, puede ser derivada indistintamente de “idea” o de “ideal”; y a esta doble derivación corresponden, de hecho, los dos caracteres especiales que se pueden descubrir sin dificultad en la “filosofía de los valores”. La “idea”, entiéndase bien, es tomada aquí en el sentido únicamente “psicológico”, el único que los modernos conocen (y se verá en su momento que no es inútil insistir sobre este punto para disipar otro equívoco); tal es la vertiente

“subjetivista” de la concepción de que se trata, y, en cuanto al “ideal”, representa no menos evidentemente su lado “moralista”. Así, las dos significaciones del “idealismo” se asocian estrechamente en ese caso y se sostienen por así decir la una a la otra, porque corresponden las dos a tendencias bastante generales de la mentalidad actual: el “psicologismo” traduce un estado de espíritu que está lejos de ser particular a solamente los filósofos “profesionales”, y se sabe demasiado, por otra parte, ¡qué fascinación ejerce la palabra vacía “ideal” sobre la mayor parte de nuestros contemporáneos!

Lo que es casi increíble, es que la filosofía en cuestión pretende inspirarse en el “idealismo platónico”; y es difícil desprenderse de cierta estupefacción viendo atribuir a Platón la afirmación de que “la realidad verdadera reside no en el objeto, sino en la idea, es decir, en un acto del pensamiento”. Primero, no hay “idealismo platónico”, en ninguno de los sentidos que los modernos dan a esta palabra “idealismo”; las ideas, en Platón, nada tienen de “psicológico” ni de “subjetivo”, y no tienen absolutamente nada en común con un “acto del pensamiento”; ellas son, muy al contrario, los principios trascendentes o los “arquetipos” de todas las cosas; por eso constituyen la realidad por excelencia, y se podría decir, bien que Platón mismo no se expresa así (como tampoco formula expresamente en ninguna parte algo que se llamaría una “teoría de las ideas”), que el “mundo de las ideas” no es otra cosa en definitiva que el Intelecto divino; ¿qué relación puede tener ello con el producto de un “pensamiento individual? Incluso desde el simple punto de vista de la “historia de la filosofía”, hay ahí un error verdaderamente inaudito; y no solamente Platón no es ni “idealista” ni “subjetivista”, en el grado que sea, sino que sería imposible ser más íntegramente “realista” de lo que él es; que los enemigos declarados de lo “real” quieren hacerle su predecesor, es indudablemente más que paradójico. Además, esos mismos filósofos cometen todavía otro error que apenas es menos grave cuando, para sujetar también a Platón a su “moralismo”, invocan el papel en cierto modo “central” que él asigna a la “idea del Bien”; aquí, podemos

decir, sirviéndonos de la terminología escolástica, confunden muy simplemente el “Bien trascendental” con el “bien moral”, tan grande es su ignorancia de ciertas nociones sin embargo elementales; y, cuando se ve a los modernos interpretar así las concepciones antiguas, mientras que incluso no se trata en suma más que de filosofía, ¿puede aún sorprender que deformen ultrajantemente las doctrinas de un orden más profundo?

La verdad es que la “filosofía de los valores” no puede reivindicar el menor ligamen con una doctrina antigua cualquiera que sea, salvo librándose a pésimos juegos de palabras sobre las “ideas” y sobre el “bien”, a los cuales habría incluso que añadir todavía otras confusiones como aquella, bastante común por lo demás, del “espíritu” con lo “mental”; ésta es, al contrario, una de las más típicamente modernas, y ello a la vez por los dos caracteres “subjetivista” y “moralista” que hemos indicado. No es difícil darse cuenta hasta qué punto es ella por eso mismo, opuesta al espíritu tradicional, como lo es por lo demás todo “idealismo”, cuyo resultado lógico es hacer depender la verdad misma (y, hoy se diría también, lo “real”) de las operaciones del “pensamiento” individual; quizá algunos “idealistas” han a veces retrocedido ante la enormidad de semejante consecuencia, en un tiempo donde el desorden intelectual aún no había llegado hasta el punto en donde ahora está; pero no creemos que los filósofos actuales puedan tener tales dudas... Pero, después de todo ello, aún está permitido preguntarse a qué puede servir exactamente la preponderancia de esta idea particular de “valor”, lanzada así en el mundo a la manera de una nueva “consigna” o, si se quiere, de una nueva “sugestión”; la respuesta a esta cuestión es muy fácil también, si se piensa que la desviación moderna casi entera podría ser descrita como una serie de sustituciones que no son sino otras tantas falsificaciones en todos los órdenes; es en efecto más fácil destruir una cosa pretendiendo reemplazarla, aunque fuese por una parodia más o menos grosera, que reconociendo abiertamente que no se quiere dejar tras de sí más que la nada; e, incluso cuando se trata de algo que ya no existe de hecho, puede aún haber interés en fabricar una imitación de ello para

impedir que se sienta la necesidad de restaurarlo, o para obstaculizar a los que podrían tener efectivamente tal intención. Es así para tomar solamente uno o dos ejemplos del primer caso, como la idea del “libre examen” fue inventada para destruir la autoridad espiritual, no negándola pura y simplemente primero, sino sustituyéndola por una falsa autoridad, la de la razón individual, o aún que el “racionalismo” filosófico se dio a la tarea de reemplazar la intelectualidad por lo que no es sino su caricatura. La idea de “valor” nos parece vincularse sobre todo al segundo caso: hace ya mucho tiempo que no se reconoce de hecho ninguna jerarquía real, es decir, fundada esencialmente sobre la naturaleza misma de las cosas; pero, por una u otra razón, que no pretendemos buscar aquí, ha parecido oportuno (no sin duda a los filósofos, pues ellos no son verosímilmente en eso más que los primeros engañados) instaurar en la mentalidad pública una falsa jerarquía, basada únicamente sobre apreciaciones sentimentales luego enteramente “subjetiva” (y, tanto más inofensiva, desde el punto de vista del “igualitarismo” moderno, cuanto que se encuentra así relegada a las nubes de lo “ideal”, que es tanto como decir en las quimeras de la imaginación); se podría decir, en suma, que los “valores” representan una falsificación de jerarquía para uso de un mundo que ha sido conducido a la negación de toda verdadera jerarquía.

Lo que es todavía poco tranquilizador, es que se ose calificar a esos “valores” de “espirituales”, y el abuso de esa palabra no es menos significativo que todo el resto; en efecto, encontramos aquí otra falsificación, la de la espiritualidad, la cual ya hemos tenido que denunciar diversas formas; la “filosofía de los valores” ¿tendría también algún papel que jugar a este respecto?

Lo que no es dudoso, en todo caso, es que no nos encontramos ya en la etapa en la cual el “materialismo” y el “positivismo” ejercían una influencia preponderante; se trata a partir de ahora de otra cosa que, para cumplir su destino, debe revestirse de un carácter más sutil; y, para decir claramente nuestro

pensamiento sobre este punto, son el “idealismo” y el “subjetivismo” desde ahora, y lo serán cada vez mas, en el orden de las concepciones filosóficas, y por sus reacciones sobre la mentalidad general, los principales obstáculos a toda restauración de la verdadera intelectualidad.

Capítulo XII

EL SENTIDO DE LAS PROPORCIONES*

Nos ocurre muy frecuentemente, comprobando la confusión que reina en nuestra época en todos los dominios, el insistir sobre la necesidad, para escapar a ello, de saber ante todo poner cada cosa en su lugar, es decir, situarla exactamente con relación a las otras, según su naturaleza y su importancia propias. Eso es, en efecto, lo que no saben ya hacer la mayor parte de nuestros contemporáneos, y ello porque no tienen ya la noción de ninguna verdadera jerarquía; esta noción, que está en cierto modo en la base de toda civilización tradicional, es, por esta razón misma, una de las que las fuerzas de la subversión cuya acción ha producido lo que se llama el espíritu moderno, se han especialmente dedicado a destruir. Asimismo, el desorden mental está hoy en todas partes, incluso entre los que se afirman “tradicionalistas” (y por otro lado hemos ya mostrado cómo lo que implica esa palabra es insuficiente para reaccionar eficazmente contra este estado de cosas): el sentido de las proporciones, en particular, falta extrañamente, hasta tal punto que se ve corrientemente, no sólo tomar como esencial lo que hay de más contingente o incluso de más insignificante, sino incluso poner en pie de igualdad lo normal y lo anormal, lo legítimo y lo ilegítimo, como si lo uno y lo otro fueran por así decir equivalentes y tuvieran el mismo derecho a la existencia.

Un ejemplo bastante característico de tal estado de cosas nos es proporcionado por un filósofo “neo-tomista”¹ que, en

* [Publicado en *Etudes Traditionnelles*, París, diciembre de 1937].

¹ Precisemos, para evitar todo equívoco y toda contestación, que, empleando la expresión “neo-tomismo”, pretendemos designar así un intento de “adaptación” del tomismo, que no carece de concesiones bastante graves a las ideas modernas, por las cuales aquellos mismos que se proclaman de buena gana “antimodernos”, son a veces afectados mucho más de lo que se podría creer; nuestra época está llena de semejantes contradicciones.

un artículo reciente, declara que, en las “civilizaciones de tipo sacral”² (nosotros diríamos tradicional), como la civilización islámica, o la civilización cristiana de la Edad Media, “la noción de guerra santa podía tener un sentido”, pero que pierde toda significación en las “civilizaciones de tipo profano” como la de hoy, donde lo temporal está más perfectamente diferenciado de lo espiritual, y es tan autónomo que no tiene ya la función instrumental con relación a lo sagrado”. Esta manera de expresarse ¿no parece indicar que no está muy lejos, en el fondo, de ver en ello un “progreso”, o que, al menos, se considera que se trata de algo definitivamente conseguido y sobre lo cual “en lo sucesivo” no hay ya que volver? Por lo demás, querríamos, que se nos citará al menos otro ejemplo de las “civilizaciones de tipo profano”, pues, por nuestra parte, no conocemos ni una sola fuera de la civilización moderna, que, precisamente por ser tal, no representa propiamente más que una anomalía; el plural parece haberse puesto allí expresamente para permitir establecer un paralelismo o, como decíamos hace un momento, una equivalencia entre ese “tipo profano” y el “tipo sacral” o tradicional, que es el de toda civilización normal sin excepción.

Es evidente de por sí que, si no se tratara más que de la simple comprobación de un estado de hecho, ello no daría lugar a ninguna objeción; pero, de tal comprobación a la aceptación de este estado como constituyendo una forma de civilización legítima del mismo modo que aquella de la que es la negación, hay verdaderamente un abismo.

Que se diga que la noción de “guerra santa” es inaplicable en las circunstancias actuales, eso es un hecho demasiado evidente y sobre el cual todo el mundo deberá estar totalmente de acuerdo; pero que no se diga por ello que esta noción no tiene ya sentido, pues el “valor intrínseco de una idea”, y sobre todo de una idea tradicional como aquella, es enteramente inde-

² [El autor se refiere al filósofo neo-tomista Jacques Maritain, que fue embajador de la República Francesa en el Vaticano, escribió en su momento un opúsculo titulado *Antimoderno*. N. del T.].

pendiente de las contingencias y no tiene la menor relación con lo que se llama la “realidad histórica”; ella pertenece a muy distinto orden de realidad. Hacer depender el valor de una idea, es decir, en suma, su verdad misma (pues, desde el momento que se trata de una idea, no vemos que su valor pudiera ser otro), de las vicisitudes de los acontecimientos humanos, tal es lo propio de este “historicismo” cuyo error hemos denunciado en otras ocasiones, y que no es sino una de las formas del “relativismo” moderno; que un filósofo “tradicionalista” comparta esta manera de ver, ¡he ahí algo moleestamente significativo! Y, si él acepta el punto de vista profano como tan válido como el punto de vista tradicional, en lugar de no ver ahí más que la degeneración que es en realidad, ¿qué podrá encontrar todavía que decir sobre la demasiado famosa “tolerancia”, actitud bien específicamente moderna y profana también, y que consiste, como se sabe, en conceder a no importa cuál error los mismos derechos que a la verdad?

Nos hemos extendido un poco sobre este ejemplo, porque es verdaderamente muy representativo de una determinada mentalidad; pero, entiéndase bien, podrían fácilmente encontrarse gran número de otros, en un orden de ideas más o menos vecino a ella. A las mismas tendencias se vincula en suma la importancia atribuida indebidamente a las ciencias profanas por los representantes más o menos autorizados (pero en todo caso bien poco cualificados) de doctrinas tradicionales, yendo hasta esforzarse constantemente por “acomodar” éstas a los resultados más o menos hipotéticos y siempre provisionales de aquellas ciencias, como si, entre las unas y las otras, pudiera haber denominador común, y como si se tratara de cosas situadas en el mismo nivel. Semejante actitud, cuya debilidad es particularmente sensible en la “apologética” religiosa, muestra, entre los que creen deber adoptarla, un muy singular desconocimiento del valor, diríamos incluso de buena gana de la dignidad, de doctrinas que ellos se imaginan defender así, mientras que no hacen más que rebajarlas y disminuirlas; y son arrastrados de tal modo insensible e inconscientemente a

los peores compromisos, entrando así con la cabeza gacha en la trampa que se les tiende por aquellos que no apuntan más que a destruir todo lo que tiene un carácter tradicional, y los cuales saben muy bien lo que hacen impulsándoles a ese terreno de la vana discusión profana. Sólo manteniendo de manera absoluta la trascendencia de la tradición se la deja (o más bien se la guarda) inaccesible a todo ataque de sus enemigos, que no se debería consentir en tratar como “adversarios”; pero, a falta del sentido de las proporciones, ¿quién comprende todavía eso hoy?

Acabamos de hablar de las concesiones hechas al punto de vista científico, en el sentido en que lo entiende el mundo moderno; pero las ilusiones demasiado frecuentes sobre el valor y el alcance del punto de vista filosófico, implican también un error de perspectiva del mismo género, puesto que ese punto de vista, por definición misma, no es menos profano que el otro. Se debería poder contentarse con sonreír a las pretensiones de los que quieren introducir “sistemas” puramente humanos, productos del simple pensamiento individual, en paralelo o en oposición con las doctrinas tradicionales, esencialmente supra-humanas, si no lograran demasiado, en muchos casos, que se tomaran esas pretensiones en serio. Si las consecuencias de ello son quizá menos graves, es solamente porque la filosofía no tiene, sobre la mentalidad general de nuestra época, sino una influencia más restringida que la de la ciencia profana; pero, sin embargo, incluso ahí, sería un gran error, ya que el peligro no aparece tan inmediatamente, concluir que es inexistente o desdeñable. Por lo demás, incluso cuando no hubiera a este respecto otro resultado que “neutralizar” los esfuerzos de muchos “tradicionalistas” extraviándolos en un dominio del cual no hay ningún provecho real que sacar con vistas a una restauración del espíritu tradicional, es siempre otro tanto ganado para el enemigo; las reflexiones que hemos ya hecho en otra ocasión, con relación a ciertas ilusiones de orden político y social, encontrarían igualmente su aplicación en semejante caso.

Desde ese punto de vista filosófico, ocurre también a veces, digámoslo de pasada, que las cosas toman un giro más bien divertido: nos referimos a las “reacciones” de ciertos “discutidores” de este tipo, cuando se encuentran alguna rara vez en presencia de alguien que rechace formalmente seguirlos en ese terreno, y de la estupefacción mezclada con despecho, hasta incluso con rabia, que sienten al comprobar que toda su argumentación cae en el vacío, a lo cual pueden resignarse tanto menos cuanto que son evidentemente incapaces de comprender las razones de ello. Hemos incluso tratado con gente que pretendía obligarnos a conceder, a las pequeñas construcciones de su propia fantasía individual, un interés que debemos reservar exclusivamente para las solas verdades tradicionales; no podíamos naturalmente más que oponerles una negativa rotunda, de donde accesos de furor verdaderamente indescriptibles; entonces, ¡no es solamente el sentido de las proporciones el que falta, sino también el sentido del ridículo!

Pero volvamos a cosas más serias: puesto que se trata aquí de errores de perspectiva, señalaremos todavía uno que, a decir verdad, es de un orden muy distinto, pues es en el dominio tradicional mismo donde se produce; y no es en suma más que un caso particular de la dificultad que generalmente tienen los hombres para admitir lo que sobrepasa su propio punto de vista.

Que algunos, que son incluso la mayoría, tengan su horizonte limitado a una sola forma tradicional, o incluso a un determinado aspecto de esta forma, y que estén por consiguiente encerrados en un punto de vista que se podría decir más o menos estrechamente “local”, es algo perfectamente legítimo en sí, y además totalmente inevitable; pero lo que, por el contrario, no es aceptable en absoluto, es que ellos se imaginan que ese mismo punto de vista, con todas las limitaciones que le son inherentes, debe ser igualmente el de todos sin excepción, comprendidos los que han tomado conciencia de la unidad esencial de todas las tradiciones.

Contra aquellos, cualesquiera que sean, que demuestran tal incompreensión, debemos mantener, de la manera más

inquebrantable, los derechos de aquellos que se han elevado a un nivel superior, de donde la perspectiva es forzosamente diferente por completo; que se inclinen ante lo que son, actualmente al menos, incapaces de comprender ellos mismos, y que no se mezclen en nada que no es de su competencia, tal es en el fondo todo lo que les pedimos. Reconocemos de buen grado, por lo demás, en lo que concierne a su punto de vista limitado, que no carece de ciertas ventajas, primero porque les permite atenerse intelectualmente a algo bastante simple y encontrarse satisfechos con ello, y seguidamente porque, dada la posición totalmente “local” en la cual se han acantonado, no son seguramente molestados por nadie, lo que les evita que se levanten contra ellos a fuerzas hostiles a las cuales les sería imposible resistir.

Capítulo XIII

LAS INFLUENCIAS MODERNISTAS EN INDIA *

La Brahma-Samâj

Se ha señalado la presencia, en el reciente *Congreso del Progreso Religioso* de París, de Rabindra Nâth Tagore, de Calcuta. Algunos admiradores de este gran poeta moderno de Bengala pueden, con alguna apariencia de razón, sorprenderse de verlo figurar así entre representantes confesados de todos los matices del Protestantismo más o menos liberal, y no solamente inglés, sino sobre todo alemán, lo que no vale mucho más¹. De ordinario, en efecto, esas tendencias se armonizan muy poco con el carácter oriental en general e hindú en particular; pero tal vez no se recuerda lo suficiente que Rabindra Nâth Tagore, cuya buena fe, por lo demás, no está en cuestión aquí, es uno de los hijos de Dêvendra Nâth Tagore, y el nieto de Dwârka Nâth Tagore, uno de los sucesores del famoso Râm Mohun Roy a la cabeza de la *Brahma-Samâj*. Vamos ahora a ver lo que es, o más bien lo que fue esta asociación, que contó entre sus protectores al difunto H. : Maharajá de Cooch-Bihar, *Past Senior Grand Warden* de la Gran Logia de Inglaterra, y miembro de la *Sociedad Teosófica*.

Para evitar todo reproche de parcialidad con relación a la *Brahma-Samâj* y al espíritu que animaba a sus fundadores y

* ["Les influences modernistes dans l'Inde. Le Brahma-Samâj. L'Arya-Samâj. Les Sept Frères". Reproducidos con este título general, tres títulos publicados, sin firma, en *La France Antimaçonnique* del 31 de julio y del 11 de diciembre de 1913 y luego reproducidos en *Études Traditionnelles*, números de octubre-noviembre y diciembre de 1952. N. del T.].

¹ Se ha quizás olvidado señalar, como uno de los síntomas de esta influencia germánica o al menos germanizante, la convocatoria a este Congreso de Edouard Schuré, representante del grupo de Steiner en Francia con exclusión de los teosofistas fieles a la dirección *inglesa* de la H. : Annie Besant.

sus propagadores, citaremos, señalando algunos pasajes, lo que escribía, hace algunos años, L. de Milloué, conservador del Museo Guimet². Este autor no es sin duda sospechoso: él es claramente favorable a los intentos de implantación en India de la influencia europea de inspiración protestante. Añadamos que sus concepciones teológicas y metafísicas no se extienden apenas más allá de las de su correligionario Salomon Reinach y de las demás *ilustraciones* de esta pretendida "ciencia de las religiones", ciencia totalmente moderna... y modernista, del pastor Réville y del ex-abate Loisy a los HH.: Goblet d'Alviella³, Jeanvrot llamado Malvert⁴, y otros.

He aquí pues lo que dice L. de Milloué⁵ sobre el origen de la *Brahma-Samâj* (o, en bengalí, *Bramo-Somaj*): «A nuestra época pertenece elevarse más alto (¿?) y extender las reformas, hasta ahora puramente de orden religioso y filosófico, a la condición moral, intelectual y física de la población⁶. Es cierto que el contacto con los europeos, la experiencia de sus instituciones, la infiltración, por superficial que haya podido

² En una obra sobre *Le Brahmanisme*, editada en 1905.

³ El H.: Goblet d'Alviella, Soberano Gran Comendador General del Supremo Consejo de Bélgica, estaba presente también en el *Congreso del Progreso Religioso*. Según la reseña que daba la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº del 20 de agosto de 1913, pág. 282), ha concluido "sosteniendo la imposibilidad de una religión universal" aunque "creyendo que se podrá llegar a un entendimiento y que el *deber hacia la humanidad será su base*".

⁴ Con este pseudónimo de Malvert, el difunto H.: Jeanvrot, que fue miembro del Consejo de la Orden del Gran Oriente de Francia, publicó una obra de vulgarización titulada *Science et Religion*.

⁵ Páginas 227-234 de la obra citada.

⁶ Las reformas de las que se trata, no son quizás tan beneficiosas como querían hacer creer, en India como en Francia, los defensores de la instrucción... protestante y obligatoria. Hemos además de notar que los budistas habían intentado desde hacia tiempo, por su cuenta y riesgo, poner en acción ciertas reformas de orden social, yendo incluso, desde el rechazo de las distinciones de castas establecidas por las *Leyes de Manú*, hasta el repudio de toda jerarquía regular. Señalamos, a este propósito, un ejemplo de la ignorancia de los teosofistas respecto a todo lo concerniente a la India: en un artículo titulado "Kshattriya", publicado por *Le Théosophe* (nº del 16 de agosto de 1913), cierto Léon Moreau afirma que ¡"las castas han sido instituidas por el Señor Buda"! [René Guénon trató detenidamente este asunto en *El teosofismo: historia de una pseudoreligión*].

ser⁷, de sus ideas en las clases altas en relaciones frecuentes⁸ con ellas, la ambición de elevarse a su nivel⁹, sobre todo la fundación de escuelas, de colegios y de universidades donde jóvenes hindúes recibieron la instrucción de maestros europeos¹⁰, han estado mucho en la extensión de *ese movimiento de reforma, que el gobierno de la India*¹¹ *ha apoyado por otra parte con todo su poder.*

El honor (¿?) del primer paso en esta vía es del ilustre Râm Mohun Roy¹² (1774-1833). Nacido en Râdhânagar, en el distrito de Murshidâbâd, de una gran familia de Brahmanes, fue educado en el *Vishnuismo* ortodoxo más ferviente¹³, lo que no le impidió rebelarse, desde su juventud, contra las supersticiones y las prácticas culturales de sus correligionarios. A los dieciséis años, publicaba un opúsculo contra la idolatría que levantó un gran escándalo entre sus próximos y le obligó a dejar por un tiempo la casa paterna, tiempo de exilio que aprovechó para ir a estudiar la literatura persa y árabe en Pâtna, el Brahmanismo en Benarés, y el Budismo en el Tíbet. Se dice incluso que aprendió el griego, el latín y el hebreo a fin de poder leer todos los libros sagrados de las otras religiones en su lengua original¹⁴.

⁷ Señalemos esta confesión de pasada.

⁸ ¡Pero no siempre lo agradables que se quería!

⁹ ¿No piensa más de un hindú que esto sería más bien "rebajarse"?

¹⁰ Como el *Central Hindu Collège* de Benarés, fundado por la H.: Annie Besant y que ha tenido, hasta nuestros días, como *Principal*, al H.: Georges Arundale.

¹¹ Se trata, entiéndase bien, del gobierno *británico*.

¹² En sánscrito *Rama Mahâ Râja*, "el gran rey Râma".

¹³ Es de subrayar que es entre los Vishnuitas con quienes los ingleses encontraron más frecuentemente, por las necesidades de su dominación, algunas complicidades a veces inconscientes. Antes de prestar su apoyo a movimientos como aquel del que hablamos y a otros que ya hemos designado, el *Maharajâ* de Cooch-Bihar, aunque muy joven en esta época, habría debido reflexionar sobre el significado eminentemente shivaíta del *sable* y de la *brizna de hierba*, que aparecen en los escudos de armas de su familia y en los estandartes de sus Estados.

¹⁴ Puede ser también que haya llegado a conocer mejor esas *otras religiones* que la suya propia, y creemos sin dificultad a sus admiradores cuando nos dicen que "él había comprendido bien al Occidente"; pero ¿qué vale este elogio para un oriental?

La muerte de su padre, sobrevenida en 1803, le liberó de los miramientos que había debido guardar hasta entonces, y se hizo cada vez más osado en sus controversias, aunque *evitando cuidadosamente todo paso susceptible de hacerle perder su casta, lo que no solamente le hubiese privado de la gran fortuna que debía ser una de sus armas más poderosas, sino que le hubiese quitado toda consideración y autoridad entre sus compatriotas*¹⁵. Tuvo sin embargo el coraje¹⁶ de aceptar funciones de gobierno¹⁷, y desempeñó durante varios años el cargo de *Dévân* o consejero de los jueces y los recaudadores de impuestos de los tres distritos de Rangpur, Bhâgalpur y Râmgard, función en la cual supo rendir señalados servicios a su país¹⁸. En ese momento, hizo aparecer un nuevo libro sobre *La idolatría de todas las religiones*¹⁹. Preso de deseo por *hacer volver a sus compatriotas a la doctrina pura de los Vedas*²⁰, había fundado en Calcuta, en 1816, la *Atmîya-Sabhâ* o "Sociedad Espiritual"²¹, para la *discusión de las cuestiones de filosofía y de religión*²². La admisión de europeos a esas reuniones, y la publicación, en 1820, de su libro sobre los *Preceptos de Jesús*, llevaron a que *Râm Mohun Roy fuera*

¹⁵ Admiramos por lo menos la habilidad muy diplomática de esta conducta; no es sorprendente que haya atraído la atención del emperador de Delhi, que juzgará seguidamente a Râm Mohun Roy perfectamente apto para defender sus derechos ante el Parlamento británico, sin sospechar que tal embajador, aunque tuviese en cuenta *ante todo*, las susceptibilidades orientales, podía en realidad servir *sobre todo*, a los intereses occidentales.

¹⁶ Otra palabra, un poco más... discreta, ¿no hubiese sido quizás más apropiada, si se considera que Râm Mohun Roy tenía su *gran fortuna como una de sus armas más poderosas*? No somos nosotros quienes se lo hemos hecho decir a L. de Milloué, para quien la política es probablemente, como para algunas otras *autoridades científicas* (¿?) que nosotros podríamos nombrar, menos oscura que la teogonía y la cosmogonía... o incluso que un simple texto escrito en turco antiguo.

¹⁷ ¿De cuál? ¿Del de Delhi o del de Londres?

¹⁸ ¿Se trata de su *patria*, o del *Imperio* del que era el *súbdito*, o al menos el *protégido*?

¹⁹ Los protestantes ¿no tratan también a los católicos de idólatras?

²⁰ Así como el Protestantismo pretende hacer volver al Cristianismo a la doctrina pura de la *Biblia* y del *Evangelio*.

²¹ En esta ocasión, dirigió una apelación a "todos los creyentes en un solo y verdadero Dios".

²² Admitía pues el principio protestante del *libre examen*, olvidando que hay, en Oriente, como en Occidente, cuestiones que se estudian, pero no se *discuten*.

acusado de haberse convertido al Cristianismo, acusación totalmente gratuita, pues siempre permaneció profundamente hindú²³ y no tuvo otro objetivo que una tentativa de *reconciliación entre las religiones*²⁴.

Las relaciones amistosas que había anudado con el misionero anglicano W. Adam, le sugirieron la idea de organizar, imitando los servicios protestantes²⁵, unas asambleas semanales dedicadas a la lectura de los textos védicos, acompañada de sermones y de cantos de himnos²⁶, y a las cuales eran admitidas las mujeres; lo que le llevó, en 1830, a fundar con el nombre de *Brahma-Sabhâ* o *Brahmîya-Samâj* la primera Iglesia hindú reformada²⁷, en un edificio construido y mantenido a sus expensas, "donde hindúes, cristianos y musulmanes puedan venir a orar juntos"²⁸. Entretanto el emperador de Delhi le confirió el título de *Rajâ* o príncipe²⁹, y le

²³ ¿Hasta qué punto? ¿No habría más bien que admitir que, en su personalidad sutil y compleja, el cristiano (protestante) y el hindú formaban dos partes bastante distintas, pero de las que una no podía apenas desarrollarse más que en detrimento de la otra?

²⁴ Exactamente como los promotores del *Parlamento de las Religiones* de Chicago y de los *Congresos del Progreso Religioso*.

²⁵ He ahí la *inspiración* del movimiento bastante claramente definida.

²⁶ Como la "lectura de los textos bíblicos", a la cual están parecidamente dedicados, en general, los *servicios protestantes* de los que acaba de tratarse.

²⁷ Aquí, el paralelismo querido con la Iglesia cristiana reformada toma verdaderamente un carácter un poco forzado, pues el Hinduismo ortodoxo, ya sea por lo demás vishnuita o shivaíta, no constituyó jamás una Iglesia, en el sentido, en que esta palabra es tomada en Occidente.

²⁸ ¿Por qué no los parsis y los hebreos? Pero los hindúes, por su parte, no tardaron en darse cuenta de que un sermón sobre una *moral* más o menos *evangélica*, pero sobre todo y siempre *puritana*, no podía, aunque sazonado con una *lectura védica*, constituir para ellos más que un alimento intelectual de la mediocridad más deplorable.

²⁹ Este título habría sido ciertamente más apropiado para un *Chatria* de valía que para un *Brahmán* como Râm Mohun Roy, que sin embargo él lo tenía por otro lado como muy importante, si no precisamente a causa de su casta, al menos por las ventajas muy apreciables que podía procurarle. Esta debilidad muy humana se encuentra por lo demás con frecuencia, hasta en Europa, entre quienes reclaman con la mayor insistencia la abolición de todos los *privilegios* cuya razón de ser más o menos profunda escapa a su entendimiento; se podrían sin dificultad encontrar ejemplos de ello entre los más famosos *políticos* de todos los tiempos y de todos los países, incluso cuando están disimulados bajo una máscara *pseudo-religiosa* o *pseudo-científica*.

envió como embajador a Inglaterra para defender sus derechos ante el Parlamento³⁰, viaje en el curso del cual Râm Mohun Roy murió en Bristol, en 1833³¹.

Pero su obra no pereció con él. Tras haber vegetado algún tiempo bajo los dos sucesores de Râm Mohun Roy, Dwârka Nâth Tagore y Râmachandra Vidyâbâgish, la *Brahma-Samâj* tomó un nuevo impulso tras la fusión con ella de la *Tattwa-Bodhini-Sabhâ* o “Sociedad para la Enseñanza de la Verdad”³², que Dêvendra Nâth Tagore, hijo del precedente, había fundado con algunos jóvenes hindúes. Tomó entonces el nombre de *Adhi-Brahma-Samâj*³³, y en fin, en 1844, el de *Brahma-Samâj de Calcuta*, para distinguirla de algunas otras *Brahma-Samâjs* instituidas en otras localidades. El programa de esta religión puede resumirse en “adoración de un Dios único por un culto de amor y de buenas obras”³⁴. Progresó tan rápidamente que, en 1847, contaba con 777 *Iglesias*³⁵ en las diferentes partes de la India. Con todo, divergencias de puntos de vista se habían producido entre los miembros de esta Igle-

³⁰ Eso daba al mismo tiempo a Râm Mohun Roy una *ocasión* para ir a ese país, como lo deseaba, sin comprometerse a los ojos de sus compatriotas, puesto que no franqueaba así el mar sino por orden del Soberano reconocido (*el Emperador de las Indias*, al menos nominalmente) protector e intérprete del *Dharma* (la Ley).

³¹ Como se ha visto en otra parte, el H. Maharajâ de Cooch-Bihar murió, también él, en Inglaterra, cuando acudió allí para asistir a la Coronación de Jorge V. Se diría verdaderamente que hay una especie de potencia maléfica inherente al cumplimiento de ciertos actos de *fidelidad hacia el Imperio* que tiene su centro en Londres, y sobre el cual el sol luce siempre, y hacia su *Gracioso Soberano*, aquel que los verdaderos hindúes llaman con desprecio el *Mlêchha-Râja*, el rey bárbaro.

³² *Tattwa* es propiamente la Verdad considerada bajo el punto de vista de la Esencia, (*Tat*), mientras que *Satya* es la misma Verdad considerada bajo el punto de vista de la "Existencia" (*Sat*).

³³ *Adhi* significa *Supremo*.

³⁴ Este programa no comprende pues nada más que las dos formas *preparatorias* de Yoga que son designadas por los nombres de *Bhakti-Yoga* y *Karma-Yoga*; pocos hindúes podrían contentarse con eso, y habría hecho falta añadir al menos una parte *intelectual* (*Jnana-Yoga*), igualmente *preparatoria* para el *Raja-Yoga*.

³⁵ Hubiese sido más interesante estar informado sobre el número de los *feles* que sobre el de las *Iglesias*.

sia³⁶, Dêvendra Nâth Tagore se separó de ella en 1850³⁷, y se puso a la cabeza de una nueva comunidad que se denominó *Brahma-Dharma* o “*Religión de Brahma*”³⁸. Ésta proclamaba que su finalidad era, no destruir, sino purificar la antigua religión y las costumbres, para corregir los vicios y los abusos de la sociedad, todo ello teniendo en cuenta el carácter y el temperamento del pueblo³⁹.

Entretanto, la *Brahma-Samâj* recibió un impulso nuevo por el acceso a sus filas de un joven entusiasta y pletórico de ideas generosas, Kehab Chander Sen (1838-1884), que, durante algunos años, desempeñó tan gran papel en la sociedad india por la energía y el desvelo con los cuales prosiguió las dos reformas de las que se había hecho el campeón: la prohibición de los matrimonios de niños y el derecho de las viudas a casarse de nuevo⁴⁰.

³⁶ Hay que decir también que, desde esta época, los *Pietistas* (este nombre, que se da a los hindúes *protestantizados* y a sus *inspiradores* europeos, había sido atribuido antaño, en Alemania sobre todo, a un movimiento protestante al cual se vinculó, entre otros, el demasiado célebre filósofo Emmanuel Kant), los *Pietistas*, decimos, eran casi tan mal vistos en la India como lo son hoy los *Teosofistas*; y eso no es decir poco, pues la impopularidad de Annie Besant igual casi a la que disfrutó el H.: Rudyard Kipling en Lahore, su ciudad natal, impopularidad tal que el gran hombre *anglo-indio* ha juzgado prudente refugiarse en *Belait...*, perdón, en Inglaterra, bajo la protección directa de S. M. el *Emperador y Rey* y de su policía metropolitana. Por lo demás, Rabindra Nâth Tagore debe menos que nadie ignorar esta historia *verídica* del autor de *Kim*, bien conocida en los medios literarios hindúes donde él mismo ocupa un lugar de los más distinguidos, con una reputación incomparablemente más *honorable* que la del H.: Rudyard Kipling.

³⁷ Indudablemente se perciben entonces tendencias que hacían actuar a los *Pietistas*, aunque rechazó conscientemente ser su auxiliar, lo cual le honra.

³⁸ Más exactamente *Ley de Brahma*.

³⁹ Para ser totalmente justo hacia Dêvendra Nâth Tagore, conviene añadir aquí que, a continuación, se convirtió en un verdadero *Sannyasi* y pasó doce años en un retiro del Himalaya; ¿veremos algún día a su hijo seguir este ejemplo? No desesperamos de ello, tras haber visto (esto no es para establecer una comparación) al *Swâmi* Vivêkânanda mismo, el discípulo infiel del ilustre Râmâkrishna, del cual tendremos ocasión de hablar de nuevo, terminar su vida a pesar de todo como un verdadero hindú.

⁴⁰ Aquellos que, en la India, reclaman esas reformas y otras semejantes, esperando tal vez obtener, por la acción de la *Co-Masonería* (*Masonería mixta*), la introducción del divorcio y del sufragio de las mujeres, no pueden ciertamente colocarse entre los que, aunque *reformistas* en cierta medida, quieren, como Dêvendra Nâth Tagore, tener en cuenta el carácter y el temperamento del pueblo.

Con todo, su carácter entero y autoritario a ultranza le creó bastantes dificultades con los otros jefes de la comunidad, de la que se separó en 1866 para fundar una nueva Iglesia llamada de la “Nueva Dispensación”⁴¹. La historia de esta Iglesia abarca enteramente la de Chander Sen mismo; no prosperó apenas y no sobrevivió sino penosamente a la muerte del fundador, que, en vida, se había enemistado con los más fieles a causa de su autoritarismo, *sus tendencias hacia el Cristianismo protestante*, y la contradicción en que incurrió con respecto a sus propias doctrinas, uniendo en matrimonio a su hija, de sólo catorce años, con el *Maharajá* de Cooch-Bihar, el cual a su vez sólo tenía dieciséis años⁴². Actualmente, el movimiento de *reforma* provocado por la *Brahma-Samâj* está cada vez más fuertemente arrastrado hacia el Cristianismo⁴³, y abiertamente animado por el gobierno y las sociedades de misiones anglo-indias.

Con este ejemplo, vemos claramente una vez más, cómo la infiltración protestante actúa por todas partes, bajo formas múltiples y a veces difíciles de aprehender; pero la India es ciertamente, en razón de la mentalidad y de las condiciones de existencia misma de su pueblo, uno de los terrenos menos favorables para esta acción. Por ello el reciente proceso de Madrás no nos ha sorprendido en absoluto; había que temer bastante la posible parcialidad del juez inglés en favor de la M. . . . Il. . . . H. . . . Annie Besant y del Reverendo C. W. Leadbeater,

⁴¹ Se ve hasta qué punto ese movimiento estaba, como el protestantismo del que seguía el espíritu, sujeto a todas las disensiones que son una consecuencia fatal de la admisión del *libre examen*.

⁴² Él mismo por tanto se resignaba, en caso necesario, a adoptar la costumbre *política*, que consiste en sacrificar los propios principios a cambio de algunas ventajas sociales. Con todo, nos permitimos sonreír por el hecho de querer considerar como *niños* en India, a jóvenes de dieciséis y catorce años... Como el *Maharajá* de Cooch-Bihar tenía 49 años cuando murió en Bexhill-on-Sea, en 1911, esto nos lleva al 1878.

⁴³ Sobrentendido protestante. Por otro lado, se sabe cómo los protestantes de toda especie gustan definirse como Cristianos sin otro epíteto, para poderse insinuar más fácilmente en todos los ambientes.

pero no es menos cierto que el "asunto Alcyón" debía necesariamente volverse contra ellos⁴⁴.

Otra conclusión a extraer de cuanto se ha leído, es que ciertas personalidades, por notables que puedan ser en aspectos diversos, no tienen sin embargo ningún título para ser calificados de "jefes de las religiones orientales"⁴⁵, o incluso designados como sus representantes *autorizados*, y que su participación en un Congreso cualquiera, no comprometiéndolo sino a ellos mismos, no tienen en resumen sino una importancia muy relativa⁴⁶.

⁴⁴ Desde el inicio de 1912, el Doctor C. Nanjunda Rao, profesor en la Escuela de Medicina de Madrás, escribía lo que sigue en el *Arya-Bala-Samâj Magazine* de Mysore: "Las actuales actuaciones de los teosofistas constituyen una severa condena de los métodos adoptados para glorificar a este joven Krishnamurti ("Alcyón") como un segundo Cristo que viene a salvar a la humanidad afligida". La *Arya-Bala-Samâj* (*Sociedad de la Fuerza Aria*) no debe ser confundida con la *Arya-Samâj* (*Sociedad Aria*) de la que hablaremos más adelante, ni tampoco con la *Arya-Bala-Bodhini* (*Educación de la Fuerza Aria*). Esta última organización no fue más que una de las numerosas creaciones de la Sociedad Teosófica (véase *Le Lotus Bleu*, n° del 27 de abril de 1895, págs. 95-96). Había una "Asociación de los Jóvenes Hindúes", un poco demasiado similar, en ciertos aspectos, a la Y.M.C.A. (*Young Men Christian Association*), "Asociación cristiana de jóvenes", que los protestantes establecieron en cada país, y en la cual todos son admitidos sin ninguna distinción confesional, lo que naturalmente proporciona, a los promotores más o menos reconocidos de la institución, excelentes ocasiones para dedicarse a la propaganda *evangélica* y *bíblica*.

⁴⁵ *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, n° del 20 de agosto de 1913, pág. 2807, nota 1. Por otra parte, no pueden confundirse las religiones orientales *auténticas* con ciertas pseudo-religiones que simulan un carácter orientalizante, como el *Budismo ecléctico*, o el *Budismo Esotérico* (¿?) de los fundadores de la *Sociedad Teosófica*. Es bastante curioso señalar que siempre se refieren al Budismo preferencialmente los *orientalistas*, sea *oficiales* u *oficiosos*, sin duda porque esta doctrina, que ellos toman, por otra parte sin conocerla perfectamente, como la expresión más alta del espíritu oriental, no es en realidad sino una *desviación*, ya similar en esto, a pesar de las diferencias de tiempo y de lugar, muchos siglos más tarde, a la *religión reformada* en el mundo católico del Occidente.

⁴⁶ Recordamos que en el Parlamento de las Religiones, reunido en Chicago en 1893, y prototipo de todos los demás congresos del mismo género, se vea comparecer al mongol hinduizado (¿?) Gyanendra Nâth Cakravarti, fundador de la *Yoga-Samâj* de Allahâbâd y uno de los "instructores" de la H. . . Annie Besant (véase *La France Antimaçonique*,

La Arya Samâj

En 1870⁴⁷, el *Swâmî* Dayânanda Saraswatî fundó con el nombre de *Arya-Samâj*, o *Sociedad Aria*, una sociedad religiosa que tenía por finalidad "reconducir a las religiones y al culto a la simplicidad védica primitiva"⁴⁸. El autor que ya hemos citado, de Milloué, dice a este respecto⁴⁹:

"La *Arya-Samâj* admite la existencia y la adoración de un solo Dios único (*sic*); y una especie de *Brahmanismo filosófico*, basado en los cuatro Vedas, con la exclusión de los *Brâhmanas* y de los *Purânas*⁵⁰. Ha escrito en su programa la prohibición de matrimonios entre niños, la mejora de las condiciones de la mujer y la instrucción del pueblo⁵¹; obra a la cual *Swâmî* Dayânanda Saraswatî ha dedicado mediante testamento su entera fortuna"⁵².

año 25, n° 44, pág. 481); el *Swâmî* Vivêkânanda, que desnaturalizó al Vedanta *americanizándolo*, pero que los teosofistas consideraron como "uno de sus Hermanos de la raza primigenia" y "un príncipe entre los hombres" (*Le Lotus Bleu*, n° del 27 de enero de 1895, págs. 540-541); en fin, el Angarika H. Dharmapâla, "misionero laico" de la *Maha-Bodhi-Samâj*, (*Sociedad de la Gran Sabiduría*) de Colombo (Ceylán), presidida por el *Sumo Sacerdote de la Iglesia Budista del Sur* (?), H. Suman-gala, "bajo los auspicios de S. S. Lozang Thub Dan Gya-Tcho, Gran Lama del Tíbet" (?), pero también, más directamente, por el Coronel Olcott, el redactor del *Catecismo Budista*, que se ufano de haber operado la reconciliación de los Budistas del Sur, con los del Norte (*Le Lotus Bleu*, n° del 27 de septiembre de 1894, pág. 347-350). En el *Congreso del Progreso Religioso* de París asistía igualmente un budista, D. B. Jayatilaka, al que los informes califican simplemente como "profesor"; ¿es quizás un "nuevo misionero laico" del mismo origen?

⁴⁷ Es decir, solamente cinco años antes de la creación de la *Sociedad Teosófica* en los Estados Unidos y la introducción del nuevo *Sat Bhai* en Inglaterra.

⁴⁸ Precisamente como los protestantes pretenden volver a la "simplicidad evangélica primitiva".

⁴⁹ *Le Brâhmanisme*, pág. 233.

⁵⁰ Esto es suficiente para caracterizar la tendencia *modernista* de este nuevo movimiento.

⁵¹ Siempre hay las mismas reivindicaciones que formulan todos estos reformadores; y, razonablemente, esto no permite en absoluto presentar, como hace Milloué, a la *Arya-Samâj* como nacida de "la reacción contra las *tendencias cristianas* (léase protestantes) de Chander Sen y de las numerosas *Brahma-Samâj* independientes".

⁵² Esta fortuna sirvió, entre otras cosas, para fundar el *Dayânanda Anglo-Vedic College* de Lahore.

Lalchand Gupta, en un reciente artículo sobre esta sociedad, publicado en la *Indian Review*, habla en los siguientes términos del *Swâmî* Dayânanda Saraswatî: "Instituyendo la *Arya-Samâj*, *Swâmî* Dayânanda no solamente quería despertar a la India de su largo sueño, sino también conducir a la humanidad hacia el bien común y la vida comunitaria. Los dones maravillosos y las *simpatías cosmopolitas* del *Swâmî* son cosa bien notoria. Hasta sus críticos admiraban su fuerza de carácter. Él era un patriota del mundo y nunca se dejó encerrar en los límites artificiales de un estrecho nacionalismo. Era, sin embargo, un verdadero nacionalista, porque se complacía siempre en aconsejar a los hindúes desarrollarse según su propia línea evolutiva. Prefería la cultura indígena a la imitación de los ideales extranjeros; pero, al mismo tiempo, no se oponía nunca a las *relaciones con los extranjeros*. Consideraba de buena gana a *la humanidad como una sola familia*, de la cual cada hombre es miembro. Fue él quien, por vez primera, afirmó que *la India puede dar el Espiritualismo a Occidente*, y que toda otra fe difundida en el mundo debe su origen al Veda eterno. Por diversas razones, el teísmo ha tenido su declinar en el mundo civilizado, y la misión del *Swâmî* Dayânanda era *hacer teístas de los escépticos, o incluso de los materialistas*. Su aspecto era fascinante y al mismo tiempo expresaba su fuerza de voluntad. Era, quizás, uno de aquellos hombres que en general son incomprendidos por el pueblo. Sobre este punto, podría decirse que el país no estaba avanzado lo suficiente para asimilar, o para seguir sus enseñanzas. No es en absoluto una cosa fácil comprender bien a un profeta, porque tal vez él está anticipado un siglo con respecto al pueblo. Las motivaciones del *Swâmî* no han recibido su justa interpretación porque eran, y son todavía, demasiado buenas para ser aceptadas por la masa débil e ignorante. Pero estoy seguro que, si sus obras son traducidas al inglés, será sin duda bien comprendido por la *élite* del mundo occidental culto⁵³. Puesto que el *Swâmî* Dayânanda era un auténtico amigo de los hombres, no soportó

⁵³ Esto hay que remitirlo a lo que decíamos de Râm Mohun Roy.

nunca que alguien se desviase del sendero de la virtud. No conocía compromisos entre la verdad y el error. Para él, la verdad era la única vía digna de seguirse, y, por consiguiente, debió medirse con innumerables dificultades en el curso de su obra de reanimación. *Él fue literalmente el Lutero de la India*. La obra por él emprendida fue proseguida con ardor por la *Arya-Samâj* por cierto tiempo, pero, pasados diez años, fue un alarde de espíritu demasiado grande entre los jefes de la organización titulada *Guru-Kula (Confraternidad de los Instructores)* y en las secciones del Colegio de la *Arya-Samâj* establecidas en esta parte del país (es decir, en el sur, estando editada la *Indian Review* en Madrás)... Aquello que el *Swâmi* combatía más enérgicamente, era la esclavitud intelectual y espiritual en la cual las masas son mantenidas por las clases privilegiadas; pero los jefes del movimiento parecen difundir el mal ¡una vez más con el pretexto del control!".

Hemos reproducido este fragmento a título documental y sobre todo por sus rasgos característicos que pueden destacarse y que hemos subrayado; pero, entiéndase bien, avanzamos todas las reservas, también y sobre todo *desde el punto de vista hindú*, sobre los elogios dirigidos al *Swâmi* Dayânanda Saraswatî, *el Lutero de la India*, y a su *Arya-Samâj*, cuyas relaciones con los fundadores de la *Sociedad Teosófica* son más que sospechosas. Los "compromisos entre la verdad y el error", mientras que favorecen ciertos intereses y ciertas combinaciones más o menos... diplomáticas ¿no habrían sido pues tan extrañas como nos asegura Lalchand Gupta, a aquel a quien el Coronel Olcott definía como "uno de los más nobles Hermanos vivientes"?

Los Siete Hermanos (Sat Bhai)

Esta Sociedad fue introducida en Inglaterra, hacia 1875, por oficiales del ejército de las Indias. Usó una serie de apelativos, de palabras de paso y de divisas simbólicas copiadas de las tradiciones y las lenguas hindúes. El Secretario actual para Londres es el H. A. Cadbury Jones, 8, Golden Square, (*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, n° del 15 de noviem-

bre de 1912, pág. 1108). Se encuentran curiosas informaciones sobre este asunto en la novela del H.· Rudyard Kipling titulada *Kim*, que puede considerarse en gran parte, como la autobiografía del autor en lo concerniente a la primera parte de su vida. Libro muy interesante para leer desde este punto de vista, sobre todo cuando se conocen al menos un poco los acontecimientos a los que hace alusión.

Según lo que ahí leemos (pág. 245 de la traducción francesa, ed. del *Mercur de France*, 1907), la antigua sociedad llamada *Sat Bhai* y cuyos miembros se denominan también "Hijos del Encanto", es "hindú y tántrica". "Se supone entre el público que es una sociedad extinta, pero yo he confirmado mediante algunas comunicaciones que aún existe", dice Babu Hurree, que añade además: "Comprenderéis que todo esto es invención mía". Lo que se comprende bastante bien, en efecto, es que, si existen todavía miembros auténticos de la antigua sociedad, no pueden tener ninguna relación con la que pretendidamente fue reconstituida por los ingleses y por individuos que calificaremos simplemente como "anglófilos", para evitar aplicarles un epíteto más duro, y cuyos semejantes se encuentran también en las filas de la Sociedad Teosófica. Nos limitamos a señalar, entiéndase bien, cierta similitud entre los elementos que componen estas dos organizaciones, sin pretender con esto conectar ambas mediante una filiación más o menos indirecta; y, con todo, examinando ciertos detalles, y estudiando más de cerca ciertos procedimientos y ciertos modos de actuar que se encuentran siempre iguales, se estaría tentado a creer en un origen común.

Hemos visto que hacia 1875, que es también, recordemos, la fecha de fundación de la Sociedad Teosófica, la nueva *Sat Bhai* fue introducida en Inglaterra por oficiales del Ejército de las Indias, entre los cuales se debían verosímelmente contar algunos de aquellos "coroneles sin regimiento" (pág. 158) que rindieron al gobierno británico servicios tan importantes y en tan variados empleos como los de jefes de los servicios de inspección etnológica, topográfica, etc, y también en la Maso-

nería de importación europea (pág. 152), en la cual se encontraron con H.H.: hindúes como Sus Altezas el Maharajá de Kapurthala y el de Cooch-Bihar⁵⁴, y el H.: Durga Charan Banerjee, jefe de la policía indígena, que fue, en 1910, Gran Maestro Diputado de la Gran Logia del Distrito de Bengala. Señalemos a este propósito que J. C. Chatterjee, el escritor teosofista bien famoso⁵⁵, ha sido nombrado recientemente Jefe del Servicio Arqueológico de Cachemira; tal vez él tiene, como Babu Hurree, la ambición laudable de convertirse en F. R. S. (págs. 232-233). No olvidemos que hemos visto, a la cabeza de la Sociedad Teosófica, a un "coronel" un poco del género de aquellos de los que hemos hablado. Es cierto que éste era americano, pero ¿Madame Blavatsky no había quizás devenido, ella misma, "ciudadana americana"... tras haber sido "garibaldina"? Y además, si el gobierno inglés ha apoyado, como afirman personas bien informadas, los gastos de sus viajes al Tíbet o al Himalaya, su origen ruso y la rivalidad de Inglaterra y de Rusia (ver pág. 317 y siguientes) precisamente en estas regiones inducen a pensar que estos desplazamientos no tenían como fin exclusivo el ir a la búsqueda de los inaccesi-

⁵⁴ El *Maharajá* de Cooch-Bihar, muerto en octubre de 1911 en Inglaterra, adonde había ido para los festejos de la Coronación, fue, desde 1887, *Past Senior Grand Warden* o Primer Gran Vigilante Honorario de la Gran Logia Unida de Inglaterra; había sido también Diputado Gran Maestro de la Gran Logia del Distrito de Bengala (*The Freemason*, 21 de octubre de 1911). En 1890 había fundado en sus Estados una rama de la *Brahma-Samáj*, organización de la cual hemos hablado antes (*ibid.*, 24 de junio de 1911). Fue miembro también de la *Sociedad Teosófica*, de la cual organizó igualmente una sección en su capital, el 6 de agosto de 1890, con la autorización del Coronel Olcott (*Le Lotus Bleu*, diciembre de 1890); en 1893 es elegido presidente de la sección de Darjeeling (*ibid.*, marzo de 1893): Su sucesor, el actual *Maharajá*, es el H.: Ráj Rájendra Naráyan, que fue investido de las funciones de Gran Porta-Estandarte de la Orden del *Secret Monitor*, en el Gran Festival que tuvo lugar en Londres el 23 de mayo de 1911 (*The Freemason*, 20 de mayo y 3 de junio de 1911).

⁵⁵ Es autor de la *Filosofía esotérica de la India* y de la *Visión de los Sabios de la India*; está por publicar una nueva obra, *El Realismo Hindú* (*Le Théosophe*, 1 de agosto de 1913). Todos estos escritos, a pesar de sus títulos y de sus pretensiones, están inspirados con bastante frecuencia en la filosofía evolucionista (y poco *esotérica*) de Herbert Spencer más que en la antigua doctrina oriental.

bles *Mahâtmâ*. Aunque suponiendo que éstos hubieran realmente existido, corrían así el riesgo de jugar, en más de una circunstancia, un papel casi análogo al del viejo Lama rojo del cual Kim fue el *chela*.

Tenemos buenas razones para creer que, hoy como entonces, "el Gran Juego, no se ha detenido nunca de un extremo al otro de la India" (pág. 234), particularmente entre Adyar y Benarés, y que, en esta última ciudad, éste no se juega en torno al templo jainista de los *Tirthankara*. Sea como fuere, señalamos todavía el singular proceso de educación, o si se quiere de iniciación, que consiste en buscar "hacer ver cosas" (pág. 204-207 y 230); se sabe cómo Madame Blavatsky ha hecho uso de este método con relación a sus discípulos, sin duda para ver, ella misma, "si tenían pajitas en los ojos"; y, ciertamente, ha debido encontrarlas en abundancia, a juzgar por los relatos que podemos leer en las obras de Sinnet, *El Mundo Oculto* y *El Budismo Esotérico*. Será curioso saber si Leadbeater ha intentado las mismas experiencias sobre su pupilo Alcýon; si lo ha hecho, ¿ha logrado quizás más que el "médico de las perlas" con Kim? Se podría suponer, dados los altos destinos que se predicen al joven iniciado... a menos que se pretenda hacerle jugar un simple papel de fachada, lo que, después de todo, es verdaderamente muy probable.

En diversas sociedades más o menos esotéricas hay, en efecto, iniciados e iniciados; sería así en particular en la *Sat Bhai* renovada, si se quiere creer al H. : Rudyard Kipling, que da sus signos de reconocimiento y las palabras de paso (sin duda transformándolas), junto a las secretas diferencias que permiten distinguir a los miembros de las dos categorías (pág. 244-246). Hay también una notable analogía entre la turquesa de los *Hijos del Encanto* y el famoso anillo de los masones del grado 33, y sin duda, todo esto parece digno de algunas reflexiones.

Capítulo XIV

LOS ORÍGENES DEL MORMONISMO*

Entre las sectas religiosas o pseudo-religiosas extendidas en América, la de los Mormones es sin duda una de las más antiguas e importantes, y creemos que no deja de tener interés exponer sus orígenes.

A principios del siglo XIX vivía en Nueva Inglaterra un pastor presbiteriano llamado Salomón Spalding, que había abandonado su ministerio por el comercio, en el que no tardó en llegar a la quiebra; después de este contratiempo, se puso a componer una especie de poema en estilo bíblico, que tituló el *Manuscrito reencontrado*, y con el cual contaba, al parecer, para rehacer su fortuna, en lo cual se equivocó, pues murió sin haber conseguido que algún editor lo aceptara. El tema de este libro se refería a la historia de los indios de América del Norte, que eran presentados como los descendientes del Patriarca José; era un largo relato de sus guerras y de sus supuestas emigraciones, desde la época de Sedecías, rey de Judá, hasta el siglo V de la era cristiana; la redacción del relato era atribuida a diversos cronistas sucesivos, de los cuales el último, llamado Mormón, lo habría dejado en algún escondite subterráneo.

¿Cómo había tenido Spalding la idea de editar esta obra, por lo demás bastante aburrida, prodigiosamente monótona y escrita con un estilo deplorable? Nos parece casi imposible decirlo, y cabe preguntarse si esta idea la tuvo espontáneamente o si le fue sugerida por algún otro, pues no fue ni mucho menos el único en buscar lo que había sido de las diez tribus perdidas de Israel e intentar resolver ese problema a su manera. Se sabe que algunos han querido encontrar las huellas de esas tribus en Inglaterra, y hay ingleses que reivindican

* [Publicado en *Etudes Traditionnelles*, París, 1940. N. del T.].

fuertemente para su nación el honor de este origen; otros han buscado esas mismas tribus algo más lejos, hasta en Japón. Lo que es cierto es que existen en algunas regiones de Oriente, particularmente en Cochin, en la India meridional, y también en China, colonias judías muy antiguas, que pretenden estar establecidas desde la época de la cautividad de Babilonia. La idea de una emigración hacia América puede parecer mucho más inverosímil y sin embargo se le ocurrió a otros además de a Spalding; hay en ello una coincidencia bastante singular.

En 1825, un israelita de origen portugués, Mordecai Manuel Noah, antiguo cónsul de los Estados Unidos en Túnez, alcanzó una isla llamada Grand Island, situada en la ribera del Niágara, y lanzó una proclama animando a todos sus correligionarios a venir a establecerse en esta isla, a la cual le dio el nombre de Ararat. El 2 de septiembre del mismo año, se celebró con gran pompa la fundación de la nueva ciudad; no obstante, y es esto lo que queríamos señalar, los Indios habían sido invitados a enviar representantes a esta ceremonia, en calidad de descendientes de las tribus perdidas de Israel, y debían también encontrar un refugio en la nueva Ararat. Este proyecto no tuvo ninguna continuación y la ciudad nunca fue construida; una veintena de años más tarde, Noah escribió un libro en el que preconizaba el restablecimiento de la nación judía en Palestina, y, aunque su nombre esté hoy bastante olvidado, se le debe considerar como el verdadero promotor del Sionismo. El episodio que acabamos de reseñar es anterior en casi cinco años a la fundación del Mormonismo; Spalding ya estaba muerto y no pensamos que Noah haya tenido conocimiento de su *Manuscrito reencontrado*. En todo caso, no se podía prever entonces la fortuna extraordinaria que estaba reservada a esta obra, y Spalding mismo probablemente nunca sospechó que un día llegaría a ser considerada por las multitudes como una nueva revelación divina; en esta época aún no se habían llegado a componer escritos expresamente diseñados autocalificados de “inspirados”, como la *Biblia de Oahspe* o el *Evangélio Acuariano*, vastas elucubraciones que encuentran en los

americanos de nuestros días un medio completamente preparado

Había en Palmyra, en Vermont, un hombre joven de bastante mala reputación, llamado Joseph Smith; se había significado frente a sus conciudadanos, durante uno de esos períodos de entusiasmo religioso que los americanos llaman *revivals*, difundiendo el relato de una visión con la que pretendía haber sido favorecido; después se convirtió en “buscador de tesoros”, viviendo del dinero que le remitían gentes crédulas a las que prometía indicar, gracias a ciertos procedimientos adivinatorios, las riquezas enterradas en el suelo. Es entonces cuando echó mano al manuscrito de Spalding, doce años después de la muerte de su autor; se cree que este manuscrito le fue dado por uno de sus colegas, Sydney Rigdon, que lo habría sustraído de una imprenta en la que hacía su aprendizaje; la viuda, el hermano y el antiguo socio de Spalding siempre reconocieron y afirmaron formalmente la identidad del *Libro de Mormón* con el *Manuscrito Reencontrado*. Pero el “buscador de tesoros” pretendía que, guiado por un ángel, había sacado el libro del lugar en que Mormón lo había enterrado, en forma de placas de oro cubiertas de caracteres jeroglíficos; añadió que el ángel le había hecho descubrir igualmente dos piedras traslúcidas, que no eran otras que el Urim y el Thummim que figuraban sobre el pectoral del Sumo Sacerdote de Israel¹, y cuya posesión, que le procuraba el don de lenguas y el espíritu de profecía, le había permitido traducir las misteriosas placas. Una decena de testigos declararon haber visto esas placas; tres de ellos afirmaron incluso que también habían visto al ángel, que enseguida los había elevado y tomado bajo su guarda. Entre estos últimos estaba Martin Harris, que vendió su granja para ayudar a los costes de publicación del manuscrito, a pesar de los avisos del profesor Anthon, de New York, a quien había sometido una muestra de los pretendidos jeroglíficos, y que le había puesto en guardia contra lo que le parecía

¹ *Éxodo*, XXVIII, 30. Estas dos palabras hebreas significan “luz” y “verdad”.

una vulgar superchería. Es de suponer que Smith se había procurado algunas placas de latón y había trazado en ellas caracteres copiados de diversos alfabetos; según el Sr. Anthon², había sobre todo una mezcla de caracteres griegos y hebreos, así como una grosera imitación del calendario mexicano publicado por Humboldt. Por lo demás, es extremadamente difícil decir si los que se adhirieron a Smith al principio fueron sus víctimas o sus cómplices; en lo que respecta a Harris, cuya fortuna fue gravemente comprometida por el poco éxito que en principio tuvo el *Libro de Mormón*, no tardó en renegar de la nueva fe y en pelearse con Smith, éste pronto tuvo una revelación que dispuso su manutención a cargo de sus adherentes.

Después, el 6 de Abril de 1830, otra revelación vino a constituirlo profeta de Dios, con la misión de enseñar a los hombres una nueva religión y establecer la “Iglesia de los Santos de los Últimos Días” (*Church of Latter-Day Saints*), en la que debía entrarse por un nuevo bautismo; la iglesia sólo contaba entonces con seis miembros, pero, al cabo de un mes, tenía una treintena, entre los que estaban el padre y los hermanos de Smith. Esta Iglesia, en suma, no se diferenciaba mucho de la mayoría de sectas protestantes; en los trece artículos de fe que entonces fueron formulados por el fundador, cabe señalar solamente la condena del bautismo de los niños (artículo 4), la creencia “en que un hombre puede ser llamado por Dios mediante la profecía y la imposición de manos” (artículo 5), y que los dones milagrosos tales como la “profecía, revelación, visiones, curación, exorcismo, interpretación de lenguas”, han sido perpetuados en la iglesia (artículo 7), el añadido del *Libro de Mormón* a la Biblia como “palabra de Dios” (artículo 8), y por último la promesa de “que Dios revelará aún grandes cosas concernientes a Su Reino” (artículo 9). Mencionemos todavía el artículo 10, concebido así: “Creemos en la reunión literal de Israel y en la restauración de las diez tribus; creemos que Sión será reconstruida sobre este continente, que Cristo reinará personalmente sobre la tierra, y que la tierra será reno-

² Carta al Sr. Howe, 17 de febrero de 1834.

vada y recibirá la gloria paradisiaca”. El comienzo de este artículo recuerda curiosamente los proyectos de Noah; la continuación es la expresión de un “milenarismo” que no es absolutamente excepcional en las iglesias protestantes, y que, en esta misma región de Nueva Inglaterra, debía también dar nacimiento, hacia 1840, a los “Adventistas del Séptimo Día”. Finalmente, Smith quiso reconstituir la organización de la iglesia primitiva: Apóstoles, Profetas, Patriarcas, Evangelistas, Ancianos, Diáconos, Pastores y Doctores, más dos jerarquías de pontífices, una según el orden de Aarón y otra según el orden de Melquisedec.

Los primeros adherentes de la nueva Iglesia fueron gentes muy poco instruidas, pequeños granjeros o artesanos en su mayor parte; el menos ignorante de entre ellos era Sydney Rigdon, el que probablemente había puesto en manos de Smith el manuscrito de Spalding; él también, por una revelación, fue encargado de la parte literaria de la obra, y se le atribuye la primera parte del libro de las *Doctrinas y Alianzas*, publicado en 1846, y que es en cierta forma el Nuevo Testamento de los Mormones; por lo demás, no tardó en obligar al profeta, para el que se había vuelto indispensable, a tener otra revelación que llevase a compartir entre ambos la supremacía. Mientras tanto, la secta comenzaba a crecer y a darse a conocer hacia fuera: los irvingenistas ingleses, que creían también en la perpetuación de los dones milagrosos en la Iglesia, enviaron a Smith una carta firmada por un “concilio de pastores” expresándole su simpatía. Pero tanto éxito, suscitó hacia Smith adversarios que no dejaron de recordar su poco honorable pasado; también, desde 1831, el profeta juzgó prudente cambiar de residencia: de Fayette, en el condado de Seneca, Estado de New York donde había instituido su Iglesia, fue a establecerse a Kirtland, en Ohio; después hizo con Rigdon un viaje de exploración a los países del Oeste, y, a su vuelta, emitió una serie de revelaciones ordenando a los “Santos” establecerse en el condado de Jackson, Estado de Missouri, para construir una “Sión santa”. En algunos meses, mil doscientos creyentes respondieron a esta llamada y se entregaron a traba-

jar por el desarrollo del país y en la erección de la “nueva Jerusalén”; pero los primeros ocupantes de la región les hicieron blanco de toda suerte de vejaciones, y finalmente los expulsaron de Sión. Durante este tiempo, Joseph Smith, permaneció en Kirtland, y fundó una casa de comercio y de banca, en cuya caja, como nos explica su propia biografía, él y su familia tenían un derecho ilimitado de disposición a manos llenas; en 1837, el banco quebró, y Smith y Rigdon, amenazados de persecución por estafa, debieron huir con sus fieles de Missouri. Cuatro años habían pasado desde que éstos habían sido expulsados de Sión, pero se habían retirado a las regiones vecinas, en donde habían adquirido nuevas propiedades; Smith, desde su llegada, les declaró que había llegado la hora de “someter a sus enemigos bajo sus pies”. Los Missourianos, al conocer su actitud, se exasperaron y las hostilidades comenzaron casi inmediatamente; los Mormones, vencidos, debieron capitular y comprometerse a abandonar el país sin tardar; el profeta, librado a las autoridades, consiguió escapar de sus guardias y reunirse con sus discípulos en Illinois. Allí, los “Santos” se dedicaron a construir una villa, la ciudad de Nauvoo, sobre la ribera del Mississippi; llegaron más prosélitos, incluso de Europa, pues una misión enviada a Inglaterra en 1837 había dispensado diez mil bautismos, y una revelación conminó a estos nuevos convertidos a acudir a Nauvoo “con todo su dinero, su oro y sus piedras preciosas”. El estado de Illinois acordó para la ciudad una carta de incorporación; Joseph Smith fue proclamado alcalde, y organizó una milicia de la que fue nombrado general; desde entonces, gustaba aparecer a menudo montado a caballo y de uniforme. Su consejero militar fue un cierto general Bennet, que había servido en el ejército de los Estados Unidos; el tal Bennet había ofrecido sus servicios a Smith en una carta en la que, profesando una completa incredulidad en cuanto a la misión divina de aquél, e incluso tratando de “divertida mascarada” al bautismo mormón que había recibido, prometía al profeta “una asistencia devota y las *apariencias* de una fe sincera”. La prosperidad creciente de la secta llevó la vanidad de Smith a tal punto

que osó, en 1844, presentar su candidatura a la presidencia de los Estados Unidos.

Es hacia esta época cuando la poligamia fue introducida en el Mormonismo; la revelación que la autorizó está fechada en julio de 1843, pero fue mantenida en secreto durante mucho tiempo y reservada a un pequeño número de iniciados; sólo al cabo de una decena de años esta práctica fue dada a conocer públicamente por los jefes Mormones³. Pero, a pesar del cuidado que se tuvo en silenciar la revelación, sus resultados fueron conocidos a pesar de todo; un cuerpo de oposición formado en el seno mismo de la secta, dio a conocer su protesta en un periódico titulado *The Expositor*. Los partidarios del profeta arrasaron el taller de ese periódico; los redactores huyeron y denunciaron a las autoridades a Joseph Smith y a su hermano Hiram como perturbadores del orden público. Fue dictada una orden de arresto contra ellos y, para ejecutarla, el gobierno de Illinois tuvo que acudir a las milicias; Joseph Smith, viendo que no podía resistir juzgó prudente entregarse; fue recluso con su hermano en la prisión del condado, en Carthage. El 27 de julio de 1844, una muchedumbre en armas invadió la prisión e hizo fuego contra los detenidos; Hiram Smith murió en el acto, y Joseph, queriendo huir por la ventana, perdió impulso y fue a estrellarse contra el suelo; tenía treinta y nueve años. No parece probable que los asaltantes se hubiesen organizado espontáneamente ante la prisión; no se sabe por quién fueron dirigidos o al menos influenciados, pero es muy posible que alguien haya tenido interés en hacer desaparecer a Joseph Smith en el preciso momento en que veía realizarse todas sus ambiciones.

Además, si éste fue incontestablemente un impostor, aunque algunos hayan intentado presentarlo como un fanático

³ La revelación de la que tratamos ha sido publicada en el órgano oficial de la secta, *The Millenary Star* ("La Estrella Milenaria"), en enero de 1853. Las demás revelaciones que hemos mencionado anteriormente han sido recogidas en las *Doctrinas y Alianzas*; no hemos considerado necesario indicar aquí, para cada una de ellas, el número de la "sección" en la que se encuentran.

sincero, no es seguro que haya imaginado por sí mismo todas sus imposturas; se han dado muchos otros casos más o menos similares, en los que los jefes aparentes de un movimiento a menudo no fueron más que los instrumentos de inspiradores ocultos, que ellos mismos no conocieron quizá nunca; y un hombre como Rigdon, por ejemplo, podría muy bien haber jugado un papel intermediario entre Smith y tales inspiradores. La ambición personal que predominaba en el carácter de Smith pudo, junto con su ausencia de escrúpulos, hacerlo apto para la realización de designios más o menos tenebrosos; pero, más allá de ciertos límites, podía resultar peligroso, y normalmente, en tal caso, el instrumento es liquidado despiadadamente; esto es lo que ocurrió en el caso de Smith. Indicamos estas consideraciones sólo a título de hipótesis, sin querer establecer ninguna conclusión; pero es suficiente para mostrar que es difícil realizar un juicio definitivo sobre los individuos, y que la investigación de las verdaderas responsabilidades es mucho más complicada de lo que imaginan quienes sólo se atienen a las apariencias.

Después de la muerte del profeta, cuatro pretendientes, Rigdon, William Smith, Lyman Wright y Brigham Young, se disputaron su sucesión; fue Brigham Young, antiguo carpintero y presidente del “Colegio de los Apóstoles”, quien finalmente venció y fue proclamado “vidente, revelador y presidente de los Santos de los Últimos Días”. La secta continuó creciendo; pero pronto los habitantes de nueve condados se coligaron con la intención de exterminar a los Mormones. Los jefes de éstos decidieron entonces una emigración en masa de su pueblo hacia una región alejada y desierta de la Alta California, que pertenecía a México; esta noticia fue anunciada por una “epístola católica” fechada el 20 de enero de 1846. Los vecinos de los Mormones consintieron en dejarlos tranquilos, mediando la promesa de partir antes del comienzo del verano siguiente; los “Santos” aprovecharon el plazo para acabar el templo que estaban construyendo sobre la colina de Nauvoo, y al cual una revelación había imputado ciertas misteriosas bendiciones; la consagración tuvo lugar en mayo. Los

habitantes de Illinois, viendo en ello una falta de sinceridad y la prueba de una voluntad de retorno por parte de los Mormones, expulsaron brutalmente de sus viviendas a aquellos que todavía permanecían allí y, el 17 de septiembre, tomaron posesión de la ciudad abandonada. Los emigrantes emprendieron un penoso viaje; muchos quedaron por el camino, algunos murieron de frío y de privaciones. En la primavera, el presidente partió en avanzadilla con un cuerpo de pioneros; el 21 de julio de 1847 alcanzaron el valle del Gran Lago Salado y, sorprendidos por los parecidos de su configuración geográfica con la de la tierra de Canaán, resolvieron fundar una “base de Sión” (*stake of Sion*), en espera del momento en que pudiesen reconquistar la verdadera Sión, es decir la ciudad del condado de Jackson que las profecías de Smith les aseguraban que debía ser su herencia. Cuando fue reunida la colonia, contaba cuatro mil personas; aumentó rápidamente y, seis años más tarde, el número de sus miembros se elevaba ya a treinta mil. En 1848, el país había sido cedido por México a los Estados Unidos; sus habitantes solicitaron al Congreso ser considerados como un Estado soberano, bajo el nombre de “Estado de Deseret”, tomado del *Libro de Mormón*; pero el Congreso reconoció al país sólo como Territorio con el nombre de Utah, no pudiendo pasar a ser un Estado libre más que cuando su población alcanzase la cifra de sesenta mil hombres, lo que aún animó más a los Mormones para intensificar su propaganda y llegar a ser los necesarios lo más rápidamente posible y poder legalizar así la poligamia y sus demás instituciones particulares; mientras tanto, el presidente Brigham Young fue nombrado gobernador de Utah. A partir de ese momento, la prosperidad material de los Mormones fue siempre creciente, así como su número, a pesar de algunos episodios desgraciados, entre los que cabe señalar un cisma que se produjo en 1851: los que no habían seguido la emigración constituyeron una “Iglesia Reorganizada” con sede en Lamoni, en Iowa, y que se pretendía como la única legítima; pusieron a la cabeza al joven Joseph Smith, el propio hijo del profeta, que había permanecido en Independence, en Missouri. Según una esta-

dística oficial fechada en 1911, esta “Iglesia Reorganizada” contaba entonces cincuenta mil miembros, mientras que la rama de Utah contaba con trescientos cincuenta mil.

El éxito del Mormonismo puede parecer sorprendente; es probable que sea debido más que nada a la organización jerárquica y teocrática de la secta, muy hábilmente concebida, hay que reconocerlo, que al valor de su doctrina, aunque la extravagancia misma de ésta sea susceptible de ejercer una atracción sobre ciertos espíritus; sobre todo en América, las cosas más absurdas de este género triunfan de una forma increíble. Esta doctrina no ha permanecido siempre como era al comienzo, y esto se comprende fácilmente puesto que nuevas revelaciones pueden venir a modificarla en cualquier instante: tanto es así que la poligamia es considerada en el *Libro de Mormón* “una abominación a los ojos del Señor”, lo que no impidió a Joseph Smith tener otra revelación por la cual pasaba a ser “la gran bendición de la última Alianza”. Las innovaciones propiamente doctrinales parecen haber sido debidas sobretudo a Orson Pratt, bajo cuya dominación intelectual Smith estuvo hasta el final de su vida, y que tenía un conocimiento más o menos vago de las ideas de Hegel y de algunos otros filósofos alemanes, popularizados por escritores tales como Parker y Emerson⁴.

Los conceptos religiosos de los Mormones son del más grosero antropomorfismo, como prueban estos extractos de uno de sus catecismos:

“Cuestión 28. ¿Qué es Dios? —Un ser inteligente y material, que tiene cuerpo y miembros.”

“Cuestión 38. ¿Es también susceptible de pasión? —Sí, él come, bebe, odia y ama.”

“Cuestión 44. ¿Puede habitar en varios lugares a la vez? —No.”

⁴ Orson Pratt editó en 1853 un órgano titulado *The Seer* (“El Vidente”), del cual tomamos una gran parte de las citas que siguen.

Este Dios material habita el planeta Kolob; también es materialmente considerado como el Padre de las criaturas, que él ha *engendrado*, y el profeta dice en su último sermón: “Dios no ha tenido el poder de crear el espíritu del hombre. Esta idea empequeñecería al hombre a mis ojos; pero yo sé más que esto”. Lo que sabía o pretendía saber, es esto: de entrada, el Dios de los Mormones es un Dios que “evoluciona”, su origen fue “la fusión de dos partículas de materia elemental”, y, por un desarrollo progresivo, alcanzó la forma humana: “Dios, *evidentemente*, ha comenzado por ser un hombre, y, por medio de una continua progresión, ha llegado a ser lo que él es, y puede continuar progresando de la misma manera eterna e indefinidamente. Del mismo modo, el hombre puede crecer en conocimiento y en poder tanto como le plazca. Puesto que el hombre está dotado de una progresión eterna, llegará ciertamente un tiempo en que sabrá tanto como Dios sabe ahora”. Joseph Smith dice además: “El más débil hijo de Dios que ahora existe sobre la tierra, poseerá a su tiempo más dominios, súbditos, potencia y gloria que los que poseen hoy Jesucristo o su Padre, puesto que el poder y la elevación de estos crecerán en la misma proporción”. Y Parly Pratt, hermano de Orson, desarrolla así esta idea:” ¿Qué hará el hombre cuando este mundo esté superpoblado? Hará *otros mundos* y volará como un enjambre de abejas. Y cuando un granjero tenga demasiados hijos para su parte de tierra, les dirá: Hijos míos, la materia es infinita; cread un mundo y pobladlo”. Las representaciones de la vida futura son por lo demás tan materiales como es posible concebir, y contienen detalles tan ridículos como las descripciones del *Summerland* de los espiritistas anglosajones: “Suponed, dice el mismo Parly Pratt, que de la población de nuestra tierra, una persona de cada cien tenga parte en la bendita resurrección; ¿qué porción podría tocar a cada uno de los Santos? Nosotros respondemos: cada uno de ellos podrá tener ciento cincuenta acres de tierra, lo que será plenamente suficiente para pastorear la manada, construir espléndidas viviendas, y también para cultivar flores y todas las cosas que agradan al agricultor y al botánico”. Otro “Apóstol”, Spencer, canciller de la

Universidad de Deseret y autor del *Orden Patriarcal*, dice también: “La residencia futura de los Santos no es algo figurado; tanto como aquí abajo, necesitarán casas para ellos y sus familias. Literalmente, aquellos que han sido despojados de sus bienes, casas, tierras, mujer o hijos, recibirán cien veces más... Abraham y Sarah continuarán multiplicándose no sólo aquí abajo, sino en todos los mundos por venir... La resurrección os dará vuestra propia mujer, que guardaréis por toda la eternidad, y criaréis niños de vuestra propia carne”. Algunos espiritistas, es cierto, no esperan a la resurrección para hablarnos de ¡“matrimonios celestes”! y de ¡“niños astrales”!

Pero esto no es todo: de la idea de un Dios “en devenir”, que no les pertenece exclusivamente y de la que se puede encontrar más de un ejemplo en el pensamiento moderno, los Mormones han pasado pronto a la de una pluralidad de dioses que forman una jerarquía indefinida. En efecto, le fue revelado a Smith “que nuestra actual Biblia sólo era un texto truncado y pervertido, al cual tenía la misión de devolver su pureza original”, y que el primer versículo del *Génesis* debía ser interpretado así: “el Dios jefe engendró a los demás dioses con el cielo y la tierra”. Además, “cada uno de estos dioses es el Dios especial de los espíritus de toda carne que habita en el mundo que él ha formado”. Finalmente, cosa aún más extraordinaria, una revelación de Brigham Young, en 1853, nos enseña que el Dios de nuestro planeta es Adán, que no es más que otra forma del arcángel Miguel: “Cuando nuestro padre Adán vino a Edén, trajo consigo a Eva, *una de sus mujeres*. Él ayudó a la organización de este mundo. Él es Miguel, el Anciano de los Días. Él es nuestro padre y nuestro Dios, *el único Dios* con el que nosotros tenemos relación”.

En estas fantásticas historias hay dos cosas que nos recuerdan ciertas especulaciones rabínicas, mientras que, por otra parte, no podemos dejar de pensar en el “pluralismo” de William James; ¿no estarán los Mormones entre los primeros en haber formulado el concepto, caro a los pragmatistas, de un Dios limitado, el “Invisible Rey” de Wells?

La cosmología de los Mormones, por lo que se puede juzgar de fórmulas tan vagas y confusas, es una especie de monismo atomista, en el que la consciencia o la inteligencia es considerada como inherente a la materia: la única cosa que ha existido por toda la eternidad es “una cantidad indefinida de materia móvil e *inteligente*, de la que cada partícula que existe ahora ha existido en todas las profundidades de la eternidad en el estado de libre locomoción. Cada individuo del reino animal o vegetal contiene un espíritu vivo e inteligente. Las personas son sólo tabernáculos en los que reside la eterna verdad de Dios. Cuando decimos que sólo hay un Dios y que es eterno, no designamos a ningún ser en particular, sino a esta suprema Verdad que habita una gran variedad de sustancias”. Esta concepción de un Dios impersonal, que vemos aparecer aquí, parece estar en contradicción absoluta con la concepción antropomórfica y evolucionista que hemos indicado precedentemente; pero sin duda hay que hacer una distinción y admitir que el Dios corporal que reside en el planeta Colob sólo es el jefe de esta jerarquía de seres “particulares” que los Mormones llaman también dioses; e incluso deberíamos añadir que el Mormonismo, cuyos dirigentes pasan por toda una serie de “iniciaciones”, tiene probablemente un esoterismo y un exoterismo. Pero continuemos: “Cada hombre es un agregado de tantos individuos inteligentes como partículas de materia entran en su formación”. Aquí, nos encontramos algo que recuerda a la vez al monadismo leibnizniano, entendido por lo demás en su sentido más exterior, y a la teoría del “polipsiquismo” que sostienen ciertos “neo-espiritualistas”. Finalmente, siempre en el mismo orden de ideas, el presidente Brigham Young, en uno de sus sermones, proclamó que “la recompensa de los buenos será una progresión eterna, y la punición de los malvados un retorno de su sustancia a los elementos primitivos de todas las cosas”. En diversas escuelas de ocultismo se amenaza, igualmente, de “disolución final” a aquellos que no podrán llegar a alcanzar la inmortalidad; y también hay algunas sectas protestantes, como los adventistas particularmente, que sólo admiten para el hombre una “inmortalidad condicionada”.

Pensamos haber dicho lo suficiente para que se comprendan en lo que valen las doctrinas de los Mormones, y también para que se comprenda que, a pesar de su singularidad, su aparición no constituye un fenómeno aislado: representan en suma, en muchas de sus partes, tendencias que han encontrado múltiples expresiones en el mundo contemporáneo, y cuyo desarrollo actual aparece como un síntoma bastante inquietante de un desequilibrio mental que arriesga generalizarse si no se vigila cuidadosamente; los americanos han hecho a Europa, desde esta perspectiva, muy enojosos presentes.

ANEXO

LA GNOSIS Y LAS ESCUELAS ESPIRITUALISTAS*

La Gnosis, en su sentido más amplio y más elevado, es el conocimiento; el verdadero gnosticismo no puede pues ser una escuela o un sistema particular, sino que debe ser ante todo la búsqueda de la Verdad integral. Sin embargo, no habría que creer por ello que deba aceptar todas las doctrinas cualesquiera que sean, so pretexto de que todas contienen una parcela de verdad, pues la síntesis no se obtiene por una amalgama de elementos dispares, como lo creen demasiado fácilmente los espíritus habituados a los métodos analíticos de la ciencia occidental moderna.

Se habla mucho actualmente de unión entre las diversas escuelas llamadas espiritualistas; pero todos los esfuerzos realizados hasta aquí para realizar esa unión han resultado vanos. Pensamos que será siempre igual, pues es imposible asociar doctrinas tan disímiles como lo son todas las que se alinea bajo el nombre de espiritualismo; tales elementos jamás podrán constituir un edificio estable. El error de la mayor parte de esas doctrinas sedicentemente espiritualistas es no ser en realidad más que materialismo transpuesto a otro plano, y querer aplicar al dominio del Espíritu los métodos que la ciencia ordinaria emplea para estudiar el Mundo hílico. Esos métodos experimentales nunca harán conocer otra cosa que simples fenómenos, sobre los cuales es imposible edificar una teoría metafísica cualquiera, pues un principio universal no puede infe-

* [Se integran dos artículos publicados con los títulos de “La Gnose et les Ecoles spiritualistes”, en *La Gnose*, diciembre de 1909 y “Les Néospiritualistes”, en *La Gnose*, agosto, sept., octubre, noviembre de 1911 y febrero de 1912, firmados por R. G. como T. Palingénius. N. del T.]

rirse de hechos particulares. Por lo demás, la pretensión de adquirir el conocimiento del mundo espiritual por medios materiales es evidentemente absurda; este conocimiento, solamente en nosotros mismos podremos encontrar sus principios, y no en los objetos exteriores.

Algunos estudios experimentales tienen sin duda su valor relativo, en el dominio que les es propio; pero, fuera de ese mismo dominio, no pueden ya tener ningún valor. Por ello el estudio de las fuerzas llamadas psíquicas, por ejemplo, no puede presentar para nosotros ni más ni menos interés que el estudio de no importa qué otras fuerzas naturales, y no tenemos ninguna razón para solidarizarnos con el sabio que prosigue este estudio, no más que con el físico o con el químico que estudian otras fuerzas. Entiéndase bien que hablamos solamente del estudio científico de esas fuerzas llamadas psíquicas y no de las prácticas de los que, partiendo de una idea preconcebida, quieren ver ahí la manifestación de los muertos; esas prácticas no tienen ya incluso el interés relativo de una ciencia experimental, y tienen el peligro que presenta siempre el manejo de una fuerza cualquiera por ignorantes.

Luego es imposible para los que buscan adquirir el conocimiento espiritual, unirse a experimentadores, psiquistas u otros, no por que tengan desprecio por estos últimos, sino simplemente porque no trabajan en el mismo plano. No menos imposible les es admitir doctrinas de pretensiones metafísicas que se apoyen sobre una base experimental, doctrinas a las cuales no se puede seriamente conceder un valor cualquiera, y que conducen siempre a consecuencias absurdas.

La Gnosis debe pues descartar todas esas doctrinas, y no apoyarse más que sobre la Tradición ortodoxa contenida en los Libros sagrados de todos los pueblos. Tradición que es por todas partes la misma, a pesar de las formas diversas que reviste para adaptarse a cada raza y a cada época. Pero, aquí aún, se precisa tener mucho cuidado en distinguir esta Tradición verdadera de todas las interpretaciones erróneas y de todos los comentarios de fantasía que se han dado en nuestros días por una multitud de escuelas más o menos ocultistas, que desgra-

ciadamente han querido hablar demasiado frecuentemente de lo que ignoraban. Es fácil atribuir una doctrina a personajes imaginarios para darle más autoridad, y pretender estar en relación con centros iniciáticos perdidos en las regiones más alejadas del Tíbet o sobre las cumbres más inaccesibles del Himalaya; pero los que conocen los centros iniciáticos reales saben lo que hay que pensar de esas pretensiones.

Esto basta para mostrar que la unión de las escuelas llamadas espiritualistas es imposible, y que además, incluso si fuera posible, no produciría ningún resultado válido, y en consecuencia estaría bien lejos de ser tan deseable como lo creen gentes bienintencionadas, pero insuficientemente informadas sobre lo que son verdaderamente esas diversas escuelas. En realidad, la sola unión posible, es la de todos los centros iniciáticos ortodoxos que han conservado la verdadera Tradición en toda su pureza original; pero esta unión no solamente es posible, sino que existe actualmente como ha existido en todo tiempo. Cuando el momento haya llegado, la *Thébah* misteriosa donde son contenidos todos los principios se abrirá, y mostrará a los que sean capaces de contemplar la Luz sin ser cegados por ella, el edificio inmutable de la universal síntesis.

Desde el principio de la publicación de la revista *La Gnose*, hemos repudiado muy claramente, pues nos importaba muy particularmente no dejar subsistir a este respecto ningún equívoco en el espíritu de nuestros lectores, hemos, decimos, repudiado toda solidaridad con las diferentes escuelas llamadas espiritualistas, ya se trate de las ocultistas, de las teosofistas, de las espiritistas o de todo otro grupo más o menos similar.

En efecto, todas esas opiniones, que se pueden reunir bajo la denominación común de “neo-espiritualistas”¹ no tienen más

¹ Hay que tener cuidado en distinguir ese neo-espiritualismo del espiritualismo llamado clásico o ecléctico, muy poco interesante sin duda, y de nulo valor desde el punto de vista metafísico, pero que al menos no se presentaba más que como un sistema filosófico como los otros; totalmente superficial, debe precisamente su éxito a esa falta misma de profundidad, que lo hacía sobre todo muy cómodo para la enseñanza universitaria.

relación con la Metafísica, lo único que nos interesa, de la que puedan tener las diversas escuelas científicas o filosóficas del Occidente moderno; y presentan además, en virtud de sus pretensiones injustificadas y poco razonables, el grave inconveniente de poder crear, entre las gentes insuficientemente informadas, confusiones extremadamente lamentables, no logrando sino hacer recaer sobre otros, entre los cuales estamos, algo del descrédito que sólo debería alcanzarles a ellas solas, y muy legítimamente, entre todos los hombres serios.

Por ello estimamos no tener que guardar ningún miramiento con las teorías en cuestión, tanto más cuanto que, lo que hacemos, estamos seguros que sus representantes más o menos autorizados, lejos de actuar igualmente a nuestro respecto, no nos lo reconocerían ni nos testimoniarían por ello menos hostilidad; sería pues, por nuestra parte, una pura debilidad que no nos traería ningún provecho, bien al contrario, y que podrían siempre reprocharnos los que conocen por encima nuestros verdaderos sentimientos. No dudamos pues en declarar que consideramos todas esas teorías neo-espiritualistas, en su conjunto, como no menos falsas en su principio mismo y dañosas para la mentalidad pública de lo que lo es nuestros ojos, como ya hemos dicho anteriormente, la tendencia modernista, bajo cualquier forma y dominio que se manifieste².

En efecto, si hay un punto al menos sobre el cual el Catolicismo, en su orientación actual, tiene todas nuestras simpatías, es en lo que concierne a su lucha contra el modernismo. Parece preocuparse mucho menos del neo-espiritualismo, que, es cierto, quizás ha tomado una menor y menos rápida extensión, y que además se mantiene sobre todo fuera de él y sobre otro terreno, de tal suerte que el Catolicismo no puede hacer apenas otra cosa que señalar sus peligros a aquellos de sus fieles que arriesgarían dejarse seducir por doctrinas de ese género. Pero, si alguno, colocándose fuera de toda preocupación

² [Véase también “La ortodoxia masónica”, publicado en *Estudios sobre la Masonería*. N. del T.].

confesional, y por consiguiente en un campo de acción mucho más extenso, encontrara un medio práctico de detener la difusión de tantas divagaciones e insanias más o menos hábilmente presentadas, según que lo sean por hombres de mala fe o por simples imbéciles, y que, en uno u otro caso, han ya contribuido a perturbar irremediable a tan gran número de individuos, estimamos que cumpliría, haciendo eso, una verdadera obra de salubridad mental, y rendiría un eminente servicio a una fracción considerable de la humanidad occidental actual³.

Tal no puede ser nuestra función, pues, por principio, nos prohibimos formalmente toda polémica, y nos mantenemos apartados de toda acción exterior y de toda lucha de partidos. Sin embargo, sin salir del dominio estrictamente intelectual, podemos, cuando la ocasión se nos presente, mostrar lo absurdo de ciertas doctrinas o de ciertas creencias, y a veces señalar ciertas declaraciones de los espiritualistas mismos, para mostrar el partido que se puede sacar contra sus propias afirmaciones doctrinales, pues la lógica no siempre es su fuerte, y la incoherencia es entre ellos un defecto bastante extendido, visible para todos los que no se dejan arrastrar por palabras más o menos pomposas, por las frases más o menos declamatorias, que muy frecuentemente sólo cubren el vacío del pensamiento. Con la finalidad que acabamos de indicar escribimos hoy el presente capítulo, reservándonos el retomar la cuestión todas las veces que lo juzguemos a propósito, y deseando que nuestras observaciones, hechas al azar de las lecturas y de las investigaciones que atrajeron incidentalmente nuestra atención sobre las teorías incriminadas, pudiesen, si todavía es tiempo, abrir los ojos de personas de buena fe que se han extraviado entre los neo-espiritualistas, y de los cuales algunos al menos serían quizá dignos de mejor suerte.

³ En esta época donde pululan las asociaciones de todo género y las ligas contra todas las calamidades reales o supuestas, se podría quizás sugerir, por ejemplo, la idea de una "Liga antiocultista", que apelaría simplemente a todas las personas de buen sentido, sin ninguna distinción de partidos o de opiniones.

Ya, en varias ocasiones, hemos declarado que rechazamos absolutamente las hipótesis fundamentales del espiritismo, a saber; la reencarnación⁴, la posibilidad de comunicar con los muertos por medios materiales, y la pretendida demostración experimental de la inmortalidad humana⁵. Por otra parte, esas teorías no son propias solamente de los espiritistas y, en particular, la creencia en la reencarnación es compartida por la mayoría de entre ellos⁶ con los teosofistas y un gran número de ocultistas de diferentes categorías. No podemos admitir nada de esas doctrinas, pues son formalmente contrarias a los principios más elementales de la Metafísica; además, y por esta razón misma, son claramente antitradicionales; por añadidura, no han sido inventadas más que en el curso del siglo XIX, bien que sus partidarios se esfuerzan por todos los medios posibles, torturando y desnaturalizando los textos, en hacer creer que remontan a la más alta antigüedad, empleando para ello los argumentos más extraordinarios y más inesperados; es así como hemos visto muy recientemente, en una revista que tendremos la caridad de no nombrar, el dogma católico de la “resurrección de la carne” interpretado en un sentido reencarnacionista; y aún es un sacerdote, sin duda fuertemente sospechoso de heterodoxia, ¡quien osa sostener semejantes afirmaciones! Es cierto que la reencarnación jamás ha sido condenada explícitamente por la Iglesia Católica, y ciertos ocultistas lo destacan en todo momento con evidente satisfacción; pero no parecen darse cuenta de que, si es así, es muy simplemente porque no era incluso posible suponer que vendría un día en que se imaginaría tal locura. En cuanto a la “resurrección de la carne”, no es en realidad más que una manera defectuosa de designar la “resurrección de los muertos”, que, esotéricamen-

⁴ [Véase *El Demiurgo*, recopilado como anexo en *El Centro del Mundo* y también *El simbolismo de la Cruz* y *El error espiritista*. N. del T.].

⁵ [Véase especialmente *El error espiritista* y *El teosofismo: historia de una pseudoreligión*. N. del T.].

⁶ Se sabe que, no obstante, la mayor parte de los espiritistas americanos son la excepción y no son reencarnacionistas.

te⁷, puede corresponder a que el ser que realiza en sí el Hombre Universal reencuentra, en su totalidad, los estados que eran considerados como pasados con relación a su estado actual, pero que son eternamente presentes en la “permanente actualidad del ser extra-temporal”⁸.

En otro artículo de la misma revista, hemos puesto de relieve una confesión involuntaria, incluso totalmente inconsciente quizás, que es lo bastante divertida como para merecer ser señalada de paso. Un espiritualista declara que “la verdad está en la relación exacta de lo contingente a lo absoluto”; ahora bien, esa relación, siendo la de lo finito a lo infinito, no puede ser más que rigurosamente igual a cero; sacad vos mismos la conclusión y ved si tras eso subsiste todavía algo de esta pretendida “verdad espiritualista” que se nos presenta ¡como una futura “evidencia experimental”! Pobre “niño humano” (sic)⁹, “psico-intelectual”, al que se quiere “alimentar” con semejante verdad (¿?), y a quien se quiere hacer creer que está “hecho para conocerla, amarla y servirla”, fiel imitación de ¡lo que el catecismo católico enseña con respecto a su Dios antropomorfo! Como esta “enseñanza espiritualista” parece, en la intención de sus promotores, proponerse una finalidad sentimental y moral, nos preguntamos si vale la pena querer sustituir las viejas religiones que, a pesar de todos sus defectos, tenían al menos un valor incontestable desde ese punto de vista relativo, por bizarras concepciones que no las reemplazarán ventajosamente en ningún aspecto, y que, sobre todo, serán perfectamente incapaces de cumplir la función social que pretenden.

Volvamos a la cuestión de la reencarnación: éste no es lugar para demostrar su imposibilidad metafísica, es decir, su

⁷ Entiéndase bien que esta interpretación esotérica nada tiene en común con la doctrina católica actual, puramente exotérica; a este respecto véase *El simbolismo de la Cruz*.

⁸ Véase «Pages dédiées à Mercure», *La Gnose*, 2º año, nº 1, p. 35 y nº 2, p. 66.

⁹ El autor tiene el cuidado de advertirnos que “no es un pleonismo”; entonces, nos preguntamos lo que puede ser.

absurdidad; hemos ya dado todos los elementos de esta demostración¹⁰ y la completaremos en otros estudios. Por el momento, debemos limitarnos a ver lo que de ella dicen sus partidarios mismos, a fin de descubrir la base que esta creencia puede tener en su entendimiento. Los espiritistas quieren sobre todo demostrar la reencarnación “experimentalmente” (¿?), por hechos, y ciertos ocultistas les siguen en estas investigaciones, que, naturalmente, no han desembocado en nada probatorio, como tampoco en lo que concierne a la «demostración científica de la inmortalidad». Por otro lado, la mayor parte de los teosofistas no ven, parece, en la teoría reencarnacionista más que una especie de dogma, de artículo de fe, que se debe admitir por motivos de orden sentimental, pero del cual sería imposible dar ninguna prueba racional o sensible.

Rogamos a nuestros lectores excusarnos si, en la continuación, no podamos dar todas las referencias de manera precisa, pues hay gentes a la que quizá ofendería la verdad. Pero, para hacer comprender el razonamiento por el cual algunos ocultistas intentan probar la reencarnación. Es necesario que prevengamos primero que aquellos a los cuales hacemos alusión son partidarios del sistema geocéntrico: ellos consideran a la Tierra como el centro del Universo, sea materialmente, desde el punto de vista de la astronomía física misma, como Auguste Strindberg y diversos otros¹¹, sea al menos, si no llegan hasta eso, por un determinado privilegio en lo que concierne a la naturaleza de sus habitantes. Para ellos, en efecto, la Tierra es el único mundo donde hay seres humanos, porque las condiciones de la vida en los otros planetas o en los otros sistemas son demasiado diferentes de las de la Tierra para que un hombre pudiese adaptarse a ellas; resulta de ahí que, por “hom-

¹⁰ Véase *El simbolismo de la Cruz* y *El error espiritista*.

¹¹ Los hay que llegan a negar la existencia real de los astros y a considerarlos como simples reflejos, imágenes visuales o exhalaciones emanadas de la Tierra, según la opinión atribuida, sin duda falsamente, a algunos filósofos antiguos, tales como Anaximandro y Anaxímenes (véase la traducción de los *Philosophumena*, pp. 12 y 13); volveremos un poco más tarde sobre las concepciones astronómicas especiales de ciertos ocultistas.

bre”, entienden exclusivamente un individuo corporal, dotado de los cinco sentidos físicos, de las facultades correspondientes (sin olvidar el lenguaje hablado... e incluso escrito), y de todos los órganos necesarios a las diversas funciones de la vida humana terrestre. No conciben que el hombre exista bajo otras formas de vida que ésta¹², ni, con mayor razón, que pudiese existir en modo inmaterial, extra-temporal, extra-espacial, y, sobre todo, fuera y más allá de la vida¹³. Por tanto, los hombres no pueden reencarnarse más que sobre la Tierra, puesto que no hay ningún otro lugar en el universo donde sea posible vivir; destaquemos por otra parte que esto es contrario a varias otras concepciones, según las cuales el hombre «se encarnaría» en diferentes planetas, como lo admite Louis Figuier¹⁴, o en diversos mundos, sea simultáneamente, como lo imagina Blanqui¹⁵, sea sucesivamente, como tendería a implicarlo la teoría del «eterno retorno» de Nietzsche¹⁶; algunos han llegado hasta a pretender que el individuo humano podía tener varios «cuerpos materiales» (*sic*)¹⁷ viviendo al mismo tiempo en diferentes planetas del mundo físico¹⁸.

Debemos añadir aún que los ocultistas de los que hemos hablado añaden a la doctrina geocéntrica su acompañamiento

¹² Por otro lado, podemos anotar de pasada que todos los escritores, astrónomos u otros, que han emitido hipótesis sobre los habitantes de los otros planetas, siempre los han concebido, quizás inconscientemente, a imagen más o menos modificada, de los seres humanos terrestres (véase C. Flammarion, *La Pluralité des Mondes habités*, y *Les Mondes imaginaires et les Mondes réels*).

¹³ La existencia de los seres individuales en el mundo físico está en efecto sometida a un conjunto de cinco condiciones: espacio, tiempo, materia, forma y vida, que se pueden hacer corresponder a los cinco sentidos corporales, así como a los cinco elementos; esta cuestión, muy importante, será tratada por nosotros, con todos los desarrollos que comporta, en el curso de otros estudios.

¹⁴ *Le Lendemain de la Mort ou la Vie future selon la Science*: ver “Acerca del Gran Arquitecto del Universo”, en *Estudios sobre la Masonería*.

¹⁵ L’Eternité par les Astres.

¹⁶ Véase *El simbolismo de la Cruz*.

¹⁷ He aquí una nueva ocasión para preguntarse si “eso no es un pleonasmismo”.

¹⁸ Hemos incluso oído emitir la afirmación siguiente: “Si os ocurre soñar haber sido matado, es, en muchos casos, que, en ese mismo instante, ¡lo habéis sido efectivamente en otro planeta!”

habitual, la creencia en la interpretación literal y vulgar de las Escrituras; no pierden ninguna ocasión de mofarse públicamente de los triples y séptuples sentidos de los esoteristas y de los kabalistas¹⁹. Luego, según su teoría, conforme a la traducción exotérica de la Biblia, en el origen, el hombre, “saliendo de las manos del Creador” (pensamos que no podrá negársenos que eso sea antropomorfismo) fue “situado sobre la Tierra para “cultivar su jardín”, es decir, según ellos, para “evolucionar la materia física”, supuestamente más sutil por entonces que ahora. Por el “hombre”, hay que entender aquí la colectividad humana entera, la totalidad del género humano, de tal suerte que “todos los hombres”, sin ninguna excepción, y en número desconocido, pero sin duda muy grande, fueron primero encarnados al mismo tiempo sobre la Tierra²⁰. En esas condiciones, no podía evidentemente producirse ningún nacimiento, puesto que no había ningún hombre no encarnado, y fue así en tanto que el hombre no murió, es decir, hasta la “caída”, entendida en su sentido exotérico, como un hecho histórico²¹, pero que se considera sin embargo como “pudiendo representar toda una serie de acontecimientos que han debido desarrollarse en el curso de un período de varios siglos”. Se consiente pues con todo en ampliar un poco la cronología bíblica ordinaria, en la que resulta difícil situar toda la historia, no solamente de la Tierra, sino del mundo, desde la Creación hasta nuestros días, en una duración total de un poco menos de seis mil años (algunos llegan sin embargo hasta cerca de diez mil)²².

¹⁹ Eso no les impide querer hacer algunas veces *Cábala* a su manera: es así como hemos visto que contaban hasta 72 *Sephiroth*; ¡y son esos los que osan acusar a otros de fantasear!

²⁰ Esa no es la opinión de algunas otras escuelas de ocultismo, que hablan de las “diferencias de edad de los espíritus humanos” con relación a la existencia terrestre, e incluso de los medios para determinarlas, hay también quienes buscan fijar el número de las encarnaciones sucesivas.

²¹ Sobre la interpretación esotérica y metafísica de la “caída original” del hombre, véase *El Demiurgo* [en anexo final a *El Centro del Mundo*].

²² No contradiríamos sin embargo la opinión que asignaría al Mundo una duración de diez mil años, si se quisiera tomar ese número “diez mil”, no en sentido literal, sino como designando la indefinida numérica [Véase “Observaciones sobre la notación matemática”, en *Metafísica del Número*. N. del T.].

A partir de la “caída”, la materia física devino más grosera, sus propiedades fueron modificadas, fue sometida a la corrupción, y los hombres, aprisionados en esta materia, comenzaron a morir, a “desencarnarse”; seguidamente, comenzaron igualmente a nacer, pues esos hombres “desencarnados”, que quedaban “en el espacio” (¿?) en la “atmósfera invisible” de la Tierra, tendían a “reencarnarse”, a retomar la vida física terrestre en nuevos cuerpos humanos. Así, son siempre los mismos seres humanos (en el sentido de la individualidad corporal restringida, no se olvide) que deben renacer periódicamente del comienzo al final de la humanidad terrestre²³.

Como se ve, este razonamiento es muy simple y perfectamente lógico, pero a condición de admitir primero su punto de partida, a saber; la imposibilidad para el ser humano de existir en modalidades distintas a la forma corporal terrestre, lo que, repetimos, no es de ninguna manera conciliable con las nociones incluso elementales de la Metafísica; y ¡parece que ése es el argumento más sólido que se pueda proporcionar en apoyo de la hipótesis de la reencarnación!

No podemos, en efecto, tomar por un instante en serio los argumentos de orden moral y sentimental, basados sobre la comprobación de una pretendida injusticia en la desigualdad

²³ Admitiendo que la humanidad terrestre tenga un fin, pues hay también escuelas según las cuales el fin que ella debe alcanzar es entrar en posesión de la “inmortalidad física” o “corporal”, y cada individuo humano se reencarnará sobre la Tierra hasta que finalmente haya llegado a ese resultado. Por otra parte, según los teosofistas, la serie de las encarnaciones de un mismo individuo en este mundo está limitada a la duración de una sola “raza” humana terrestre, según lo cual todos los hombres que constituyen esta “raza” pasan a la “esfera” siguiente de la “ronda” a la cual pertenecen; los mismos teosofistas afirman que, como regla general (pero con excepciones), dos encarnaciones consecutivas están separadas por un intervalo fijo de tiempo, cuya duración sería de mil quinientos años, mientras que, según los espiritistas, se podría a veces “reencarnar” casi inmediatamente tras la muerte, si no incluso en vida (!), en ciertos casos que se declara, felizmente, ser totalmente excepcionales. Otra cuestión que da lugar a numerosas e interminables controversias es la de saber si un mismo individuo debe siempre necesariamente “reencarnarse” en el mismo sexo, o si la hipótesis contraria es posible; tendremos quizá alguna ocasión de volver sobre este punto.

de las condiciones humanas. Esta comprobación proviene de que se consideran siempre hechos particulares, aislándolos del conjunto del que forman parte, mientras que, si se los recoloca en este conjunto, no podría haber evidentemente ninguna injusticia, o, por emplear un término a la vez más sensato y más extenso, ningún desequilibrio²⁴, puesto que esos hechos son, como todo el resto, elementos de la armonía total. Nos hemos además explicado suficientemente sobre esta cuestión, y hemos mostrado que el mal no tiene ninguna realidad, lo que así se llama no es más que una relatividad considerada analíticamente, y que, más allá de ese punto de vista especial de la mentalidad humana, la imperfección es necesariamente ilusoria, pues no puede existir más que como elemento de lo Perfecto, lo cual no podría evidentemente contener nada imperfecto²⁵.

Es fácil comprender que la diversidad de las condiciones humanas no proviene de otra cosa que de las diferencias de naturaleza que existen entre los individuos mismos, que ella es inherente a la naturaleza individual de los seres humanos terrestres, y que no es más injusta ni menos necesaria (siendo del mismo orden, aunque en otro grado) que la variedad de las especies animales y vegetales, contra la cual nadie ha soñado todavía en protestar en nombre de la justicia, lo que sería demás perfectamente ridículo²⁶. Las condiciones especiales de cada individuo concurren a la perfección del ser total del cual ese individuo es una modalidad o un estado particular, y, en la

²⁴ Véase *El Arquéometro*, año 2º, nº 1, p. 15, nota 3. En el dominio social, lo que se llama la justicia no puede consistir, según una fórmula extremo-oriental, más que en compensar injusticias con otras injusticias, (concepción que no soporta la introducción de ideas “místico-morales” tales como las de mérito y demérito, de recompensa y de castigo, etc., como tampoco de la noción occidental del progreso moral y social); la suma de todas esas injusticias, que armonizándose y equilibrándose, es, en su conjunto, la mayor justicia desde el punto de vista humano individual.

²⁵ Véase *El Demiurgo*.

²⁶ Sobre esta cuestión de la diversidad de las condiciones humanas, considerada como el fundamento de la institución de las castas, véase *El Arquéometro*, año 2º, nº X.

totalidad del ser, todo está ligado y equilibrado por el encadenamiento armónico de las causas y de los efectos²⁷; pero, cuando se habla de causalidad, cualquiera que posea la menor noción metafísica no puede entender por tal nada que se asemeje de cerca o de lejos a la concepción místico-religiosa de las recompensas y de los castigos²⁸, que, tras haber sido aplicada a una “vida futura” más allá de lo terrestre, lo ha sido por los neo-espiritualistas a pretendidas “vidas sucesivas” sobre la Tierra, o al menos en el mundo físico²⁹.

Los espiritistas sobre todo han abusado más particularmente de esta concepción totalmente antropomorfa, y han sacado de ella unas concepciones que van frecuentemente hasta la absurdidad más extrema. Tal es el ejemplo bien conocido de la víctima que persigue hasta otra existencia su venganza contra quien la mató: el asesino se convertirá entonces en asesino a su vez, y el muerto, convertido en víctima, deberá vengarse aún en una nueva existencia... y así indefinidamente. Otro ejemplo del mismo género es el del cochero que aplasta a un peatón; como castigo, el cochero, convertido en peatón en su vida siguiente, será aplastado por el peatón convertido en cochero; pero, lógicamente, éste deberá a continuación sufrir el mismo castigo, de modo que esos dos desgraciados individuos estarán obligados a aplastarse así alternativamente el

²⁷ Esto supone la coexistencia de todos los elementos considerados fuera del tiempo, tanto como fuera de no importa que otra condición contingente de una cualquiera de las modalidades especializadas de la existencia; señalamos una vez más que esta coexistencia no deja evidentemente ningún lugar a la idea de progreso.

²⁸ A esta concepción de las sanciones religiosas se vincula la teoría muy occidental del sacrificio y de la expiación, de la cual habremos de demostrar la inanidad.

²⁹ Lo que los teosofistas denominan muy impropriamente *Karma* no es otra cosa que la ley de causalidad, por lo demás muy mal comprendida, y todavía peor aplicada; decimos que la comprenden mal, es decir, incompletamente, pues la restringen al dominio individual, en lugar de extenderla al conjunto indefinido de los estados del ser. En realidad, la palabra sánscrita *Karma*, derivando de la raíz verbal *kri*, “hacer” (idéntica al latín *creare*), significa simplemente «acción», y nada más; los Occidentales que han querido emplearla la han pues desviado de su acepción verdadera, que ellos ignoran, y han hecho lo mismo con gran número de otros términos orientales.

uno al otro hasta el fin de los siglos, pues no hay evidentemente ninguna razón para que eso se detenga.

Debemos por lo demás, para ser imparcial, añadir que, en este punto, los ocultistas no quedan detrás de los espiritistas, pues hemos oído a uno de ellos contar la historia siguiente, como ejemplo de las consecuencias espantosas que pueden entrañar actos considerados generalmente como bastante indiferentes³⁰: un escolar se divierte en romper una pluma, después la arroja; las moléculas del metal guardarán, a través de todas las transformaciones que hayan de sufrir, el recuerdo de la maldad de la cual ese niño ha dado prueba a su respecto; finalmente, tras algunos siglos, esas moléculas pasarán a los órganos de una máquina cualquiera, y, un día, un accidente se producirá, y un obrero morirá triturado por esta máquina; ahora bien, resultará que este obrero será el escolar del que se ha tratado, que se habrá reencarnado para sufrir el castigo de su acto anterior³¹. Sería sin duda difícil imaginar algo más extravagante que semejantes cuentos fantásticos, que bastan para dar una idea justa de la mentalidad de quienes los inventan, y sobre todo de quienes los creen.

Una concepción que se vincula bastante estrechamente con la de la reencarnación, y que cuenta también con numerosos partidarios entre los reencarnacionistas, es aquella según la cual cada ser debería, en el curso de su evolución, pasar sucesivamente por todas las formas de vida, terrestres u otras³². A

³⁰ Ni que decir tiene que las consecuencias puramente individuales (e imaginarias) de las que aquí se trata no tienen ninguna relación con la teoría metafísica, de la que hablaremos en otra parte, según la cual el gesto más elemental puede tener en lo Universal consecuencias ilimitadas, repercutiendo y amplificándose a través de la serie indefinida de los estados del ser, según la doble escala horizontal y vertical (véase *El simbolismo de la Cruz*.)

³¹ Hay ocultistas que llegan hasta pretender que las enfermedades congénitas son el resultado de accidentes ocurridos en “existencias anteriores”.

³² Hablamos solamente de “formas de vida”, porque hay que entender bien que quienes sostienen tal opinión no podrían concebir nada fuera de la vida (y de la vida en la forma), de suerte que, para ellos, esta expresión encierra todas las posibilidades, mientras que, para nosotros, no representa al contrario más que una posibilidad de manifestación muy especial.

eso, sólo hay una palabra que responder: tal teoría es una imposibilidad, por la simple razón de que existe una indefinidad de formas vivientes por las cuales un ser cualquiera no podrá jamás pasar, siendo esas formas todas aquellas que están ocupadas por todos los otros seres. Luego es absurdo el pretender que un ser, para llegar al término de su evolución, debe recorrer todas las posibilidades consideradas individualmente, puesto que este enunciado encierra una imposibilidad; y podemos ver aquí un caso enteramente particular de esta concepción enteramente falsa, tan extendida en Occidente, según la cual no se podría llegar a la síntesis por el análisis, mientras que, al contrario, es imposible llegar de esta manera³³. Incluso cuando un ser hubiera recorrido así una indefinidad de posibilidades, toda esta evolución no podría nunca ser más que rigurosamente igual a cero con relación a la Perfección, pues lo indefinido, procediendo de lo finito y estando producido por él (como lo muestra claramente la generación de los números), luego estando ahí contenido en potencia, no es en suma más que el desarrollo de las potencialidades de lo finito, y, por consiguiente, no puede evidentemente tener ninguna relación con lo Infinito, lo que viene a ser como decir que, considerado desde lo Infinito o desde la Perfección, que es idéntica al Infinito), no puede ser más que cero. La concepción analítica de la evolución viene pues a añadir indefinidamente cero a sí mismo, por una indefinidad de adiciones distintas y sucesivas, cuyo resultado final será siempre cero³⁴; no se puede salir de esta serie estéril de operaciones analíticas más que por la integración, y ésta se efectúa de un solo golpe, por una síntesis inme-

³³ Véase *El Demiurgo*.

³⁴ Lo que es cierto, de manera general, de lo indefinido considerado con relación (o más bien con ausencia de relación) al Infinito, permanece verdadero para cada aspecto particular de lo indefinido, o, si se quiere, para la indefinidad particular que corresponde al desarrollo de cada posibilidad considerada aisladamente; luego esto es cierto, especialmente, para la inmortalidad (extensión indefinida de la posibilidad vida), que, en consecuencia, no puede ser más que cero con relación a la Eternidad; tendremos por lo demás ocasión para explicarnos más ampliamente sobre este punto [véase también “Acerca del Gran Arquitecto del Universo”, en *Estudios sobre la Masonería*].

diata y trascendente, que no está lógicamente precedida por ningún análisis³⁵.

Por otra parte, puesto que, como hemos explicado en diversas ocasiones, el mundo físico entero, en el despliegue integral de todas las posibilidades que contiene, no es más que el dominio de manifestación de un solo estado de ser individual, ese mismo estado ser contiene en él, *a fortiori*, las potencialidades correspondientes a todas las modalidades de la vida terrestre, que no es sino una porción muy restringida del mundo físico. Luego, si el desarrollo completo de la individualidad actual, que se extiende indefinidamente más allá de la individualidad corporal, comprende todas las potencialidades cuyas manifestaciones constituyen el conjunto del mundo físico, abraza en particular todas aquellas que corresponden a las diversas modalidades de la vida terrestre. Esto vuelve pues inútil la suposición de una multiplicidad de existencias a través de las cuales el ser se elevaría progresivamente desde la modalidad de vida más inferior, la del mineral, hasta la modalidad humana, considerada como la más elevada, pasando sucesivamente por el vegetal y el animal, con toda la multiplicidad de grados que comporta cada uno de esos reinos. El individuo, en su extensión integral, contiene simultáneamente las posibilidades que corresponden a todos esos grados; esta simultaneidad no se traduce en sucesión temporal más que en el desarrollo de su única modalidad corporal, en el curso del cual, como lo muestra la embriología, pasa en efecto por todos los estadios correspondientes, desde la forma unicelular de los seres organizados más elementales e incluso, remontando aún más alto, desde el cristal (que presenta por otro lado más de una analogía con los seres rudimentarios)³⁶, hasta la forma humana terrestre. Pero, para nosotros, esas consideraciones no son en absoluto una

³⁵ [Para más detalles sobre la representación matemática del ser por una doble integración realizando el volumen universal, véase *El simbolismo de la Cruz*. N. del T.].

³⁶ Especialmente en lo que concierne al modo de crecimiento; lo mismo para la reproducción por bipartición o gemiparidad. —Sobre esta cuestión de la vida de los cristales, véase en particular los notables trabajos del profesor J. C. Bose de Calcuta, que han inspirado (por no decir más), los de los diversos sabios europeos.

prueba de la teoría “transformista”, pues no podemos considerar más que como una pura hipótesis la pretendida ley según la cual “la ontogenia será paralela a la filogenia”; en efecto, si el desarrollo del individuo, u ontogénico, es comprobable por la observación directa, nadie osaría pretender que pudiese ocurrir lo mismo para el desarrollo de la especie, o “filogénico”³⁷. Por otra parte, incluso en el sentido restringido que acabamos de indicar, el punto de vista de la sucesión pierde casi todo su interés por la simple observación de que el germen, antes de todo desarrollo, contiene ya en potencia el ser completo; y este punto de vista debe siempre permanecer subordinado al de la simultaneidad, al cual nos conduce necesariamente la teoría metafísica de los estados múltiples del ser.

Luego, dejando de lado la consideración esencialmente relativa del desarrollo embriogénico de la modalidad corporal (consideración que no puede ser para nosotros más que la indicación de una analogía con relación a la individualidad integral), no puede ser cuestión, en razón de la existencia simultánea, en el individuo, de la indefinición de las modalidades vitales, o, lo que viene a ser lo mismo, de las posibilidades correspondientes, no puede, decimos, ser cuestión más que de una sucesión puramente lógica (y no temporal), es decir, una jerarquización de esas modalidades o de esas posibilidades en la extensión del estado de ser individual, en el cual no se realizan corporalmente. A este respecto, y para mostrar que esas concepciones no nos son particulares, hemos pensado que sería interesante reproducir algunos extractos del capítulo dedicado a esta cuestión en los cuadernos de enseñanza de una de las raras Fraternidades iniciáticas serias que existen todavía actualmente en Occidente³⁸:

³⁷ Hemos ya expuesto la razón por la cual la cuestión puramente científica del “transformismo” no presenta interés para la Metafísica [ver “Concepciones científicas e ideal masónico”, en *Estudios sobre la Masonería*].

³⁸ No nos demoraremos en señalar las calumnias absurdas y las historietas más o menos ineptas que gentes mal informadas o mal intencionadas han extendido a placer sobre esta Fraternidad, que es designada por las siglas *H. B. of L.*; pero creemos sin embargo necesario advertir que es extraña a todo movimiento ocultista, bien que algunos hayan juzgado bueno apropiarse de algunas de sus enseñanzas, desnaturalizándolas por lo demás completamente para adaptarlas a sus propias concepciones.

«En el descenso de la vida a las condiciones exteriores, la mónada ha debido atravesar cada uno de los estados del mundo espiritual, después los reinos del imperio astral³⁹, para aparecer en fin sobre el plano externo, aquel más bajo posible, es decir, el mineral. A partir de ahí, vemos penetrar sucesivamente las olas de la vida mineral, vegetal y animal del planeta. En virtud de las leyes superiores y más interiores de su ciclo especial, sus atributos divinos buscan siempre desarrollarse en sus potencialidades aprisionadas. En cuanto una forma está provista, y sus capacidades agotadas⁴⁰, otra forma nueva y de grado más elevado es requerida; así, cada una deviene cada vez de estructura más compleja, cada vez más diversificada en sus funciones. Es así como vemos a la mónada viviente comenzar en el mineral, en el mundo *exterior*, después a la gran *espiral* de su existencia evolucionaría avanzar lentamente, imperceptiblemente, pero sin embargo progresar siempre⁴¹. No hay forma demasiado simple ni organismo demasiado complejo para la facultad de adaptación de una potencia maravillosa, inconcebible, que posee el alma humana. Y, a través del ciclo entero de la Necesidad, el carácter de su genio, el grado de su emanación espiritual, y los estados a los cuales pertenece en el origen, son conservados estrictamente, con una exactitud matemática»⁴².

«Durante el curso de su involución, la mónada no está realmente encarnada en ninguna forma, cualquiera que sea. El curso de su descenso a través de los diversos reinos se cumple por una polarización gradual de sus poderes divinos, debida a su contacto con las condiciones de externización gradual del arco descendente y subjetivo del ciclo espiral».

«Es una verdad absoluta que expresa el adepto autor de *Ghost-Land*, cuando dice que, *en tanto que ser impersonal*, el

³⁹ Es decir, los diversos estados de la manifestación sutil, repartidos según su correspondencia con los elementos.

⁴⁰ Es decir, que ha desarrollado completamente toda la serie de las modificaciones de las que es susceptible.

⁴¹ Esto desde el punto de vista exterior, entiéndase bien.

⁴² Lo que implica la coexistencia de todas las modalidades vitales.

hombre vive en una indefinida de mundos antes de llegar a éste. En todos esos mundos, el alma desarrolla sus estados rudimentarios, hasta que su progreso cíclico la torna capaz de alcanzar⁴³ el estado especial cuya función gloriosa es conferir a esta alma la *consciencia*. Sólo en ese momento ella deviene verdaderamente un hombre; en todo otro instante de su viaje cósmico, no es más que un ser embrionario, una forma pasajera, una criatura impersonal, en la cual brilla una parte, pero una parte solamente del alma humana no individualizada».

«Cuando el gran escalón de *consciencia*, cumbre de la serie de las manifestaciones materiales, es alcanzada, jamás el alma retornará a la matriz de la materia, no sufrirá la *encarnación material*, en adelante, *sus renacimientos son en el reino del espíritu*. Los que sostienen la doctrina extrañamente ilógica de la multiplicidad de los nacimientos humanos, no han sin duda desarrollado en ellos mismos el estado lúcido de Consciencia espiritual; si no, la teoría de la reencarnación, afirmada y sostenida hoy por un gran número de hombres y de mujeres versados en la “sabiduría mundana”, no tendría el menor crédito. Una educación *exterior* carece relativamente de valor como medio de obtener el Conocimiento *verdadero*».

No se encuentra en la naturaleza ninguna analogía a favor de la reencarnación, mientras que se encuentran numerosas en sentido contrario. «La bellota se convierte en encina, la nuez de coco deviene cocotero; pero la encina puede dar miríadas de otras bellotas, nunca convertirse ella misma en bellota; ni el cocotero deviene nuez. Lo mismo para el hombre: desde que el alma se ha manifestado sobre el plano humano y ha alcanzado así la consciencia de la vida exterior, no pasa ya nunca de nuevo por ninguno de sus estados rudimentarios».

«Una publicación reciente afirma que “los que han llevado la vida noble y digna de un rey, (aunque fuese en el cuerpo de un mendigo), en su última existencia terrestre, revivirán

⁴³ Por la extensión gradual de ese desarrollo hasta que hay alcanzado una zona determinada, correspondiente al estado especial que se considera aquí.

como nobles, reyes, u otros personajes de alto rango”. Pero sabemos que los reyes y los nobles han sido en el pasado y son en el presente, frecuentemente los peores especímenes de la humanidad que sea posible concebir, desde el punto de vista espiritual. Tales aserciones no son buenas más que para probar que sus autores no hablan más que bajo la inspiración de la sentimentalidad, y que les falta el Conocimiento».

«Todos los pretendidos “despertares de recuerdos” latentes por los cuales ciertas personas aseguran recordar sus existencias pasadas, pueden explicarse, e incluso sólo pueden explicarse, por las simples leyes de la *afinidad* y de la *forma*. Cada raza de seres humanos, considerado *en sí-misma*, es inmortal; lo mismo pasa con cada ciclo: jamás el primer ciclo deviene el segundo, pero los seres del primer ciclo son (espiritualmente) los padres, o los *generadores*, de los del segundo ciclo⁴⁴. Así, cada ciclo comprende una gran familia constituida por la reunión de diversos grupos de almas humanas, cada condición estando determinada por las leyes de su actividad, las de su forma y las de su *afinidad*: una trinidad de leyes».

«Es así como el hombre puede ser comparado a la bellota y a la encina: el alma embrionaria, no individualizada, deviene un hombre así como la bellota se convierte en una encina, y, del mismo modo que la encina da nacimiento a una cantidad innumerable de bellotas, el hombre proporciona a su vez a una indefinida de almas los medios para tomar nacimiento en el mundo espiritual. Hay correspondencia completa entre los dos, y por esta razón los antiguos Druidas rendían tan grandes honores a este árbol, que era honrado más allá de todos los demás por los poderosos Hierofantes». Se ve así cuán lejos es-

⁴⁴ Es por lo que la tradición hindú da el nombre de *Pitris* (padres o ancestros) a los seres del ciclo que precede al nuestro, y que está representado, con relación a este, como correspondiendo a la Esfera de la Luna; los *Pitris* forman la humanidad terrestre a su imagen, y esta humanidad actual juega a su vez el mismo papel con relación a la del ciclo siguiente. Esta relación causal de un ciclo al otro presupone necesariamente la coexistencia de todos los ciclos, que no son sucesivos más que desde el punto de vista de su encadenamiento lógico; si fuera de otra forma, tal relación no podría existir [véase *El hombre y su devenir según el Vedánta*].

taban los Druidas de admitir la “transmigración” en el sentido ordinario y material de la palabra, y cuán poco pensaban en la teoría, que, repetimos, es totalmente moderna, de la reencarnación.

Hemos visto recientemente, en una revista espiritista extranjera un artículo cuyo autor criticaba, con razón, la idea ridícula de los que, anunciando para un tiempo próximo la “segunda venida” de Cristo, la presentan como debiendo ser una reencarnación⁴⁵. Pero la cosa se pone más divertida cuando ese mismo autor declara que, si no puede admitir esta tesis, es muy simplemente porque, según él, el retorno de Cristo es ahora un hecho cumplido... ¡por el espiritismo! «Ha venido ya, dice él, puesto que, en ciertos centros, se registran sus comunicaciones». Verdaderamente, ¡hay que tener una fe bien robusta para poder creer así que el Cristo y sus Apóstoles se manifiestan en sesiones espiritistas y hablan por el órgano de los médiums! Si hay gentes para las que una creencia es necesaria (y parece que sea el caso de la inmensa mayoría de los Occidentales), no dudamos en afirmar cuán preferimos incluso la del católico menos iluminado, o incluso la fe del materialista sincero, pues ésta también lo es⁴⁶.

Como ya lo hemos dicho, consideramos al neoespiritualismo, en la forma que sea, como absolutamente incapaz de reemplazar las antiguas religiones en su papel social y moral, y sin embargo tal es el fin que se propone, de una manera más o menos confesada. Hemos hecho alusión precedentemente, en particular, a las pretensiones de sus promotores, en lo que concierne a la enseñanza; acabamos de leer un discurso pronunciado sobre el asunto por uno de ellos. Como

⁴⁵ Esta extravagante opinión, que ha encontrado en particular, desde hace algunos años, mucho crédito entre los teosofistas, apenas es más absurda, después de todo, que la de la gente que sostiene que san Juan Bautista fue una reencarnación del profeta Elías; por otro lado, diremos algunas palabras a continuación, con respecto a los diversos textos de los Evangelios que algunos se han esforzado por interpretar a favor de la teoría reencarnacionista.

⁴⁶ Véase a este respecto “Acerca del Gran Arquitecto del Universo” [en *Estudios sobre la Masonería*].

quiera que se diga, encontramos muy poco «equilibrado» el «espiritualismo liberal» de esos «aviadores del espíritu» (!), que viendo en la atmósfera «dos colosales nimbos cargados hasta la cola (*sic*) de electricidades contrarias», se preguntan «cómo evitar series de relámpagos, gamas de truenos (*sic*), caídas de rayos», y que, a pesar de tales presagios amenazantes quieren «afrontar la libertad de enseñanza» como otros han «afrontado las libertades del espacio». Ellos admiten sin embargo que «la enseñanza de la escuela debe permanecer neutra», pero a condición que esta «neutralidad» desemboque en conclusiones «espiritualistas»; nos parece que esa no sería más que una neutralidad aparente, no real, y cualquiera con el menor sentido de la lógica no puede apenas pensar de otro modo al respecto; pero para ellos, al contrario, ¡eso es la «neutralidad profunda»! el espíritu de sistema y las ideas preconcebidas conducen a veces a extrañas contradicciones, y esto es un ejemplo que tenemos que señalar⁴⁷. En cuanto a nosotros, que estamos lejos de pretender una acción social cualquiera, es evidente que esta cuestión de la enseñanza, así planteada, no puede interesarnos de ningún modo. El único método que tendría un valor real sería el de la «instrucción integral⁴⁸»; y desgraciadamente, dada la mentalidad actual, se está lejos, sin duda para mucho tiempo aún, de poder intentar la menor aplicación en Occidente, y particularmente en Francia, donde el espíritu protestante, caro a ciertos «espiritualistas liberales», reina como dueño absoluto en todos los grados y todas las ramas de la enseñanza.

*

El autor del discurso en cuestión (no queremos nombrarlo aquí, para no herir su... modestia) ha creído bueno recientemente, en una circunstancia que importa poco especificar, re-

⁴⁷ Podríamos recordar a este propósito, en otro orden de ideas, la actitud de ciertos doctos, que rechazan admitir hechos debidamente comprobados, simplemente porque sus teorías no permiten dar de ellos una explicación satisfactoria.

⁴⁸ Véase la obra publicada con el título *L'instruction intégrale*, por nuestro eminente colaborador F.-Ch. Barlet.

procharnos no haber dicho que no tenemos «absolutamente nada en común con él (como tampoco por lo demás con los restantes neo-espiritualistas de toda secta y de toda escuela), y él objetaba que ello debía conducirnos a «rechazar la fraternidad, la virtud, a negar a Dios, la inmortalidad del alma y al Cristo», ¡muchas cosas verdaderamente disparatadas! Aunque nos prohibimos formalmente toda polémica en esta Revista, pensamos que no es inútil reproducir aquí nuestra respuesta a esas objeciones para una más completa edificación de nuestros lectores, y para marcar mejor y más precisamente (a riesgo de repetimos un poco) ciertas diferencias profundas sobre las cuales nunca insistiremos demasiado.

«Primero, como quiera que pueda decir M. X., su Dios no es ciertamente el nuestro, pues él cree evidentemente, como además todos los Occidentales modernos, en un Dios “personal” (por no decir individual) y un poco antropomorfo, el cual, en efecto, “nada tiene en común” con el Infinito metafísico⁴⁹. Diremos otro tanto de su concepción de Cristo, es decir, de un Mesías único, que sería una “encarnación” de la Divinidad; reconocemos, al contrario, una pluralidad (e incluso una indefinida) de manifestaciones divinas, pero que no son de ninguna manera “encarnaciones”, pues importa ante todo mantener la pureza del Monoteísmo, que no podría concordar con semejante teoría.

«En cuanto a la concepción individualista de la inmortalidad del alma, es mucho más simple todavía, y M. X... se ha singularmente equivocado si ha creído que dudáramos en declarar que la rechazamos completamente, tanto bajo la forma de una futura vida extra-terrestre como bajo aquella, sin duda mucho más ridícula, de la demasiado famosa teoría de la “re-encarnación”. Las cuestiones de “preexistencia” y de “post-

⁴⁹ Por lo demás, la misma palabra Dios está tan ligada a la concepción antropomórfica, ha devenido tan incapaz de corresponder a otra cosa, que preferimos evitar su empleo lo más posible, aunque no fuera más que para marcar mejor el abismo que separa la Metafísica de las religiones.

existencia” no se plantean evidentemente para cualquiera que considere todas las cosas fuera del tiempo; por otra parte, la “inmortalidad” no puede ser más que una extensión indefinida de la vida, y nunca será sino rigurosamente igual a *cero* frente a la Eternidad⁵⁰, lo único que nos interesa, y que está más allá de la vida, tanto como del tiempo y todas las otras condiciones limitativas de la existencia individual. Sabemos muy bien que los Occidentales se atienen por encima de todo a su “yo”; pero ¿qué valor puede tener una tendencia puramente sentimental como ésta? ¡Tanto peor para los que prefieren ilusorias consolaciones a la Verdad!

«En fin, la “fraternidad” y la “virtud” no son manifiestamente otra cosa que simples nociones morales; y la moral, que es totalmente relativa, y que no concierne más que al dominio muy especial y restringido de la “acción social”⁵¹, no tiene absolutamente nada que ver con la Gnosis, que es *exclusivamente metafísica*. Y no pensamos que sea demasiado “arriesgarlos”, como dice M. X..., afirmando que éste ignora todo de la Metafísica; dicho sea, por lo demás, sin hacerle el menor reproche por ello, pues está incontestablemente permitido el ignorar lo que no ha tenido jamás ocasión de estudiar: ¡nadie está obligado a lo imposible!»

Hemos dicho precedentemente, pero sin insistir en ello, que existen gentes, espiritistas, u otros, que se esfuerzan en probar «experimentalmente» la tesis reencarnacionista⁵²; semejante pretensión debe parecer tan inverosímil a toda persona dotada simplemente del más vulgar buen sentido, que se estaría tentado, *a priori*, de suponer que ello no puede tratarse más que de alguna broma pesada; pero parece no obstante que no es nada de eso. He aquí, en efecto, que un experimentador reputado como serio, que ha adquirido cierta consideración

⁵⁰ Véase nota anterior.

⁵¹ [Sobre esta cuestión de la moral, véase “Concepciones científicas e ideal masónico”, obra citada].

⁵² [Véase *El error espiritista*, capítulo sobre la Reencarnación].

científica por sus trabajos sobre el “psiquismo”⁵³, pero que, desgraciadamente para él, parece haberse poco a poco convertido casi enteramente a las teorías espiritistas (ocurre bastante frecuentemente que los eruditos no están exentos de cierta... ingenuidad)⁵⁴, ha publicado muy recientemente una obra conteniendo la exposición de sus investigaciones sobre las pretendidas “vidas sucesivas” por medio de los fenómenos de “regresión de la memoria” que ha creído comprobar en ciertos sujetos hipnóticos o magnéticos⁵⁵.

Decimos: lo que él ha creído comprobar, pues, si no podemos de ninguna manera poner en duda su buena fe, pensamos al menos que los hechos que así interpreta, en virtud de una hipótesis preconcebida, se explican en realidad de una manera muy distinta y mucho más simple. En suma, esos hechos se resumen en esto: el sujeto, estando en un determinado estado, puede ser resituado mentalmente en las condiciones en que se encontraba en una época pasada, y ser “situado” así en una edad cualquiera, de la que habla entonces como del pre-

⁵³ A falta de un término menos imperfecto, conservamos el de “psiquismo”, por vago e impreciso que sea, para designar un conjunto de estudios cuyo objeto mismo, por lo demás, apenas está mejor definido; alguno (el Dr. Richet, creemos) ha tenido la idea desgraciada de sustituir esta palabra por la de “metapsíquica”, que tiene el inmenso inconveniente de hacer pensar en algo más o menos análogo o paralelo a la Metafísica (y, en ese caso, no vemos demasiado lo que podría ser, si no es la Metafísica misma con otro nombre), mientras que, muy al contrario, se trata de una ciencia experimental, con métodos calcados tan exactamente como es posible, sobre las de las ciencias físicas.

⁵⁴ El caso al cual hacemos alusión no es aislado, y hay otros muy semejantes, de los que varios son incluso muy conocidos; hemos citado en otra parte los de Crookes, de Lombroso, del Dr. Richet y de M. Camille Flammarion (“Acerca del Gran Arquitecto del Universo”) y habríamos podido añadir el de Williams James y varios otros aún; todo ello prueba simplemente que un docto analista, cualquiera que sea su valor como tal, y cualquiera que sea también su dominio especial, no por ello es forzosamente, fuera de ese mismo dominio, notablemente superior a la gran masa del público ignorante y crédulo que proporciona la mayor parte de la clientela espíritu-ocultista.

⁵⁵ No buscaremos aquí hasta qué punto es posible diferenciar claramente el hipnotismo y el magnetismo; podría ser que esta distinción fuese más verbal que real y, en todo caso, no tiene ninguna importancia en cuanto a la cuestión que nos ocupa presentemente.

sente, de donde se concluye que, en ese caso, no hay “recuerdo” sino “regresión de la memoria”. Esto es además una contradicción en los términos, pues no puede evidentemente ser cuestión de memoria, allá donde no hay recuerdo; pero, aparte de esta observación, hay que preguntarse ante todo si la posibilidad del recuerdo puro y simple está verdaderamente excluida por la sola razón de que el sujeto hable del pasado como si se le hubiera vuelto presente.

A ello, se puede responder inmediatamente que los recuerdos, en tanto que tales, están siempre mentalmente presentes⁵⁶; lo que para nuestra consciencia actual, los caracteriza efectivamente como recuerdos de eventos pasados, es su comparación con nuestras percepciones presentes (entendemos presentes en tanto que percepciones), única comparación que permite distinguir los unos de las otras estableciendo una relación (temporal, es decir, de sucesión) entre los eventos exteriores⁵⁷ de los cuales son para nosotros las traducciones mentales respectivas. Si esta comparación se hiciera imposible por una razón cualquiera (sea por la supresión momentánea de toda impresión exterior, sea de otra manera), el recuerdo, no estando ya localizado en el tiempo con relación a otros elementos psicológicos actualmente diferentes, pierde su carácter representativo del pasado, para no conservar más que su cualidad actual de presente. Ahora bien, es precisamente eso lo que se produce en los casos de los que hablamos: el estado en el cual está emplazado el sujeto corresponde a una modificación de su consciencia actual, implicando una extensión, en

⁵⁶ Que esos recuerdos se encuentren además actualmente en el campo de la consciencia clara y distinta o en el de la “subconsciencia” (admitiendo ese término en su sentido totalmente general), poco importa puesto que, normalmente, siempre han tenido la posibilidad de pasar de una a otra, lo que muestra que no se trata más que de una diferencia de grado, y nada más.

⁵⁷ Exteriores con relación al punto de vista de nuestra consciencia individual, bien entendido; por otra parte, esta distinción del recuerdo y de la percepción no viene más que de la psicología más elemental, y, por otra parte, es independiente de la cuestión del modo de percepción de los objetos enfocados como exteriores, o sobre todo de sus cualidades sensibles.

cierto sentido, de sus facultades individuales en detrimento momentáneo del desarrollo en otro sentido al que sus facultades poseen en el estado normal. Luego, si, en tal estado, se impide al sujeto estar afectado por las percepciones del presente, y si, además, se descartan al mismo tiempo de su consciencia todos los acontecimientos posteriores a un momento determinado (condiciones que son perfectamente realizables con ayuda de la sugestión), cuando los recuerdos relacionados con ese mismo momento se presentan distintamente a esta consciencia así modificada en cuanto a su extensión (que es entonces para el sujeto la consciencia actual), ellos no pueden de ningún modo estar situados en el pasado o considerados bajo este aspecto, puesto que no hay en acto en el campo de la consciencia ningún elemento con el cual pudiesen ser puestos en una relación de anterioridad temporal.

En todo ello, no se trata sino de un estado mental implicando una modificación de la concepción del tiempo (o mejor de su aprehensión) con relación al estado normal; y, por otra parte, esos dos estados no son ambos más que dos modalidades diferentes de una misma individualidad⁵⁸. En efecto, no puede ser cuestión aquí de estados superiores y extra-individuales, en los cuales el ser estaría liberado de la condición temporal, ni incluso de una extensión de la individualidad que implique esa misma liberación parcial, puesto que se emplaza al contrario al sujeto en un instante determinado, lo que supone esencialmente que su estado actual está condicionado por el tiempo. Además, por una parte, estados como aquellos a los cuales acabamos de aludir no pueden evidentemente ser alcanzados por medios que son enteramente del dominio de la individualidad actual y restringida, como lo es necesariamente todo procedimiento experimental; y, por otra parte, incluso si fueran alcanzados de la manera que fuere, no podrían de ningún modo hacerse sensibles para esta individualidad, cuyas

⁵⁸ Es lo mismo de los estados (espontáneos o provocados) que corresponden a todas las alteraciones de la consciencia individual, de las cuales las más importantes están ordinariamente colocadas bajo la denominación impropia y defectuosa de “desdoblamiento de la personalidad”.

condiciones particulares de existencia no tienen ningún punto de contacto con las de los estados superiores del ser, y que, en tanto que individualidad especial, es forzosamente incapaz de sentir, y con mayor razón de expresar, todo lo que está más allá de los límites de sus propias posibilidades⁵⁹.

En cuanto a retornar efectivamente al pasado, es una cosa que, como decimos en otra parte, es manifiestamente tan imposible al individuo humano como transponerse al porvenir⁶⁰; y no habríamos nunca pensado que la «máquina del tiempo» de Wells pudiese ser considerada de otra forma que, como una concepción de pura fantasía, ni que se llegase hasta a hablar seriamente de la «reversibilidad del tiempo». El espacio es reversible, es decir, que una cualquiera de sus partes, habiendo sido recorrida en cierto sentido, puede serlo a continuación en sentido inverso, y ello porque es una coordinación de elementos considerados en modo simultáneo y permanente; pero el tiempo, siendo al contrario una coordinación de elementos considerados en modo sucesivo y transitorio, no puede ser reversible, pues tal suposición sería la negación misma del punto de vista de la sucesión, o, en otros términos, vendría precisamente a suprimir la condición temporal⁶¹. No obstante, ha habido gentes que han concebido esta idea por lo menos sin-

⁵⁹ Por lo demás, en todos los casos de los que hablamos, no se trata más que de eventos físicos, e incluso lo más frecuentemente terrestres (aunque tal otro experimentador conocido haya publicado antaño un relato detallado de las pretendidas “encarnaciones anteriores” de su sujeto sobre el planeta Marte, sin quedar sorprendido de que todo lo que pasa sobre éste ¡sea tan fácilmente traducible al lenguaje terrestre! Nada hay allá que exija en absoluto la intervención de estados superiores del ser, que además, entiéndase bien, los “psíquicos” ni sospechan incluso.

⁶⁰ Véase para esto, así como para lo que sigue, nuestro estudio sobre “Las condiciones de la existencia corporal” [recopilado en estas *Obras Completas* en el volumen *La Metafísica Hindú*].

⁶¹ Esta supresión de la concepción temporal es por lo demás posible, pero no en los casos que consideramos aquí, puesto que esos casos suponen siempre el tiempo; y, hablando además de la concepción del “eterno presente”, hemos tenido buen cuidado en señalar que no puede tener nada en común con un retorno al pasado o un transporte al porvenir, puesto que suprime precisamente el pasado y el porvenir, liberándonos del punto de vista de la sucesión, es decir, de lo que consume para nuestro ser actual toda la realidad de la condición temporal.

gular de la «reversibilidad del tiempo», y que han pretendido apoyarla sobre un «teorema de mecánica» (?) del cual creemos interesante reproducir íntegramente el enunciado, a fin de mostrar más claramente el origen de su fantástica hipótesis.

«Conociendo la serie compleja de todos los estados sucesivos de un sistema de cuerpos, y esos estados siguiéndose y engendrándose en un orden determinado, al pasado que desempeña función de causa, al porvenir que tiene el rango de efecto (sic), consideremos uno de esos estados sucesivos, y, sin cambiar nada en las masas componentes, ni en las fuerzas que actúan entre esas masas⁶², ni en las leyes de esas fuerzas, como tampoco en las situaciones actuales de las masas en el espacio, reemplacemos cada velocidad por una velocidad igual y contraria⁶³. Llamaremos a eso “revertir” todas las velocidades; ese cambio mismo tomará el nombre de reversión, y llamaremos a su posibilidad, reversibilidad del movimiento del sistema».

Detengámonos un instante aquí, pues es justamente esta posibilidad la que no podríamos admitir, desde el punto de vista mismo del movimiento, que se efectúa necesariamente en el tiempo: el sistema considerado retomarà en sentido inverso, en una nueva serie de estados sucesivos, las situaciones que había precedentemente ocupado en el espacio, pero el mismo tiempo no retornará por ello jamás, y basta evidentemente que está sola condición sea cambiada para que los nuevos estados del sistema no puedan de ningún modo identificarse a los precedentes. Por otra parte, en el razonamiento que citamos, se supone explícitamente (aunque en un francés contestable) que la relación del pasado al porvenir es una relación de causa a efecto, mientras que la relación causal, al contrario,

⁶² “Sobre esas masas” habría sido más comprensible.

⁶³ Una velocidad contraria a otra, o bien de dirección diferente, no puede serle igual en el sentido riguroso de la palabra; puede solamente serle equivalente en cantidad; y, por otro lado, ¿es posible considerar esta “reversión” como no cambiando en nada las leyes del movimiento considerado, dado que, si esas leyes se hubiesen seguido continuando normalmente, no se habría producido?

implica esencialmente la simultaneidad, de donde resulta que estados considerados como continuándose no pueden, desde este punto de vista, engendrarse unos a otros⁶⁴; pero seguimos.

«Ahora bien, cuando se haya operado⁶⁵ la reversión de las velocidades de un sistema de cuerpos, se tratará de encontrar, para ese sistema así revertido, la serie completa de sus estados futuros y pasados: esta búsqueda ¿será más o menos difícil que el problema correspondiente para los estados sucesivos del mismo sistema no revertido? Ni más ni menos⁶⁶, y la solución de uno de esos problemas dará la del otro por un cambio muy simple, consistente, en términos técnicos, en cambiar el signo algebraico del tiempo, escribiendo

— t en lugar de $+t'$ y recíprocamente.

En efecto, es muy simple en teoría, pero, a falta de percatarse de que la notación de los «números negativos» no es más que un procedimiento totalmente artificial de simplificación de los cálculos y no corresponde a ningún tipo de realidad⁶⁷, el autor de ese razonamiento cae en un grave error, que es además común a casi todos los matemáticos, y, para interpretar el cambio de signo que acaba de indicar, añade también: «Es decir, que las dos series completas de estados sucesivos del mismo sistema de cuerpos diferirán solamente en que el porvenir se

⁶⁴ Por consiguiente, si el recuerdo de una impresión cualquiera puede ser causa de otros fenómenos mentales, cualesquiera que sean, es en tanto que recuerdo presente, pero la impresión pasada no puede actualmente ser causa de nada [Véase *El hombre y su devenir según el Vedānta*].

⁶⁵ El autor del razonamiento ha tenido la prudencia de añadir aquí entre paréntesis: “no en la realidad, sino en el pensamiento puro”; así, él sale enteramente del dominio de la mecánica, y eso de lo que habla no tiene ya ninguna relación con “un sistema de cuerpos”; pero, hay que retener que considera él mismo la pretendida reversión como irrealizable, contrariamente a la hipótesis de los que han querido aplicar ese razonamiento a la “regresión de la memoria”.

⁶⁶ Evidentemente, puesto que, en uno y otro caso, se trata de estudiar un movimiento del cual todos los elementos son dados; pero, para que este estudio corresponda a alguna cosa real o incluso posible, ¡no habría que engañarse por un simple juego de notación!

⁶⁷ Sobre esta notación y sus inconvenientes, particularmente desde el punto de vista de la mecánica, véase “Observaciones sobre la notación matemática”.

convertirá en pasado, y el pasado en futuro⁶⁸. Será la misma serie de estados sucesivos recorrida en sentido inverso. La reversión de las velocidades revierte simplemente el tiempo; la serie primitiva de los estados sucesivos y la serie revertida tienen, en todos los instantes correspondientes, las mismas figuras del sistema con las mismas velocidades iguales y contrarias (sic)».

Desgraciadamente, en realidad, la reversión de las velocidades revierte simplemente las situaciones espaciales, y no el tiempo; en lugar de ser «la misma serie de estados sucesivos recorrida en sentido inverso», será una segunda serie inversamente homóloga de la primera, en cuanto al espacio solamente; el pasado no por ello se convertirá en futuro, y el porvenir no devendrá pasado más que en virtud de la ley natural y normal de la sucesión, así como se produce a cada instante. Es verdaderamente demasiado fácil mostrar los sofismas inconscientes y múltiples que se ocultan en semejantes argumentos; y he aquí sin embargo todo lo que se nos presenta para justificar, «ante la ciencia y la filosofía», ¡una teoría como la de las pretendidas regresiones de la memoria!»

Dicho esto, debemos aún, para completar la explicación psicológica que hemos indicado al principio, hacer observar que el pretendido «retorno al pasado», es decir, en realidad, muy simplemente, la llamada a la consciencia clara y distinta de recuerdos conservados en estado latente en la memoria subconsciente del sujeto, es fácil, por otra parte, desde el punto de vista fisiológico, por el hecho de que toda impresión deja necesariamente una huella sobre el organismo que la ha experimentado. No tenemos que buscar aquí de qué manera esta impresión puede ser registrada por ciertos centros nerviosos, ese es un estudio que corresponde a la ciencia experimental pura y simple, y, por lo demás, ésta ha ya llegado a «localizar» casi exactamente, los centros correspondientes a las diferentes

⁶⁸ He ahí ciertamente una singular fantasmagoría, y hay que reconocer que una operación tan vulgar como un simple cambio de signo algebraico está dotada de una potencia muy extraña y verdaderamente maravillosa... ¡a los ojos de los matemáticos!

modalidades de la memoria⁶⁹. La acción ejercida sobre esos centros, ayudada además por un factor psicológico que es la sugestión, permite emplazar al sujeto en las condiciones requeridas para realizar las experiencias de las que hemos hablado, al menos en cuanto a su primera parte, la que se relaciona con los eventos en los cuales ha tomado parte realmente o asistido en una época más o menos alejada⁷⁰.

Pero, entiéndase bien, la correspondencia fisiológica que acabamos de señalar no es posible más que para las impresiones que han realmente afectado al organismo del sujeto; e igualmente, desde el punto de vista psicológico, la consciencia individual de un ser cualquiera no puede evidentemente contener más que elementos que tengan alguna relación con la individualidad actual de este ser. Esto debería bastar para mostrar que es inútil proseguir las búsquedas experimentales más allá de ciertos límites, es decir, en el caso actual, anteriormente al nacimiento del sujeto, o al menos al principio de su vida embrionaria; es sin embargo lo que se pretende hacer, apoyándose, como hemos dicho, sobre la hipótesis preconcebida de la reencarnación, y se ha creído poder «hacer revivir» así a ese sujeto «sus vidas anteriores» incluso estudiando igualmente, en el intervalo, ¡«lo que pasa para el espíritu no encarnado»!

⁶⁹ Esta “localización” se hace posible sobre todo por la observación de los diferentes casos de “paramnesia” (alteraciones parciales de la memoria); y podemos añadir que el tipo de fraccionamiento de la memoria que se comprueba en esos casos permite explicar una buena parte de los sedicentes “desdoblamientos de la personalidad”, a los cuales hemos aludido anteriormente [este asunto es abordado en varios capítulos de *El error espiritista*. N. del T.]

⁷⁰ Se podría igualmente hablar, por singular que ello pueda parecer a primera vista, de una correspondencia, tanto fisiológica como psicológica, de los acontecimientos aún no realizados, pero de los cuales el individuo porta en sí las virtualidades; esas virtualidades se traducen por predisposiciones y tendencias de órdenes diversos, que son como el germen presente de los eventos futuros concernientes al individuo. Toda diátesis es en suma una disposición orgánica de ese género: un individuo porta en él, desde su origen (“*ab ovo*”, se podría decir), tal o cual enfermedad en estado latente, pero esta enfermedad no podrá manifestarse más que en circunstancias favorables a su desarrollo, por ejemplo, bajo la acción de un traumatismo cualquiera o de cualquier otra causa de debilitamiento del organismo, lo mismo que una tendencia psicológica que no se manifiesta por ningún acto exterior no por ello es menos real.

Aquí, estamos en plena fantasía: ¿cómo se puede hablar de las «anterioridades del ser viviente», cuando se trata del tiempo donde ese ser viviente no existía todavía en estado individualizado, y querer llevarlo más allá de su origen, es decir, en condiciones en las cuales jamás se ha encontrado, luego que no corresponden para él a ninguna realidad?

Eso viene a ser el crear con todas sus piezas una realidad artificial, si así puede decirse, es decir, una realidad mental actual que no es la representación de ningún tipo de realidad sensible; la sugestión dada por el experimentador proporciona el punto de partida, y la imaginación del sujeto hace el resto. Es lo mismo, menos la sugestión inicial, en el estado de sueño ordinario, donde «el alma individual crea un mundo que procede enteramente de sí misma, y cuyos objetos consisten exclusivamente en concepciones mentales⁷¹», sin que por lo demás sea posible distinguir esas concepciones de las percepciones de origen exterior, a menos que se establezca una comparación entre esos dos tipos de elementos psicológicos, lo que no puede hacerse más que por el paso más o menos claramente consciente del estado de sueño al estado de vigilia⁷². Así, un sueño provocado, estado en todo semejante a aquellos que se ha hecho nacer en un sujeto por sugestiones apropiadas, percepciones parcialmente o totalmente imaginarias, pero con la sola diferencia de que, aquí, el experimentador es él mismo engañado con su propia sugestión y toma las creaciones mentales del sujeto por «despertares de recuerdos⁷³», he

⁷¹ Véase *El hombre y su devenir según el Védānta*.

⁷² Pero esta comparación nunca es posible en el caso del sueño provocado por sugestión, puesto que el sujeto, al despertar, no conserva ningún recuerdo de su consciencia normal.

⁷³ El sujeto podría por lo demás considerarlos igualmente como recuerdos, pues un sueño puede comprender recuerdos tanto como impresiones actuales, sin que esos dos tipos de elementos sean otra cosa que puras creaciones mentales. No hablamos, entiéndase bien, de los recuerdos de la vigilia que vienen frecuentemente a mezclarse al sueño porque la separación de los dos estados de consciencia es raramente completa, al menos en cuanto al sueño ordinario; parece serlo mucho más cuando se trata del sueño provocado, y eso explica el olvido total que sigue al despertar del sujeto.

ahí a lo que se reduce la pretendida «exploración de las vidas sucesivas», la única «prueba experimental» que los reencarnacionistas hayan podido aportar a favor de su teoría.

Que se intente aplicar la sugestión a la «psicoterapia», servirse de ella para curar borrachines o maníacos, o para desarrollar la mentalidad de algunos idiotas, ésa es una tentativa que no deja de ser muy loable, y, cualesquiera que sean los resultados obtenidos, no encontraremos sin duda nada que decir a ello; pero que se mantenga ahí, y que se cese de emplearla para fantasmagorías como las que acabamos de relatar. Se encontrarán no obstante aún, tras eso, gentes que querrán alabarnos «la claridad y la evidencia del espiritismo», y oponerse a «la oscuridad de la metafísica», que ellos confunden además con la más vulgar filosofía⁷⁴; singular evidencia, ¡a menos que sea la de la absurdidad! Pero todo ello no nos sorprende en modo alguno, pues sabemos muy bien que los spiritistas y otros «psíquicos» de diferentes categorías son todos como cierto personaje del cual hemos tenido que ocuparnos recientemente; ignoran profundamente lo que es la Metafísica, y no intentaremos ciertamente explicársela: «sarebbe lavar la testa all' asino», como se dice irreverentemente en italiano.

⁷⁴ Algunos llegan hasta a reclamar “experiencias metafísicas”, sin darse cuenta que la unión de esas dos palabras constituye un sin sentido puro y simple.

RESEÑAS DE LIBROS Y REVISTAS*

Reseñas de libros

John Laird, *Problems of the self*. 1 vol. In 8° de 375 páginas, Londres, Mac Millan, 1917. En RP, mayo de 1919.

Esta obra es el desarrollo de una serie de conferencias impartidas en marzo de 1914 en la Universidad de Edimburgo. El autor se propone mostrar la insuficiencia de la “psicología sin alma”, es decir, de una concepción fenoménica de la psicología; pero no se atiene a ese punto de vista negativo, y él quiere indicar también lo que es la “psicología con alma”: ¿por qué hay que admitir un alma, y en qué sentido debe entenderse? Laird emplea la palabra “*self*” (difícil de traducir en español, y que apenas se puede traducir por “el sí”, con preferencia a otros términos como “persona”, “alma”, “espíritu”, etc.) porque le parece más amplio y menos determinado, y, por consiguiente, menos susceptible de prejuzgar una determinada solución de los problemas de que se trata.

De estos problemas, Laird se afana primero en resaltar su importancia primordial para el hombre, importancia que, según él, debe hacer de ellos en cierto modo el centro y la clave de bóveda de toda filosofía. Buscando después de qué manera deben abordarse estas cuestiones, a las cuales por otro lado no tiene la pretensión de dar una respuesta definitiva, él encuentra que el mejor punto de partida consiste en el análisis de lo que denomina “experiencias”, entendiendo por tales lo que se denomina más habitualmente “estados de conciencia”, “procesos mentales”, etc... Éste análisis es precisamente el que supone el objeto de la psicología; pero aquí hace falta ir más lejos, pues los problemas del “*self*” y de su naturaleza sobrepasa-

* [Reseñas de libros y revistas publicadas por René Guénon sobre esta materia en *Revue de Philosophie* (citada en adelante como RP), y *Le Voile d'Isis* (citada como VI), convertida en 1936 en *Études Traditionnelles* (citada como ET). N. del T.]

san manifiestamente el dominio de la investigación psicológica. Es decir, que ¿el estudio que aquí se hace procede del orden metafísico, o se esfuerza simplemente por conducir a él? En todo caso, el autor, al comienzo, se guarda de precisar si el punto de vista en el cual va a situarse es metafísico o psicológico.

Sea como fuere, Laird, para comenzar, intenta definir lo que es el objeto de la psicología; él muestra que es insuficiente oponer lo psíquico a lo físico, pues todo lo que no pertenece al mundo físico, no es necesariamente, por eso mismo, de naturaleza psíquica. Las “experiencias” no pueden ser definidas sino por algo que sea diverso; el análisis psicológico, que busca conocer su naturaleza, es, sea directo, sea indirecto. El análisis indirecto puede ser llamado “interpretativo”, y se basa en el estudio de las lenguas, de las instituciones, etc.: en cuanto al análisis directo, no es otra cosa que la introspección; de ahí una discusión sobre la posibilidad de la introspección y el valor de los resultados que permite obtener. La introspección muestra que el carácter común a todas las “experiencias”, consiste en ser no objetos para la “consciencia”, primitivamente al menos, sino modelos de relaciones con un objeto; y eso sucede también con el sentimiento, aunque menos manifiestamente que con el conocimiento y la voluntad. Esta división habitual de las “experiencias” en tres clases tiene un fundamento lógico que es el siguiente: el conocimiento es “adinámico”, pues no busca cambiar su objeto y no es afectado por él; las otras dos clases son “dinámicas”, pero de diferentes maneras: el sentimiento es esencialmente pasivo, siendo la manera en que el sujeto es afectado conscientemente por el objeto; la voluntad, por el contrario, es la acción o la reacción consciente del sujeto con respecto al objeto: Esos tipos diferentes de “experiencias”, a pesar de su distinción, no están aisladas, están siempre ligadas y unidas entre sí en cada momento de la vida psíquica; ¿cuál es por tanto el principio de su unidad? Además, cada momento está ligado también a los que le han precedido y a los que le seguirán; ¿cómo explicar esta continuidad? Así se encuentra planteada la cuestión del “self” o del

alma; pero, antes de abordarla definitivamente, hace falta tratar todavía cierto número de problemas preliminares.

El primero de esos problemas es el de la relación del “self” con el cuerpo. La esencia del “self” es ser consciente, y la consciencia no es un objeto, sino un acto que implica una relación a un objeto. Lo que lleva a confundir el cuerpo con el “self”, o al menos a considerarlo como formando parte de éste, es sobre todo la dificultad de distinguir los datos del “sentido interno” (entendido en el sentido literal, como relacionándose con las sensaciones de los órganos internos) de algunos elementos propiamente psíquicos, de orden afectivo principalmente. Entiéndase bien, la distinción establecida entre el cuerpo y el “self” no tiende a negar que el cuerpo es nuestro, sino solamente que sea “nosotros-mismo”.

A continuación, el autor hace la crítica de las diversas teorías según las cuales el “self” estaría esencialmente constituido por tal o cual clase particular de “experiencias”, sentimiento, voluntad o inteligencia. Varios capítulos están dedicados a esta discusión, basada sobre un análisis psicológico que aquí no podemos seguir, pues habría que entrar en detalles para resaltar su interés. Esta discusión es emprendida y conducida con vistas a conclusiones que pueden ser extrapsicológicas, pero no deja de ser, en sí misma, de orden puramente psicológico, a excepción de algunos puntos que ahí son considerados más o menos incidentalmente, como la cuestión de la finalidad (psíquica y biológica), a propósito de la cual son examinados los argumentos del neovitalismo. Señalaremos aún, en esta parte, el capítulo relativo al “primado de la razón práctica”; pero ¿se tiene derecho a llamar metafísicas, como hace Laird, las teorías de Kant y de sus sucesores “voluntaristas” a este respecto, o incluso aquella (cuya posición es además notablemente diferente) de H. Bergson?

Los rasgos más característicos del “self” son, como ya se ha visto, la unidad y la continuidad, que constituyen lo que puede denominarse la “identidad personal”. El autor intenta pues mostrar la existencia real de esta unidad y de esta continuidad en las “experiencias” tal como nos son conocidas por la in-

trospección, y considerando sucesivamente, aquí también, la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. Con todo, como habría el peligro de exagerar esta unidad, hay que resaltar también las limitaciones; el único punto que importa, es que se encuentra una determinada unidad en todos los elementos de la vida mental. ¿Cómo es posible esta unidad? Puesto que la continuidad del “self” implica la conservación del pasado, ¿cuáles son las condiciones de esta conservación?

Dejando de lado de momento la explicación para un alma sustancial, distinta del “yo” fenoménico, hay dos teorías principales a considerar. La primera es fisiológica, y considera la conservación como siendo simplemente una función del cerebro. La segunda es psicológica, y afirma que la continuidad del “self” depende de la persistencia de las disposiciones psíquicas; esta teoría no es por otra parte inteligible más que si se admite la existencia de la subconsciencia. El autor insiste sobre el carácter hipotético de esas dos explicaciones, sobre todo de la primera, y sobre la imposibilidad de probar que son suficientes. La existencia de elementos subconscientes y su presencia en todas nuestras “experiencias” no parecen contestables, pero la cuestión es saber si dan cuenta por entero de la unidad de la vida consciente; ello es posible, pero no es en absoluto demostrado, y, por lo tanto, lo más sabio es suspender nuestro juicio al respecto. En todo caso, no se han encontrado hasta ahora argumentos concluyentes a favor de la “psicología sin el alma”. Laird investiga seguidamente lo que puede proporcionar, para aclarar los problemas del “self”, el examen de algunos casos anormales, como el de las “personalidades múltiples”. Los hechos de este género constituyen la mejor prueba para la verdad de una teoría del “self”, pues permiten una aplicación del “método de la diferencia”: para que pueda llegarse a hablar de una disociación de la personalidad, hace falta que ésta esté alterada en lo que tiene de más esencial, y, incluso si no hay disociación propiamente hablando, interesa preguntarse qué es lo que da esa ilusión. Es preciso ver, no solamente si hay disociación de una personalidad, sino también si hay disociación en personalidades nuevas, es decir, si cada uno de

los estados que se producen entonces presenta las características del “self”; otra cuestión todavía es saber si una pluralidad de personalidades puede existir en un mismo cuerpo simultáneamente, o sólo sucesivamente. El estudio de los hechos conduce a esto: si se afirma que el “self” debe poseer en un alto grado la unidad y la continuidad, se debe admitir que puede ahí haber realmente personalidades múltiples; si por el contrario, se contenta concediendo al “self” una unidad totalmente relativa, los casos anormales no aparecen sino como una exageración de los cambios que se producen en la vida ordinaria. Por otra parte, teniendo en cuenta esos cambios, la primera hipótesis debería lógicamente llevar a pensar que las personalidades múltiples son la regla y no la excepción, pues somos verdaderamente diferentes en las distintas épocas de nuestra vida; solamente que los cambios no son tan súbitos en los casos normales como en los anormales. Esta consecuencia, bastante difícil de aceptar, muestra que hay que guardarse de concebir la unidad del “self” como siendo necesariamente una unidad absoluta, y que vale más pensar que puede ser menor de lo que ordinariamente se supone.

La concepción del “self” como substancia es tratada, desde el punto de vista histórico, por el estudio de las discusiones a las cuales ha dado lugar en la filosofía moderna. El autor expone principalmente, sobre este tema, la doctrina de Descartes, que mantiene la substancialidad del alma, pero afirmándola más que probándola, la de Hume, que por el contrario la niega, y la de Locke, para quien no importa que el alma sea o no considerada como substancia; él añade una apreciación de las opiniones de Kant y de Hegel. Piensa que los empiristas tienen razón en su crítica contra ciertas concepciones de la substancia, de las cuales una es la que la encara como una idea entre otras ideas, o como una cosa entre otras, y de las que otra es la que separa las cualidades de la substancia de tal manera que las cualidades mismas tienden a ser consideradas como substancias. Pero hay otra posibilidad: ¿Por qué la substancia no sería simplemente una expresión de la necesidad de la unión de las cualidades? Toda cosa que existe tiene cualidades

múltiples, puede no tener otro contenido que éstas, pero no por ello es simplemente un agregado de esas cualidades; las cualidades deben estar unidas, y esta necesidad puede ser el principio mismo de la substancia. Se escaparía así a la negación pura y simple de Hume, aunque descartando, como inútil por lo menos, la concepción “trascendente” de la substancia; esto permite prever cuál será la conclusión.

Si hay un alma, debe ser una substancia, inmaterial y existiendo en el tiempo; de otro modo, no es ya un alma, sino otra cosa. Si el alma es una substancia, ¿es una substancia permanente o indivisible, y en qué sentido es superior a la materia? Decir que el alma es inmaterial, ¿no es caracterizarla de una manera puramente negativa? Si se dice que está en el tiempo, ¿hay que considerarla como absolutamente real? En fin, y sobre todo, ¿cuál es la relación del alma con la sucesión de “experiencias” que constituye el “yo” empírico? Para responder a todas estas cuestiones, hay que comenzar por preguntarse lo que es la substancia, y se pueden, para ello, examinar primero las dos definiciones que da de ella Descartes: según la primera, la substancia es *res per se subsistens*; según la segunda, es el “soporte de los accidentes”. Laird sostiene que esas dos definiciones no son equivalentes, que los modos o cualidades deben formar parte integrante de la noción de una substancia, y que ésta es distinta de la noción lógica de sujeto, incluso si se restringe ésta última a la consideración de los sujetos que nunca pueden convertirse en predicados. Seguidamente, él declara imposible una definición puramente lógica de la substancia; ésta implica, para él, no solamente la objetividad o la realidad entendida en el más amplio sentido, sino la existencia, que es conocida subjetivamente por los sentidos, y que, objetivamente, reside en lo “particular”. En este último término, hay que comprender todas las cualidades de una cosa, tanto las que le son especiales y la diferencian de las otras cosas como las que le son comunes con otras; y, además, como las cualidades son universales (nosotros diríamos más bien generales), hace falta una materia que desempeñe el papel de principio de individuación. Esta materia o *substratum* no es

algo particular distinto, sino un elemento de toda cosa particular, elemento que hace precisamente que esta cosa sea particular, y que lo sea de una manera irreductible. Se llega así a una concepción que, en apariencia, se aproxima a la concepción aristotélica: toda substancia se compone de una materia y de una forma; solamente que no ha de olvidarse que la substancia no es aquí más que la unidad específica de las cualidades de una cosa particular. ¿Cuál es pues el género de unidad que atribuimos a esas cosas, en qué límites creemos en la identidad de una cosa, mientras que ésta sufre sin embargo cambios en algunas de sus partes constitutivas? De hecho, una cosa, en tales condiciones, puede ser o no denominada la misma según el grado de unidad que pretendamos expresar con eso. Si el cambio es continuo, se podrá siempre encontrar en su curso un estado que será idéntico a uno de los extremos, dado un determinado grado de identidad, mientras que otro estado más alejado no lo será ya; será preciso pues decir que, en el intervalo, ha habido paso de una substancia a otra. Esta concepción encuentra su aplicación en el problema de la substancialidad de los organismos: un organismo es o no es uno y distinto, según que esta unidad y esta distinción sean definidas de una manera o de otra. Igualmente para la substancialidad del “self”: mientras haya una unidad característica de las “experiencias”, existe un alma particular, de la cual esas “experiencias” son en cierto modo la materia. El alma es la unidad de las “experiencias”, su substancialidad no es otra cosa que el hecho de que toda “experiencia” dada debe formar parte de tal unidad. Lo que esta unidad es, habría que precisarlo para el “self” tanto como para las demás cosas particulares; el mínimo de unidad y de continuidad requerido para que pueda hablarse de identidad personal puede ser muy pequeño y, en todo caso, la unidad del alma a través del curso de su existencia es naturalmente menor que su unidad en un momento determinado. En suma, es preciso aceptar al alma tal como la observación nos la descubre, sin creerla más permanente o más perfecta de lo que realmente es, pero sin caer tampoco en el error contrario. Con esta manera de considerarla, la inmortalidad

dad, comportando la conservación de la identidad personal, resta no obstante posible: si el alma es diferente del cuerpo, puede sobrevivirle, a menos que se pruebe que el cuerpo es necesario para su existencia; y, si el alma puede sobrevivir al cuerpo, puede ser inmortal en el sentido más estricto, es decir, indestructible; pero, fuera de una revelación sobrenatural, eso es todo lo que puede decirse sobre esta cuestión.

Lo que nos parece que presenta el mayor interés en la obra de la que acabamos de presentar sus grandes líneas, son los análisis y las discusiones que forman su parte propiamente psicológica, y de los que por desgracia no hemos podido dar más que una idea muy incompleta; pero puede lamentarse que esas discusiones no desemboquen casi nunca en una clara conclusión. Si no se tratara más que de psicología, ello naturalmente no tendría una gran importancia; incluso no sería un defecto propiamente hablando, pues sería inevitable sobre muchos puntos. Solamente que en la intención del autor, se trata evidentemente de otra cosa: toda esta parte psicológica no es sino una especie de introducción, muy extensa pues ocupa más de la mitad del libro, a unas consideraciones que, para él, deben tener un alcance metafísico; pero ¿lo tienen verdaderamente? Laird parece haber buscado, tal vez involuntariamente, establecer una especie de compromiso entre el substancialismo y el fenomenismo; aunque declarándose opuesto a esta última doctrina, él desarrolla una concepción de la substancia tal, que un fenomenista hasta podría sin gran inconveniente aceptar la mayor parte de sus consecuencias; en particular, la posibilidad de inmortalidad a la cual conduce ¿es muy diferente de la que Renouvier introducía en su “personalismo”? Sobre esta cuestión de la substancia, no podemos entrar en una discusión profunda, que sobrepasaría con mucho los límites de una reseña; séanos sin embargo permitido señalar cuán contestable es la distinción radical que Laird quiere establecer entre la noción de substancia y la de sujeto lógico. Si hubiera considerado la cuestión tal como se presenta en la filosofía antigua, en lugar de limitarse a la filosofía moderna, habría visto que el primer sentido de la noción de substancia,

en Aristóteles especialmente, no es otra cosa que el sujeto lógico; y además, en la filosofía moderna misma, habría podido encontrar una posición idéntica en Leibnitz, del cual nos sorprende que no diga nada. El sentido que Laird pretende dar exclusivamente a la substancia es totalmente secundario y derivado: de las dos definiciones de Descartes, la que él da como la primera no es en realidad más que una consecuencia de la segunda, pues es el sujeto el que es *res per se subsistens*, o, para hablar como Spinoza, “lo que es en sí y nada más que sí”, las cualidades no pudiendo tener existencia más que en y por el sujeto. Sin duda, todo el mundo puede tener el derecho de llamar substancia a lo que le plazca; pero, si sólo se trata de conservar una palabra, ¿eso vale la pena de verdad? Y, si se encuentra una nueva noción para reemplazar la de substancia, ¿no sería preferible indicarlo francamente, sin falsa modestia, designándola por un término nuevo?

Uno de los méritos incontestables de una obra como ésta, es mostrar que la psicología, tanto como también todas las demás ciencias, plantea cuestiones que la sobrepasan y que ella es incapaz de resolver; pero precisamente, si esas cuestiones no comportan solución psicológica, ¿cómo puede esperarse que se llegará a responderlas tomando como base la introspección y el análisis de los fenómenos mentales? La psicología, a este respecto, está exactamente en la misma situación que las otras ciencias de los hechos; no habría que dejar creer, como muchos tienen la tendencia, que tiene más relaciones que las demás, o relaciones más estrechas, con la metafísica. Partiendo de la observación, se llega a formular leyes científicas, pero nada más, y, cuando se encuentra en presencia de cuestiones como aquellas de las que aquí hablamos, no se puede sino comprobar la relatividad de la ciencia y sus limitaciones. En cuanto al dominio metafísico, nunca podrá alcanzarse de esta manera, porque constituye un orden de conocimiento esencial y profundamente diferente del dominio científico; y, en todo caso, incluso si quiere intentarse vincular uno y otro, no serán ciertamente las ciencias de hechos las que proporcionarán los medios para ello. Es posible, situándose en un punto de vista

cualquiera, e incluso sin definir su punto de vista, hacer sobre una cuestión dada toda suerte de hipótesis, pero eso no es, para nosotros, metafísica verdadera. Para que haya metafísica, no basta que las cuestiones consideradas sean metafísicas por naturaleza; hace falta que las cuestiones sean tratadas metafísicamente, y no es el caso aquí. El psicólogo que lea este libro podrá sacar el mayor provecho, pero el metafísico que se fiara de las promesas del título sentirá alguna decepción.

H. Wildom Carr, *The interaction of mind and body. Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*, vol. XVIII, 1917-1918; vol. In 8º, 655 páginas. Publicada en RP, julio de 1919.

La gran dificultad para resolver la cuestión aquí abordada, proviene de la imposibilidad de concebir un encadenamiento causal entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos; para escapar a eso, algunos se han refugiado en teorías “paralelistas”. Sin embargo, la acción recíproca del espíritu y del cuerpo es, no una visión heterogénea, sino un hecho que se trata de explicar. Los dos elementos en presencia son heterogéneos, pero no menos solidarios; solamente que esta relación de solidaridad debe ser concebida como diferente a la vez de la causalidad y del paralelismo. La causalidad implicaría una serie única en la cual deberían entrar a la vez los acontecimientos mentales y corporales; el paralelismo, por su lado, implicaría dos series completamente independientes, aunque correspondiéndose punto por punto. La solidaridad es la cooperación de dos sistemas distintos, de los que cada uno es una organización individual teniendo su naturaleza propia; hay adaptación continua del espíritu y del cuerpo, pero de tal manera que es la totalidad del sistema mental que actúa sobre la totalidad del sistema corporal o inversamente, y no una parte del uno sobre una parte del otro. Los principios de las dos organizaciones son antitéticos, porque la vida es a la vez actividad y duración: el cuerpo es la realización concreta de la actividad, el espíritu la de la duración; la oposición que ellos representan es, desde otro punto de vista, la de la necesidad y de

la libertad. La acción recíproca del espíritu y del cuerpo no es unificación de una diversidad original; ella expresa, por el contrario, una diferenciación “dicotómica” inherente y necesaria al proceso de realización de la acción vital.

La teoría esbozada en este estudio plantea sin duda más de una dificultad; presupone especialmente una concepción de la “estructura mental” y una definición de la vida que nos parece de lo más discutible. Sin embargo, tal como es, nos parece muy preferible al concepto de paralelismo, aunque sólo fuera porque considera al compuesto humano como compuesto, en lugar de separarlo en dos partes entre las cuales no puede haber ninguna relación verdadera, como se ha tomado el fastidioso hábito desde Descartes; y es ésa, en nuestra opinión, una inmensa ventaja.

Karin Stephen, *Thought and intuition* (Pensamiento e Intuición). En RP, julio de 1919.

Si se examinan nuestros medios de conocimiento, hay que establecer una distinción entre la experiencia directa y el pensamiento que nos proporciona un conocimiento suplementario a propósito de esta experiencia. Este pensamiento, facultad de concebir y de razonar, no es, según Bergson, más que “un mal menor”, impuesto por las limitaciones de nuestra facultad de percibir. Hablando así, Bergson muestra que se preocupa únicamente de la “existencia” y de los medios de acrecentar su conocimiento: tal es, para él, el problema que debe plantearse la filosofía, excluyendo todo lo que es pensamiento puro y ciencia pura. El trabajo del pensamiento, que siempre se esfuerza por pasar de la experiencia particular a la ley general, se haría a expensas de la experiencia misma, que tendría por efecto fragmentar y deformar. La experiencia, en lugar de extenderse, se limitaría intelectualizándose: nosotros no miraríamos más que lo que interesa a la acción sobre las cosas, y desdeñaríamos todo el resto; y la misma acción limitativa se aplicaría a la memoria tanto como a la percepción presente. Lo que Bergson reprocha a nuestra experiencia “clasificada”, no es su diferencia de contenido con la experiencia primitiva,

pues la adjunción de la memoria no ha podido sino enriquecerla; es su diferencia de forma, su división en cosas distintas, poseyendo en común ciertas cualidades. El nuevo método de la filosofía debe pues consistir en retornar a la percepción misma, y eso por la intuición, que no es una facultad especial, sino más bien el acto mental que combina el pasado y el presente para formar la experiencia. Sobre esta intuición reposa originariamente, por otra parte, no solamente nuestra experiencia, sino también todo nuestro conocimiento a propósito de ésta. Este conocimiento, con el proceso de abstracción que implica, reacciona después sobre nuestra experiencia hasta el punto de no dejarnos ya percibir la realidad más que a través de los símbolos, de manera que nosotros imponemos a la experiencia misma la forma que no pertenece sino a los símbolos empleados por el pensamiento. Lo que Bergson demanda pues, es que la experiencia que debe servir de punto de partida a la filosofía sea tan plena y tan inmediata como la experiencia puede serlo.

Hay ahí un esfuerzo interesante para aclarar y precisar el sentido de la intuición bergsoniana y la manera como hay que considerar sus relaciones con el pensamiento o la inteligencia. Solamente que, con una filosofía de la naturaleza como aquella de que se trata, ¿no ha lugar a temer que, cuanto más se intenta precisarla, más se arriesga deformarla intelectualizándola?

F. C. Bartlett, *The development of criticism* (El desarrollo del criticismo). En RP, julio de 1919.

Hay que distinguir, en el desarrollo psicológico de la crítica, varios grados sucesivos, que son la simple apreciación, la crítica convencional y la crítica racional. La influencia del sentimiento es predominante al comienzo, pero el análisis y la reflexión permiten luego establecer unas leyes generales y unos principios directores que conducen a la crítica racional, liberada de la determinación inmediata por el sentimiento. Hay que considerar todavía otro tipo de crítica, que puede denominarse intuitiva, y en la cual el juicio aparece como el resultado de un determinado carácter del objeto que escapa al análisis, así co-

mo de la relación que existe entre el objeto y la persona que emite a su respecto el juicio apreciativo.

G. E. Moore, *The conception of reality* (La concepción de la realidad). En RP, julio de 1919.

Se trata de la discusión de una contradicción, al menos aparente, destacada en la obra de M. Bradley titulada *Appearance and Reality*, donde se dice, por una parte, que el tiempo es una apariencia, que “no tiene realidad” o “no pertenece a la realidad”, y, por otra parte, que las apariencias, como tales, “son hechos”, que ellas “son” o “existen”. ¿Hace falta, para resolver esta contradicción, admitir una distinción entre “existencia” o “realidad”, y, en ese caso, en qué sentido deberá entenderse la “realidad”? Si M. Bradley lo entiende en el sentido habitual, no puede escapar a la contradicción; pero, si no se ha percatado de ello, eso sin duda se debe a que, para él, el hecho de pensar en una cosa basta para que esta cosa exista, sin que no obstante se la pueda declarar real por ello mismo. Moore no es de esta opinión, aunque confiesa no darse cuenta claramente de lo que puede ser el pensamiento de una cosa inexistente; por otro lado, intenta mostrar que la realidad, en el sentido ordinario de la palabra, no constituye una excepción propiamente hablando. Una discusión como esa probaría una vez más, si es que hiciera falta, que los filósofos tendrían la mayor ventaja en precisar ante todo el significado que pretenden atribuir a los términos que emplean.

C. F. d'Arcy, *The theory of a limited Deity* (La teoría de una Deidad limitada). En RP, julio de 1919.

Se trata de un examen crítico de algunas teorías recientes, en particular de la de William James. Los que han emitido semejantes concepciones lo han hecho, en su mayor parte, porque han pensado que la existencia del mal era incompatible con la doctrina de un Dios todopoderoso. El Dr. d'Arcy comienza por exponer la evolución histórica de las concepciones religiosas, que habrían pasado sucesivamente por las fases, animista, politeísta y monoteísta. Esta evolución continua hoy todavía;

pero ¿debe ir en el sentido de una doctrina como la de un Dios limitado? El autor piensa que tal doctrina es mucho menos lógica que el politeísmo, al cual parece aproximarse en ciertos aspectos; por otra parte, los argumentos que James quiere sacar de la “experiencia religiosa” y del estudio de algunos fenómenos psíquicos no prueban realmente nada en su favor. El desarrollo histórico siempre ha sido elevando la idea de Dios, y no degradándola; la conclusión será pues por una concepción de un Dios que sea a la vez personal y “supra-personal”.

Es cierto que son las preocupaciones morales las que predominan en James y en muchos otros pensadores contemporáneos. Cuando el Dr. d’Arcy dice que damos más importancia ahora a la bondad de Dios que a su sabiduría o a su potencia, tal vez comete el error de generalizar demasiado; pero no es menos cierto que la tendencia de algunas formas religiosas a degenerar en “moralismo” es un hecho, que sería interesante estudiar como tal. Solamente que la confusión del punto de vista moral con el punto de vista metafísico no es la única fuente de las concepciones de una Deidad limitada: en Renouvier, por ejemplo, del cual no se trata en el presente estudio, es algo muy distinto; los “finitistas” de este tipo, habiendo argumentado muy justamente contra el pretendido infinito matemático, creen haber arruinado por ello mismo la idea del infinito metafísico, del cual muestran así que ignoran la verdadera naturaleza. Sea como fuere, parece que, en todos los casos, había siempre una confusión básica; y, por otra parte, estamos de acuerdo con el Dr. d’Arcy cuando piensa que el politeísmo debería ser el lógico desarrollo de semejantes concepciones. Añadamos que la idea de una Deidad limitada es siempre la de un ser particular, y que la existencia de tales seres no es más que una cuestión de hecho, sin relación ninguna con los problemas que pueden plantearse con respecto a los principios metafísicos. En fin, en cuanto a la conclusión del Dr. d’Arcy, el sentido en el que quiere que los términos teológicos sean entendidos no es otra cosa que lo que la filosofía escolástica llama el “sentido analógico”, y la concepción que él indica al final no es más que un esbozo parcial de lo que ha

sido desarrollado por completo por algunas de las más antiguas doctrinas del Oriente: ¡curiosos descubrimientos para un partidario de la evolución “progresiva” de las ideas religiosas!

J. B. Baillie, *Anthropomorphism and Truth* (Antropomorfismo y Verdad). En RP, julio de 1919.

Hay dos maneras opuestas e inconciliables de concebir la verdad: para unos, es independiente del espíritu y se impone a él; para otros, por el contrario, le está subordinada y no es más que un instrumento para la realización de sus intereses prácticos. Unos y otros parecen olvidar, por una parte, que el espíritu individual no está nunca completamente desarrollado, y, por otra parte, que la realidad de la individualidad indivisible reside a la vez tras los procesos de la acción práctica y los de la actividad intelectual. Todas las funciones del espíritu individual, intelectuales u otras, deben ser consideradas como medios de cumplimiento de su propio tipo de existencia, no siendo cada función por lo demás sino una actividad especializada del entero espíritu. La vida humana, en particular, es un arreglo consciente del mundo según un punto de vista específicamente humano, y eso es lo que el autor entiende por “antropomorfismo”. Esta concepción no es desarrollada aquí más que en lo que concierne al conocimiento científico; pero no es quizá sobre ese terreno, piense lo que piense Baillie, donde un “relativismo” encuentra las más graves dificultades.

J. W. Scott, *Realism and politics* (Realismo y política). En RP, julio de 1919.

El realismo, en el sentido que aquí es entendido, se opone al idealismo, no considerando las cosas como “mentales”, sino considerándolas como “no-construidas”, es decir, dedicando todos sus esfuerzos a mantener el “dato” intacto. Dado esto, el autor se propone mostrar que hay realismo en la doctrina de Bergson, que ésta se aproxima por este lado a la de B. Russell, y que ese realismo es para las dos el punto de contacto con las concepciones básicas de algunos movimientos sociales, tales como el nuevo socialismo y el sindicalismo revolucionario.

F. C. S. Schiller, *Omnipotence* (La Omnipotencia). En RP, julio de 1919.

Tenemos aquí una discusión del estudio del Dr. d'Arcy, que hemos reseñado antes. El autor se afana primero en analizar el problema de "Dios", es decir, de distinguir las diferentes cuestiones que implica, después en mostrar que los argumentos del Dr. d'Arcy contra la concepción de un Dios limitado no son concluyentes, y finalmente intenta dejar establecido que la idea de un Dios todopoderoso tiene menos "valor" espiritual y religioso que la de un Dios finito. En esta última parte, el punto de vista "pragmatista" de Schiller aparece con claridad; él quiere también mostrar que la noción de omnipotencia divina tiene por origen psicológico la necesidad de seguridad que, en otro dominio, da nacimiento igualmente a la noción de la "validez" lógica.

Nos parece que hay en todo esto muchas confusiones: así, la concepción de "Dios" es presentada como una respuesta, entre otras igualmente posibles, a una serie determinada de cuestiones; pero eso ¿no presupone que se trata de una concepción única y determinada? Una de las cuestiones a las cuales debe responder es aquella cuyas diversas soluciones están representadas por el monismo, el dualismo y el pluralismo; y, para Schiller, esta cuestión concierne a la realidad considerada en su aspecto "cuantitativo", como si la noción de la unidad aritmética y la de aquello que analógicamente se llama la unidad metafísica no fueran más que una sola y misma noción. Por otra parte, las preocupaciones de orden moral tienen aquí un papel considerable: hace falta, por ejemplo, que la distinción del bien y del mal exista para Dios como para el hombre. Discusiones como ésta nacen sobre todo de cuestiones mal planteadas, y de la mezcla de varios puntos de vista radicalmente diferentes; la posición clásica del problema de la "existencia de Dios", los términos mismos de ese problema, implican confusiones múltiples, en medio de las cuales se debatirá vanamente en tanto no se comience por determinar cómo deben ser las relaciones de la metafísica con la teología y las de ambas con la ciencia.

Arthur Robinson, *Behaviour as a psychological concept* (La actitud como concepto psicológico). En RP, julio de 1919.

No intentamos traducir “*behaviour*” por “actitud” sino a falta de encontrar un término mejor en francés: es la manera como un ser viviente se comporta y reacciona con respecto al medio; es en suma, una forma más complicada de la acción refleja. Se ha intentado transponer esta concepción al dominio de la psicología, de donde lo que se denomina “*behaviourism*”, que por lo demás presenta varias formas y varios grados: para algunos, la noción de que se trata, no es en psicología más que un punto de partida; para otros, constituye todo su objeto y debe sustituir completamente a la noción misma de consciencia. Robinson hace la crítica de esas teorías, y muestra que confunden pura y simplemente la psicología con la fisiología, eliminando lo que constituye sus elementos verdaderamente característicos: la psicología no puede ser más que el estudio del organismo consciente en tanto que consciente.

H. J. W. Hetherington, *The conception of a unitary social order* (La concepción de un orden social unitario). En RP, julio de 1919.

El rasgo más característico de la reciente filosofía social es la crítica de la autoridad del Estado, y el deseo de sustituir el control unitario de la vida social por el Estado por un control de los diferentes intereses por las instituciones que les corresponden respectivamente. El Estado es concebido como hostil a la libertad de los individuos y a la de todas las otras agrupaciones sociales, y ello de dos maneras: los unos le reprochan su carácter rígido y mecánico; los otros, su intrusión en dominios que no procederían de su competencia natural. Para estos últimos, el Estado no es más que una institución particular entre otras instituciones “funcionales”, de las que cada una debe ser igualmente soberana en su propio dominio. El autor busca mostrar que todas esas críticas, en oposición con las teorías tradicionales, tienden a eliminar la concepción de la “obligación”, esencial a toda explicación racional de la organización social.

E. E. Constance Jones, *Practical dualism* (El dualismo práctico). En RP, julio de 1919.

Ésta es una exposición de la manera en que Sidgwick, en sus *Methods of Ethics*, considera lo que él denomina el “dualismo de la razón práctica”: él entiende por tal que la conducta humana procede de dos principios igualmente esenciales, que son la “benevolencia racional” y el “amor del sí racional”. Esos dos principios, que representan respectivamente el altruismo y el egoísmo, pueden parecer contradictorios entre sí; pero Jones intenta mostrar que, en realidad, el primero implica o incluye al segundo. Una simple observación: “aceptar la moralidad del sentido común, pero buscando darle una base filosófica”, ésa es una característica de casi todas las teorías morales; pero ¿no es al mismo tiempo una prueba de que esas teorías son artificiales en el fondo, y que cada filósofo no busca más que justificar, según sus propias ideas, una práctica cuya existencia es perfectamente independiente de toda construcción de ese género?

G. Dawes Hicks, *The "modes" of Spinoza and the "monads" of Leibniz* (Los “modos” de Spinoza y las “mónadas” de Leibniz). En RP, julio de 1919.

Se insiste con frecuencia sobre la oposición de la filosofía de Spinoza, con su Substancia universal única, y la de Leibniz, que considera como fundamental la multiplicidad absoluta de las substancias individuales. No obstante, el autor de este estudio, se ha propuesto mostrar que la contradicción de las dos doctrinas es más aparente que real, y que hay muchos paralelismos que hacer entre ellas, a la vez en cuanto a los resultados que alcanzan y en cuanto a las dificultades que plantean. Su examen comparativo se hace sucesivamente sobre la cuestión de las relaciones de la esencia y de la existencia, sobre la concepción de la actividad como principio de la individualidad, sobre la distinción de los grados de desarrollo de los seres individuales, y por fin sobre la relación de los individuos finitos con Dios. Las interpretaciones propuestas son muy interesantes, aunque quizás algunas sean contestables; lamentamos

que los límites de esta reseña no nos permitan discutir al menos algunas. El autor, en su conclusión, resalta el interés actual, y no simplemente histórico, de las cuestiones consideradas en el curso de su exposición.

Albert A. Cock, *The ontological argument for the existence of God* (El argumento ontológico para la existencia de Dios). En RP, julio de 1919.

El argumento ontológico, tal como ha sido formulado por San Anselmo, es presentado erróneamente como implicando la adición de la existencia como un predicado, mientras que es una demostración de la invalidez de su sustracción. La mayor parte de las críticas que le han sido hechas insisten en realidad sobre la definición de Dios; y no hay que perder de vista que el argumento concierne exclusivamente *id quo nihil majus cogitari potest*. Cock muestra en particular que la crítica hecha por Kant es ilegítima, porque la posición misma de Kant, limitando el conocimiento humano “a lo dado, subsumido por nosotros bajo las formas del espacio y del tiempo”, le prohíbe el único terreno sobre el cual puede válidamente discutirse el argumento ontológico: nada puede haber en común entre la teoría kantiana del conocimiento y la definición de Dios que está en cuestión. Si nosotros somos bastante de la opinión de Cock sobre este punto, lo somos menos cuando dice que lo que hace parecer el argumento poco satisfactorio, es su carácter puramente intelectual. Por el contrario, pensamos que debe ser tal para poder pretender un alcance metafísico verdadero, pero que su mayor defecto (sin hablar del equívoco de la palabra “existencia”) consiste en lo que es una transposición defectuosa de una verdad metafísica en términos teológicos: partidarios y adversarios del argumento nos dan la impresión casi siempre de discutir sobre la posibilidad de aplicar a un “ser” lo que sólo es cierto para el “Ser”.

W. R. Matthews, *The moral argument for theism* (El argumento moral a favor del teísmo). En RP, julio de 1919.

El conjunto de hechos que se han reunido bajo el nombre de “moralidad” puede ser estudiado desde tres diferentes puntos

de vista: histórico, psicológico y propiamente ético. El autor, considerando esos tres puntos de vista uno tras otro, se propone mostrar, para cada uno de ellos, las ventajas que presenta el teísmo sobre cualquier otra teoría. Esta investigación es proseguida con el evidente apriorismo de justificar “la autoridad de la ley moral” y “la objetividad del ideal moral”. Confesamos no ver muy claramente en qué el hecho de proporcionar tal justificación constituye una prueba, incluso accesoria, de la verdad de una doctrina. Hay algo ahí que nos recuerda la actitud de Kant con respecto a sus “postulados”, tomando por argumento lo que no es sino un deseo sentimental. Si el teísmo (sobre la definición del cual haría falta además entenderse) es de orden metafísico, debe ser establecido independientemente de toda consideración moral; si se encuentra seguidamente que justifica la moral, tanto mejor para ésta, pero la metafísica no está en eso en absoluto interesada.

Desde otro punto de vista, ¿es muy exacto decir, como hace Matthews, que el sentimiento de la obligación es la característica fundamental de la conciencia moral? Algunas morales antiguas, y especialmente la de los estoicos, no parecen haberlo conocido apenas, y sin embargo es bien difícil contestar que sean morales en el sentido más riguroso de esta palabra.

J. S. Haldane, D'Arcy, W. Thompson, P. Chalmers Mitchell and L. T. Hobhouse, *Are physical, biological and psychological categories irreducible?* (Las categorías físicas, biológicas y psicológicas, ¿son irreducibles?). En RP, julio de 1919.

El tema de esta discusión es la cuestión de saber si las “categorías” o concepciones generales empleadas de ordinario para interpretar los fenómenos físicos, biológicos y psicológicos son esencialmente diferentes e inconciliables entre sí. Haldane sostiene su irreductibilidad, y, por tanto, la insuficiencia de una explicación mecanicista para los fenómenos vitales: se afana en demostrar lo contradictorio de la idea de un mecanismo que actúa constantemente y reproduce su propia estructura. Por otro lado, incluso para los fenómenos físicos, la hipótesis mecanicista no es verdaderamente explicativa; sir-

viéndonos de ella empleamos concepciones simplificadas, esquematizadas en cierto modo, cómodas por ello mismo, y legítimas en ciertos límites. Cuando intentamos aplicar esas concepciones a los fenómenos biológicos y psicológicos, el error aparece; hace falta por tanto recurrir a otras concepciones, susceptibles de aplicarse a otra gran clase de fenómenos. Igualmente, las concepciones biológicas, que todavía están relativamente simplificadas, no pueden, sin error grosero, ser aplicadas a los fenómenos psicológicos. En una palabra, se trata de interpretaciones más o menos parciales e incompletas, cuya insuficiencia se revela sucesivamente con relación a tal o cual tipo de fenómenos.

Dejando de lado la cuestión de los fenómenos psicológicos, W. Thompson defiende el mecanicismo, si no como explicación total de la vida, al menos como explicación del detalle de los fenómenos biológicos. Tras haber desarrollado las razones de su confianza en el mecanicismo, incluso allá donde puede parecer actualmente insuficiente, él precisa que el sentido en que lo entiende no implica de ningún modo el materialismo, y no excluye incluso cierto punto de vista teleológico; mecanicismo y finalismo son dos vías diferentes, pero que pueden llegar a reunirse en la cumbre.

Mitchell cree en la insuficiencia del mecanicismo, pero no saca de ello las mismas conclusiones que Haldane. Para él, las categorías de la física y de la biología, haciéndose cada vez menos mecánicas, se aproximan a las de la psicología; la tendencia de la ciencia es hacia una síntesis de las categorías, y la observación, tal vez más que el pensamiento, permite admitir la posibilidad de esta síntesis, donde la materia, la vida y el espíritu serían considerados como aspectos diferentes de una misma realidad.

Hobhouse se esfuerza primero en definir tres tipos de actividad, mecánica, orgánica y teleológica, después a mostrar que el segundo puede reducirse a un caso particular del primero o del tercero, mientras que éstos restan como categorías esencialmente irreductibles. Ahora bien, si una parte de la actividad de los organismos vivientes es mecánica, otra parte parece

presentar un carácter teleológico; y esto se explica si se considera al ser viviente como “un todo psico-físico”, cuerpo y alma no siendo entidades separadas, sino solamente aspectos distintos y quizás incompletos de un ser real único.

B. Bosanquet, A. S. Pringle-Pattison, G. F. Stout and Lord Haldane, *Do finite individuals possess a substantive or an adjectival mode of being?* (Los individuos finitos ¿poseen un modo de ser sustantivo o adjetivo?). En RP, julio de 1919.

La cuestión aquí discutida es en resumen ésta: ¿se puede considerar a los seres individuales como substancias, y en qué sentido se debe entender eso? Si se define la substancia según la concepción aristotélica, es decir, como un sujeto que no puede ser predicado. B. Bosanquet piensa que ése es un carácter que es atribuido a las “cosas” como tales, y que no conviene a la naturaleza de los individuos finitos espirituales. Para él, los individuos no son considerados tal como son si son tomados distintamente y aparte del todo del que forman parte, lo que es el caso cuando se los considera como sujetos irreductibles; si se los toma en su realidad total, son sobre todo caracteres predicables del universo. Nos parece, digámoslo de pasada, que Bosanquet confunde a veces una idea “abstracta”, es decir, la idea de una cualidad aislada de su sujeto, y una idea “extraída”, es decir, la idea de una parte aislada del todo o del conjunto al cual pertenece; habría por otra parte que saber de una manera precisa cómo concibe él lo que llama “el universo”, cuando dice que la relación de los individuos con el universo es una relación de subordinación y no de coordinación. Sea como fuere, él entiende la verdadera substancialidad de los individuos espirituales de muy distinta manera, como “intencional” y como consistiendo en su pretensión a la unidad y a la libertad, que no son por otra parte realizados nunca por completo. Se podría decir entonces que los individuos son tanto más “sustantivos” y libres cuando se reconocen más “adjetivos”, es decir, más dependientes de todo el conjunto del que forman parte; y es solamente sobrepasándose y saliendo de sí

mismos en cierto modo como tienden a realizar su substancialidad y la plenitud de su existencia.

La confusión que creemos encontrar en Bosanquet y que señalamos en todo momento, Pringle-Pattison parece haberla percibido igualmente, cuando le reprocha transformar ilegítimamente la relación entre todo y parte en una relación entre substancia y accidente, y de llegar así a una concepción de la "Realidad" que recuerda la Substancia de Spinoza. Pringle-Pattison piensa que la finalidad hacia la cual todo tiende es la realización cada vez más completa de la individualización, mientras que Bosanquet parece tomar una posición inversa; quizás hay una parte de verdad en los dos, y cada uno no ve más que una vertiente de la cuestión, que, considerada metafísicamente, es la de las relaciones de lo individual y de lo universal; pero aquí la discusión nos da la impresión de extraviarse un poco en el terreno moral y religioso. Por lo demás, la intervención de ciertas consideraciones de orden moral, e incluso social, es probablemente necesaria para comprender cómo Bosanquet es llevado a su concepción de la substancialidad, tan diferente de la concepción tradicional cuya base es puramente lógica.

En el punto de vista lógico se sitúa ante todo Stout para examinar la tesis de Bosanquet: su teoría de la predicación, dice él, supone esencialmente que la parte es un atributo del todo, y que todo atributo de la parte como tal es también un atributo del todo como tal. En realidad, lo que es un atributo del todo, es que contiene una determinada parte; la relación del todo con la parte es ella misma un adjetivo, y por consiguiente irreductiblemente distinta de su propia relación con su sustantivo. Si por tanto no es posible admitir la teoría general de la predicación, se deberá rechazar por ello mismo su aplicación a la concepción de los seres individuales. Stout sostiene por otra parte que los individuos finitos tienen un valor propio, no solamente en tanto que individuos, sino también en tanto que finitos, en el sentido de que presentan unas características que presuponen su limitación.

Lord Haldane busca explicar las posiciones respectivas de Bosanquet (al cual asocia a M. Bradley) y de Pringle-Pattison vinculándolas al conjunto de sus concepciones generales. Los dos le parecen proceder igualmente de un “idealismo objetivo” del tipo hegeliano, pero con tendencias diferentes; y encuentra un defecto común en el empleo que se hace, de manera más o menos disfrazada, de la noción de substancia. Para él, ninguno de los dos términos sustantivo y adjetivo no expresa adecuadamente el modo de ser de los individuos finitos, porque esos términos evocan la relación de una cosa y de sus propiedades, mientras que estamos aquí en un grado más elevado de la realidad. Él insiste con razón sobre el peligro de las metáforas y de las imágenes tomadas de nuestra experiencia del mundo exterior; a este propósito, él expresa incluso el deseo de ver a los metafísicos emplear una terminología tan rigurosa como la de las matemáticas. Somos totalmente de esta opinión, pero nos parece al mismo tiempo que ese deseo sería fácilmente realizable si se llegara simplemente a comprender que las cuestiones metafísicas deben ser tratadas metafísicamente.

L. Susan Stebbing, *The philosophical importance of the verb “to be”* (La importancia filosófica del verbo “ser”). En RP, julio de 1919.

Se trata aquí de precisar el significado del verbo “ser”, o más bien los diferentes significados que puede tener en las proposiciones, y, para eso, marcar una distinción entre “ser”, “existencia” y “realidad”. El ser, según B. Russell, se distingue en “existente” y “subsistente”: el “existente” puede ser real o irreal, siendo este último solamente un objeto para el pensamiento y no formando parte de un sistema causal; el “subsistente”, forma lógica del ser, puede ser contradictorio o no-contradictorio. Resultaría de esta división que el “existente” no está necesariamente en conformidad con los principios lógicos, aunque no sea cognoscible más que en esta condición; tal conclusión es seguramente bastante discutible. Otra cuestión interesante es la que concierne a las proposiciones

“existenciales”: el autor sostiene que no difieren en nada de las otras proposiciones en cuanto a su forma, y que ésta no puede de ningún modo informarnos sobre la naturaleza o el modo de ser del sujeto.

Dorothy Wrinch, *On the summation of pleasures* (Sobre la suma de los placeres). En RP, julio de 1919.

El valor de un conjunto de varios placeres no puede ser considerado como igual a la suma de esos diversos placeres tomados aparte; hay que añadir a esta suma la influencia, positiva o negativa, de cada uno de esos placeres sobre los demás. Esto, según el autor, no supone que el placer sea cuantitativo, sino solamente que los placeres pueden ser compuestos en un orden que implica entre ellos una serie de desigualdades. Es cierto que se escapa así a las dificultades que plantearía una definición de la igualdad de dos placeres, pero se puede preguntar si una adición llevada sobre cosa distinta a las cantidades es susceptible de un significado bien definido. Por otra parte, una teoría de ese tipo, ¿no recuerda un poco demasiado la demasiado famosa “aritmética de los placeres” de Bentham, con todo lo que tenía de arbitrario y de inconsistente?

Arthur Lynch, *Association (Asociación)*. En RP, julio de 1919.

Si se considera la asociación de los elementos de todo orden que constituyen un ser y las reacciones de esos elementos los unos sobre los otros, se puede enunciar el principio siguiente: dado un sistema, tal como un ser humano, por ejemplo, compuesto de ciertos elementos físicos y mentales, y dado también el poder de interpretar las reacciones de las fuerzas físicas y mentales en el interior del sistema, se podrán determinar los movimientos de ese sistema en un medio dado. Esta posibilidad es evidentemente teórica, pero no es menos susceptible de abrir un camino interesante para algunas investigaciones psicológicas: así, la consideración del “factor personal” en una actividad de un orden cualquiera permite considerar la solución de problemas tales como la determinación del carácter y

del temperamento de un autor según un metódico examen de sus obras.

A. E. Taylor, *The philosophy of Proclus (La filosofía de Proclo)*. En RP, julio de 1919.

Desde hace poco se hace un esfuerzo serio para estudiar y comprender la filosofía neoplatónica; pero es lamentable que no se haya concedido a Proclo toda la atención que merece. El Sr. Taylor da aquí una exposición de conjunto de la doctrina de este filósofo según su *Στοιχείωσις θεολογική (Elementos de Teología)*, que puede considerarse como una especie de manual elemental del neoplatonismo; las ideas de Proclo son por lo demás muy cercanas a las de Plotino, salvo en algunos puntos. En esta exposición, Taylor insiste particularmente sobre la concepción de la causalidad como relación "transitiva" y "asimétrica": el efecto "participa" de la causa, y le es siempre inferior, no reflejando su naturaleza más que imperfectamente. A este respecto, muestra las relaciones que presenta la escolástica con el neoplatonismo; y hace ver también con mucha razón, que este último ha ido mucho más lejos que ciertas filosofías modernas a las cuales se le ha querido comparar a veces, especialmente las de Spinoza y de Hegel. El Uno absoluto y trascendente es un principio mucho más primordial que la Substancia espinozista; por otra parte, como está más allá del espíritu (νοῦς) (*nous*), no se trata de un "idealismo", y, por lo demás, eso es lo que permite a esta doctrina evitar el dualismo. No haremos a Taylor más que un ligero reproche: y es el haber quizás esquematizado y "racionalizado" un poco demasiado el neoplatonismo, cuyo punto de vista nos parece más alejado de los modernos de lo que él cree. Para nosotros, hay ahí algo más puramente metafísico, pese a la identificación del Uno con la Idea platónica del Bien, que nos hace el efecto de ser como una introducción posterior de una concepción específicamente griega en una doctrina de la cual la mayor parte es de inspiración oriental. Es en este sentido, creemos, en el que habría que investigar si se quiere llegar a com-

prender verdaderamente a los Alejandrinos, pues hay ciertamente en ellos algo extraño e incluso, en más de un aspecto, opuesto a la mentalidad griega, de la cual Platón es quizás el representante más completo. Este doble origen de las ideas neoplatónicas no deja de entrañar alguna incoherencia; el aristotelismo se prestó mucho mejor que el platonismo a una adaptación de ese género.

Aristotelian Society. Supplementary vol. II. *Problems of Science and Philosophy*, Londres, Williams and Norgate, 1919; vol. In-8° 220 páginas. Este volumen contiene las comunicaciones leídas en la sesión mantenida en común, del 11 al 14 de julio de 1919, por la *Aristotelian Society*, la *British Psychological Society* y la *Mind Association*. Entre ellas, Bertrand Russell, *On propositions: what they are and how they mean* (De las proposiciones: lo que son y lo que significan). En RP, marzo-abril de 1920.

Siendo una proposición “lo que nosotros creemos”, y la verdad o la falsedad de una creencia dependiendo de un hecho con el cual esta creencia se relaciona, hay que comenzar por examinar la naturaleza de los hechos (entendiendo por “hecho” no importa qué cosa compleja). Diciendo de dos hechos que tienen la misma “forma” cuando no difieren más que por sus constituyentes, hay una infinidad de formas de hechos. Para el caso más simple, el de hechos de tres constituyentes (dos términos y una relación diádica”), hay dos formas posibles, positiva y negativa, cuya diferencia es irreductible.

El significado de una proposición como “forma” de palabras depende evidentemente del significado de las palabras tomadas aisladamente. Si se mantiene, contra la teoría “behaviorista” del lenguaje, la existencia de imágenes puramente mentales (la negación de esas imágenes apareciendo como indefendible en el terreno de la experiencia), el problema del significado de las palabras puede reducirse al del significado de las imágenes. Por otra parte, si se admite con Hume que todas las imágenes son derivadas de impresiones, es decir, que

sus constituyentes son siempre copias de “prototipos” dados en la sensación, la relación de una imagen y de su prototipo puede definirse así: si un objeto O es el prototipo de una imagen, podemos, en presencia de O, reconocerle como aquello de lo cual teníamos una imagen, y entonces O es el significado de esta imagen.

Una proposición, que es el “contenido de una creencia”, puede consistir, sea en palabras, sea en imágenes; generalmente, una proposición del primer tipo “significa” una del segundo. En todos los casos, una proposición es un hecho que tiene cierta analogía de estructura con su “objetivo”, es decir, con el hecho que la hace ser verdadera o falsa. En cuanto al acto mismo de la creencia, puede estar constituido por diferentes actitudes con respecto a una proposición (recuerdo, espera, asentimiento intemporal puro y simple), que por lo demás no impiden otra cosa que la existencia de imágenes teniendo por sí mismas cierto poder dinámico, sin el añadido de ningún sentimiento especial.

Ahora, ¿cuál es la relación del contenido de una creencia con su “objetivo”? La verdad consiste en una correspondencia más bien que en la coherencia interna; la verdad o la falsedad de una creencia depende de su relación con un hecho distinto de ella misma, y que es su “objetivo”. Hay dos cuestiones relativas a la verdad y a la falsedad: la una formal, que concierne a las relaciones entre la forma de una proposición y la de su “objetivo” en esos dos casos; la otra material, que concierne a la naturaleza de los efectos respectivos de las creencias verdaderas y falsas. La correspondencia de las proposiciones con sus “objetivos”, definiendo su verdad o su falsedad, tal vez más o menos compleja; pero, en todo caso, la verdad y la falsedad, en su definición formal, son propiedades de las proposiciones más bien que de las creencias. Al contrario, si se considera lo que da la importancia a la verdad y a la falsedad desde el punto de vista de la acción, no son las proposiciones las que importan, sino las creencias; solamente que el error de los pragmatistas es querer definir la verdad de esta manera.

G. Dawes Hicks, G.-E. Moore, Beatrice Edgell and C.-D. Broad, *Is there "Knowledge by acquaintance"?* En *Revue de Philosophie*, marzo-abril de 1920.

La pregunta aquí planteada es difícilmente traducible, pues no hay apenas, en español, más que la palabra "conocimiento" para traducir a la vez "Knowledge" y "acquaintance"; pero Russell distingue dos tipos de "Knowledge": uno, que él denomina "acquaintance", es una relación de dos términos de un sujeto a un solo objeto; el otro, que él llama "juicio", es una relación múltiple de un sujeto a varios objetos. La cuestión es por tanto saber si esta distinción está fundada; el conocimiento por "acquaintance", si verdaderamente existe, estaría además exento de error, pues es solamente en el juicio donde podemos equivocarnos, todo error entrando en las relaciones de varios objetos entre sí.

I. - Para Dawes Hicks, se confunden, bajo el término de "acquaintance", dos tipos diferentes de relaciones: la relación de un sujeto a un objeto, y la relación de ese sujeto con su consciencia de un objeto; ahora bien, solamente la segunda es la "directa", carácter que atribuye Russell a la "acquaintance". Respondiendo negativamente a la cuestión, Hicks pretende pues, en el fondo, negar al conocimiento sensible el carácter "intuitivo"; y, para ello, insiste sobre la dificultad de trazar un límite definido entre la "acquaintance" y el juicio, sobre todo en el caso de las relaciones y de las cualidades sensibles consideradas abstractamente: si todo acto de conocimiento implica distinción y comparación, es inseparable de cualquier juicio. En cuanto a la oposición que quiere establecerse entre el conocimiento de las "cosas" y el de las "verdades", si un objeto de los sentidos no puede denominarse propiamente verdadero o falso, la manera como un objeto aparece, puede serlo, y en el mismo sentido que lo son las proposiciones.

II. - El Sr. Moore mantiene que lo que Russell quiere decir con "acquaintance" es un hecho cuya existencia es incontestable, sean cuales fueren las teorías a su respecto. La "acquaintance" es idéntica, sea con la relación del sujeto y del objeto, sea con una variedad particular de esta relación; pero es preciso admitir que no puede tener para las cualidades abstractas la

misma significación que para los datos de los sentidos propiamente dichos. Lo que verdaderamente está en cuestión no es tanto la existencia del conocimiento por “acquaintance” como la teoría del Sr. Russell según la cual puede haber “acquaintance” sin juicio, en el sentido de que la “acquaintance” sería lógicamente independiente del conocimiento de las verdades; y es posible en efecto que esta teoría sea falsa, no pareciendo muy concluyentes los argumentos que la apoyan.

II. – Pero, para Edgell, esta teoría equivale a la afirmación misma de la “acquaintance” en tanto que relación cognitiva; negando la teoría, ella pretende pues negar el conocimiento por “acquaintance”, al que declara psicológicamente imposible, porque nada podría salir de ahí, y que considera simplemente como “un mito inventado por la epistemología”.

IV. – Broad encuentra preferible dividir la cuestión: en primer lugar ¿hay “acquaintance”? Él responde afirmativamente sobre este punto, definiendo la “acquaintance” como la relación que tenemos nosotros con los datos de los sentidos anteriormente a todo acto de juicio, y que subsiste por otra parte cuando el juicio se ha producido. En segundo lugar, esta “acquaintance” ¿es un conocimiento? No lo es en el mismo sentido que el juicio verdadero, que constituye el verdadero conocimiento; puede ser denominada “cognitiva”, pero ha de hacerse una distinción entre “acquaintance” y conocimiento *por* “acquaintance”. Este último puede ser considerado como directo en el sentido de que no es alcanzado por inferencia, y se opone al conocimiento por “descripción”; pero no resulta de ahí que los juicios fundados sobre la “acquaintance” sean necesariamente infalibles, aunque el riesgo de error parece estar ahí en su grado más bajo.

Ettore Galli, *Nel Regno del conoscere e del ragionare*. 1 vol. in-8°, 300 págs. Fratelli Bocca, Turín, 1919. *Alle radici della morale*. 1 vol. in-8°, 415 págs., Società Editrice “Unitas”, Milán, 1919. En RP, julio de 1920.

En la primera de las dos obras, el autor intenta relacionar el punto de vista lógico con el punto de vista psicológico, debe-

ríamos incluso decir reducirlo a éste, mostrando que el proceso de razonamiento no hace sino reproducir y continuar el proceso formativo o genético del conocimiento. Él insiste, tal vez demasiado en exclusiva, sobre la acción “sintetizante” del pensamiento: un “esquema general” se formaría por la superposición de sensaciones sucesivas, produciendo el reforzamiento de sus elementos comunes, y no por la eliminación de sus diferencias; cuando está constituido tal esquema, el juicio consiste en hacer entrar en él un hecho nuevo. La inducción sería el modo fundamental del razonamiento, porque procede en el sentido que es el de la adquisición del conocimiento, relacionando los casos particulares con un esquema general; la deducción, por el contrario, debería fundarse sobre una inducción previa, que no haría más que reproducir en sentido inverso. La lógica, tal como se la concibe de ordinario, cometería pues el error de considerar bajo un punto de vista estático unos hechos que no se pueden explicar más que considerándolos dinámicamente, en su desarrollo psicológico, porque, siendo uno el pensamiento, las leyes no son en el fondo más que leyes psicológicas.

Esta reducción ¿está verdaderamente justificada? Sin duda, las operaciones lógicas son, en un sentido, hechos psicológicos, y pueden ser estudiadas bajo este aspecto; pero no es eso lo que se propone la lógica, que, a decir verdad, no los considera incluso de ningún modo en tanto que “hechos”. La distinción y hasta la separación de los dos puntos de vista lógico y psicológico tendrá pues su razón de ser, pues dos ciencias pueden ser realmente distintas aunque estudien las mismas cosas, sólo con que las estudien desde distintos puntos de vista. Así, querer absorber la lógica en la psicología sería para nosotros suprimirla; pero es posible, después de todo, que el punto de vista mismo de la lógica aparezca como inexistente a los ojos de algunos, y sobre todo de aquellos que, como es aquí el caso, quieren hacer derivar todo conocimiento de la sola sensación y rechazan admitir algún principio de otro orden, así como distinguir la idea de la imagen. Pero ¿no es entonces un poco extraño que quieran ponerse en discusión los fundamen-

tos mismos de la certidumbre lógica, mientras se tienen como indiscutibles ciertas teorías “evolucionistas”, que sin embargo no son más que simples hipótesis?

La misma tendencia a remitirlo todo a la psicología se afirma en la segunda obra, esta vez con respecto a la moral; pero, según nosotros, está aquí mucho más justificada que en el caso anterior, pues la moral, no teniendo sino un alcance totalmente práctico, no sería nada si no tomara su base en la psicología. La tesis del autor puede brevemente resumirse en esto: la moral es una expresión de la tendencia que impulsa al hombre, como a todo ser viviente, a buscar espontáneamente las condiciones más favorables de existencia; el sentimiento hace encontrar bueno lo que es útil o ventajoso en la vida, lo que produce el “bienestar” en todas sus formas, y de ahí es derivada, por abstracción, la noción del bien moral. Las tendencias que la moral tiene por finalidad satisfacer son, en el fondo, fuerzas biológicas que han revestido en el hombre un carácter psíquico; si se hacen intervenir además las condiciones de la vida social, considerada esencialmente como una colaboración, se podrá explicar el origen de nociones como la de derecho y la de deber. Si la moral supone que la vida tiene un valor por sí misma, es porque está en la naturaleza de la vida tender siempre a conservarse y a mejorarse; y es este apego a la vida, hecho puramente sentimental primero, el que conduce luego a postular el bien como una exigencia de la razón.

Estamos totalmente de acuerdo con el autor cuando no quiere ver en las nociones morales más que una transformación de elementos sentimentales, y hasta esos elementos no están quizá tan completamente racionalizados como él piensa: así, la concepción del “deber por el deber” ¿puede ser considerada como teniendo un carácter absolutamente lógico? Solamente que los factores que concurren en la elaboración de esas nociones son extremadamente complejos, y no creemos que sea posible dar cuenta de ellos enteramente mediante lo que podríamos llamar un “utilitarismo biológico”: se llega así, sin duda, a algo que puede llamarse “bien” si se quiere, pero que no es precisamente el bien moral. Lo que no es verdaderamen-

te explicado por esta teoría, son los caracteres particulares que constituyen propiamente el punto de vista moral; para nosotros, no solamente ese punto de vista no se comprende de ningún modo fuera de la vida social, sino que además presupone unas condiciones psicológicas mucho más especiales de lo que ordinariamente se piensa. Por otra parte, no habría que exagerar la importancia del sentimiento y de lo que de él se deriva hasta hacerlo lo esencial de la naturaleza humana; también es cierto que la inteligencia debe reducirse a bien poca cosa para quien quiere hacerla surgir por entero de la sensación.

T.-L. Penido, *La méthode intuitive de M. Bergson. Essai critique (El método intuitivo de Bergson. Ensayo crítico)*. - 1 vol. in-8°, 226 págs. F. Alcan, París, 1918. En RP, septiembre de 1920.

Esta obra comprende, en primer lugar, una exposición del intuicionismo bergsoniano; el autor debe ser felicitado por haber sabido llevar a buen término esta parte de su tarea, pues es muy difícil dar una idea clara y precisa de lo que él caracteriza muy justamente como “una doctrina huidiza al extremo, difuminando sus tesis sin tregua y atenuando sus afirmaciones, dándose como simplemente constituida por una serie de probabilidades crecientes, es decir, como capaz de mejoras y de progresos indefinidos”. Incluso hay esto a señalar: que Bergson, aunque ostentando cierto desprecio teórico del análisis, está perfectamente lejos de haberse alejado de él de hecho, y que su filosofía, que tanto insiste sobre la simplicidad irreducible del acto intuitivo, se desarrolla en apreciaciones de prodigiosa complejidad. Pero no insistiremos aquí sobre la exposición de la doctrina, y señalaremos con preferencia los puntos principales de la crítica que hace después Penido, y que constituye la segunda parte de su libro: crítica a veces bastante severa, aunque esforzándose por permanecer simpático, sobre todo en el sentido de esta “simpatía adivinadora” que permite, según Bergson mismo, penetrar “en la medida de lo posible”, “insertándose ahí”, en el pensamiento del filósofo.

Primeramente, ¿Qué es justamente la intuición bergsoniana? Se puede ciertamente “exigir una definición de lo que, por hipótesis, es indefinible”, pero puede sorprender encontrarse descripciones totalmente diferentes, y es muy discutible que Bergson haya logrado, como lo afirma uno de sus discípulos, “dar a la noción de intuición un contenido rigurosamente determinado”. Tras haberse aplicado a distinguir diversas intuiciones, Penido constata que cada una de ellas tomada aparte “parece coincidir perfectamente con la intuición bergsoniana”, que “es, por naturaleza, vaga, difusa, diseminada; y, si se quiere ir más al fondo, se percibe que el método nuevo” se remite sobre todo a la intuición “infra-racional”, que es muy simplemente “un fenómeno de imaginación creadora o dinámica”, muy cercano a la invención artística. Si es así, Bergson apenas se distingue de los demás filósofos sino en que “se abandona enteramente a su imaginación”, en lugar de controlarla por la razón.

Después, la “filosofía nueva” parece preocupada al extremo por escapar del relativismo; hace falta pues examinar si hace posible el “paso a lo objetivo”. Ahora bien, no solamente el valor atribuido a la “percepción pura” es muy arbitrario, sino también el lógico resultado de la doctrina es “una especie de monismo psicológico”, donde “la intuición no es ya conocimiento, es creación”. Se corre el riesgo pues de llegar así “al solipsismo”, y entonces “el yo alcanzándose a sí mismo alcanzaría también lo real total, pero eso sería al precio del fenomenismo más radical”; tal no es quizás la intención de Bergson, pero “encontrará algún día un Schelling para impulsar su sistema hasta los límites que comporta”. Otra objeción es sobre la manera como son consideradas las relaciones de la intuición y de la inteligencia: el método propuesto parecía deber excluir naturalmente la inteligencia de la filosofía, tras haberla “vaciado de todo contenido especulativo, por un pragmatismo radical como nunca lo hubo”; pero la actitud de Bergson ha sido “más imprevisible, luego más intuitiva”, y “no ha exasperado la oposición entre dos modos de conocimiento más que para mejor unirlos luego”. En efecto, no solamente “la filosofía prolonga y completa la ciencia”, sino que

“sin el concurso de la inteligencia, la intuición es imposible, pues Bergson insiste mucho sobre la absoluta insuficiencia de una metafísica desprovista de bases científicas”, aunque no pueda saberse exactamente cómo se realiza para el “el paso de lo discursivo a lo intuitivo”; llega incluso “hasta hacer depender el valor de la intuición de su acuerdo con la ciencia”, que él considera no obstante como esencialmente simbólica y relativa. Ligada al estado actual de la ciencia, la filosofía podrá, según las épocas, conducir a “resultados inversos”; y, si es así, ¿vale la pena infligirse “contorsiones” dolorosas y contra natura? Y el autor cita ejemplos del uso que Bergson hace constantemente de la dialéctica, del análisis y del razonamiento por analogía, sin hablar de esas “comparaciones que ocupan el sitio de razones”, y de esas imágenes que llevan a preguntarse “si el maestro está seguro de comprenderse a sí mismo”. Resulta de todo ello que el bergsonismo es, en el fondo, un sistema como los demás, partiendo como ellos de “un hecho muy grande” (expresión de Bergson), que es la percepción de la duración, y que la intuición, “librada a sí misma, no parece poder servir de método filosófico, al menos en el estado actual de la humanidad”.

La vertiente negativa de la obra de Bergson, es decir, su crítica de las otras doctrinas, es mucho más clara que el lado positivo, y también más sólida, a pesar de los reparos que a ella se le puedan hacer. La crítica bergsoniana tiene el mérito de denunciar errores reales, pero ha ido demasiado lejos transformándose en “anti-intelectualismo”; “vale, no contra todo intelectualismo, sino contra cierto intelectualismo” (nosotros diríamos más bien racionalismo), y sus argumentos implican confusiones múltiples. Así, Bergson confunde siempre el concepto con la imagen; pero añadiremos que su empirismo psicológico no le permite hacer otra cosa, y que es precisamente porque es empirista por lo que habla “como nominalista absoluto”. Penido insiste muy justamente sobre la diferencia de naturaleza que existe entre la idea y la imagen, y él estima que Bergson no nos ha dado más que una “caricatura” de la inteligencia, tomándola por lo que no es sino la “imaginación está-

tica” o reproductora. La oposición entre intuición e inteligencia se remitiría pues a la oposición entre imaginación dinámica e imaginación estática: eso es tal vez cierto de hecho, si no en principio; se podría responder a ello que Bergson, cuando habla de inteligencia, quiere hacerla sinónima de razón, pero diremos aún que él no comprende de la razón más que aquello que el empirismo puede alcanzar. Sea como fuere, la intención de Bergson nos parece sobre todo “anti-racionalista”, y Le Roy puede restar fiel a su pensamiento aunque corrigiendo su lenguaje, cuando declara que la intuición no es ni “anti-intelectual” ni incluso “extra-intelectual”, porque se da cuenta que la inteligencia no debe ser reducida a la sola razón.

Esta reflexión nos conduce a otra observación, que para nosotros es de capital importancia: Penido habla en muchas ocasiones de “intuición intelectual”, y parece incluso presentir la distinción entre el intelecto puro y la razón; pero no ha aprehendido los caracteres de la verdadera intuición intelectual o metafísica, esencialmente “supra-racional”, luego opuesta a la intuición “infra-racional” del bergsonismo. El intelectualismo verdadero está al menos tan alejado del racionalismo como pueda estarlo el intuicionismo bergsoniano, pero exactamente en sentido inverso; si hay un intuicionismo metafísico, que es este intelectualismo, hay también un intuicionismo antimetafísico, que es el de Bergson. En efecto, mientras que la metafísica es el conocimiento de lo universal, la “nueva filosofía” pretende vincularse a lo individual, y está así, no “más allá”, sino “más acá de la física” o de la ciencia racional, conocimiento de lo general; ahora, si los bergsonianos confunden lo universal con lo general, es al menos un punto sobre el cual se encontrarán de acuerdo con sus adversarios racionalistas. Por otra parte, es cierto que “el error de Bergson es, en resumen, identificar psicología y metafísica”, pero esta identificación, con el antropomorfismo que entraña fatalmente, es la negación misma de la metafísica verdadera, como lo es también la concepción que sitúa toda realidad en el “devenir”. Una filosofía que toma por objeto la vida y una ciencia que toma por objeto la materia son tan extrañas e indiferentes una

como la otra a la metafísica; y si no hay, como pensamos nosotros, más que “pseudo-metafísica” en todos los sistemas de la filosofía moderna, el bergsonismo no es excepción.

Quizá Penido añada alguna ironía en su conclusión, donde declara que “es todavía bergsoniano, en el mejor sentido de la palabra, abandonar el bergsonismo de hecho para buscar más allá un pensamiento más sintético y que lo sobrepase”; en todo caso, sería perder el tiempo el buscar en el mismo sentido, a menos que se quiera uno limitar a hacer psicología pura y simplemente. Es cierto que toda intuición es esencialmente sintética, como la razón discursiva es esencialmente analítica; pero la metafísica es una síntesis de orden trascendente, sin relación ninguna con el inmanentismo del “*élan vital*”.

Añadamos aún que Penido ha visto particularmente bien las tendencias, a la vez místicas y experimentalistas que, dentro del pensamiento contemporáneo, emparentan el bergsonismo con las corrientes teosóficas y espiritistas. ¿No es incluso de temer que esas afinidades vayan acentuándose, cuando se ve a Bergson, en uno de sus más recientes escritos, encontrar que “ya sería mucho poder establecer en el terreno de la experiencia la posibilidad misma y hasta la probabilidad de la supervivencia del alma”? La cuestión, así planteada, sería, por el contrario, totalmente desdeñable a ojos de un metafísico.

Ettore Galli, *Nel dominio dell' "io"*. (En el dominio del “yo”) - 1 vol.in-8°, 206 p. Società Editrice “Unitas”, Milán y Roma, 1919. *Nel mondo dello spirito* (En el mundo del espíritu) -1 vol. in-8°, 252 págs. Società Editrice “Unitas”, Milán y Roma, 1919. En RP, mayo-junio de 1921.

El “yo” puede ser considerado, sea en su constitución interna, en su contenido subjetivo, sea en su desarrollo exterior; es el primero de esos dos puntos de vista, que puede denominarse estático, el que ha sido estudiado más generalmente. Por el contrario, E. Galli ha querido tratar aquí la cuestión desde el punto de vista dinámico, y ello considerando lo que él llama el sentido de lo “mío”: lo “mío” es una expansión del “mi”, y, estudiándolo, se alcanza el “yo” en el proceso mismo de su

formación. Ese sentido del “yo” es por lo demás un hecho psicológico muy complejo; el autor analiza sus elementos constitutivos, después examina sus múltiples variedades, primero siguiendo los objetos a los cuales se aplica, y luego según la naturaleza propia del “yo” y la diversidad de los temperamentos individuales. Hay ahí unos matices que nos parecen ciertamente demasiado sutiles, como frecuentemente sucede entre los psicólogos, y, además, todo eso está un poco difuso; este último defecto es por lo demás común a todas las obras de Galli, cuyo pensamiento con certeza ganaría expresándose más concisamente. Los dos últimos capítulos están dedicados a la formación “psicogenética” del sentido de lo “mío”, estudiada en el niño, y a su origen “filogenético”, en correspondencia con el desarrollo mental y social de la humanidad; hay aquí, naturalmente, una muy amplia parte de hipótesis; la idea esencial es que lo “mío”, aunque siendo una extensión del “yo” sobre las cosas, es al mismo tiempo una condición para la constitución del “yo”.

La segunda obra comprende cuatro partes que no tienen otro ligamen entre ellas que relacionarse todas con cuestiones psicológicas. La primera es una justificación del valor de la introspección como método de observación; es quizás ir demasiado lejos en ese sentido el querer reducir la observación externa a la observación interna, y pretender que no puede denominarse externa más que “por convención”, con el pretexto de que la idea o la representación que podemos tener de no importa qué es siempre un hecho interno. Sabemos bien que los psicólogos están bastante acostumbrados a esta exageración, que tiende nada menos que a hacer depender todas las ciencias de la suya, pero mucho dudamos que los representantes de las demás ciencias lleguen jamás a aceptar tal punto de vista. La segunda parte es un estudio psicológico y sociológico sobre la “broma” (la palabra italiana *scherzo* presenta un matiz difícil de traducir en francés: es más propiamente una “pasada”, buena o mala que se le juega a alguien). En la tercera, el autor analiza el fenómeno de la espera, que se afana por distinguir cuidadosamente de la atención, y de la cual conside-

ra separadamente diferentes casos, según que haya, con relación a los acontecimientos que van a producirse, previsión cierta, previsión incierta, o imprevisión, y también, por otro lado, según las diversas emociones que acompañan o siguen a la espera. Finalmente, la cuarta parte, trata de la “libertad a la luz de la psicología”: parece que el Sr. Galli se haya propuesto mostrar sobre todo que la “libertad de indiferencia” es ilusoria e incluso inconcebible, y que haya querido para ello retomar y desarrollar, transponiéndolo al terreno puramente psicológico, el argumento espinosista de la “ignorancia de los motivos”; pero se equivoca no marcando claramente la distinción que conviene hacer entre la pretendida “libertad de indiferencia” y el verdadero “libre arbitrio”, acomodándose muy bien este último a la existencia de los motivos, y presuponiéndola incluso expresamente. En suma, lo que debe retenerse sobre todo en la conclusión, es que no hay consciencia de la libertad; sobre ese punto, estamos por completo de acuerdo con el autor: la consciencia no puede aprehender más que una creencia en la libertad, y no la libertad en sí misma, que no es del orden de los fenómenos mentales; pero, si es así, es perder el tiempo el buscar argumentos psicológicos pro o contra la libertad misma, esta cuestión, por ser en el fondo una cuestión de “naturaleza”, no es y no puede ser una cuestión psicológica, y se debería renunciar a querer tratarla como tal.

Dr. Joseph Devillas, *Essais systématiques (Ensayos sistemáticos)*.- 1 vol. in-16°, 350 págs. P. Lethielleux, París, 1920. En RP, noviembre de 1921.

Bajo este título, que tal vez no es muy feliz, son reunidas unas consideraciones con frecuencia interesantes, pero cuyo defecto general es una falta de claridad bastante lamentable. Este defecto no se debe únicamente a que, como el autor lo reconoce, hay ahí notas demasiado breves, insuficientemente desarrolladas y coordinadas; es debido también, en parte, al empleo de una terminología un poco singular, que hace a veces la lectura penosa. La misma observación podría hacerse a propósito de buen número de obras filosóficas, y no podemos

sino suscribir una declaración como ésta, que al menos denota la consciencia de esta imperfección: “El lenguaje filosófico tendría necesidad de un dictador fijando el sentido con precisión; muchas discusiones al margen serían evitadas, pues, si una lengua bien hecha no es la ciencia, ella contribuye a adquirirla y testimonia nociones coherentes ya adquiridas”. Si el acuerdo es realizable en semejante materia, todo el mundo podría, al menos, por su propia cuenta, esforzarse por evitar toda complicación inútil y definir exactamente los términos de los que se sirve; y nosotros añadiríamos que habría también que definir los puntos de vista en los cuales se sitúa, a fin de determinar así el sentido y el alcance de cuestiones que pertenecen frecuentemente a órdenes muy diferentes. Es lo que ocurre en la obra de que se trata: entre las múltiples cuestiones en ella tratadas más o menos exhaustivamente, algunas se refieren simplemente a la filosofía científica, mientras que hay otras que, por su naturaleza, podrían vincularse con la metafísica; pero aún convendría no buscar una aproximación ilusoria entre órdenes de conocimiento que deben estar profundamente separados, para no producir confusiones. En fin, para la claridad de una exposición cualquiera, conviene tal vez no querer meter demasiadas ideas en un mismo volumen.

No obstante, se erraría grandemente ateniéndose aquí a una visión de conjunto, pues hay capítulos y párrafos que nos parecen totalmente dignos de interés. Primeramente, hay muy justas críticas de ciertas teorías, en particular del transformismo, y esas críticas no son puramente negativas: así, a propósito de esta cuestión del transformismo, el autor formula, sobre las nociones de la especie y del individuo, observaciones que sin duda necesitarían ser completadas, pero que, tal como están, parecen muy propias para provocar la reflexión. Por otra parte, sobre la libertad y el determinismo, sobre las relaciones entre lo temporal y lo intemporal, sobre la correlación de la cantidad y de la calidad, y sobre muchos otros puntos aún, hay visiones que ciertamente sobrepasan el nivel de las especulaciones filosóficas corrientes; es de desear que el autor tenga la

oportunidad alguna idea de retomarlas para desarrollarlas de modo más claro y más preciso.

Lo que podría prestarse a muchas objeciones es el papel primordial que es atribuido por todas partes a las relaciones correlativas de semejanza y de diferencia; tal vez es ahí donde se hace ver lo que el pensamiento del autor tiene de propiamente “sistemático”... Hay inconvenientes también en servirse con demasiada frecuencia de términos como los de “abstracto” y de “concreto”, que son muy equívocos, al menos cuando se les aparta de su acepción técnica rigurosa. En algunos pasajes, parece que esta oposición de lo abstracto y de lo concreto sea tomada como la de lo posible y lo real; eso prueba que ambos necesitarían igualmente ser precisados. Por otro lado, para nosotros, la distinción de lo posible y de lo real no es válida más que en dominios particulares, y ya no tiene significado al situarse en el punto de vista metafísico, es decir, universal; no hay que olvidar jamás que, como lo dice muy justamente el Dr. Devillas, “nuestro mundo” no es “el Universo”.

Todavía debemos señalar otro orden de ideas que no es el menos interesante: es un intento de interpretación o, si se quiere, de adaptación de algunas concepciones teológicas, como las de creación y de caída, que son aplicadas de una manera muy ingeniosa a una teoría de las leyes naturales. Según esta teoría, las leyes múltiples y jerarquizadas supondrían en el medio un elemento desarmonico, y su sentido sería el de restricciones u obstáculos garantizando contra la desarmonía total; el “orden legal”, relativo, debe pues ser distinguido del “Orden puro” y absoluto. A la jerarquía de las leyes, que define el mundo de la experiencia, corresponde, como expresión en el conocimiento humano, la jerarquía de las ciencias técnicas; y esta última, así considerada, da lugar a consideraciones totalmente originales y hasta imprevistas. Por otro lado, y como complemento de la misma teoría, la acción de lo sobrenatural es concebida como la introducción en el mundo de un elemento de armonización; la gracia es sobreañadida a la naturaleza, pero no le es en absoluto contraria. Hay ahí la indicación de una posible aproximación entre el punto de vista de la

religión y el de la filosofía y de la ciencia; pero tal aproximación, para ser válida, debe dejar subsistir la distinción entre modos de pensamiento que, presentado quizás ciertas relaciones, no dejan de aplicarse a dominios diferentes. Haríamos por tanto algunas reservas, pues hay ideas que no pueden “racionalizarse” sin riesgo de aminorarlas y deformarlas; y eso, que es cierto para las ideas teológicas, lo es todavía más para las ideas propiamente metafísicas; pero, entiéndase bien, “supraracional” no significa “irracional”. La distinción de los puntos de vista, a la cual antes aludíamos, sería de la mayor importancia para poner orden en algunas tendencias del pensamiento actual, que pueden denominarse “tradicionalistas”, y que son precisamente las que representan obras como la del Dr. Devillas.

Jean de la Harpe, *La religion comme “conservation de la valeur” dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding* (*La religión como “conservación del valor” en sus relaciones con la filosofía general de Harald Höffding*). Prefacio de A. Lalande, 1 vol. in 8 °, VIII - 122 págs. G. Bridel, Lausana, y Fischbacher, París, 1920. En RP, noviembre de 1921.

Confesamos que el interés por determinada “psicología religiosa”, que parece hoy muy de moda, se nos escapa en gran parte: tratar la religión como un “hecho psicológico” puro y simple, es confundirla con la religiosidad, que es a la religión, entendida en su sentido propio, casi lo que la sombra es al cuerpo. Esta reflexión, por otro lado, se refiere más bien a Höffding que a J. de la Harpe, que se ha limitado a hacer de sus teorías un estudio concienzudo al máximo, comportando, por una parte, una exposición analítica, y, por otra parte, un examen genético y crítico.

Para Höffding, “la religión se reduce al principio de la conservación del valor en la realidad, se remite toda entera a la firme voluntad de mantener los valores de la vida más allá del límite en el cual la voluntad humana puede actuar a su respecto”. Para poder precisar el sentido de este “axioma de la con-

servación del valor”, hay que considerar primero los conceptos de “realidad” y de “valor” que él presupone. J. de la Harpe se ha esforzado por establecer tan claramente como es posible el encadenamiento de los diversos puntos de vista que ha encontrado en el filósofo danés, sin dejarse desanimar por la sutilidad excesiva de sus análisis, como tampoco por las dificultades de un lenguaje terriblemente complicado.

Pero la parte que, en este trabajo, nos parece más clara y más interesante, es el “estudio genético del pensamiento de Höffding”, es decir, en suma su biografía intelectual, donde están muy mezcladas las principales influencias que han actuado sobre él, especialmente las de Spinoza y de Kant. Por lo referente al capítulo último, titulado “estudio crítico”, el Sr. de la Harpe no discute en él, como habría podido esperarse, el fondo mismo de las ideas que acaba de exponer; se mantiene, como él mismo lo dice, en una “crítica de coherencia”, en la cual contesta sobre todo a Höffding el derecho a denominarse “monista”. El alcance de este reproche ha sido, además, muy atenuado de antemano por el Sr. Lalande, que ha mostrado en su prefacio cuán relativas son denominaciones como las de monismo, dualismo y pluralismo, hasta tal punto que, según que se trate de cuestiones diferentes, se podrá a veces servirse cada vez de una de ellas para caracterizar una misma doctrina: “no tienen un sentido preciso y pleno más que si se les aplica a las diversas soluciones de problemas muy particulares, y no al conjunto de una filosofía”.

P. Masson-Oursel, *La philosophie comparée (La filosofía comparada)*, 1 vol. in-8° de 204 págs. F. Alcan, París, 1923. En *RP*, enero-febrero de 1924.

En esta segunda obra, de un carácter menos “especial” que la anterior, Masson-Oursel presenta unas consideraciones sobre el “método comparativo” aplicado a la filosofía, único que puede, según él, darle una base “positiva”. Esta noción de “positividad” parece bastante ambigua, y el sentido en que se la entiende aquí es probablemente muy diferente del que le da Auguste Comte; y no obstante se la podría definir, de modo

general, como el prejuicio de atribuir a los “hechos” una importancia preponderante: “El principio fundamental de una filosofía verdaderamente positiva debe ser el firme propósito de asir en la historia, y únicamente en la historia, los hechos filosóficos”. Sin embargo, se nos asegura seguidamente que “la inmanencia del dato filosófico en la historia no implica que el método positivo en filosofía se reduzca al método histórico”; la diferencia debe residir sobre todo en la intención, que es aquí “comprender mejor a medida que conocemos más”; pero ¿comprender qué? El funcionamiento del espíritu humano, sin duda, y nada más, pues no parece que se llegue nunca a plantear la cuestión de la verdad o la falsedad de las ideas en sí mismas.

El principio de la “filosofía comparada” debe ser la analogía; las consideraciones con ésta relacionadas, son por lo demás poco nuevas, pero el autor no parece conocer el uso que de ella hace la escolástica, de lo cual no hay que sorprenderse; cuando se le ve atribuir al cartesianismo la distinción de la esencia y de la existencia! No podemos sino aprobar el “no exagerar el valor de las clasificaciones de sistemas” y escribir cosas como ésta: “La filosofía comparada no aparece sino como una caricatura de lo que debe ser en esas clasificaciones de sistemas bajo tantos vocablos en *ismo*, puros barbarismos no solamente en cuanto a la letra, sino en cuanto al espíritu”. Pero ¿él mismo se ha guardado siempre de toda comparación superficial o insuficientemente justificada? Aunque términos como los de “sofística” y de “escolástica” no sean en *ismo*, la extensión que se les da no es quizá menos excesiva.

La segunda parte de la obra está dedicada a algunos ejemplos de la aplicación que puede hacerse del “método comparativo”. De la “cronología comparada” (de la que se tiene cuidado de advertirnos que con frecuencia sólo es aproximada), sólo diremos una cosa: y es que no nos es posible admitir apenas el “sincronismo” de las tres civilizaciones tomadas como “muestras”, las de Europa, de la India y de la China; es cierto que la “crítica” occidental se cree probablemente muy amplia no reduciendo más aún la antigüedad que le place conceder a las ci-

vilizaciones orientales. El capítulo dedicado a la “lógica comparada” encierra consideraciones mucho más interesantes, pero que, a falta de espacio, no podemos ni soñar en resumir aquí. En cuanto a la “metafísica comparada”, para poder hablar de ella con justicia, haría falta saber primero lo que es verdaderamente la metafísica, y no tomarla por una “improvisación ideal”, ni atribuirle un origen “pragmatista”, ni confundirla con el misticismo. En fin, para la “psicología comparada”, estamos por completo de acuerdo con el autor en pensar que los psicólogos han cometido hasta ahora el muy grave error de no llevar sus investigaciones más que a un medio muy reducido, y al generalizar abusivamente unos resultados que sólo valen para ese medio; solamente que estamos persuadidos de que hay cosas que por su naturaleza misma escapan siempre a la investigación psicológica, y que, sobre todo, ni el orden místico, ni el orden metafísico caerán nunca bajo su dominio.

Añadiremos que la “filosofía comparada” se nos presenta menos como una comparación de las filosofías que como una comparación filosófica de las ideas y de las doctrinas de todo tipo, filosóficas u otras, pues, por nuestra parte, rechazamos tomar como “pensamiento universal” lo que no es sino una simple modalidad del pensamiento. Sin duda, siempre se tiene el derecho de situarse en el punto de vista filosófico para considerar no importa qué cosa, que puede no tener en sí misma nada de filosófica; pero habría que saber hasta dónde esta actitud permite impulsar la comprensión, y cuando se trata de las doctrinas de la India o de China, tenemos muchas razones para pensar que no se podría ir muy lejos. Es cierto que eso podría en todo caso ser suficiente para mejorar la enseñanza de la filosofía, de la cual la conclusión del libro contiene una crítica muy justa en muchos aspectos; pero ¿por qué, tras haber propuesto introducir en ella “datos de historia de las religiones”, siente la necesidad de añadir enseguida que esto no arriesga “comprometer la independencia del pensamiento laico”? ¿Qué susceptibilidades o qué inquietudes despierta la sola palabra “religión” en los medios universitarios? Y, ¿podría olvidarse que la “historia de las religiones” no ha sido inven-

tada precisamente más que para servir a fines eminentemente “laicos”, es decir, antirreligiosos?

Eugène Tavernier, *Cinquante ans de politique: L’Oeuvre d’irréligion* (Cincuenta años de política: La Obra de irreligión). Un vol. in-8° de 368 págs. Éditions Spes, París, 1925. En *RP*, mayo-junio de 1925.

En el mismo momento que iba a aparecer esta obra, se festejaban los cincuenta años de periodismo de su autor; es decir, que se trata del relato de un testigo que ha podido seguir, a medida que se desarrollaban, todos los acontecimientos de los que se ha aplicado aquí a mostrar las causas y a aclarar su encadenamiento. Lo que nos presenta es una apasionante historia de las luchas religiosas que, en Francia, duran desde hace medio siglo casi sin interrupción, luchas religiosas es el término que más conviene, pues la política propiamente dicha jamás ha jugado ahí un papel esencial. Lo que domina todos los debates en el curso de este período, es lo que se llama el “anticlericalismo”, que no es en realidad más que una máscara de la irreligión pura y simple, como antaño lo confesó claramente Viviani en un discurso del cual esta cita sirve de epígrafe al libro: “Todos, nos hemos prestado a una obra de irreligión”.

Ahora bien, esta obra había sido preparada desde hacía tiempo; el estado de espíritu del que procede nada tiene de espontáneo; y por ello Tavernier comienza por dedicar un estudio a cada uno de aquellos que él llama muy justamente los “doctores”, filósofos e historiadores que fueron, directa o indirectamente, los educadores de los hombres políticos llegados al poder a partir de 1871: Auguste Comte², Proudhon, Renán,

² Nos permitiremos señalar dos ligeras inexactitudes en lo que concierne a la famosa “ley de los tres estados”: lo que Comte llama el “estado teológico” se subdivide para él en tres fases secundarias, fetichismo, politeísmo y monoteísmo, de modo que no se puede decir que “estado teológico” y “estado fetichista” sean a sus ojos equivalentes; por otra parte, el “estado metafísico”, según el extravagante sentido que da él a esta palabra, no está representado por el Catolicismo, sino por todo lo que tiene un carácter negativo y destructor, y especialmente por la Reforma y la Revolución.

Taine, Michelet, Quinet, Berthelot, después los fundadores del periódico *Le Temps* (esas páginas han sido publicadas primero en esta misma revista) y de la *Revue des Deux-Mondes*³. Quizás algunos se sorprenderán de ver en esta lista los nombres de quienes a veces son presentados con otro aire, en razón de su oposición más o menos acentuada a las ideas revolucionarias en el terreno político; pero, desde el punto de vista religioso, su influencia no fue menos nefasta que la de los demás, y los textos citados lo establecen de manera incontestable; cualquiera que rechace subordinar la religión a la política lo juzgará ciertamente así.

Sustituir a Dios por el hombre, he ahí en dos palabras cuál es en el fondo, cuando se le desprende de los matices más o menos sutiles de los que se recubre, el pensamiento común y dominante de todos esos “doctores”; y es también eso lo que se han esforzado por realizar en la práctica, en la sociedad francesa, todos los políticos que se han inspirado en su espíritu. También el programa de las luchas antirreligiosas en donde se iba a desembocar, estaba decretado por entero desde el origen; Tavernier lo prueba con extractos de los discursos de Gambetta y por otros documentos igualmente irrefutables; y todas las habilidades del “oportunismo”, su “doble lenguaje”, su táctica de disimulo y de equívoco, no podrían impedir a esta verdad aparecer a la luz del día. Viviani ¿no ha reconocido públicamente que la neutralidad escolar “fue siempre una mentira”, que por lo demás era “quizás una mentira necesaria”? En efecto, ¿no hay que confundir a la opinión para llevarla gradualmente a aceptar las “reformas” que se han decidido de antemano? Y la cuestión escolar no es aquí solamente un ejemplo típico; ocupa el primer lugar en la “obra de irreligión”, y ello se comprende, puesto que se trata ante todo de deformar sistemáticamente la mentalidad general, de destruir ciertas concepciones y de imponer otras, lo que no puede ha-

³ La lista habría podido ser aún más larga; es de lamentar que no se vea aparecer en ella a los teóricos del “evolucionismo” en todas sus formas, ni a los promotores de la sedicente “ciencia de las religiones”, a excepción de Renán, que puede a la vez vincularse con ambos grupos.

cerse más que por una educación dirigida en un sentido claramente definido. También los capítulos dedicados a las etapas de la laicización, a la “neutralidad” y a la “escuela sin Dios”, están entre los más importantes, y abundan en hechos precisos y significativos; ello no podría resumirse, y además, para todos los que quieran quedar plenamente edificados a este respecto, este libro tan instructivo es para leerlo todo entero.

Tras la preparación y la aplicación del programa, he aquí los resultados: “Las Ruinas”, tal es el título que Tavernier da a la última parte, donde describe el estado de “un pueblo “devastado por sus propias manos”, por una especie de aberración colectiva de las cuales se encontrarían pocos ejemplos en la historia. Esas ruinas son de todo tipo, desde “la gran piedad de las iglesias de Francia”, según la expresión de Barrès, hasta las “ruinas morales” de las que aquí se encuentran contundentes ejemplos en los dominios más diversos: corrupción de la literatura, de la administración, destrucción de la familia y del patriotismo. Y, para coronarlo todo, tenemos el cuadro de lo que ha devenido la enseñanza superior de la Universidad desde que ahí reina como maestra la “escuela sociológica” de la cual Durkheim fue el jefe: “procediendo la sociedad de sí misma y sólo de ella y adorándose a sí misma, la sociología práctica convirtiéndose en la sociolatría organizada”, ¡he ahí lo que se nos propone como logro último de esos cincuenta años de pruebas y de decepciones! Todo eso, los “liberales” no han sabido impedirlo, porque, por honradas que hayan podido ser sus intenciones, sus principios eran falsos y no diferían en el fondo de los de sus mismos adversarios, porque siempre han olvidado “que la libertad no subsiste ni se defiende por sus solas fuerzas, que tiene necesidad de la verdad, de la cual no podría liberarse sin arruinarse por entero”. Citemos todavía estas líneas de la conclusión: “En 1833, Lacordaire escribía a Montalembert: *¿Sabes tú si de ese liberalismo que te complace tanto no debe salir el más espantoso despotismo?*”. Veinte años más tarde, Proudhon redactó esta fórmula que, maravilla de picardía y de cinismo, merece ser conservada para la historia: “El catolicismo debe ser en este momento perseguido has-

ta la extinción, lo que no me impide escribir sobre mi bandera: Tolerancia”. Es la increíble burla que acaba de cumplir medio siglo.

Después de todo ello, todavía subsiste para nosotros un interrogante: ese plan de conjunto, perfectamente coherente, del cual vemos la realización poco a poco en todas sus fases sucesivas, ¿quién lo ha primero establecido y querido? Los políticos, de inteligencia bastante mediocre en su mayor parte, no son manifiestamente sino simples ejecutores; pero sus inspiradores, de los representantes de la filosofía en boga bajo el segundo Imperio a los sociólogos actuales, ¿son los verdaderos autores y depositarios del plan, lo han concebido por iniciativa propia, o, por el contrario, no son ellos mismos más que instrumentos, dominados y dirigidos, quizás sin saberlo, por una voluntad oculta que se impone a ellos, y después a los demás por su mediación? No hacemos más que plantear esta cuestión, sin duda bien difícil de resolver de una manera precisa y definitiva (pues es evidente que en semejante caso no es posible apoyarse sobre ningún texto escrito y que sólo indicios de un orden más sutil pueden orientar las investigaciones), pero que, por esta misma razón, merecería ser examinada más de cerca y con la mayor atención.

Jules Lagneau, *De l'existence de Dieu (De la existencia de Dios)*. En *Vient de Paraitre*, febrero de 1926.

De Jules Lagneau, que jamás escribió nada, pero al cual se le ha dado una reputación de filósofo extraordinario, se acaba de publicar por fin, según unos cuadernos de alumnos, un librito que se nos presenta como su “testamento filosófico”; y, leyéndolo, nos sorprendemos un poco de esta reputación. Lo que vemos ahí, es a un profesor de filosofía imbuido de kantismo, como lo estaban casi todos hace una treintena de años; él acepta la posición de Kant, en su conjunto, como algo sobre lo que no hay que volver, y busca simplemente perfeccionar la pretendida “prueba moral” de la existencia de Dios. Para ello, se apoya sobre una determinada concepción de la libertad; esta libertad, por otro lado, “es imposible al pensamiento probar-

la por sí misma de otra forma que por el acto moral”; y, por éste, “Dios se realiza en nosotros”, pues este acto consiste “en hacer que la ley sea verdadera queriendo que lo sea”. No se trata, por otra parte, de existencia propiamente hablando, ni incluso de ser puro, sino de un “deber ser”, de un “valor”, de un “ideal”, etc. Todo ello ¿tiene verdaderamente un sentido y prueba algo? Es curioso, sin duda, desde un punto de vista psicológico, como manifestación de un determinado estado de espíritu; es interesante también, para nosotros, en que muestra una vez más la impotencia a la cual la filosofía moderna, negadora de la metafísica verdadera, se condena por la manera misma como plantea las cuestiones; pero ¡qué triste es pensar que se llegue tan fácilmente, en nuestra época, a tomar por la expresión de un pensamiento superior y profundo lo que no es más que un simple verbalismo sentimental!

Giovanni Gentile, *L'Esprit, acte pur (El Espíritu, acto puro)*, traducido del italiano por M^{lle} A. Lion. En *Vient de Paraître*, febrero de 1926.

Esta obra representa otra tendencia de la filosofía contemporánea, tendencia surgida bastante directamente de Hegel, aunque el autor pretende corregir y reformar la concepción de éste. Lo real, para Hegel, es el pensamiento; para Gentile, es “el pensar” (el acto); el matiz puede parecer bastante sutil, y sin embargo se le atribuye una importancia capital. “El pensar es actividad, y el pensamiento es el producto de esta actividad; la actividad deviene, el efecto es”. Se trata pues, esencialmente, de una filosofía del devenir: “El espíritu no es ni un ser ni una substancia, sino un proceso constructivo, un desarrollo, un continuo devenir”. Luego apenas hace falta decir que el “acto puro” del que se trata, nada tiene en común con el de Aristóteles. Este idealismo “actualista” nos parece por lo demás sobre todo como un extraño abuso de la dialéctica; citemos al menos un ejemplo típico de ello: “El pensamiento es inconcebible en tanto que pensamiento, y no es pensamiento precisamente sino porque es impensable... Y con todo, lo impensable, por el

hecho mismo de ser impensable, es pensamiento, pues su impensabilidad es un pensar. No es en sí, fuera de la esfera de nuestro pensar, como es impensable. Somos nosotros, quienes lo pensamos como impensable”. Se comprenderá fácilmente que este libro sea de lectura bastante difícil, y todavía hay que añadir que la traducción es con demasiada frecuencia incorrecta; así, se encuentran incluso muchas palabras, que por estar calcadas demasiado exactamente de las formas italianas, son en francés, no solamente neologismos inútiles, sino puros barbarismos: “naturalistique”, “objectivisé”, “psychicité”, “prévédibilité”, “intellectualistiquement”, y otras más aún.

Georges Dwelshauvers, *Les Mécanismes subconscients* (*Los Mecanismos subconscientes*). En *Vient de Paraître*, octubre de 1926.

Este pequeño volumen puede dar una idea de lo que es actualmente la psicología de laboratorio; sobre el valor de los resultados a los cuales conducen tan pacientes y minuciosas investigaciones, las opiniones pueden diferir, y, por nuestra parte, estaríamos tentados a hacer al respecto muchas reservas. Sea como fuere, he aquí cómo define el autor la cuestión que ha considerado más especialmente: “Las experiencias sobre las cuales se funda nuestro estudio han versado principalmente sobre la imagen y sobre el movimiento en sus relaciones con la acción consciente de su finalidad, es decir, por una parte con la atención y el razonamiento, por otra parte, con la inervación voluntaria”. Es de señalar que Dwelshauvers se muestra claramente adversario del freudismo, al que no nombra, pero al cual hace una alusión bastante nítida en estas líneas cuya severidad no nos parece excesiva: “Cuando por distracción o por fatiga me confundo de puerta o escribo una palabra por otra, sería fantasear el interpretar este error como indicio de tendencias inconscientes que me impulsarían a actuar sin yo saberlo. Ése tipo de psicología me parece que responde a la misma mentalidad que la de las misteriosas gentes que consultan las tiradas de cartas para conocer su *porvenir*”.

Monseigneur C.-W. Leadbeater, évêque régional de l'Église Catholique Libérale pour l'Australie, *La Science des Sacrements (La Ciencia de los Sacramentos)*; traducido del inglés. En *Vient de Paraître*, marzo de 1927.

El título no debe ilusionar: no se trata de un libro católico, sino de un libro teosofista y la así llamada “Iglesia Católica Liberal” no es sino una de las organizaciones destinadas a preparar la venida del nuevo Mesías que se anuncia desde hace algunos años. Como todas las obras del mismo autor, ésta está hecha por entero con afirmaciones basadas sobre el ejercicio de una facultad de “clarividencia” de las más sospechosas; es ése un bastante curioso ejemplo de ciertas extravagancias pseudo-místicas que por desgracia tienen algún éxito en nuestra época.

E. Francis Udny, prêtre de l'Église Catholique Libérale, *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des douze Saints*, Paris, 1926 (*El Cristianismo primitivo en el Evangelio de los Doce Santos*); traducido del inglés. En *Vient de Paraître*, marzo de 1927.

Habíamos supuesto al principio que, en este pequeño volumen, de la misma procedencia que el anterior, debía tratarse de alguno de los numerosos Evangelios apócrifos; pero no hemos tardado en darnos cuenta de que no era sino una simple mistificación. Ese pretendido *Evangelio de los Doce Santos*, conservado en un monasterio del Tíbet, transmitido después “mentalmente” a un sacerdote anglicano, y destinado a introducir en el Cristianismo (pretendiendo que antaño se las hizo desaparecer de los Evangelios canónicos) la idea de la reencarnación y las enseñanzas vegetariana y antialcohólica tan caras a los teosofistas. La superchería es un poco grosera; y lo mejor de todo es que se nos hace entrever la próxima actualización de una “Biblia nueva y mejor”, ¡sin duda arreglada por completo de la misma manera!

Jean Baruzi, *Philosophes et savants français du XXe siècle, extraits et notices. - III. Le problème moral (Filósofos y sabios franceses del siglo XIX, extractos y noticias)*. En *Vient de Paraître*, julio-agosto de 1927.

La presentación de los textos aquí reunidos parece haber sido fuertemente influida por la idea del predominio de las teorías de la escuela sociológica de Durkheim, lo que nos ha sorprendido un poco por parte del Sr. Baruzi. Sin duda, la existencia de esas teorías es un hecho a tener en cuenta, al menos históricamente; pero, junto a ellas, hay igualmente otras tendencias bastante diferentes e incluso opuestas; ¿por qué dar la impresión de que éstas no tienen sino una menor importancia, que existen, por así decir, sólo en función de lo que llamaríamos de buen grado el “sociologismo”? La perspectiva de conjunto puede así quedar falseada, y por ello nos es difícil considerar este volumen como un cuadro totalmente fiel de las concepciones morales actualmente en vigor en la Universidad francesa.

Phusis, *Près du Secret de la Vie, Essai de Morphologie universelle (Cerca del Secreto de la Vida. Ensayo de Morfología universal)*. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1927.

Este pequeño volumen, que ha de ser el primero de una nueva “Biblioteca científica de perfeccionamiento humano”, es un ejemplo típico de esas producciones autodidactas, de las que hay muchas en nuestra época, que, habiendo acumulado nociones de todo tipo y habiéndolas combinado según su imaginación, se persuaden de haber llegado a prodigiosos descubrimientos, y de que su “ciencia” está destinada a asegurar la felicidad de la humanidad. ¡Qué de esfuerzos gastados en pura pérdida de una actividad que habría encontrado mucho mejor empleo en más modestas necesidades, pero de una utilidad no menos incontestable! Tal es, sin duda, uno de los “beneficios” tan alabados de la “instrucción obligatoria”.

Emile Boutroux, *Des Vérités éternelles chez Descartes (De las Verdades eternas en Descartes)*. Tesis latina traducida por M. Canguilhem, con un prefacio de Léon Brunschwig. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1927.

Es una excelente idea haber dado una traducción francesa de esta tesis latina de Emile Boutroux, aunque no sea más que un simple estudio histórico sobre esta singular teoría de Descartes según la cual las verdades eternas son creadas por Dios de tal manera que lo posible y lo imposible no son tales sino porque Dios lo ha querido libremente, en el sentido de una libertad de indiferencia. Tras haber leído este librito, se ve mejor cómo esta teoría se vincula a todo el conjunto de la filosofía cartesiana; pero no pensamos que, en sí misma, aparezca mejor justificada. El prefacio en el cual L. Brunschwig ha dado una apreciación de conjunto de la filosofía de Emile Boutroux está falto con frecuencia de claridad; y ¿es verdaderamente admisible que la cuestión de las relaciones de Francia y de Alemania sea puesta en el mismo plano que la de las relaciones entre ciencia y religión?

Raoul Montandon, *Les Radiations humaines, Introduction à la démonstration expérimentale de l'existence des corps subtils de l'homme (Las Radiaciones humanas, introducción a la demostración experimental de la existencia de los cuerpos sutiles del hombre)*. En *Vient de Paraître*, marzo de 1928.

Este grueso volumen no es sino una recopilación de hechos y de experiencias tendentes a probar la realidad de las “radiaciones”, de naturaleza más o menos indeterminada, que emanarían del cuerpo humano, y más generalmente, de todos los organismos vivientes. El subtítulo, no obstante, contiene una expresión tendenciosa, la de “cuerpos sutiles”, que implica la aceptación de ciertas teorías espiritistas u ocultistas, y en la cual el empleo de la palabra “cuerpo” denota una concepción bastante groseramente materializada; ¿no convendría mucho mejor la de “fuerzas”? Pensamos, por lo demás, que los fenómenos de que se trata están mucho más cerca del dominio fisiológico de lo que algunos parecen suponer; estamos muy lejos de

contestar su realidad, pero nos preguntamos por qué razón todas las obras de este género reproducen constantemente ejemplos sospechosos o mal controlados que sin duda sería preferible dejar de lado, aunque sólo fuese para no dar pábulo a objeciones demasiado fáciles. Por otra parte, ¿por qué, de tres personalidades a la memoria de las cuales está dedicado este libro hay dos que fueron convencidos espiritistas? Ello es poco apropiado para dar la impresión de una investigación independiente y, si los “metapsíquicos” no son tomados en serio, hay que confesar que los errores que cometen son por algo.

Louis Lavelle, *La Dialectique de l'éternel présent: De l'Être (La Dialéctica del eterno presente: del Ser)*. En *Vient de Paraître*, mayo de 1928.

Es éste un curioso ensayo de ontología, presentado bajo una forma original quizá, pues algunas de las tesis en él contenidas, como la de la “univocidad del ser” por ejemplo, parecen provisionalmente “heterodoxas”. Y ¿qué pensar de la identificación del ser total con un “individuo infinito”, sobre todo cuando se dice por otra parte que ese mismo todo “no puede ser más que una idea”? Hay sin embargo consideraciones interesantes, especialmente las relacionadas con el juicio universal “el ser es”; pero todo ello se ha complicado, y quizás bastante inútilmente. Además, contrariamente a lo que el título hacía esperar, la cuestión de las relaciones del tiempo y de la eternidad apenas es aclarada; en particular, la distinción esencial de los dos sentidos del “presente”, el uno temporal, el otro intemporal, falta por completo. Por otro lado, para decirlo claramente, toda esta “dialéctica”, por ingeniosa que pueda ser, nos da la impresión de un juego y nos parece muy “verbal” en el fondo; ¡qué lejos está todo eso del conocimiento verdadero!

Bertrand Russell, *Analyse de l'Esprit (Análisis del Espíritu)*; traducido del inglés por M. Lefèvre. En *Vient de Paraître*, septiembre-octubre de 1928.

Este libro, nos dice el autor, ha nacido de una tentativa de conciliar dos tendencias diferentes, la de la psicología, que ca-

da vez deviene más dependiente de la fisiología, y la de la física, que, por su lado, hace la materia cada vez menos “material”. Se podría creer, a primera vista, que se trata de un retorno a las concepciones antiguas, en las cuales el espíritu y la materia no eran radicalmente separados uno de otro como los son desde Descartes; pero, de hecho, no hay nada de eso, pues se trata de un punto de vista “empirista” y “evolucionista” que es puramente moderno, en el peor sentido de esta palabra, y en el cual se llama “espíritu” a algo muy poco “espiritual” en realidad, siendo negada toda facultad superior al orden sensible o pasada bajo silencio. Entre las recientes teorías psicológicas, “behaviorista” u otras, que examina B. Russell con la mayor seriedad, las hay muy divertidas para quienquiera que pueda considerarlas con un completo desinterés; ¿no se encontrará un Molière para poner en escena semejantes necedades?

M. Dugard, *Sur les frontières de la Foi (En las fronteras de la Fe)*. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1928.

El autor, en una advertencia preliminar, ruega a los teólogos no abrir su libro y con mucha razón, pues el concepto que él se hace de la religión sin duda nada tiene que ver con la teología. Las objeciones dirigidas al Cristianismo por el “pensamiento moderno”, y las respuestas que éste plantea testimonian parejamente el desarraigo mental de nuestra época, y a este título presenta esta obra algún interés para nosotros. Esta religión “humanizada”, reducida a simples preocupaciones morales y sociales, despojada de todo contenido doctrinal y de toda intelectualidad, ¿es verdaderamente una religión todavía? El nombre de “religiosidad” ¿no convendría mucho mejor a tal conjunto de vagas aspiraciones sentimentales, que una extraña ilusión hace tomar por “espiritualidad”? Quizás eso es todo lo que puede admitir, en cuanto a religión, un espíritu infiltrado por todos los prejuicios contemporáneos, desde la creencia en el progreso hasta la confusión de la inteligencia con la razón discursiva. En todo caso, ese cristianismo llamado “evangélico, del cual no es muy seguro que reconozca la divinidad de Cristo, se asemeja mucho a algunas formas de “protestantismo li-

beral". ¡Cuánta estrechez se nota en esas concepciones aminoradas, que se glorían de "amplitud de espíritu" y se creen muy superiores a las "tradiciones inmutables"!

François Arouet, *La fin d'une parade philosophique : le Bergsonisme* (El fin de un desfile filosófico: el bergsonismo). VI, diciembre de 1929.

Por muy poco sólida que sea la filosofía bergsoniana, no creemos que pueda ser superada con bromas dudosas, ni oponiéndole concepciones aún más vacías y nebulosas que las que ya tiene. El autor de este opúsculo, que ha encontrado conveniente tomar el nombre auténtico de Voltaire como pseudónimo, parece tener las ideas tan confusas que no hemos podido averiguar qué quería decir con "concreto" y con "abstracto", aunque estas palabras se repiten a cada momento bajo su pluma. En el fondo, las verdaderas razones de su odio (la palabra no es demasiado fuerte) hacia el Sr. Bergson son mucho más políticas que intelectuales, como nos damos cuenta al final de su diatriba: lo que le reprocha en definitiva es ser un "filósofo burgués" y haber desempeñado durante la guerra el papel de "una marioneta cuyos hilos eran movidos por el Estado Mayor"; todo lo cual tiene poco interés.

Olivier Leroy, *Les Hommes Salamandres* (Desclée de Brouwer et C^{ie}). En VI, julio de 1932.

El título de este pequeño libro, que puede parecer bastante extraño, es explicado por el subtítulo: "investigaciones y reflexiones sobre la incombustibilidad del cuerpo humano". El autor expone hechos de este orden que se vinculan a categorías muy diversas, desde los santos hasta los médiums, limitándose por lo demás a los que están garantizados por testimonios serios. En cuanto a las explicaciones posibles, se muestra muy prudente y, aunque reservando la parte de lo sobrenatural en ciertos casos, parece ver sobre todo en la invulnerabilidad del hombre, de manera general, una marca de su naturaleza especial, algo que "le coloca, más que la inteligencia, en un lugar aparte" en el mundo. "Sólo el hombre, dice para terminar, as-

pira a esas paradojas; no pesar ya, ser insensible al fuego, y se ve por instantes a la materia plegarse a sus caprichos".

Marcel Lallemand, *Notes sur l'Occultisme* (Éditions de la Nouvelle Équipe, Bruxelles). Publicadas en VI, julio de 1932.

En este folleto, que es la reproducción de un nuevo estudio aparecido primero en la revista belga *Nouvelle Équipe* (enero-marzo de 1932), el autor examina cuestiones de orden bastante diverso, aunque algunas se reúnen bajo el vocablo "ocultismo", que por lo demás él no acepta, como cuida destacar desde el comienzo. La primera parte se relaciona con los fenómenos metapsíquicos y da un resumen de su clasificación, así como de las diferentes explicaciones sobre ellos que han sido propuestas, a la atención de los lectores poco al corriente de esas cuestiones; pero lo que viene después es, para nosotros, mucho más digno de interés. Se trata en efecto del esoterismo; ahora bien, católico y escribiendo en una revista católica, Lallemand no teme mostrar muy claramente cuán lejos está de compartir, a este respecto, los prejuicios odiosos de algunos. Él precisa que el esoterismo "no debe confundirse de ningún modo con el ocultismo, que no es frecuentemente más que su deformación moderna", una verdadera "caricatura": él afirma la "unidad de las doctrinas tradicionales", insistiendo especialmente sobre el simbolismo, que "es totalmente ignorado por la filosofía moderna, pero fue conocido por toda la antigüedad, oriental y occidental, por los Padres de la Iglesia y por los grandes teólogos medievales". Él proclama muy en alto la existencia del esoterismo en el Cristianismo tanto como en otras partes; y, hablando de la actitud de los que lo niegan, dice: "Ésa es una tendencia tan antitradicional como el modernismo, y, desde ese punto de vista, la teología no ha estado al abrigo de las influencias que, desde el Renacimiento, dirigieron la intelectualidad de Occidente hacia las tinieblas". No podría decirse mejor; hay además páginas que serían para citarlas enteras, y que recomendamos muy particularmente a la atención de algunos de nuestros adversarios... lo mismo que señalamos lo que se dice del *Voile d'Isis* a los que se obstinan,

con la más insigne mala fe y a pesar de todas las evidencias, en calificarla de "revista ocultista". M. Lallemand, y también la revista que ha publicado su estudio, han dado prueba de un coraje muy raro actualmente, y por el cual no se les felicitaría nunca lo bastante.

Léon de Poncins, *Refusé par la Presse* [Rechazado por la Prensa] (Éditions Alexis Redier). En VI, junio de 1932.

Este volumen continúa a otro titulado *Les Forces secrètes de la Révolution*, del cual dimos cuenta aquí en su tiempo; su título se explica por el hecho de que los capítulos que lo componen, presentados primero como artículos separados en diversos periódicos o revistas, no fueron aceptados por ninguno de ellos. Mal trabajo haríamos en criticar una obra en la que somos ampliamente citados, en todo lo que concierne a la "crisis del mundo moderno" y a los problemas relacionados, y que incluso lleva en el epígrafe una frase de nuestro *Théosophisme*. Tan sólo diremos que las especiales preocupaciones del autor, demasiado exclusivamente políticas en nuestra opinión, le hacen a veces presentar ciertos textos con una intención que no es exactamente aquella con la que los habíamos escrito: así, en el pasaje que cita en la pág. 55, no es exactamente en la Masonería en lo que pensábamos... Pero no es menos cierto que estas citas hechas con simpatía nos recompensan de los insultos y de las hirientes manifestaciones de algunos otros "antimasones".

J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (Frattelli Bocca, Torino). En VI, octubre de 1932.

Este pequeño volumen nos parece uno de los mejores del autor, que ha hecho un trabajo muy útil mostrando la máscara y el rostro del "neo-espiritualismo", es decir, aquello por lo que se presenta y lo que es realmente. Pasa revista a diversas formas de ese "neo-espiritualismo" y a las concepciones emparentadas más o menos estrechamente: espiritismo e "investigaciones psíquicas", psicoanálisis, teosofismo, antroposofía steineriana, "neo-misticismo" de Krishnamurti, etc. Se afana

sobre todo en mostrar los peligros de orden psíquico inherentes a todos esos "movimientos", tan poco "espirituales" como es posible, más que en resaltar la falsedad de las teorías que son presentadas; por otra parte, está, en los puntos esenciales, casi enteramente de acuerdo con lo que hemos escrito sobre ese asunto, como él mismo lo señala. Solamente nos tememos que el modo como pone aparte ciertas escuelas "mágicas" no esté totalmente justificado; nos parece también que da prueba, con respecto a Steiner, de una indulgencia por lo demás relativa, pero que no nos es posible compartir. Por otro lado, uno de los últimos capítulos contiene, sobre el significado esotérico del Catolicismo, consideraciones que nos alegra señalar, tanto más cuanto que, hasta ahora, la actitud del autor parecía más bien indicar algún desconocimiento de una forma tradicional cuyo valor es totalmente independiente de lo que puedan pensar o decir sus representantes actuales; y, si place a éstos denegar a su propia doctrina todo sentido superior a la "letra" más grosera, ésta no es razón para hacerles eco.

Pierre de Dierval, *La clé des Songes* [La clave de los Sueños] (Imprimerie Centrale de la Bourse, Paris). En VI, octubre de 1933.

“El mundo en el que nos movemos es mucho más falso que un escenario teatral”: nada es más cierto, pero, ¿lo es exactamente de la manera en que lo pretende el autor de este libro? Su tesis es que existe cierto "secreto monetario", que según él sería la verdadera "piedra filosofal", y que a la vez estaría detentado por dos grupos de "iniciados", uno inglés y el otro judío, que lucharían entre sí por el dominio oculto del mundo, entendiéndose ocasionalmente contra terceros; y este secreto sería el de la Masonería, un instrumento creado por el grupo inglés para asegurar su influencia en todas partes. Hay aquí ideas que, a primera vista, recuerdan extrañamente a las que antaño fueron expuestas en las publicaciones del Hiéron de Paray-le-Monial y en las obras de Francis André (Mme. Bessonnet-Favre); y esta similitud prosigue en puntos más particulares, a través de muchas consideraciones históricas o su-

puestamente tales: el papel atribuido a los Templarios por un lado, el de Juana de Arco por otro, un pretendido "celtismo" representado por la raza "francesa" (¿?), y así sucesivamente. No obstante, hay una diferencia esencial: y es que este libro, lejos de ser de espíritu católico, es bastante claramente irreligioso; no sólo el autor, llevado por su antijudaísmo, niega furiosamente la inspiración divina de la Biblia (que, según dice, "no es en absoluto un libro religioso en el sentido que los franceses dan a esta palabra"... ¡como si debiera existir una concepción específicamente "francesa" de la religión!), sino que además se entiende muy bien que para él, en el fondo, toda religión es algo puramente humano... y político. Por otra parte, considera fríamente la hipótesis de que el papel desempeñado hasta ahora por la Masonería será confiado a la Iglesia católica, gracias a la "domesticación del Papa" (*sic*); e incluso, de entenderle, esta hipótesis ya se habría realizado en parte: en efecto, ¿no denuncia la canonización de Juana de Arco, que a sus ojos implicó el error de quitarle "su carácter de heroína nacional", como "una maniobra llevada a cabo con la odiosa ayuda de los jefes oficiales de la Iglesia católica, puestos progresivamente al servicio de los maestros ocultos de Inglaterra"? Pero dejemos esto y, sin entretenernos en apuntar las numerosas fantasías pseudo-históricas de las que está llena la obra, vayamos a lo esencial: en principio, nuestro autor no tiene evidentemente ni la menor idea de lo que es la iniciación; y, si los "altos iniciados" (a quienes se representa como formando un "comité superior", sin duda a la manera de los administradores de una sociedad financiera) no tuvieran otras preocupaciones que las que les imputa, serían simplemente los últimos de los profanos. Después, el pretendido "secreto", tal como lo expone, es, y él mismo lo reconoce, de una simplicidad infantil; si fuera así, ¿cómo habría podido este "secreto" mantenerse tan bien guardado? ¿Y cómo muchos otros, en todas las épocas, no lo habrían descubierto al igual que él? De hecho, no se trata más que de una ley elemental que concierne a las posibilidades; el autor traza incluso un gráfico en el que, cosa divertida, quiere encontrar la explicación del "triángulo

equilátero entrelazado con un compás" (¿?), al que cree "el emblema de la Masonería", la cual, añadamos de paso, no fue "fundada por Ashmole en 1646"; ¡al menos, hay aquí algo tan poco banal como el simbolismo! Muy lejos estamos de dudar que exista, o que haya existido, una "ciencia monetaria" tradicional, y que esta ciencia tenga sus secretos; pero éstos, aunque no tengan nada que ver con la "piedra filosofal", son de una naturaleza muy distinta a la que aquí vemos; más todavía, repitiendo hasta la saciedad que la moneda es algo puramente "material" y "cuantitativo", avanza precisamente en el sentido deseado por aquellos a quienes pretende enfrentarse, y que son en realidad los destructores de esta ciencia tradicional, así como de cualquier otro conocimiento que posea el mismo carácter, ya que son ellos quienes han arrancado del espíritu moderno toda noción que supere el dominio de la "materia" y de la "cantidad". Éstos, aunque no sean "iniciados" (pues dependen de la "contra-iniciación"), en absoluto están ellos mismos engañados con ese "materialismo" que han impuesto al mundo moderno, con fines que no son en absoluto "económicos"; y, sean cuales sean los instrumentos de los que se sirven según las circunstancias, son más difíciles de descubrir a como lo sería un "comité" o un "grupo" cualquiera de ingleses o de judíos... En cuanto a la verdadera "ciencia monetaria", simplemente diremos lo siguiente: si fuera de orden "material", sería perfectamente incomprensible que, en tanto que ha tenido una existencia efectiva, las cuestiones que a ella se refieren no hayan sido dejadas a la discreción del poder temporal (¿cómo habría podido ser éste acusado de "alterar las monedas" si hubiera sido soberano a este respecto?), y no hayan estado, por el contrario, sometidas al control de una autoridad espiritual (hemos aludido a ello en *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*), control que se afirmó por algunos signos de los que un último vestigio incomprensido se encuentra en las inscripciones que, no hace todavía mucho tiempo, figuraban en el canto de las monedas; pero, ¿cómo hacer comprender esto a alguien que lleva el "nacionalismo" (otra de esas sugerencias destinadas a la destrucción sistemática de todo espíritu tradicional)

hasta el punto de librarse a un ditirámico elogio de Felipe el Hermoso? Además, es un error decir que los metales "monetarios" no poseen por sí mismos un valor propio; y, si su valor es esencialmente simbólico (oro y plata, Sol y Luna), no por ello es menos real, pues no es sino por el simbolismo que las cosas de este mundo están vinculadas a las realidades superiores. A estas objeciones fundamentales debemos añadir algunas consideraciones más bien extrañas: el capítulo dedicado al *Intelligence Service* es muy decepcionante, por no decir inquietante, pues, si bien se encuentran construcciones ingeniosas, aunque hipotéticas, especialmente con respecto al asunto Dreyfus, no se cita un solo hecho preciso y seguro, cuando sin embargo no faltan, e incluso algunos son de notoriedad pública, y no se habría experimentado, a decir verdad, más que la dificultad de la elección... Por otra parte, el autor se remite a un estudio que ya anteriormente había dedicado a cuestiones relacionadas con las que aquí se tratan; ¿cómo es que este feroz antimasonismo hizo aparecer tal estudio en una publicación cuyas vinculaciones masónicas nos son perfectamente conocidas? No queremos con ello dudar de la buena fe de nadie, pues demasiado bien sabemos cuánta gente es "manejada" sin percatarse de ello lo más mínimo; pero consideramos que este libro es de aquellos que son más propios para confundir la opinión que para aclararla; y nosotros, que observamos estas cosas de una manera muy desinteresada, no podemos evitar la constatación de que las obras de este género se multiplican actualmente en proporciones anormales y bastante inquietantes... Sea como fuere, la mejor prueba de que el autor no ha puesto verdaderamente la mano sobre el "gran arcano" que se imagina desvelar es, simplemente, que su volumen ha podido aparecer sin dificultades.

André Lebey, *Nécessité de l' Histoire* (Firmin-Didot et C^{ie}, Paris). En VI, octubre de 1933.

Este librito, escrito desgraciadamente en un estilo difícil y sin división ninguna de principio a fin, contiene muy justos puntos de vista junto a otros más que contestables. Contra los

que pretenden que el conocimiento de la historia no sirve para nada o que es incluso desdeñable, el autor afirma que ha lugar a sacar del pasado lecciones para el porvenir, y que además es la historia la que, por la continuidad de las generaciones, nos ha hecho lo que somos, que el pasado vive en nosotros mismos a pesar nuestro y que no podemos escapar de él; y piensa que es la ignorancia de la historia la que hace aceptar muchos errores antiguos que reaparecen bajo nuevas formas y frecuentemente agravadas. No somos ciertamente nosotros los que desconoceremos la oportunidad de un informe en favor de la "tradición", aunque esta palabra tenga aquí un sentido bastante diferente del que entendemos; pero nos tememos que haya alguna contradicción en querer conservar al mismo tiempo ciertas concepciones claramente antitradicionales; y, para proponerse conciliar "tradición y progreso", hace falta primero creer en el "progreso"... Por otra parte, se puede preguntar hasta qué punto la historia tal y como se la enseña coincide con la historia verdadera, la que haría falta conocer; y, sin hablar de las demasiadas falsificaciones conscientes o inconscientes que desnaturalizan los hechos mismos, tenemos muchas razones para pensar que lo que se llama hoy el "método histórico", con su respeto exclusivo al "documento" escrito, ha sido inventado precisamente para impedir remontarse a las verdaderas causas, que no podrían ser alcanzadas de esta manera. Además, apenas tenemos confianza en las diversas construcciones hipotéticas de "filosofía de la historia" que son aquí revisadas; aquello cuyo conocimiento sería verdaderamente provechoso es algo mucho menos "profano"; pero es justamente eso lo que ha hecho falta ocultar para poder impulsar al mundo moderno hasta el punto en el que está, y, sobre eso, los "dirigentes" aparentes, "ciegos conductores de ciegos", apenas saben mucho más que la masa a la que impulsan transmitiéndole sugerencias de las que ellos mismos son los primeros engañados. Retomando el tema desde este punto de vista, se arriesgaría, como se ve, a llegar muy lejos y quizás la empresa no carecería de algún peligro; y, sin embargo, ¿no es así solamente como podría desnudarse lo que André Lebey llama el "drama moderno"?

Léon de Poncins, *Tempête sur le Monde, ou la faillite du Progrès* (Gabriel Beauchesne, Paris). En VI, marzo de 1934.

El subtítulo del presente libro indica claramente su intención: es una crítica severa, y perfectamente justificada, del sedicente "progreso" moderno, considerado en los diferentes dominios de la actividad humana. El autor responde a los argumentos de los defensores de ese "progreso" con consideraciones sacadas de la situación actual; muestra sucesivamente la derrota del maquinismo, la derrota del capitalismo, la derrota de la democracia; todo ello, en realidad, no desemboca sino en el caos. Esta exposición de "la crisis del mundo moderno" se aproxima, en más de un aspecto, a algunas de nuestras obras, que son frecuentemente citadas; y, manteniéndose sobre un terreno más inmediatamente accesible a todos, no podrá sino provocar, en muchos de los que todavía creen en ciertos "ídolos", muy saludables reflexiones. Solamente es de lamentar que, sobre algunos puntos, el autor haya aceptado confiadamente las aserciones de gentes que hablan, y no siempre de buena fe, de cosas que ignoran totalmente: así, la Cábala es calificada de "religión humanitaria basada sólo en los datos de la Razón y de la Naturaleza"; ahora bien, no hay, en esta frase, una sola palabra que pueda aplicarse a la Cábala, de la que define más bien su antítesis; es muy peligroso sacar las informaciones sobre tales temas de entre los redactores de la *R. I. S. S.* (*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*), y nos permitiremos exhortar al Sr. de Poncins ¡a desconfiar en adelante de una "fuente" tan turbia!

Julius Evola, *Rivolta contro il Mondo moderno* (Ulrico Hoepli, Milán). VI, mayo de 1934.

En esta nueva obra, el autor opone una a otra la civilización tradicional y la civilización moderna, la primera de carácter trascendente y esencialmente jerárquica, la segunda fundada sobre un elemento puramente humano y contingente; después describe las fases de la decadencia espiritual que ha conducido del mundo tradicional al mundo moderno. Tendríamos reservas que hacer sobre algunos puntos: así, cuando se trata de la

fuente original de los dos poderes sacerdotal y real, el autor tiene una tendencia muy marcada a poner el acento sobre el aspecto real en detrimento del aspecto sacerdotal; cuando distingue dos tipos de tradición que remite respectivamente al Norte y al Sur, el segundo de esos dos términos nos parece como un poco impropio, incluso si él no lo entiende en un sentido estrictamente "geográfico", pues parece referirse sobre todo a la Atlántida, que, de todas maneras, corresponde al Oeste y no al Sur. Nos tememos también que no vea en el Budismo primitivo cosa distinta de lo que fue realmente pues hace de él un elogio que, desde el punto de vista tradicional no se comprende apenas; por el contrario, desprecia al Pitagorismo de manera bastante poco justificada; y podríamos destacar aún otras cosas del mismo género. Ello no debe impedirnos reconocer, como conviene, el mérito y el interés de la obra en su conjunto, y de señalarlo más particularmente a la atención de todos los preocupados por "la crisis del mundo moderno", y que piensan como nosotros que el único medio eficaz para remediarla consistiría en un retorno al espíritu tradicional, fuera del cual nada verdaderamente "constructivo" podría emprenderse válidamente.

P. Chatir, *Les dix causeries occultistes d'El-Dalil sur l'homme dans l'Univers* (Albert Messein, Paris). VI, noviembre de 1934.

Este libro, a pesar de su título, nada tiene de específicamente "ocultista"; es, bajo la forma de una serie de conversaciones de un "Maestro" con sus discípulos, una exposición, desgraciadamente bastante confusa, de las ideas particulares del autor sobre toda suerte de cuestiones, desde los orígenes de la vida hasta el orden social; hay ahí puntos de vista bastante curiosos, pero un poco perdidos en medio de consideraciones sentimentales que ciertamente no tienen el valor de argumentos. En el prefacio, André Lebey presenta al autor de manera no poco divertida; aunque planteando serias reservas sobre sus ideas, aprovecha la ocasión para afirmar la existencia de una "Tradición espiritual" a través de los siglos; hubiese sido sin embar-

go de desear que esta afirmación, que responde para nosotros a algo muy "positivo", no quedara en una vaguedad... un poco demasiado "poética" para nuestro gusto.

Eugène Lenhoff, *Histoire des Sociétés politiques secrètes, au XIX et au XX siècle* (Payot, París). En VI, noviembre de 1934.

Esta obra proporciona una excelente "ilustración" de lo que nosotros exponemos por otro lado sobre los diferentes géneros de organizaciones secretas, pues se encuentran en ella, reunidos bajo el vocablo "política", ejemplos de las principales categorías de las que indicamos la distinción. En efecto, los "Decembristas" en Rusia, las diversas sociedades irlandesas, la "Mano Negra" en Serbia y en Bosnia, muy ciertamente no fueron más que simples asociaciones de conspiradores políticos. Por el contrario, como explicamos en nuestro artículo, se puede ver muy otra cosa en los "Carbonari", al menos en cuanto a su origen, bien que, en esta exposición puramente histórica, no sea apenas posible darse cuenta más que por algunas citas extraídas de los rituales. La "Sociedad Hung", en China, es un vocablo, quizás un poco demasiado convencional, bajo el cual se reunió cierto número de esas organizaciones más o menos exteriores y temporales que, como decimos en otra parte, proceden de la tradición taoísta, incluso si han sido tomadas a veces de formas en parte búdicas, incluso cristianas, como en el caso de las "Tai Ping". En fin, el "Ku-Klux-Klan" no es sino una de las innumerables caricaturas de organizaciones iniciáticas que han visto la luz en América; pero, mientras que la mayor parte de ellas son bastante inofensivas, ésta se ha hecho conocer con un talante sobre todo siniestro por toda una serie de muertes y de incendios, lo que no impide que la finalidad principal de sus fundadores parece haber sido, como ocurre casi siempre en semejante caso, sacar de ello apreciables rentabilidades. No pensamos que el autor mismo haya tenido una conciencia muy clara de estas distinciones, y se podría reprocharle el emplazar todo en el mismo plano; su libro no deja, sin embargo, de constituir una interesante con-

tribución a lo que se puede llamar la "historia subterránea" de nuestra época.

Francis Warrain, *L'Oeuvre philosophique de Hoené Wronski: textes, commentaires et critique; Tome I* (Éditions Véga, Paris). VI, diciembre de 1934.

Tome I (Éditions Véga, Paris). Este volumen es el primero de una serie que debe comportar siete, y que está destinado a dar, acompañándolo de comentarios sobre los puntos más oscuros, lo esencial de la filosofía de Wronski, con exclusión de sus teorías propiamente matemáticas y físicas. Este procedimiento tiene a la vez ventajas e inconvenientes: cuando se trata de un autor más bien prolijo y confuso, y cuya obra es tan "dispersa" como la de Wronski, es indudablemente difícil para el lector ordinario, o para aquel que tiene poco tiempo, hacerse de él una idea exacta y suficiente, y deducir por uno mismo lo que es realmente importante entre una multitud de repeticiones, digresiones y consideraciones accesorias. Pero, por otra parte, siempre es de temer que una elección de textos sea un tanto arbitraria, o al menos, que refleje necesariamente, en cierta medida, el punto de vista propio de aquel que la haya efectuado, punto de vista que no es forzosamente idéntico al del autor mismo, de modo que la perspectiva puede estar falseada; pensamos sin embargo, en el presente caso, que se puede confiar en F. Warrain, que ha estudiado especialmente a Wronski durante largos años, y que ha mostrado ya, en una gran parte de sus trabajos, que ha asimilado sus ideas tanto como es posible hacerlo. Lo que, desde ahora, debe aparecer claramente a todo aquel que lea este volumen sin prejuicios ni ideas preconcebidas, es que, aunque algunos lo hayan pretendido, Wronski no fue en realidad otra cosa que un filósofo: el lenguaje a veces extraño que él emplea no debe ilusionar a este propósito, y además se encontraría algo semejante, con las mismas preocupaciones de orden social y religioso, en cierto número de sus contemporáneos que, ciertamente, no eran de ningún modo "iniciados". Por otro lado, si Wronski hubiera poseído algunos conocimientos de orden verdaderamente eso-

térico, no habría podido sufrir la influencia eminentemente "profana" de Kant y de la moderna "filosofía germánica" que procede de éste, la cual, en efecto, se ha ejercido en amplias proporciones sobre él, como lo reconoce muy explícitamente, aunque teniendo la pretensión de ir más lejos; y diremos de pasada, a este respecto, que los esfuerzos de F. Warrain para explicar y justificar esta influencia, llegando hasta intentar una comparación entre el kantismo y el tomismo, nos parecen un poco azarosos... Además, Wronski admite una "ley de progreso" que quiere aplicar incluso en metafísica, lo que muestra suficientemente que lo que él entiende por esta palabra no es más que "pseudo-metafísica"; la importancia que concede al punto de vista "crítico" y a las "teorías del conocimiento", la función en cierto modo suprema que atribuye a la "razón" entre las facultades, el empleo abusivo que hace constantemente de ciertos términos, tales como "absoluto", "infinito", "creación", son también muy significativos a este respecto; y, en fin, sería sin duda difícil impulsar más lejos que él el espíritu de sistema, que es todo lo opuesto y la negación misma del espíritu iniciático: de todo eso se puede concluir que aquellos a los cuales aludíamos han hablado de él ¡sin haberlo leído jamás! Señalemos todavía, a título de curiosidad, la aversión profesada por Wronski hacia el misticismo, que no es para él más que "tinieblas, error y perversión", y cuya fuente la remite "a seres que permanecen extraños a la actual especie humana, y se constituyen incluso como enemigos del género humano", pareciendo así confundirlo bastante bizarramente con lo que puede ser la "contra-iniciación", lo que es verdaderamente excesivo, y además totalmente falso; y ello no le ha impedido tratarse a sí mismo a veces de "místico", ¡lo que es el colmo de la ironía!

M. Emmanuel Lalande, André Lalande, L. Chamuel, Jules Legras, Dr. J. Durand, Justin Maunus, *Marc Haven (le Docteur Emmanuel Lalande)* (Éditions Pythagore, Paris). VI, diciembre de 1934.

Éste libro es menos una biografía propiamente dicha que una recopilación de recuerdos sobre Marc Haven, escritos por

algunas de las personas que lo han conocido más de cerca durante los diferentes períodos de su vida. Hubiese agradado encontrar quizás menos hechos menores, que incluso no se relacionan muy directamente con Marc Haven, y más informaciones de su actividad propiamente intelectual; pero parece que esta laguna debe ser colmada en otra obra que está anunciada como actualmente en preparación. En la espera, se ha tenido al menos la excelente idea de reproducir, tras esta recopilación, cierto número de páginas de él, unas que hasta ahora estaban inéditas, otras difíciles de encontrar ahora en las revistas donde antaño aparecieron.

Francesco Vivona, *Note critiche alle Epistole di Seneca* (Casa Editrice "Ausonia", Roma). En VI, noviembre de 1935.

No se trata aquí más que de un intento de reconstrucción de ciertos pasajes más o menos alterados en los manuscritos; dado que, en suma, no resulta de ello aclaración ninguna en cuanto al pensamiento mismo de Séneca, ello es un ejemplo de la dificultad que hay a veces para encontrar el texto exacto de los autores antiguos; ¿cómo, en tales condiciones, tanta gente puede osar enarbolar la pretendida superioridad de la escritura sobre la transmisión oral para evitar toda deformación?

W. B. Seabrook, *Aventuras en Arabia* (Gallimard, París). *ET*, 1935, págs. 42-43.

Este libro, como los del mismo autor que han sido ya traducidos precedentemente (*La Isla mágica* y *Los secretos de la jungla*), se distingue ventajosamente de los habituales «relatos de viajeros»; sin duda que es porque tenemos presente aquí a alguien que no lleva por todas partes con él ciertas ideas preconcebidas, y que, sobre todo, no está persuadido de ningún modo de que los occidentales sean superiores a todos los demás pueblos. Hay, en efecto, a veces algunas notas de candidez, singulares extrañamientos ante cosas muy simples y muy elementales; pero eso mismo nos parece ser, en suma, una garantía de sinceridad. A la verdad, el título es un poco equívoco

ya que el autor no ha estado en Arabia propiamente dicha, sino solo en las regiones situadas inmediatamente al norte de ésta. Digamos también, para acabar pronto con las críticas, que los términos árabes están a veces bizarramente deformados, como por alguien que intentara transcribir aproximadamente los sonidos que oye sin preocuparse de una ortografía cualquiera, y que algunas frases citadas están traducidas de una manera más bien fantástica. En fin, hemos podido hacer una vez más una precisión curiosa: es la de que, en los libros occidentales destinados al «gran público», la *shahâdah* jamás es por así decir reproducida exactamente; ¿es puramente accidental, o no se estaría antes tentado a pensar que algo se opone a que la misma pueda ser pronunciada por la masa de los lectores hostiles o simplemente indiferentes?

La primera parte, la más larga, se refiere a la vida entre los beduinos y es casi totalmente descriptiva, lo que no quiere decir que carezca de interés; pero en las partes siguientes hay algo más; una de ellas, en la que se menciona a los derviches, contiene las palabras de un sheikh Mawlawi, cuyo significado se reproduce sin duda fielmente: Así, para disipar la incompreensión del autor sobre ciertas *turuq*, este sheikh le explica que "no hay un solo camino estrecho y directo hacia Dios, sino un número infinito de caminos"; es una pena que no haya tenido la oportunidad de hacerle comprender que el sufismo no tiene nada en común con el panteísmo ni con la heterodoxia... En cambio, las otras dos partes del libro tratan de las sectas heterodoxas, y además son bastante enigmáticas: Los Drusos y los Yezidíes; y, sobre ambos, hay información interesante, sin pretensión de darlo todo a conocer y explicarlo todo. Por lo que respecta a los Drusos, un punto que queda especialmente oscuro es el culto que se dice que rinden a un "becerro de oro" o a una "cabeza de becerro"; hay aquí algo que quizá podría dar lugar a muchas comparaciones, de las que el autor parece haber vislumbrado sólo algunas; al menos ha comprendido que el simbolismo no es idolatría... En cuanto a los Yezidíes, se tendrá de ellos una idea bastante diferente de la que se desprende

de la conferencia que mencionamos recientemente en nuestras reseñas (número de noviembre): aquí ya no se pone en cuestión el "mazdeísmo" y, al menos en este aspecto, es ciertamente más preciso; pero el "culto al diablo" podría dar lugar a discusiones más difíciles de zanjar, y la verdadera naturaleza de los *Malak Tâwûs* sigue siendo un misterio. Lo que quizá sea más digno de interés, sin que lo sepa el autor que, a pesar de lo que ha visto, se niega a creer en ello, es lo que se refiere a las "siete torres del diablo"¹, centros de proyección de las influencias satánicas en todo el mundo; el hecho de que una de estas torres se encuentre entre los Yezidíes no demuestra que sean ellos mismos "satanistas", sino sólo que, como muchas sectas heterodoxas, pueden ser utilizados para facilitar la acción de

¹ [En una carta a Vasile Lovinescu de fecha 19 de mayo de 1936, René Guénon explicaba con un poco de más detalle la posible localización de tales "Torres" o centros contra-iniciáticos: "A propósito de la contra-iniciación, pienso que ha visto usted lo que escribí el año pasado sobre las "siete torres del diablo", en la reseña del libro de Seabrook donde se trata de la que se encuentra entre los yezidis, es decir en Iraq. En cuanto a las otras, se habla de ciertas regiones situadas en los confines de Siberia y del Turquestán; está también Siria, con los ismailíes del Agha-Khan y algunas otras sectas bastante sospechosas; después el Sudán, donde existe, en una región montañosa, una población "licántropa" de unos veinte mil individuos (lo sé por testigos oculares); más al centro de Africa, por el Níger, se encuentra la región de donde ya venían todos los brujos o hechiceros del antiguo Egipto (comprendidos los que lucharon contra Moisés); parece que con todo ello podría trazarse una especie de línea continua, que va primero del Norte al Sur, después del Este al Oeste, y cuyo lado cóncavo encierra al mundo occidental. Naturalmente, esto no quiere decir que no haya otros centros más o menos importantes fuera de esta línea; habla usted de Lyon, y seguramente hay algo también en Bélgica. En cuanto a América, el punto más sospechoso parece ser California, donde tantas cosas heteróclitas se reúnen; es cierto que sobre todo se trata de organizaciones pseudo-iniciáticas, pero hay seguramente alguna otra cosa que las maneja, incluso a pesar de ellas; la utilización de la pseudo-iniciación por agentes de la contra-iniciación, en muchos casos, parece cada vez menos dudosa, y me propongo hablar de ello próximamente en un artículo, aprovechando el asunto de unas organizaciones que se dicen rosacrucianas... A propósito de Irak y California, hay una cuestión que me intriga bastante, porque procede evidentemente de un dominio que no es ciertamente el mío: es el de las relaciones que parecen existir entre esas localizaciones y las de las fuentes de petróleo". N. del E.]

fuerzas que ignoran. Es significativo, a este respecto, que los sacerdotes regulares Yezidíes se abstengan de ir a realizar ningún rito en esta torre, mientras que una especie de magos errantes suelen acudir a pasar varios días allí; ¿qué representan exactamente estos últimos personajes? En cualquier caso, no es necesario que la torre esté permanentemente habitada para ser el soporte tangible y "localizado" de uno de los centros de "contrainiciación" que presiden los *awliyâ es-Shaytân*; y éstos, por la constitución de estos siete centros, pretenden oponerse a la influencia de los siete Aqtâb o "Polos" terrestres subordinados al "Polo" supremo, aunque esta oposición sólo puede ser ilusoria, estando el dominio espiritual necesariamente cerrado a la "contra-iniciación".

Guido Cavalluci, *L'Intelligenza como forza rivoluzionaria* (Biblioteca del Secolo Fascista, Libreria Angelo Signorelli, Roma). ET, abril de 1936.

Es curioso comprobar que la palabra "revolucionario" ha tomado actualmente, en Italia, un sentido casi diametralmente opuesto al que había tenido siempre, y que tiene todavía por todas partes, hasta tal punto que algunos llegan hasta aplicarla a ideas de "restauración tradicional; si no se estuviera advertido, se comprendería sin duda muy mal un título como el del presente libro. Lo que éste contiene de interesante desde nuestro punto de vista, no es, entiéndase bien, lo que toca más o menos a la política o a la "administración", sino lo que se relaciona con cuestiones de principio; y, primero, encontramos ahí una muy buena crítica de la concepción moderna de lo "intelectual", que ciertamente nada tiene en común con la verdadera intelectualidad. A esta concepción totalmente profana, racionalista y democrática, se opone la del "sabio" antiguo, revestido de un carácter sagrado en el sentido riguroso de la palabra, y cuyo lugar, en la organización social, debe estar propiamente en el "centro"; el autor lo declara expresamente, pero quizás no desprende claramente sus consecuencias, a saber, que el "sabio" ejerce así su influencia por una especie de "ac-

ción de presencia", sin tener en absoluto que mezclarse en las actividades más o menos exteriores. Como quiera que sea, es ese papel y ese carácter del "sabio" el que se trataría de restablecer efectivamente; pero, desgraciadamente, cuando se viene a considerar su aplicación posible, hay una extraña desproporción entre ese resultado y los medios propuestos para obtenerlo; se arriesga mucho, nos parece, a recaer en efecto en el dominio de la pseudo-intelectualidad, descendiendo hasta tomar en consideración la "cultura" universitaria, que es su tipo más logrado; o bien si se quiere realmente asegurar a los solos representantes de la intelectualidad verdadera, o, lo que es la misma cosa, de la espiritualidad pura, su lugar en la cumbre de la jerarquía ¿no es de temer que esta plaza quede vacía? El autor reconoce que ahora lo está, y plantea a este respecto el problema de la "élite" espiritual, pero de una manera que muestra demasiado cuán difícil es resolverlo en las condiciones actuales: como se comprenderá sin dificultad por las consideraciones que hemos expuesto recientemente, la formación de la "élite" no podría ser un simple asunto de "educación", aunque fuese "integral"; y por otra parte, suponiendo constituida esta "élite", no la vemos agrupándose en una "academia", o en cualquier otra institución exhibiéndose parecidamente a los ojos del público; con tales visiones, henos aquí ¡hola! bien lejos del "centro" que rige todas las cosas invisiblemente...

H. Mamestier, *À la recherche de Forces spirituelles* (Éditions Adyar, Paris). ET, junio de 1936.

Este folleto es un indicio, entre muchos otros, de que, hasta en los medios donde se hace profesión de creer más firmemente en el "progreso", no se osa ya encontrar que la época actual sea admirable desde todos los puntos de vista; pero, aparte de eso, que en suma es puramente negativo, el autor da prueba sobre todo de un odio fanático contra todo lo que se llama "dogma" y "revelación", y parece además ignorar totalmente la verdadera naturaleza de lo "espiritual", con lo cual sus visiones morales y sociales y sus proyectos de reformas

políticas y económicas no tienen seguramente gran cosa en común.

Emmanuel Malynski y Léon de Poncins, *La Guerre occulte* [La Guerra oculta] (Gabriel Beauchesne, Paris). En ET, julio de 1936.

Aquí, como en las anteriores obras de Léon de Poncins de las que ya hemos tenido ocasión de hablar, hay, en todo lo que se refiere a la crítica del mundo moderno, muchas consideraciones muy justas; los autores, que con razón denuncian errores comunes, como el que consiste en creer que las revoluciones son "movimientos espontáneos", son de los que piensan que la desviación moderna, de la que más especialmente estudian las etapas en el curso del siglo XIX, debe responder necesariamente a un "plan" bien estructurado, consciente al menos en quienes dirigen esta "guerra oculta" contra todo lo que presenta un carácter tradicional, intelectual o social. Pero, cuando se trata de investigar "responsabilidades", tenemos muchas reservas que hacer; el asunto no es, por otra parte, tan simple ni tan fácil, es preciso reconocerlo, ya que, por definición, aquello de lo que se trata no se muestra al exterior, y los pseudo-dirigentes aparentes no son más que instrumentos más o menos inconscientes. En todo caso, hay una tendencia a exagerar considerablemente el papel atribuido a los judíos, hasta llegar a suponer que son ellos solos los que en definitiva rigen el mundo, sin hacer a este respecto ciertas distinciones necesarias; ¿cómo no se dan cuenta de que, por ejemplo, quienes toman una parte activa en ciertos acontecimientos no son sino judíos enteramente desvinculados de su propia tradición, y que, como siempre ocurre en semejante caso, apenas han mantenido sino los defectos de su raza y los aspectos negativos de su particular mentalidad? Hay sin embargo pasajes (especialmente las páginas 105-110) que tocan de cerca algunas verdades que conciernen a la "contra-iniciación": es exacto que no se trata aquí de "intereses" cualesquiera, que no pueden servir más que para mover vulgares instrumentos, sino de una "fe" que constituye "un misterio metafísico insondable

siquiera para la inteligencia del hombre ordinario"; no es menos exacto que "hay una corriente de satanismo en la historia"... Pero esta corriente no solamente está dirigida contra el Cristianismo (y quizá esta manera demasiado restringida de considerar las cosas es causa de muchos "errores de óptica"); lo está también, del mismo modo, contra toda tradición, sea de Oriente o de Occidente, sin exceptuar al Judaísmo. En cuanto a la Masonería, extrañaríamos quizá mucho a los autores si decimos que la infiltración de las ideas modernas, en detrimento del espíritu iniciático, ha hecho de ella, no uno de los agentes de la "conspiración", sino, por el contrario, una de sus primeras víctimas; y, sin embargo, reflexionando en ciertos esfuerzos actuales de "democratización" del propio Catolicismo, que ciertamente no se les han escapado, deberían llegar, por analogía, a comprender qué es lo que entendemos con ello... ¿Osaremos añadir que cierta voluntad de desviar las investigaciones, suscitando y manteniendo diversas "obsesiones" (poco importa que sea la de la Masonería, la de los judíos, la de los jesuitas, la del "peligro amarillo", o cualquier otra), forma también precisamente parte integrante del "plan" que se proponen denunciar, y que las "intimididades" reales de ciertos desatinos antimasónicos son particularmente instructivos a este respecto? Demasiado bien sabemos que insistiendo en ello se corre el riesgo de no agradar a nadie, sea del lado que sea; pero, ¿es ésta una razón suficiente para no decir la verdad?

Léon de Poncins, *La mystérieuse Internationale juive* [La misteriosa Internacional judía] (Gabriel Beauchesne, Paris). En ET, octubre de 1936.

Lo que dijimos últimamente aquí a propósito de *La Guerre occulte*, de la que Léon de Poncins es también uno de los autores, en cuanto a ciertas exageraciones que conciernen al papel de los judíos en el mundo, y en cuanto a la necesidad de hacer en todo caso algunas distinciones, se aplica también a este nuevo volumen. Sin duda hay muchas cosas ciertas en lo que se expone con respecto a dos "Internacionales", una revo-

lucionaria y la otra financiera, que sin duda se oponen realmente mucho menos de lo que podría creer un observador superficial; pero todo ello, que, por lo demás, forma parte de un conjunto mucho más vasto, ¿se halla verdaderamente bajo la dirección de los judíos (sería mejor decir de algunos judíos), o es en realidad utilizado por "algo" que les supera? Cabría hacer, pensamos, un estudio serio sobre las razones por las que el judío, cuando es infiel a su tradición, se convierte más fácilmente que otro en instrumento de las "influencias" que presiden la desviación moderna; sería esto, en todo caso, lo contrario de la "misión de los judíos", y ello podría ser llevado bastante lejos... El autor tiene toda la razón en hablar de una "conspiración de silencio" con respecto a algunas cuestiones; pero, ¿qué ocurriría si se decidiera a tocar asuntos verdaderamente mucho más "misteriosos" todavía, y de los cuales, digámoslo de paso, las publicaciones "anti-judeomasónicas" son las primeras en guardarse de hacer jamás la menor alusión?

Francis Warrain, *L'Oeuvre philosophique de Hoené Wronski; textes, commentaires et critique; tome II: Architectonique de L'Univers* (Librairie Véga, Paris). ET, enero de 1937.

Este segundo volumen, concebido según el mismo método que el primero del cual hicimos la reseña en su momento, contiene lo que se relaciona con la famosa "Ley de Creación" de Wronski, y con las aplicaciones que éste ha hecho de ella en múltiples "sistemas de realidad", que hace derivar de lo que él llama el "Prototipo del Universo". Todo eso en suma no hace sino confirmar lo que ya hemos dicho: es imposible ver ahí otra cosa que filosofía, e incluso una filosofía particularmente "sistemática", con todas las limitaciones que ello implica; es una construcción muy ingeniosa, sin duda, pero, todavía más, artificial; el Universo ¿no podría dejarse así reducir a esquemas y cuadros! Si hiciera falta todavía una prueba de que Wronski nada tiene de un esoterista, la encontraríamos en lo que ha dicho a propósito de los números, de los que no considera su valor más que desde un punto de vista de los más restringidos, y que relaciona simplemente con un "vago presentimiento" que los antiguos habrían tenido de su propia "Ley de

Creación"; en tales condiciones, toda aproximación que pueda hacerse con las concepciones tradicionales de la Cábala y del Pitagorismo nos parece bien poco fundada... Es cierto que, por otra parte, Wronski mismo hace un lugar a unos principios que él llama "esotéricos", y que deja sin designación; pero cualquiera que sea la interpretación que pueda intentarse dar, es muy evidente que no es ésta más que "una manera de hablar" que nada tiene que ver con la noción de un verdadero esoterismo entendido tradicionalmente. Sin entrar en otros detalles que nos llevarían demasiado lejos, señalaremos solamente todavía la curiosa manera con la cual Wronski pretende "construir" la historia de la humanidad; éstas son visiones individuales del género de las de Hegel y de algunos otros filósofos alemanes, y habría mucha dificultad para descubrir ahí la menor huella de un conocimiento de las verdaderas "leyes cíclicas" o de cualquier otro dato auténticamente tradicional.

Dr. R. Swinburne Clymer, *The Rosicrucian Fraternity in America*, vol. I⁴ ("The Rosicrucian Foundation", Quakertown, Pennsylvania). ET, abril de 1937.

Este grueso volumen está formado por la reunión de numerosos fascículos que parecen haber sido en principio publicados de forma separada: unos se refieren a la historia de las organizaciones "rosacruceanas" o supuestamente tales en América; los otros ofrecen un típico ejemplo de las querellas que a veces se producen entre dichas organizaciones y a las cuales hemos aludido en un reciente artículo. Por lo demás, podríamos preguntarnos por qué motivo el autor se limita a denunciar exclusivamente a una sola organización rival de la suya, la que es conocida bajo la designación de A.M.O.R.C., cuando ciertamente existe más de una docena de otras a las que debe lógicamente considerar también como "ilegítimas", puesto que igualmente hacen uso de un título del que él reivindica el monopolio; ¿será porque la "concurrancia" se complica en este caso debido a que los dos adversarios pretenden constituir bajo sus auspicios una "Federación universal

⁴ [El volumen II aparece reseñado en mayo de 1946. N. del T.].

de las Órdenes y Sociedades Iniciáticas", lo que evidentemente hace que una de las dos sobre? Sea como sea, apenas se comprende cómo organizaciones que se dicen iniciáticas pueden ser registradas o incorporadas, y llevar sus diferencias ante los tribunales profanos, ni cómo los certificados emitidos por las administraciones del Estado pueden establecer algo más que una simple "prioridad" en el empleo público de una denominación, lo que con seguridad no tiene nada que ver con la prueba de su legitimidad; todo ello demuestra una mentalidad más bien extraña, y, en todo caso, muy "moderna"... Pero, dicho esto, ciertamente no significa dar la razón a las reivindicaciones del Dr. Clymer reconocer que aporta una documentación muy interesante sobre los "plagios" de su adversario, especialmente al mostrar que sus supuestas "enseñanzas secretas" están extraídas textualmente de libros publicados y conocidos, como los de Franz Hartmann y Eckartshausen. A propósito de este último hay algo bastante asombroso: el autor declara que "ha hecho cuidadosas investigaciones, pero que no ha podido encontrar a ningún escritor, reconocido como autoridad o no, que cite o clasifique a Eckartshausen como un Rosacruziano"; gustosamente le señalaremos la "fuente" que se le ha escapado: es en la *Histoire des Rose-Croix* de Sédir donde, entre otras noticias biográficas sobre diversos personajes supuestamente "rosacruzianos", se halla una, la última de la serie, que está dedicada a Eckartshausen (1ª edición, págs. 159-160; 2ª edición, pág. 359); tampoco aquí el Imperator de la A.M.O.R.C. tiene siquiera el mérito de la invención.

Por lo demás, a condición de estar al corriente de ciertas cosas, se podrían hacer notar otros "plagios" de un género algo diferente: así, vemos la reproducción de un diploma cuyo encabezado está redactado en nombre de un supuesto "Gran Colegio de los Ritos"; ahora bien, este título jamás ha pertenecido propiamente más que al Gran Oriente de Francia; sabiendo muy bien en qué circunstancias el Imperator ha tenido conocimiento de ello y, comprobando que la fecha del diploma en cuestión es posterior, el "plagio" no puede ofrecer para nosotros la menor duda, sin necesidad de hablar del detalle, muy

significativo a este respecto, de un sello más o menos hábilmente modificado... Hay no obstante cosas de un carácter más puramente imaginario, como el diploma de una inexistente "Rosa-Cruz de Egipto", aunque, a decir verdad, la "cadena libia" que lo enmarca nos parece estar también inspirada en algún modelo preexistente; pero, a propósito de ello, ¿por qué el Dr. Clymer ha querido que, en una inscripción redactada en francés (por lo demás muy aproximado), se diga Rose-Cross y no Rose-Croix? Lo cierto es que no pueden esperarse grandes conocimientos lingüísticos por parte de alguien que escribe los títulos de su propia organización en un latín que creemos más caritativo no reproducir...

Pasemos a algo más importante: bien parece que el *Imperator* haya fabricado su A.M.O.R.C., a pesar de la fantástica historia de una carta que habría recibido en Toulouse en 1915, y cuyo supuesto signatario jamás ha sido descubierto; pero, después, entró en contacto con las múltiples organizaciones dirigidas por el famoso Aleister Crowley, de quien se ha convertido en cierto modo en uno de sus lugartenientes; ello demuestra que, de la "pseudo-iniciación" a la "contra-iniciación", el paso es a menudo muy fácil... Ciertamente, no se "difama" a Crowley al calificarlo de "mago negro", ya que, de hecho, esta cualidad le ha sido reconocida por así decir "oficialmente" en un juicio celebrado contra él en Londres hace ya algunos años; digamos sin embargo, con toda imparcialidad, que esta imputación precisaría ser apoyada por argumentos más sólidos que los invocados por el Dr. Clymer, que incluso da aquí prueba de una muy asombrosa ignorancia del simbolismo. A menudo hemos señalado que los mismos símbolos pueden ser tomados en sentidos opuestos: lo que en tal caso importa es la intención con la cual son empleados y la interpretación dada, pero es evidente que esto no podría reconocerse por su aspecto exterior, que no sufre ningún cambio; y es igualmente una elemental habilidad, por parte de un "mago negro", sacar partido de tal equívoco. Además, es necesario tener en cuenta los "plagios" puros y simples, que tampoco faltan en Crowley: así, su emblema de la paloma del Grial viene en línea recta de Péla-

dan... Lo que es particularmente curioso, en el Dr. Clymer, es lo que podríamos llamar la obsesión del triángulo invertido: no parece dudar de que éste posee, en el simbolismo más ortodoxo, importantes significados que quizá algún día expongamos; ¿y cómo es que ignora que este triángulo figura en los altos grados de la Masonería escocesa, donde con toda seguridad no hay huella alguna de "magia negra"? Un problema que nos confesamos incapaces de resolver es el de saber cómo un cordón llevado al pecho podría no tener la punta hacia abajo; pero no creemos que, antes del Dr. Clymer, nadie haya tenido jamás la idea de ver en la forma de un tal cordón (o de una muceta de canónigo, si se quiere) la figura de un triángulo invertido. No hay grandes consecuencias que extraer de ello, por lo demás, si no es como ejemplo de "falsificación", así como los jefes de organizaciones pseudo-masónicas hacen preceder su firma de una triple cruz, únicamente para imitar a los miembros de los auténticos Supremos Consejos; ¡pero ello no tiene nada que ver con un "símbolo del Anticristo"! Crowley, y el *Imperator* después, emplean una cruz llena de variados signos; pero, examinándola atentamente, no se descubren en suma sino letras hebreas, símbolos alquímicos y astrológicos, cosas que no tienen nada de original ni de característico; y, desde el momento en que entre estos signos figuran los de los cuatro elementos, ¿cómo podrían no encontrarse triángulos invertidos? También hay un pretendido "gallo negro" cuyo aspecto, a primera vista, puede dar una impresión más "siniestra"; pero también se trata simplemente... de la reproducción bastante fiel de una de esas extrañas figuras compuestas llamadas "grylles" por los arqueólogos y cuyo origen es atribuido, con o sin razón, a los gnósticos basilidianos; precisemos que la figura en cuestión ha sido publicada en la recopilación de Rossi y Maffai, *Gemme antiche*, Tomo I, nº 21, y reproducida en la *Histoire critique du Gnosticisme* de Matter, plancha I f, fig. 2b. Todo ello no demuestra sino una cosa: que siempre se debería estar seguro de conocer exactamente aquello de lo que se habla, y que es imprudente dejarse llevar por la imaginación; pero ya basta de todas estas "curiosidades"... En cuanto a ciertos procedimientos

de "reclamo" más o menos charlatanesco que denuncia el Dr. Clymer, es evidente que somos enteramente de su parecer sobre ello; pero él mismo recordará, aunque de ello hace ya casi un cuarto de siglo, una pequeña revista que se titulaba *The Egyptian* y en la cual podían leerse anuncios cuyo estilo no difería sensiblemente de éstos...

Acerca del aspecto "histórico" del libro, no insistiremos demasiado, al menos por el momento; tan sólo notaremos en principio que la *Militia Crucifera Evangelica*, que es uno de los "orígenes" a los que se refiere el Dr. Clymer, era una organización específicamente luterana, y no rosacruciana ni iniciática; por otra parte, es dudoso que su reciente "reconstitución" americana pueda jactarse de una filiación auténtica, pues, entre 1598 y 1901 hay una laguna que parece bastante difícil de superar... Está también, entre las "autoridades" invocadas, Georges Lippard, autor poco conocido de algunas ficciones de tendencia casi únicamente política y social, de las que se reproducen aquí algunos capítulos, y donde son puestos en escena pretendidos Rosa-Cruces de quienes todo lo que se puede decir es que, más que iniciados, son simples conspiradores; y sin embargo sobre ello en definitiva se basa toda la historia de una introducción de la Orden en América en el siglo XVIII; sin querer ponérselo muy difícil, ¿sería deseable algo mejor! Como "vinculación" más segura, no queda finalmente, después de esto, más que las relaciones que unen al Dr. Clymer y a su organización con P. B. Randolph y sus sucesores; pero esto, desde el punto de vista rosacruciano, ya que es de ello de lo que se trata, ¿puede ser considerado como constituyendo una garantía suficiente y realmente válida? No responderemos por ahora a esta pregunta, aunque fácilmente nuestros lectores pueden adivinar lo que en el fondo pensamos; solamente mencionaremos, para terminar, un capítulo dedicado a las relaciones de Randolph con algunos de sus contemporáneos (y de paso haremos notar un singular error: la obra de nuestro director Paul Chacornac sobre Éliphas Lévi es atribuida a... Paul Redonnel), y, como esta historia no está en suma desprovista de interés, volveremos en otra ocasión sobre ella.

Graham Carey, *The Majority Report on Art* (John Stevens, Newport, Rhode Island). En ET, junio de 1937.

En este folleto, que reproduce una conferencia impartida en el *Fogg Museum of Art* de la universidad de Harvard, el autor retoma y desarrolla algunas de las ideas que ya hemos encontrado en *Patron and Artist*. El arte, según la visión normal o tradicional, consiste en "hacer bien las cosas", y no una especie particular de cosas, como los modernos suponen, sino toda cosa que merece ser hecha. La belleza es una cualidad positiva de las cosas (mientras que la fealdad sólo tiene una existencia negativa, la de una "privación" en el sentido aristotélico), y no es "transferible" de un objeto a otro, lo que explica que no pueda ser realizada por la simple copia o la imitación exterior y superficial de un objeto: pero las cosas pueden ser bellas únicamente porque están bien hechas y adaptadas a su uso, incluso si el artista no ha tenido ninguna intención de producir la belleza o de provocar el "placer estético". Para conocer la naturaleza interna de una cosa, y por tanto el género de perfección del que es susceptible, hace falta estudiarla desde el punto de vista de sus causas y de las relaciones de éstas entre sí; el autor, expone pues aquí la teoría de las cuatro causas final, material, eficiente y formal, que corresponden respectivamente a los cuatro elementos esenciales de la producción de toda obra de arte: el fin, la materia, los útiles y la idea o la imagen mental. La perfección de un objeto depende de la armonía de esos diferentes elementos; desde el momento que esta armonía es realizada, la belleza resulta necesariamente de ahí, y se está en presencia de una verdadera obra de arte, en el sentido más legítimo de la palabra.

Pierre Ayet, *Notes sur le Mal* (Les Cahiers du Sud, Marsella). ET, julio de 1937.

Este pequeño volumen comienza por algunas consideraciones que podrían hacer pensar que el autor ha entrevistado al menos ciertos factores de la desviación moderna; pero después, en lugar de precisarlos, se da a "abstracciones" (en el sentido corriente de la palabra) tales como la "razón pura" y el "espíri-

tu de la naturaleza", lo que no podría evidentemente llevar a conclusiones muy claras ni muy "positivas". No se ve muy bien lo que es el "mundo perfecto" tal como él lo concibe, ni dónde puede situarse, como tampoco la "caída"; hace falta, para "aclarar" todo eso, un conocimiento de las "leyes cíclicas" al cual la especulación filosófica no puede suplir en modo alguno. Sobre puntos más particulares, muchas cosas necesitarían rectificaciones: la afirmación de una especie de "pluralismo" radical, con la idea muy occidental de que el paso de la multiplicidad a la unidad constituiría una "pérdida"; la confusión del intelecto con la razón, y las sorprendentes afirmaciones de que "no hay conocimiento intuitivo" y que "toda intuición exige verificación", que muestran que en realidad aquello de lo que se trata no es del todo la intuición; pasemos sobre algunas interpretaciones de símbolos verdaderamente demasiado "personales", como la que hace de la cruz el "símbolo de lo absoluto", y también sobre ciertas invectivas contra el "dogmatismo sacerdotal"... Hay no obstante también, a través de todo eso, observaciones curiosas e interesantes, por ejemplo, sobre el ritmo, sobre la enfermedad, sobre el "parasitismo"; pero, de manera general, ¿por qué no aplicarse a expresar lo que se piensa de una manera menos vaga y menos nebulosa?

What use is art anyway: Six broadcasts sponsored by Boston Museum of Fine Arts, january and february 1937 (John Stevens, Newport). ET, julio de 1937.

De las seis conferencias reunidas en este folleto, las dos primeras, por Ananda Coomaraswamy, habían ya aparecido anteriormente en forma de artículo en la *American Review*, y las hemos reseñado en su momento. En otras dos conferencias, Graham Carey retoma su teoría de *The four Artistic essentials*, que hemos indicado últimamente a propósito de *The Majority Report on Art* del mismo autor; después examina más particularmente los *Technical Essentials*, es decir, la materia y los útiles. En fin, John Howard Benson estudia los otros dos de los cuatro puntos que, recordémoslo, correspon-

den a las cuatro causas aristotélicas: la *Essential Purpose* y la *Essential Idea*, dicho de otra forma, la finalidad de la obra de arte y la idea o la imagen mental según la cual el artista realiza esta obra, que será bella, si es perfecta en su género, si es verdaderamente lo que debe ser.

R. Francé, *Le sens de la Plante* (Éditions Adyar, Paris). ET, julio de 1937.

Este librito, en la medida que se contenta con ser una exposición de hechos, contiene apreciaciones verdaderamente curiosas sobre la vida de las plantas; en cuanto a saber si ellas tienen sentido propiamente hablando como los animales, ésa es otra cuestión, y, en todo caso, es muy contestable que la vida deba definirse esencialmente por la sensibilidad. Esas aseveraciones proceden además de una intención que es demasiado evidente: hay un espíritu "evolucionista" que llega hasta la negación de toda clasificación natural, y que toma por unidad lo que no es más que confusión; la unidad de todas las cosas en principio no impide la distinción real de las especies en su orden, como tampoco la de los individuos; pero, para comprenderlo, hace falta concebir esta unidad de forma muy distinta a la de las "fuerzas creadoras y transformadoras de la naturaleza". Ésas son, por lo demás, unas ideas que podrían pasar simplemente por modernas, más bien que por específicamente teosofistas, si no hubiera aquí y allá algunas discretas alusiones a los "espíritus de la naturaleza", que los lectores ordinarios no notarán sin duda más que el alfiler de corbata en forma de cruz ansada con el que se adorna el retrato del autor...

A. Savoret, *Les forces secrètes de la Vie* (Éditions de Psyché, Paris). ET, julio de 1937.

Este folleto, a pesar de su título bastante ambicioso, no es en suma sino lo que se podría llamar la "monografía" de un curandero, que parece además dotado de facultades un poco excepcionales; no nos interesa desde este punto de vista, sino solamente por algunas de las ideas de orden más general que ahí se encuentran expresadas. El autor, distinguiendo diferentes

categorías de curanderos, magnetizadores y otros, escribe que "el hecho de dejarse dormir, abandonar la personalidad consciente en manos de un extraño, repugna a nuestra concepción occidental de la vida"; entonces ¿cómo es el hipnotismo precisamente una cosa tan occidental, y que las prácticas de ese tipo estén rigurosamente condenadas por los orientales? Por otra parte, comprobamos aquí una vez más cuánto se abusa fácilmente de la palabra "espiritual": el dominio psíquico es lo bastante extenso y variado como para dar cuenta de todo de lo que se trata, y no es porque un curandero emplee consciente o inconscientemente unas fuerzas exteriores a él por lo que éstas sean de naturaleza espiritual. No negamos en absoluto que unas influencias espirituales (que, digámoslo de pasada, no son ciertamente "radiaciones"), puedan, en ciertos casos, intervenir para producir curaciones por medio de seres humanos o de otra forma; pero nada (incluso la visión de un médium sería verdaderamente insuficiente) indica que sea así en el caso estudiado; y más aún después de que tales influencias se diviertan además en momificar chuletas a distancia, ¡he ahí algo que también es un poco difícil de admitir!

Dr. A. Auvard, *Médecine ésoterique* (Henri Durville, París). En ET, octubre de 1937.

El autor presenta en este folleto una clasificación de las enfermedades que vale quizá en otro aspecto, pero que ciertamente no tiene nada de esotérica; no se funda en realidad más que sobre teorías muy contestables, y cuya inspiración teosofista es totalmente manifiesta. Por otra parte, si es admisible que se adopte, en cierta medida, una terminología convencional para la comodidad de la exposición, lo es mucho menos que se admita para eso la necesidad de forjar palabras ¡cuya constitución es un verdadero desafío a todas las reglas lingüísticas! El autor se ha fabricado una especie de doctrina a la cual ha dado el nombre de "evoluismo" (*évoluisme*), el cual ya indica bastante sus tendencias esencialmente modernas; ello es asunto suyo, pero que se pretenda además que esta doctrina es en el fondo idéntica al "Vedismo", he aquí lo que es más grave que que testimonia una bien lamentable incompreensión.

Dr. A. Auvard, *Politique ésotérique* (Henri Durville, París). En ET, octubre de 1937.

Esta obra del mismo autor daría lugar a las mismas críticas que la precedente, pues se trata de una aplicación, en un dominio diferente, de las mismas teorías y de los mismos procedimientos de exposición. No insistiremos apenas sobre ella, pero no podemos evitar el comprobar al menos que el gobierno que sueña implica una extraña idea de lo “espiritual” y de la “teocracia”, así como de la iniciación: los funcionarios, alcaldes y prefectos, que serán al mismo tiempo, sacerdotes de la “religión evolucionista”, y entre los cuales se reclutarán “iniciados” que no serán aún más que “funcionarios superiores”, sin hablar de un “instituto esotérico” donde entrarán, al salir del liceo, los destinados a esas carreras administrativas, he aquí algo que recuerda sobre todo las utopías fourieristas y saint-simonistas más que las concepciones de un orden menos profano... ¿Qué pensar también de una enumeración donde son agrupados “*esotère (sic)*, rosa-cruz (!), espiritista, hermetista, médium, filósofo”, como “adornando el libre-pensamiento”? Pero, francamente, ¿se puede esperar algo mucho mejor de alguien que termina sus escritos al grito de “Viva la ética”?

W. Rivier, *Le Problème de la Vie* (Librairie Philosophique Vrin, París). ET, octubre de 1937.

Ésta es una continuación de los tres diálogos en los cuales el autor, aunque las razones de ello no aparezcan muy claramente, pone en escena los personajes de Berkeley, Hylas y Filonius; se trata de reflexiones de “filosofía científica”, inspiradas por las teorías de los físicos contemporáneos, y especialmente por las de Einstein. Lo que hay ahí de más curioso, es que el autor es impulsado a considerar cierta posibilidad de salir del espacio; por contra, no admite nada así para el tiempo, como si esas dos condiciones no fueran exactamente del mismo orden. Por lo demás, esas visiones, por la manera en que son presentadas, permanecen simplemente filosóficas e hipotéticas; aunque son expresadas con demasiada frecuencia de

modo bastante confuso; y, si es efectivamente posible liberarse del espacio, no vemos en qué autoriza ello a declarar esto puramente ilusorio. En la medida que todo ello se aparta de las concepciones "clásicas", parece que sea más bien para aproximarse al psiquismo y al ocultismo que para volver a ideas realmente tradicionales; y esto corresponde a una tendencia que, desdichadamente, parece hoy extenderse cada vez más.

Georges Barbarin, *Le Livre de la Mort douce* (Éditions Adyar, Paris). ET, octubre de 1937.

El autor ha reunido en este libro un gran número de observaciones concernientes a todos los géneros posibles de muerte, así como testimonios de personas que han estado a punto de morir, tendiendo todo a probar que, contrariamente a lo que se piensa ordinariamente, la muerte misma no es en absoluto dolorosa, cualesquiera que sean por lo demás los sufrimientos debidos a la enfermedad y que han podido precederla. Quizás no hay que generalizar tanto, pues debe haber muchos casos diferentes; y nos parece bastante imprudente afirmar, conforme a los prejuicios médicos, que la consciencia debe estar enteramente abolida desde el momento en que no tiene ya la posibilidad de manifestarse exteriormente. Es cierto que el autor tiene mucho cuidado en destacar que ha pretendido aquí limitarse estrictamente a considerar el lado "físico" de la muerte; pero ¿éste puede ser aislado de todo el resto cuando se trata de saber, no lo que son los síntomas fisiológicos para el observador "de fuera", sino lo que nota realmente el ser que muere. El mismo Georges Barbarin ha dirigido a la dirección de los *Études Traditionnelles* una carta en la cual declara que, contrariamente a lo que hemos dicho a propósito de una publicación titulada *La Clé Mensuelle*, él no forma parte del "Grupo del Priorato de Bazainville" e incluso ha roto todas las relaciones con éste; tomamos nota de ello de muy buena gana, pero, como esta "escisión" parece no haber sido anunciada en ninguna parte, deberá reconocer que nos hubiese sido muy difícil adivinarla... En cuanto a lo que hemos escrito con respecto a su

anterior libro, y sobre lo cual vuelve en esta ocasión, hace mal en quejarse: es un hecho, contra el cual no podemos nada, que cualquiera que contribuya a propagar las "profecías piramidales" hace el juego a ciertas "influencias" sospechosas; los que son de buena fe, y nunca hemos dudado que sea el caso de G. Barbarin, lo hacen inconscientemente, pero el resultado es el mismo; G. Barbarin podrá por otra parte consolarse pensando que hay muchos otros como él, y ciertamente más "fuertes" desde todo punto de vista, que actúan así ¡sin darse cuenta en absoluto de las "influencias" que sufren! En fin, rogaríamos al Sr. Barbarin querer anotar que nada tenemos absolutamente de un "místico", y que no tenemos la mínima razón para solidarizarnos con aquellos que, aun hablando sin cesar de "espiritualidad", se hacen de ella una idea que no tiene ciertamente nada en común con la única verdadera espiritualidad que podemos reconocer, conforme a las enseñanzas tradicionales auténticas, las solas que cuentan para nosotros.

Alfredo Cavalli, *L'homme n'est plus un inconnu* (Éditions Eluni, Mantes-Gassicout). ET, noviembre de 1937.

El título de este libro, que quiere evidentemente ser una respuesta al del Dr. Alexis Carrel, *L'Homme, cet inconnu*, no carece de ambición; lamentablemente, el contenido no corresponde apenas al título, pues las consideraciones que el autor expone, como descubrimientos extraordinarios, destinados a cambiar la faz del mundo, son en realidad de un carácter primario bastante desolador. Al menos es así como aparecen a primera vista; pero, mirándolas más de cerca, se percibe todavía algo más inquietante: no solamente el autor hace alusión a "algunos estados particulares" que no pueden proceder más que de un "psiquismo" más o menos dudoso, sino que algunos capítulos o párrafos, por ejemplo sobre Cristo, sobre las "corrientes terrestres", sobre la "analogía del sistema solar y de la célula", etc., tienen todo el tono característico de las "comunicaciones" espiritistas. Ya hemos visto aparecer, desde hace algunos años, demasiados "inspirados" y "misionados" de todo tipo, ¿hará falta anotar todavía uno más?

Ananda K. Coomaraswamy, *Is Art a superstition or a way of life?*³ (John Stevens, Newport). En ET, diciembre de 1937.

El artículo publicado anteriormente con este título en la *American Review*, y del cual hemos hablado el último mes, ha sido reproducido en un folleto formando parte de la misma serie donde han aparecido ya *The Majority Report on Art*, por el Sr. Graham Carey, y la serie de conferencias titulada *What use is Art anyway?*

Robert Maynard Hutchins, *The Higher Learning in America* (Yale University Press, New Haven, Connecticut). ET, enero de 1938.

Este libro, cuyo autor es rector de la Universidad de Chicago, es una severa crítica de la manera en que la enseñanza superior es actualmente comprendida y organizada en América, crítica que podría ciertamente poder aplicarse también a otros países, pues, en uno u otro grado, se encuentra por todas partes la misma confusión entre el estudio desinteresado y la simple preparación profesional, y la misma tendencia a sacrificar la primera a la segunda, en una palabra, lo que aquí se denuncia con el nombre de "anti-intelectualismo", y que es muy característico de la mentalidad "práctica" de nuestra época. Hay que señalar especialmente la actitud del autor con respecto a un "progreso" que no consiste en realidad más que en una acumulación siempre creciente de hechos y de detalles, desembocando finalmente, con el apoyo de las teorías evolucionistas, en el triunfo del "empirismo" y del "profesionalismo" en todos los dominios, y en la dispersión indefinida en "especialidades" que hacen imposible toda educación de un alcance general y verdaderamente intelectual. No nos pertenece examinar los remedios propuestos para reaccionar contra este estado de cosas, pero hay al menos un punto que es para nosotros digno de atención: la enseñanza de una Universidad, tal como la concibe el autor, debería estar ordenada enteramente con relación a

³ [“¿Es el Arte una superstición, o una manera de vivir?”, publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *La verdadera Filosofía del Arte Cristiano y Oriental*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

una disciplina central que sería como su principio de unidad; la teología desempeñaba ese papel en la Edad Media; él piensa que eso no es ya posible en las circunstancias actuales, pero que se podría más bien volver a algo análogo a lo que existía entre los griegos, apelando a este propósito, a la metafísica, que por lo demás él parece concebir en el sentido aristotélico, es decir, únicamente "ontológico"; por limitada que sea esta concepción con relación a todo lo que es la verdadera metafísica entendida tradicionalmente, no deja de haber ahí, una idea bastante destacable y cuya realización sería muy de desear, tanto más cuanto que no hay que olvidar que no se trata en suma más que de una enseñanza "exotérica", como toda enseñanza universitaria lo es por definición misma, y donde por lo tanto, apenas sería sin duda posible ir más lejos en ese sentido.

Roger A. Lacombe, *Déclin de l'Individualisme?* (Éditions Denoël, Paris). ET, marzo de 1938.

El autor de este libro, que está evidentemente penetrado por todas las ilusiones "democráticas", "humanitarias" y "progresistas" de nuestra época, se coloca en un punto de vista exclusivamente social, hasta político incluso (la manera característica en que emplea la palabra "fascismo" bastaría por sí sola para mostrar que no está exento de cierto espíritu de partido); también el "individualismo" que él quiere defender se opone a ciertas concepciones "estatistas" y "comunistas" que, para nosotros, no son menos individualistas, pues la colectividad no tiene nada sin duda de trascendente con relación al dominio individual; todo ello se sitúa exactamente en el mismo plano, y confesamos que la lucha entre esos diversos productos más o menos "avanzados" del espíritu occidental moderno no puede más que dejarnos muy indiferente. Lo que es más curioso, es que el autor, pasando de un sentido de la palabra a otro sin parecer darse cuenta, viene a hacer también la apología del individualismo religioso y filosófico, que, es también individualismo en la verdadera acepción del término, es decir, una negación de todo lo que sobrepasa el orden individual; sobre este punto, se encontraría sin duda en perfecta concordancia con

los adversarios que combate en otro terreno, y ésta es una bastante buena "ilustración" de la confusión actual... Pero donde la confusión va todavía más lejos, es en un capítulo dirigido contra el "tradicionalismo", y donde nos pone en causa, citando *La Crisis del Mundo Moderno*, de una manera que muestra que no ha comprendido de ningún modo nuestra "posición"; lamentamos vivamente que no haya conocido lo que hemos escrito sobre la diferencia que existe entre el "tradicionalismo" y el espíritu tradicional, pues eso le hubiese evitado asociarnos con gente con la que no podemos tener en común más que la convicción de lo dañino de las ideas y de las tendencias constitutivas del espíritu específicamente moderno, es decir, en suma, algo puramente negativo; y ¿hace falta decir que algunos de los que él nombra están en realidad entre nuestros "enemigos" más encarnizados y más irreductibles? Al menos habría debido darse cuenta de ello, pues hemos dicho bastante frecuente y explícitamente, que la tradición, en el sentido esencialmente "supra-humano" en que la entendemos (y es eso, precisamente, el individualismo es antitradicional), no tiene absolutamente nada que ver con "hábitos" o "costumbres" cualesquiera, por los cuales no sentimos ciertamente más respecto que él mismo, aunque por razones muy diferentes; hay ahí una asimilación, entre nosotros y ciertos tradicionalistas que no podríamos dejar pasar sin protestar enérgicamente, aunque sólo fuese por afán de verdad. En cuanto a su ataque "historicista" contra la idea misma de la tradición primordial, y a su aserción de que solamente "a falta de documentos históricos" se puede determinar si ciertas doctrinas tradicionales son "el producto de un movimiento individualista"(!), cualquiera que conozca aunque sea poco el punto de vista "intemporal" en el cual nos situamos, y por lo tanto la total insignificancia de semejante "criterio", sin duda no podrá más que sonreír; y, en el fondo, no nos disgusta que se nos proporcione de vez en cuando una justificación tan completa y tan notoria, bien que involuntaria, de todo lo que hemos escrito sobre la mentalidad especial ¡que es la de la mayor parte de nuestros contemporáneos! Añadamos todavía que no somos

nosotros, en todo caso, quienes hemos hablado de "creencias tradicionales", como tampoco de "creencias metafísicas" (*sic*); esta última expresión nos es incluso perfectamente incomprendible; la tradición y la metafísica, tal como las consideramos, son asunto, no de sentimiento, sino de puro conocimiento, y el resto no nos interesa, comprendidos los "valores ideales" por los cuales el autor se entusiasma tan fácilmente, y a los cuales denegamos formalmente, por nuestra parte, todo carácter de "espiritualidad"; somos desde luego mucho más "positivo" que él, y le rogamos creer que no hay en nosotros, que no somos más solidario de los tradicionalistas que de cualquier otra categoría occidental y "profana", ningún "desconocimiento del individualismo" sino muy al contrario, una apreciación muy exacta, porque basada sobre principios de orden superior, de lo que él es en realidad y de lo que sus propias ilusiones le impiden desdichadamente darse cuenta. Sería por otro lado superfluo insistir más; jamás hemos tenido la intención de dirigirnos sino a aquellos que "tienen ojos para ver y oídos para oír" y no a aquellos cuyos prejuicios y ciertas "creencias" parecen cegar irremediablemente; pero ¿por qué es preciso que éstos, filósofos universitarios, orientalistas u otros, se mezclen demasiado habitualmente en hablar de cosas que escapan a su comprensión y que nos obligan así a la poco agradable necesidad de rectificar los errores y las confusiones que cometen entonces inevitablemente?

Upton Sinclair, *Comment je crois en Dieu*. Traduit de l'anglais par Henri Delgove et R. N. Raimbault (Éditions Adyar, París). En ET, marzo de 1938.

La concepción "religiosa" del autor, que, por otro lado, no se puede consentir en llamar así más que a condición de especificar que se trata de simple "religiosidad" y no de religión propiamente dicha; esta concepción, decimos, es, en el fondo, una mezcla bastante típicamente americana de "idealismo" y de "pragmatismo": él nota la necesidad de creer en un "ideal", lo que es muy vago, y, al mismo tiempo, quiere que este "ideal", que conviene en denominar "Dios" aun confesando que no sa-

be lo que éste es verdaderamente, le “sirve” prácticamente en todo tipo de circunstancias; debe servirle especialmente, según parece, para curarse cuando está enfermo, pues las historias de “curaciones mentales” y de “religiones sanadoras” ocupan en el libro un lugar particularmente importante (destaquemos a este respecto que la “formación” de Emile Coué no era quizás tan diferente como él lo cree de la de M. Baker Eddy, pues, hecho que ignora probablemente, Emile Coué, antes de fundar su propia escuela de “autosugestión”, había sido el discípulo de Víctor Segno y de los “mentalistas” americanos, que tienen muchos puntos comunes con la *Christian Science*). Por su lado “idealista”, esta manera de ver se vincula manifiestamente a lo que hemos llamado el “psicologismo”, pues es evidente que el valor o la eficacia de un “ideal” como tal no puede ser más que puramente psicológico (y además él impulsa esta tendencia hasta querer explicar psicológicamente, asimilándolos a simples sugerencias, hechos que pertenecen al dominio de la magia o de la brujería); pero, por añadidura, como ocurre muy frecuentemente hoy en semejante caso, intervienen también elementos que proceden de un “psiquismo” bastante sospechoso puesto que, en el fondo, se trata, sobre todo, de apelar al “subconsciente”, en lo cual el autor no hace además sino seguir a William James, su maestro en “pragmatismo”; está totalmente dispuesto a atribuir a fenómenos psíquicos tales como la telepatía y la clarividencia, un valor “espiritual”, lo que es una bien lamentable ilusión; y se puede incluso preguntar si, en definitiva, lo que él “deifica” no es simplemente su propio subconsciente... Hay en la traducción algunas faltas de lenguaje verdaderamente extrañas: Así, las células del cerebro son en realidad células “cerebrales” y no “cervicales”, lo que significa células del cuello; y “sectatario” es un barbarismo bastante divertido, aparentemente formado por una confusión de “secuaz” (*sectateur*) con “sectario” (*sectaire*).

D. V. Fumet, *Notre Soeur la Douleur* (Éditions du Seuil, Paris). ET, junio de 1938.

Con este título de inspiración franciscana, el autor desarrolla una serie de reflexiones sobre el origen, la función y el signifi-

cado del dolor; parte del punto de vista muy justo y muy olvidado hoy de que todas las cosas tienen un valor simbólico, en virtud de lo cual "la creación fue como un gráfico del Espíritu de Dios, como un sello relativo del Absoluto"; pero ¿por qué teme ser por eso "acusado de platonismo", como si no fuera en el fondo una visión inherente a toda doctrina tradicional sin excepción? Habría sin duda reservas que hacer sobre la interpretación que da de ciertos símbolos, y que no siempre es perfectamente segura: así, por ejemplo, nunca hemos visto que haya lugar a atribuir al círculo un carácter satánico... En cuanto a la cuestión misma del dolor, parece, si comprendemos bien el pensamiento del autor, que se trata siempre de operar en cierto modo su "transmutación"; eso vale seguramente mucho más que glorificarlo en sí mismo como se hace demasiado frecuentemente en Occidente, donde, en este aspecto como en tantos otros, apenas parecen percibirse los peligros que presenta la pasividad en todas sus formas, pues, en definitiva, es inevitablemente en alentar la pasividad en donde desemboca prácticamente esta exaltación del dolor.

Hélène de Callias, *Magie Sonore* (Éditions de Moly-Sabata, Isère; Véga, Paris). ET octubre de 1938.

El autor insiste muy justamente sobre que "el elemento vital de la música es el ritmo" y sobre la incompreensión que por otra parte, añadámoslo, no se limita a sólo el caso del ritmo musical. No podemos examinar aquí los desarrollos más propiamente "técnicos" del tema; pero debemos lamentar que ninguna distinción parece hacerse entre los ritmos de efectos benéficos y maléficos (cierta música negra es un ejemplo particularmente "actual" de estos últimos), y también que se quiera remitir toda la acción del sonido a un punto de vista simplemente "mágico", que no podría responder más que a una de las aplicaciones más inferiores de la "ciencia del ritmo". Las referencias a diferentes doctrinas tradicionales son frecuentemente bien confusas y tomadas de fuentes poco seguras; hay incluso aserciones bastante sorprendentes, como la atribución del número cinco a la Esfinge, o la afirmación de que ¡"el sacerdote dice tres misas la tarde de Navidad! ¡Eso es

una pena, pues este trabajo procede ciertamente de excelentes intenciones! Pero, desgraciadamente, el resultado está, en conjunto, bastante lejos de lo que habría sido de desear.

Robert Duportail, *Enchaînements scientifiques et philosophiques* (Montmartre Bibliophile, Paris). ET, octubre de 1938.

Lo mejor en este folleto es el capítulo en el cual el autor denuncia la "regresión de la inteligencia" y los estragos de la "era científica" moderna; hace también, por otro lado, una crítica bastante buena del "transformismo". Es pues de los que se dan cuenta más o menos completamente de los defectos de una "civilización" totalmente material; pero, como la mayor parte de los que están en ese caso, no encuentra para proponer más que remedios indudablemente bien insuficientes. No vemos demasiado qué resultados podría dar, a este respecto, la constitución de lo que él llama una "psico-filosofía", que concibe como basada en suma sobre las ciencias profanas, bien que quiera incorporar algunos datos muy fragmentarios sacados de la alquimia o de otras "ciencias antiguas", y vistas además a través de las interpretaciones modernas. Aquellos que concuerdan sobre el lado "negativo" parecen ser cada día más numerosos, y eso ya es algo; pero, para poder hacer obra realmente "constructiva", haría falta ante todo partir de un conocimiento de los verdaderos principios, a falta de lo cual, no se hará jamás sino agitar ideas en el vacío, lo que desde luego no es el medio de salir del "caos" actual.

Dr. René Allendy, *Rêves expliqués* (Gallimard, Paris). ET, noviembre de 1938.

Este volumen es una recopilación de ejemplos de interpretación psicoanalítica de los sueños en sus diversos aspectos; no es ciertamente como para modificar nuestra apreciación sobre ese pseudo-simbolismo, que arriesga demasiado frecuentemente devenir en simbolismo invertido. Nos hemos explicado ya lo suficiente como para insistir en ello de nuevo; aprovecharemos solamente esta ocasión para señalar el extraño epígrafe puesto por Freud a la cabeza de su *Traumbedeutung*,

que es, para los psicoanalistas, la obra fundamental sobre ese asunto: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*; si esta divisa no es una verdadera llamada a las "potencias infernales", ¿nos preguntamos qué sentido puede tener!

Raymond Christoflour, *Louis Le Cardonnel, pelèrin de l'invisible* (Plon, Paris). ET, noviembre de 1938.

Louis Le Cardonnel, sacerdote y poeta, tuvo una existencia singularmente agitada y diversa, y su biografía no está falta de interés desde puntos de vista distintos a los literarios. Los fenómenos psíquicos parecen haber tenido un gran lugar en su vida; eso era por lo demás en él, evidentemente, la consecuencia de facultades muy naturales y espontáneas; pero quizás tuvo, como tantos otros, una tendencia a atribuirles una importancia algo excesiva. En otro orden más intelectual, su juicio no parece haber sido siempre de una perfecta seguridad, de modo que está permitido sorprenderse con el título de "doctor" que le da generosamente su biógrafo; no daremos como prueba de ello más que una frase que nos concierne directamente: parece que él nos "admiraba", pero que "nos veía con pena extraviarnos en el panteísmo"; si realmente ha leído nuestras obras, muy explícitas sobre ese punto, ¡hay que creer que apenas las ha comprendido! Tampoco es eso todo: resulta de la misma frase que nos asociaba, en su admiración, hasta a los ocultistas y teosofistas, lo que no es desde luego muy halagüeño para nosotros; he aquí un bien extraño "eclecticismo", que ciertamente no podríamos compartir ni incluso aprobar de ningún modo, por múltiples razones que nuestros lectores conocen bien, y que, por parte de un sacerdote, encontramos hasta doblemente deplorable; sin duda hay que ver ahí ¡hola! todavía un "signo de los tiempos".

Albert Gleizes. *La signification humaine du Cubisme* (Éditions Moly-Sabata, Sablons, Isère). En ET, febrero 1939.

Este folleto es la reproducción de una conferencia en la que el autor se esforzaba por demostrar que el cubismo, conocido sobre todo como manifestación estética, ejercía en realidad una influencia en un ámbito más amplio y verdaderamente "hu-

mano", en primer lugar porque era "un verdadero trabajo de pintor, un trabajo manual", y en segundo lugar porque llevaba al pintor, para resolver ciertas dificultades, a reflexionar "no sobre las imágenes del mundo exterior, sino sobre sí mismo, sobre sus tendencias naturales, sobre lo que querría hacer, sobre sus facultades de actuación". Eso fue pues, para algunos al menos, un punto de partida de búsquedas que debían llevarlos más lejos, "reintroduciendo, por la multiplicidad de puntos de vista (sustituyendo a la unidad de perspectiva), al tiempo en un modo de expresión humano, en un arte que, se pretendía, no lo comportaba", y haciendo comprender que "la figura geométrica era un medio y no un fin". No insistiremos sobre las consideraciones más propiamente "técnicas", ni sobre la teoría del "arco iris" que el autor ha expuesto ya en otras partes; pero señalaremos, como más particularmente interesante, la idea de que "el cubismo ha obligado a modificar la noción unilateral de lo sensible que nos llega del Renacimiento, y por ello mismo a aproximarse a concepciones artísticas de la Edad Media, lo que puede conducir al "renacimiento de una expresión religiosa".

Georges Méautis, *Le Livre de la Sagesse pythagoricienne ancienne, traduction et commentaires des Vers Dorées pythagoriciens* (Dorbon Ainé, Paris). ET, febrero de 1939.

Se podría preguntar si era muy útil traducir una vez más los *Versos de Oro*; la verdad es que el autor, encontrando que los comentarios de Hierocles y de Fabre d'Olivet "se resienten de la época en la que se compusieron" (pero el primero al menos es auténticamente pitagórico), ha querido sobre todo hacer otra que estima mejor adaptada a nuestros contemporáneos, y ello "inspirándose en la tradición secreta que se ha perpetuado en cierta escuela esotérica"... que no es otra ¡hola! que el teosofismo; a pesar de las reservas que habría que hacer sobre muchos puntos, ¡preferimos todavía a Fabre d'Olivet!

Graham Carey, *Pattern* (John Stevens, Newport, Rhode Island). ET, marzo de 1939.

En las dos conferencias que están aquí reunidas, y que se titulan respectivamente "Función y Modelo" y "Función y Apa-

riencia", el autor, tras haber recordado la concepción tradicional de la naturaleza del arte, se apresta a definir las relaciones existentes entre la "función" de una obra de arte, que es su relación con aquel que la utiliza, su "forma", que es su relación con aquel que la produce "materializando" en cierto modo la idea o la imagen mental que debe haber concebido primero, y en fin, su "figura", es decir, su aspecto exterior, que es una realización de ese modelo ideal, pero necesariamente condicionada a la vez por las particularidades mentales del artista mismo y por la naturaleza de los materiales que emplea. Debemos señalar particularmente lo que se dice de la degeneración que va del arte que el autor llama "creativo", donde la finalidad de la obra y su modelo están perfectamente adaptados el uno al otro, al arte "decorativo", donde se encuentran complicaciones sin utilidad "funcional", lo cual él explica por una especie de necesidad que un artista en posesión de cierta habilidad técnica siente de añadir dificultades a su trabajo por el placer de remontarlas; esta explicación puede ser exacta "psicológicamente", pero sin embargo no es suficiente, pues no da cuenta del hecho de que los motivos ornamentales provienen de símbolos cuya significación ha sido olvidada, lo que implica que la existencia del arte "decorativo" como tal presupone, en una civilización, la pérdida de algunos datos tradicionales. Sea como fuere, para Graham Carey, la degeneración no se detiene en ese estadio, y desemboca finalmente en el arte "recreativo", es decir, aquel que no es más que un simple "juego" que no apunta sino a producir obras carentes de toda utilidad real; y es ésta la concepción específicamente moderna, no teniendo dificultad en resaltar los lamentables resultados de esta separación radical de lo "bello" y lo "útil" en la producción de nuestra época.

Eric Gill, *Work and Culture* (John Stevens, Newport). ET, marzo de 1939.

Es, editada en un folleto de la misma serie que los dos precedentes, la conferencia que se había publicado primero en el *Journal of the Royal Society of Arts*, y del que ya hemos hablado en esta ocasión en una de nuestras reseñas recientes.

Walter H. Dudley and R. Albert Fisher. *The Mystic Light. The Script of Harzael-Harzrael* (Rider and Co. Londres). En ET, febrero de 1940.

Del primero de los dos autores se dice haber escrito esta obra “por inspiración”, y del segundo haberla “interpretado y adaptado a la comprensión terrestre”; ya se sabe lo que pensamos, de manera general, de las producciones de ese género, y ésta no está hecha ciertamente para darnos una mejor opinión. Hay en ella, expresadas en un estilo inverosímil, cosas de las que algunas son en el fondo bastante banales, mientras que las otras son de la más extravagante fantasía; la formación y la constitución de la tierra, de la luna y del mundo estelar (o “constelar”, como dicen), sobre todo, son objeto de interminables consideraciones que nada podría justificar, ni desde el punto de vista “científico” ordinario, lo que importa bastante poco para nosotros, ni desde el punto de vista tradicional, lo que es mucho más grave; la historia de las “cuatro grandes dispensaciones terrestres” no tiene apenas semejanza con lo que se puede saber de la de las tradiciones reales; y todo está acompañado por numerosas figuras, que sin duda no tienen la menor relación con el verdadero simbolismo. Se da además a entender que toda crítica formulada contra este *script* se arriesgaría a “ofender al cielo y a la tierra”; por parte de gentes que se creen demasiado evidentemente “misionadas”, eso no puede sorprendernos mucho; lo que es más sorprendente, es que semejante libro, y sobre todo tan voluminoso, haya conseguido encontrar un editor...

Arthur Edward Waite, *Shadows of Life and Thought. A retrospective review in the form of memoirs* (Selwyn and Blount, London). En ET, febrero de 1940.

El autor declara no haber querido escribir una "autobiografía" propiamente hablando, sino haberse propuesto sacar ciertas lecciones de las investigaciones que ha hecho y de las cosas que ha encontrado en el curso de su existencia; eso vale en efecto mucho más, pero entonces se puede preguntar por qué razón hay en este libro tal despliegue de retratos de él mismo y

de las personas de su familia... Eso no quita evidentemente nada de interés al texto, que, en conjunto, responde en suma bastante bien a la intención expresada; A. E. Waite parece en definitiva ahí como muy desilusionado por todo lo que lleva propiamente el nombre de "ocultismo", en lo cual le comprendemos ciertamente demasiado bien; pero las desilusiones que le han causado la lectura de ciertos libros y sobre todo el contacto con algunos medios, le han llevado finalmente a adoptar una actitud que puede caracterizarse como sobre todo "mística", lo que explica sin duda la predilección marcada por L.-Cl. de Saint-Martin. Si es así, la razón de ello es, muy probablemente, que, a pesar de sus "experiencias" múltiples y variadas (pero siempre limitadas exclusivamente al mundo occidental), jamás ha tenido la ocasión de tomar contacto con ninguna iniciación auténtica, a excepción solamente de la iniciación masónica; sobre ésta, se ha formado por otra parte ideas bastante particulares, acerca de las cuales pensamos volver próximamente a propósito de otra de sus obras. Al lado de críticas muy justas, da prueba, con respecto a ciertas organizaciones de carácter dudoso, de una indulgencia que podría encontrarse un poco excesiva; pero quizá, a juzgar por lo que dice en su prólogo, se ha visto obligado a dulcificar las cosas más de lo que hubiera querido, para tener en cuenta algunos temores de sus editores... No deja de aportar precisiones curiosas, por ejemplo sobre la *Golden Dawn*, de la que sin embargo no llega a aclarar completamente la historia bastante confusa; es por lo demás comprensible que un asunto de este tipo, en el cual unos documentos de origen muy sospechoso desempeñaron un gran papel, haya sido voluntariamente embrollado por sus promotores ¡hasta el punto que nadie pudiese llegar a reconocerse ahí! Otro capítulo interesante es el que está dedicado a los símbolos del Tarot, no solamente porque las invenciones ocultistas a las cuales esta cuestión ha dado lugar son apreciadas en su justo valor, sino también porque se hace alusión a cierta vertiente bastante tenebrosa del asunto, que nadie más parece haber señalado, y que en efecto existe muy cier-

tamente; el autor, sin insistir en ello más de la cuenta, habla claramente a este propósito de "tradición al revés", lo que muestra que al menos ha presentado algunas verdades concernientes a la "contra-iniciación".

Éliphas Lévi, *La Clef des Grands mystères* (Éditions Nilclaus, París). En ET, febrero de 1940.

Nuestros lectores saben las reservas que hemos de hacer sobre las obras de Éliphas Lévi, conviene, por otra parte, no tomar lo que ellas contienen más que como la expresión de "visiones personales", pues el autor mismo no ha pretendido jamás reivindicar ninguna filiación tradicional; incluso ha declarado siempre no deber nada más que a sus propias investigaciones, y las afirmaciones contrarias no son sin duda más que leyendas debidas a admiradores demasiado entusiastas. En el presente libro, lo que hay quizá de más interesante son los detalles verdaderamente curiosos que da sobre ciertos "entresijos" de la época en la cual fue escrito; aunque no fuese más que a causa de ello, merecía ser reeditado.

En otro orden, hay que señalar algunos de los documentos que se adjuntan en apéndice, especialmente las figuras herméticas de Nicolás Flamel, de las que se puede sin embargo preguntar hasta qué punto han sido "arregladas", y la traducción del *Asch Mezareph* del Judío Abraham; para esta última, es muy de lamentar que la procedencia de los fragmentos que se dan separadamente como complementos de los ocho capítulos, no sea indicada expresamente, lo que hubiese sido garantía de su autenticidad; la reconstitución del conjunto del tratado no es, por lo demás presentada más que como "hipotética", pero es bien difícil saber en qué medida los copistas que "lo habrían troceado para tomarlo ininteligible" son en ello responsables y cuál es justamente la parte de Éliphas Lévi mismo.

André Savoret, *L'Inversion psychanalytique* (Librairie Heugel, éditions "Psyché", París). En ET, marzo de 1940.

Este folleto contiene una severa crítica del psicoanálisis, que sin duda no podemos más que aprobar, y que coincide incluso

en ciertos puntos con lo que hemos escrito aquí nosotros mismos sobre el asunto, especialmente en lo que concierne al carácter particularmente inquietante de la “transmisión” psicoanalítica, a propósito de la cual el autor cita, además, nuestros artículos. El título se justifica por el hecho de que no solamente el psicoanálisis invierte las relaciones normales del “consciente” y del “subconsciente”, sino también porque se presenta, en muchos aspectos, como una especie de “religión invertida”, lo que muestra suficientemente de qué fuente puede estar inspirado; la función pedagógica que pretende desempeñar y su infiltración en los diversos métodos llamados de “nueva educación” son también algo bastante significativo... La segunda parte, titulada *Totemismo y Freudismo*, está dedicada más especialmente al examen de la teoría extravagante que Freud ha formulado sobre el origen de la religión, tomando como punto de partida las elucubraciones, ya suficientemente fantásticas e incoherentes de los sociólogos sobre el “totemismo”, como para añadir a ellas sus concepciones propias, incluso se podría decir de buena gana sus “obsesiones”; todo ello da una idea muy edificante de cierta parte de la “ciencia” contemporánea... ¡y de la mentalidad de los que creen en ella!

R. De Saussure, *Le Miracle grec. Etude psychanalytique sur la civilisation hellénique* (Éditions Denoël, Paris). En ET, marzo de 1940.

Tenemos aquí precisamente un ejemplo de teorías del género de las que antes tratábamos: algunas líneas de la introducción darán una idea suficiente del espíritu con el cual este libro está concebido: “La cuna de la humanidad nos ha aparecido como una suerte de neurosis colectiva que obstaculizaba el desarrollo de la inteligencia (Admiremos de pasada esta imagen de una “cuna” que es una “neurosis”...). Cada civilización es una tentativa, más o menos lograda, de autocuración espontánea. La primera datada, la civilización griega, ha llegado a hacer caer el velo que la separaba de la realidad”. Ni que decir tiene que lo que se llama aquí “inteligencia” no es más que la razón, y que su “desarrollo” consiste en encarar solamente el dominio sen-

sible; y, por lo referente a la “realidad”, hay que entender simplemente por tal las cosas consideradas desde el punto de vista profano, que, para el autor y para los que piensan como él, “representa ¡el acabamiento más completo del hombre”! También, incluso cuando algunos hechos se enuncian exactamente, la interpretación que de ellos se da está precisamente al revés de lo que debería ser: todo lo que, en el periodo “clásico”, marca una degeneración o una desviación con relación a las épocas precedentes, es presentado al contrario como un “progreso”... En todo ello, por otro lado, el autor ha puesto bastante poco de sí mismo, pues su libro está hecho sobre todo de citas de “autoridades” por las cuales tiene manifiestamente el mayor respeto; parece ser de los que aceptan sin la menor discusión todas las ideas enseñadas más o menos “oficialmente”; de este modo, se podría considerar su trabajo como una “antología” bastante curiosa de lo que se ha convenido en admitir en los medios “científicos” actuales en lo que concierne a las civilizaciones antiguas. Sería bien inútil entrar en detalles e insistir sobre la explicación que se da sobre el sedicente “milagro griego”; quitándole toda la “mitología” freudiana de la que está envuelta se podría resumirla en suma en algunas palabras: es la rebeldía contra las instituciones familiares, y, por tanto, contra todo orden tradicional, la que, haciendo posible la “libertad de pensamiento”, ha sido la causa inicial de todo “progreso”; ahí está, en el fondo, la expresión misma del espíritu antitradicional moderno en su forma más brutal. Añadamos todavía una observación: ha estado sucesivamente de moda, desde hace alrededor de un siglo, asimilar los “hombres primitivos” a niños, después a salvajes; ahora, se quiere asimilarlos a enfermos, y más precisamente a “neuróticos”; desgraciadamente no se percibe que esos “neuróticos” no son en realidad ¡más que uno de los productos más característicos de la “civilización” tan ensalzada de nuestra época!

Longfield Beatty, *The Garden of the Golden Flower*. (Rider and Co., London). En ET, mayo de 1946.

Este libro, cuyo título mismo es una alusión manifiesta a la interpretación del *Secreto de la Flor de Oro* dada por C. G.

Jung, es un ejemplo característico de la lamentable influencia ejercida por las concepciones psicoanalíticas sobre aquellos que quieren ocuparse de simbolismo sin poseer datos tradicionales suficientes. Sin duda, el autor pretende ir más lejos que los psicoanalistas y no limitarse al solo dominio reconocido por ellos, pero no deja de considerar menos a Freud y sus discípulos, y también a Frazer por otro lado, como “autoridades incontestadas” en su orden, lo que no puede más que proporcionarle un mal punto de partida.

Si la tesis se limitara a considerar dos principios complementarios, así como su unión y lo que de ahí resulta, y a buscar reencontrar esos tres términos en los diferentes “niveles” que él llama respectivamente, “físico”, “místico” (¿?) y espiritual, no habría ciertamente nada que objetar, puesto que ello es efectivamente conforme a las enseñanzas de toda cosmología tradicional; pero entonces no habría evidentemente ninguna necesidad de apelar al psicoanálisis, ni tampoco a teorías psicológicas cualesquiera que sean. Solamente que la influencia de éstas, y también la del “tótem” y del “tabú”, aparecen a cada instante en la manera especial como estas cuestiones son tratadas; el autor ¿no llega hasta a hacer del “inconsciente” la fuente de todo simbolismo y del demasiado famoso “complejo de Edipo” (cualesquiera que sean, por otro lado, los esfuerzos que hace para “espiritualizar” su significado) el punto central de todas sus explicaciones. Las que da respecto a los “héroes solares” y otros “mitos” y “leyendas”, y que forman la mayor parte de la obra, son además, de modo general, extremadamente confusas, y él mismo no parece siempre muy seguro de su exactitud; se tiene la impresión de que intenta proceder por una serie de aproximaciones sucesivas, sin que se pueda ver claramente a qué le conducen; y las correspondencias sobre todo embrolladas y frecuentemente dudosas que indica en diversos cuadros (él los llama singularmente “ecuaciones”) apenas aclaran la exposición. Añadamos aún que, sobre las doctrinas tradicionales mismas, su información, a juzgar por la bibliografía colocada al final del libro, parece ser

muy restringida y no provenir demasiado frecuentemente más que de escritos muy poco dignos de confianza a este respecto; como los de los teosofistas, por ejemplo, *The Secret Doctrine*, de H. P. Blavatsky, etc., el *Esoteric Christianity* de Annie Besant, o hasta la *Mystical Qabbala* de Dion Fortune, de la que hablamos aquí en otra ocasión (nº de diciembre de 1937)³; su conocimiento de la tradición extremo oriental parece reducirse casi a la *Creative Energy* de Mears, que es una interpretación “cristianizada” y no poco fabuladora del *Yi-King*; todo ello es sin duda muy insuficiente, pero, en el fondo, es esta insuficiencia misma la que explica que haya podido dejarse seducir tan fácilmente por el psicoanálisis... No insistiremos más largamente, pero anotaremos sin embargo aún que la extraña idea de un Anticristo femenino, que él ha sacado del *Gospel of the Witches (Evangelio de las Brujas)* de Leland y a la cual atribuye cierta importancia, pues vuelve sobre ella en varias ocasiones, ¡no representa mejores garantías que el resto desde el punto de vista auténticamente tradicional!

Dr. R. Swinburne Clymer, *The Rosicrucian Fraternity in America* [La Fraternidad Rosacruciana en América]. Vol. II (“The Rosicrucian Foundation”, Quakertown, Pennsylvania). En ET, mayo de 1946.

Hemos reseñado precedentemente (nº de abril de 1937) el primer volumen publicado bajo este título; en cuanto al segundo, que es verdaderamente enorme (¡más de mil páginas!), las circunstancias no nos han permitido aún hablar de él hasta ahora. El principal adversario del Dr. Clymer, el *Imperator* de la A.M.O.R.C., ha muerto entre tanto, pero evidentemente ello no quita nada del interés que presenta esta obra desde un especial punto de vista, puesto que se trata de un caso típico de charlatanismo pseudo iniciático, al cual vienen incluso a añadirse, como ya hemos explicado, influencias de un carácter

³ [El lector interesado podrá encontrar dicha reseña en el anexo final que se publica en estas *Obras Completas*, en un volumen *Sobre la Cábala y el esoterismo judío*. Nota del T.].

todavía más sospechoso. Hay que reconocer, por lo demás, que, como otros ya han notado antes, el Dr. Clymer daña mucho su causa al emplear demasiado frecuentemente un lenguaje “argótico” e injurioso, del cual lo menos que puede decirse es que carece totalmente de dignidad; pero poco nos importa en el fondo, pues en absoluto estamos tentados de tomar partido en semejante querrela. Como quiera que se pudiese pensar de lo bien fundado de sus pretensiones, su exposición es en todo caso muy “instructiva” en diversos aspectos: así, puede verse, entre otras cosas, cómo un abogado puede entenderse con el de la parte adversaria para arreglar un asunto con la ignorancia de su cliente y en detrimento de los intereses de éste; y es desgraciadamente probable ¡que tales costumbres no sean particulares de América!

Por otra parte, es verdaderamente difícil, repitémoslo aún a este propósito, comprender cómo organizaciones que se dicen iniciáticas pueden llevar así sus diferendos ante una jurisdicción profana; incluso si no lo son realmente, ello no cambia nada al respecto, pues, en buena lógica, deberían al menos comportarse como si lo fueran. Ocurre necesariamente una de estas dos cosas: o bien el juez es profano él mismo, y entonces es incompetente por definición, o bien es Masón, y, como cuestiones masónicas están tan mezcladas en todas estas historias, él debe, entre sus obligaciones de discreción iniciática y los deberes de su cargo público, encontrarse en una situación más bien falsa y singularmente apurada... Con relación a las cuestiones a las que aludimos, debemos destacar que el Dr. Clymer tiene sobre la regularidad masónica ideas de todo punto especiales: de dos organizaciones parecidamente irregulares, y además del mismo origen, él no tiene más que elogios para una, mientras que colma a la otra de injurias y denuncias; la razón de ello es muy simplemente que la primera se ha adherido a su propia “Federación” y la segunda a la “Federación” rival. Tales motivos bastante mezquinos no quitan, a decir verdad, que la documentación concerniente a esta última, denominada F.U.D.O.S.I., es decir, *Federatio Universalis Di-*

rigens Ordines Societatesque Initiationis (¡qué latín!), sea, siempre desde el mismo punto de vista, una de las cosas más interesantes entre todas las que contiene el libro; ¡cuán edificantes son las actuaciones de esos medios supuestamente “fraternales”! Hemos reencontrado ahí viejos conocidos, entre los cuales algunos supervivientes del antiguo movimiento ocultista francés, que parece no querer decidirse a desaparecer del todo... Naturalmente, se trata de nuevo de Theodor Reuss, *alias* “*Frater Peregrinus*”, de Aleister Crowley y de su O.T.O, sin hablar de muchos otros personajes (reales e imaginarios) y de otras agrupaciones de un carácter no menos extraño; todo ello, que no podría resumirse, constituye una importante recopilación de documentos que debería consultar cualquiera que se proponga escribir algún día con detalle la fantástica historia de las pseudo iniciaciones modernas.

Louis Chochod, *Huê la Mystérieuse* (Mercure de France, Paris). ET, septiembre de 1946.

A pesar de su título, este libro no concierne únicamente a la capital del Annam, y, junto a capítulos de interés puramente local (los hay incluso, al final, sólo relacionados con cuestiones industriales que sin duda nada tienen de “misterioso”), hay otros de un alcance mucho más general, pues tratan de ciertos puntos de la tradición extremo-oriental. Desgraciadamente, el autor, en lugar de aportar una explicación basada sobre datos auténticos, no expone apenas más que su interpretación “personal”, lo que presenta evidentemente mucho menos interés, salvo quizás a sus propios ojos; y, desde el principio, puede uno darse cuenta que confunde casi enteramente el punto de vista de la cosmología tradicional con el de la física moderna, y también que no tiene ni idea de lo que es la metafísica. Hay no obstante, sobre cosas tales como los períodos cíclicos, el calendario y las fiestas, ciertas indicaciones válidas, pero de las que no saca consecuencias muy importantes; añadamos que la transcripción de las palabras en su forma annamita es un poco desorientadora para los habituados a la forma china, y

que están obligados a hacer un esfuerzo bastante serio de atención para reconocerlas. En cuanto a su "ensayo de interpretación racional" de lo que él llama bastante bizarramente "la clavícula de Phuoc-Hi", es decir, de los trigramas del *Yi King*, no es realmente más que una simple curiosidad, y su pretendido "esoterismo gráfico" no contiene ningún sentido verdaderamente profundo; veremos en otra parte después, a propósito de otra obra, de dónde le ha venido la idea y, por el momento, nos limitaremos a señalar que la manera como habla de "claves mágicas" y de cierta "magia trascendente" que él cree poder identificar con la "Teúrgia", no es, como tampoco la "racionalización" misma de los símbolos, como para inspirar confianza a los que tiene sobre todo eso nociones un poco precisas. Pasaremos sobre el resto, de lo cual una buena parte, teniendo un carácter más bien "folklórico", no demanda ninguna observación especial; pero ¿por qué haber sentido la necesidad de insertar, en medio de todo ello, una especie de "pastiche" que hormiguea de anacronismos y de otras inverosimilitudes, y cuya presentación, con detalles sobre el manuscrito del que dice haberse sacado, no puede sino arriesgar que se ponga en duda la seriedad del libro por aquellos que no se engañen con esta fantasía literaria.

Louis Chochod, *Occultisme et Magie en Extrême-Orient* (Payot, Paris). ET, septiembre de 1946.

Es evidente que la palabra "ocultismo" no podría tomarse aquí en su sentido propio; el autor la aplica indistintamente a toda doctrina que "estudia las ciencias ocultas al profano", lo que es extremadamente vago. Hay que alabarle por admitir el monoteísmo original, contrariamente a los prejuicios corrientes, y también por considerar la magia como algo por completo diferente de la religión; pero, al lado de todo eso, ¡cuántas confusiones y malentendidos! Hace una distinción entre la magia ordinaria, que parece reducir un poco demasiado a esta forma degenerada que es la brujería, y una "alta magia" sobre la naturaleza de la cual no se explica muy claramente; pero to-

do se aclara, comprendido el "esoterismo gráfico" que ya hemos encontrado en su obra precedente, desde que comprendemos que, en el fondo, se ha inspirado sobre todo en P. V. Piobb y en su *Formulaire de Haute Magie (Formulario de Alta Magia)*. Conocemos demasiado bien, en efecto, esta tendencia a remitir los símbolos a no ser más que "ayudas para la memoria" de un carácter más o menos criptográfico, o a fórmulas esquemáticas de "operaciones" que el autor concibe aparentemente como bastante poco diferentes de las ciencias experimentales modernas: aquí, recaemos en una de las variedades del ocultismo propiamente dicho, y ello nada tiene ciertamente de extremo-oriental...

Los dos primeros capítulos, dedicados a la India, son totalmente incompresibles, e incluso, hay que decirlo, francamente malos; en efecto, no solamente el autor se remite confiadamente a las opiniones de los orientalistas, aunque sorprendiéndose un poco de que estén tan frecuentemente en desacuerdo entre ellos, sino que, cuando llega a hablar de la época actual, acoge de buena gana e incluso con complacencia, hasta las más odiosas calumnias lanzadas por algunos occidentales contra la India y su tradición; no insistimos más, y expresamos muy simplemente el lamento de que esta parte haya sido escrita, pues se imponía tanto menos cuanto que la inclusión de la India en Extremo Oriente es perfectamente injustificable desde todos los puntos de vista. El resto, que concierne a China y a Indochina, vale más en muchos aspectos, porque, ahí al menos, el autor ha podido tener una experiencia directa, aunque naturalmente muy "exterior", por otra parte, hay que tener cuidado, entiéndase bien, de distinguir entre los hechos que relata y las interpretaciones particulares, de las cuales hemos indicado el origen; se encuentran ahí también demasiadas consideraciones que repiten las ya expuestas en *Huê la Mystérieuse*. El volumen termina con un capítulo sobre el "Caodaísmo", que contiene curiosas informaciones históricas sobre esta secta de origen muy reciente, que no es en suma más que una derivación del espiritismo occidental im-

portado a Indochina; parece además que, a pesar de los numerosos cismas que se han producido en la secta en cuestión, no hace desgraciadamente más que extenderse cada vez más, en gran detrimento de toda idea tradicional; ¡sin duda es un producto muy típico de la influencia europea!

Albert Lantoine, *Les Sociétés Secrètes actuelles en Europe et en Amérique* [Las Sociedades Secretas actuales en Europa y en América] (Presses Universitaires de France, Paris). En ET, octubre de 1946.

Este pequeño volumen, que estaba presto para aparecer en Francia en 1940, pero cuya salida se ha retardado cinco años por los acontecimientos, forma parte de una colección que está evidentemente destinada al “gran público”, lo que explica su carácter un poco superficial. Se encuentra sin embargo una muy loable distinción entre “sociedades secretas iniciáticas” y “sociedades secretas políticas”, lo que explica su división en dos partes “que nada tienen en común entre ellas salvo la similitud de sus etiquetas”. En cuanto a decir que las primeras se distinguen de las otras en que “la solidaridad no es en ellas de orden sentimental, sino de orden espiritual”, ello es sin duda justo, pero insuficiente, tanto más cuanto que lo “espiritual” parece no ser concebido aquí más que como un simple asunto de “pensamiento”, lo que está muy lejos del verdadero punto de vista iniciático; en todo caso, la cuestión es mucho más compleja de hecho, y nos permitimos remitir a lo que hemos dicho en nuestro libro *Apercepciones sobre la Iniciación* (cap. XII). Por otro lado, nos es absolutamente imposible compartir ciertos puntos de vista sobre una pretendida oposición entre la religión y todo lo que tiene un carácter secreto en general e iniciático en particular; una distinción clara entre el exoterismo y el esoterismo basta para poner cada cosa en su sitio y hacer desaparecer toda oposición, pues la verdad es que se trata de dos dominios enteramente diferentes. La primera parte comienza con un corto capítulo sobre las “pequeñas sociedades iniciáticas”, cuya ausencia no habría hecho perder nada a la obra, pues los pocos datos que contiene están tomados de

fuentes muy profanas, y, además, aparece ahí una frase más bien desgraciada, que parece admitir las pretensiones de las organizaciones pseudo iniciáticas de todo género: ciertamente ¡no es por el hecho de que un grupo practique un simulacro o una parodia de iniciación por lo que tiene el derecho de decirse iniciático! Añadamos seguidamente que el capítulo sobre el *Compagnonnage*, bien que no incluyendo nada inexacto, es también lamentablemente insuficiente; ¿se lo considera como “cosa del pasado”, luego “inactual” y por eso no se ha juzgado oportuno concederle más lugar en este libro? Lo que hay de más interesante y mejor hecho, es ciertamente el resumen de la historia de la Masonería en Europa y más particularmente en Francia, y esto se comprende sin dificultad, puesto que se trata en cierto modo de la “especialidad” del autor; pero lo que concierne a los orígenes está terriblemente simplificado; ¿y por qué siempre esta especie de temor a remontarse más allá de 1717? En cuanto a la Masonería americana, es evidente que el autor sólo tiene un conocimiento bastante incompleto de ella; para los altos grados especialmente, parece ignorar todo lo que no es el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, que sin embargo está muy lejos de ser el más extendido en los países anglo-sajones... Se encontrará también en este libro, para América, algunas indicaciones históricas sobre los *Old Fellows* y los *Knights of Pythias*, así como sobre ciertas asociaciones de negros cuyo carácter es bastante mal definido: aquí aún, reencontramos la molesta tendencia a creer que basta que la admisión de los miembros se acompañe de “ceremonias” para que sea permisible hablar de iniciación. La segunda parte, dedicada a las “sociedades secretas políticas”, pasa revista, para Europa, a las sociedades irlandesas, los *Comitadjis* de Macedonia, los *Ustachis* de Croacia; para América, los “Caballeros de Colón”, la Orden de los *Hiberniens*, el *Ku-Klux-Klan* (del que por lo demás se dice muy poca cosa), las sociedades judías y algunas otras organizaciones de menor importancia. La conclusión tiene un tono “desapegado” e incluso un poco escéptico, que es más bien decepcionante; pero, a fin de cuentas, quizás es casi inevitable que sea así entre aquellos que, en

el estado actual de las organizaciones iniciáticas occidentales, no han logrado descubrir lo que es verdaderamente la iniciación.

Ananda K. Coomaraswamy. *Figures of Speech or Figures of Thought*² (Luzac and Co., Londres). En ET, octubre-nov. de 1946.

Este volumen es una nueva recopilación de estudios “sobre la visión tradicional o normal del arte”, constituyendo una segunda serie que sigue a *Why exhibit Works of Art?* sobre la que hablamos hace algún tiempo (nº de junio-julio de 1945). La mayor parte de los capítulos que lo componen había aparecido ya antes en artículos separados en diversas publicaciones, y hay cierto número de ellos que señalamos entonces; en lo que a éstos respecta, nos limitaremos pues a remitir a los números de la revista donde han sido tratados. En el primer capítulo, que da título al volumen, A. Coomaraswamy protesta de nuevo contra la concepción “estética” y contra la pretensión de aplicarla a la interpretación y a la apreciación del arte de otras épocas y otros pueblos: mientras que éstos ante todo veían en el arte un determinado género de conocimiento, los modernos lo han reducido a no ser más que un asunto de sentimiento, y han inventado una teoría del arte que, en lugar de ser una “retórica” en el sentido en que lo entendían los antiguos, no es más, para hablar con propiedad, que una “sofística”. Así, lo que antaño fueron verdaderas “figuras de pensamiento”, es decir, símbolos adecuados a las ideas que se trataba de expresar, no se miran hoy más que como simples “figuras de palabras”, únicamente destinadas a provocar ciertas emociones; y lo que es verdad a este respecto para las artes de la palabra puede ser extensible a todas las otras formas del arte, que han sido igualmente vaciadas de toda significación real. En lugar de esforzarse en comprender las obras de arte, es decir en suma de tomarlas como los

² [La traducción de casi todo el volumen puede consultarse en A. K. Coomaraswamy, *La Filosofía del Arte*, editorial San y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

“soportes de contemplación” que deben ser normalmente, los modernos no buscan más que la ocasión de lo que ellos llaman un “placer estético desinteresado”, lo que es además una contradicción en los términos; y, partiendo de esta manera de ver, es como enseñan lo que ellos pretenden que es la “historia del arte”, pero que no tiene en realidad ninguna relación con aquello a lo cual quieren de este modo aplicar su propia concepción como si ésta hubiese sido la de todos los hombres. La concepción tradicional, sobre la cual sería necesario obligatoriamente volver para comprender el arte de los otros pueblos, se explica aquí con la ayuda de referencias sacadas sobre todo de Platón (que no es por otra parte en ello, más que el intérprete de la *Philosophia perennis*) y de la doctrina hindú, y cuya comparación muestra bien que esta concepción fue en todo tiempo y lugar siempre la misma, tanto en Occidente como en Oriente.

Viene después:

- "La Teoría Medieval de la Belleza" (ver números de octubre de 1935 y octubre de 1938).

- "Ornamento" (ver nº de mayo de 1946).

- "*Ars sine scientia nihil*" (ver igualmente nº de mayo 1946).

- "El Encuentro de los Ojos" es un apunte sobre ciertos cuadros, y especialmente retratos de Cristo, en los que los ojos parecen siempre mirar directamente al espectador, en cualquier posición que ocupe, y seguirlo cuando se desplaza (con referencia más particular a lo que Nicolás de Cusa dice a ese respecto en su *De visione Dei*). No se trata ahí de un efecto de alguna manera accidental, sino de una verdadera necesidad de la iconografía: “si los ojos de un Dios que ve todo deben ser representados verdaderamente y correctamente, deben aparecer como viéndolo todo”; y así este efecto es un ejemplo de la *integritas sive perfectio* de la que santo Tomás de Aquino hace una de las condiciones de la belleza.

- "Mobiliario Shaker" muestra, según una obra publicada recientemente bajo ese título, los resultados obtenidos, bajo el punto de vista del arte, por una comunidad que se esfuerza en aplicar a todas las cosas los principios de la doctrina cristiana, y cómo simples ebanistas, fabricando muebles tan perfectamente

adaptados como fuera posible a su uso y cuya ornamentación excluía toda superfluidad, reencontraron espontáneamente una concepción conforme a la "visión normal del arte" y en particular a la del Cristianismo medieval, mientras que la imitación querida del arte de otras épocas no llega jamás a producir más que verdaderas caricaturas.

- "Simbolismo Literario" explica, con numerosos ejemplos de apoyo, el hecho de que las palabras tienen un significado simultáneamente sobre varios "niveles de referencia" diferentes, lo que hace posible y válido su empleo figurado o más precisamente simbólico, "el simbolismo adecuado pudiendo ser definido como la representación de una realidad sobre un determinado nivel de referencia por una realidad correspondiente sobre otro". Únicamente que, para comprender el lenguaje tradicional de los símbolos, hay que guardarse de toda interpretación "subjetiva"; se trata ahí de algo que no se improvisa, y cuyo estudio, por múltiples razones, está lejos de ser cómodo: y no hay que olvidar que este lenguaje es en realidad "la lengua universal, y universalmente inteligible, en la cual las más altas verdades han sido siempre expresadas".

En "Intención", el autor defiende el método de crítica de las obras de arte que toma en consideración la relación de la intención al resultado, o en otros términos, que examina si el artista ha realizado bien lo que se ha propuesto hacer. En cuanto a la crítica de la intención en sí, no tiene nada que ver con el valor de la obra de arte como tal, y no puede proceder más que de un punto de vista, moral u otro, que difiere enteramente del de la apreciación artística.

- "Imitación, Expresión y Participación" (ver nº de mayo de 1946).

- "La Operación Intelectual en el Arte Indio" (ver nº de diciembre de 1935).

- "La Naturaleza del Arte Budista" (ver nº de marzo de 1938).

- "*Samavêga*, La Conmoción Estética", es la explicación de un término pali empleado frecuentemente para designar "el *shock* o el asombro que puede ser experimentado cuando la

percepción de una obra de arte se convierte en una experiencia seria”, proporcionando el punto de partida a una reflexión que puede producir en el ser un cambio profundo; los efectos de tal choque no pueden además explicarse enteramente más que haciendo un llamamiento a la doctrina platónica e india de la “reminiscencia”.

- "Un Antiguo Pasaje sobre Pintura India" es un texto del *Atthasâlinî* respondiendo a la cuestión: “Cómo el pensamiento produce sus diversos efectos” y donde numerosos términos técnicos son introducidos por una suerte de juego de palabras sobre *chitta*, “pensamiento”, y *chitta* (en sánscrito: *chitra*), “pintura”.

- "Algunas Referencias al Relieve Pictórico", es una comparación de varios textos griegos e indios en los cuales se habla en términos casi idénticos de la representación del relieve en la pintura.

- "Mentalidad Primitiva" es el texto inglés del estudio aparecido aquí mismo en el número especial sobre Folklore (agosto-septiembre-octubre 1939).

- En "Notas sobre el *Arte Salvaje*", se muestra, a través de citas de dos obras concernientes al arte de Nueva Guinea y de las islas Marquesas, hasta qué punto, entre estos pueblos llamados “salvajes”, todo el trabajo de los artesanos tenía un carácter estrictamente tradicional y ritual, antes de que la influencia europea llegara a destruirlo todo so pretexto de “civilización”.

- "Síntoma, Diagnósis y Régimen" (ver nº de mayo de 1946).

- Finalmente, "Sobre la Vida de los Símbolos" que termina el volumen, es la traducción de la conclusión de la obra de Walter Andrae, *Die ionische Säule, Bauform oder Symbol?* donde se insiste otra vez sobre el valor simbólico que tenía esencialmente en el origen todo aquello que no se mira hoy más que como simple “ornamento”, porque se ha olvidado o se desconoce su significación profunda que es lo que la hacía propiamente “la imagen de una verdad espiritual”.

Jean Chaboseau. *Le Tarot. Essai d'interprétation selon les principes de l'hermetisme* (Editions Niclaus, París, 1946). ET, enero 1947.

Este otro libro sobre el Tarot está escrito desde muy distinto punto de vista que el precedente, aunque mucho menos voluminoso, tiene aparentemente mayores pretensiones, a pesar de su modesta calificación de “ensayo”; no contestaremos, por otra parte, que pudiese ser legítimo buscar una interpretación astrológica y aún algunas otras, a condición de no presentar ninguna de ellas como exclusiva; pero esta condición ¿se cumple cuando se considera al hermetismo como “la base propia del simbolismo del Tarot”? Es cierto que haría falta primero entenderse sobre el sentido de las palabras; el autor, nos parece querer extender más de la medida el que atribuye al hermetismo, hasta el punto de englobar ahí casi todo el resto, comprendida incluso la Cábala; y si marca bastante bien la relación y la diferencia del hermetismo y de la alquimia, no es menos cierto que hay una fuerte exageración en pretender, como él lo hace, identificar al primero con el “Conocimiento total”. De hecho, sus comentarios sobre las láminas del Tarot no se limitan además estrictamente al hermetismo, pues, aunque tomándolo como punto de partida, hace parangones bastante numerosos con datos procedentes de muy diversas tradiciones; no seremos ciertamente quien se lo reprochemos, muy lejos de eso, pero quizás no ha verificado suficientemente si todos estaban justificados, y, en la manera como todo eso es presentado, se siente un poco demasiado la persistencia del espíritu “ocultista”; sería bueno, por ejemplo, renunciar a utilizar la figura de Adda-Nari (es decir, Ardha-Narî, combinación andrógina de Shiva y de Parvatî), que no tiene relación con el Tarot más que en la extravagante transformación que le ha hecho sufrir Eliphas Lévi. Las intenciones del autor, no se desprenden por otro lado tan claramente como se podría desear, y especialmente, cuando cita algunos pasajes de nuestros escritos, no estamos muy seguro, según el contexto, que los entienda bien exactamente como nosotros mismos... El Sr. Chaboseau ha intentado también, según algunas otras, “reconsti-

tuir” a su manera las figuras del Tarot; es evidente que, en semejante caso, cada uno aporta siempre mucho de sus ideas particulares, y no hay razón para considerar algunas de esas “reconstituciones” como valiendo más o menos que otras; pensamos que es mucho más seguro remitirse simplemente a las figuraciones ordinarias, que, si han sido un poco deformadas en el curso el tiempo, tiene sin embargo grandes posibilidades de haber, en su conjunto, guardado más fielmente el simbolismo original. En el fondo, la transmisión del Tarot es algo muy comparable a la del “folklore”, incluso si no constituye más que un caso particular de éste, y la conservación de los símbolos es cuidada de la misma manera; en tal dominio, toda innovación debida a una iniciativa individual es siempre peligrosa, y, como los arreglos literarios de los cuentos llamados “populares”, no puede apenas lograr otra cosa que oscurecer el sentido añadiendo “adornos” más o menos fabuladores y en todo caso superfluos. Estas últimas reflexiones, entiéndase bien, no se refieren más particularmente al Sr. Chaboseau que a sus predecesores, y reconocemos incluso de buena gana, que el estilo “medievalesco” que ha adoptado para sus dibujos no tiene la inverosimilitud de un Tarot supuestamente egipcio o hindú, pero esa no es más que una cuestión de grado. Aquí también, nos colocamos en el punto de vista del valor simbólico: en un orden de consideraciones más “práctico”, ¿se cree que las influencias psíquicas que están incontestablemente ligadas a las láminas del Tarot, cualquiera que sea por lo demás su origen y su cualidad, pueden encontrar un soporte eficaz todavía en todas esas modificaciones arbitrarias de las figuras tradicionales?

Jean Malfatti de Montereaggio, *Études sur la Mathèse, ou Anarchie et Hiérarchie de la Science*. Traducción de Christien Ostrowski. Introducción de Gilles Deleuze (Éditions du Griffon d’Or, Paris). En ET, julio-agosto 1947.

Esta reedición, que reproduce con algunas ligeras modificaciones la traducción francesa aparecida en 1849, no era desde luego inoportuna, pues este libro es de los que se habla fre-

cuentemente pero que han leído muy pocos. En cuanto a su valor propio, debemos decir que nos parece presentar sobre todo un interés de curiosidad, pues la verdad es que “data” terriblemente, y ello no solamente en lo que concierne a las consideraciones biológicas y médicas, que llevan sin duda la marca de su época, pero donde se encuentran ingeniosos puntos de vista que merecerían retomarse quizá de otra forma; “data” también, y todavía más, por lo que se refiere a la tradición hindú. Ésta era bien poco conocida en esa época en Europa, donde no se tenían más que nociones muy fragmentarias y con frecuencia poco exactas; además, era el tiempo en el que algunos habían inventado una “simbólica” que suplía muy mal su ignorancia del verdadero simbolismo, y cuya influencia es aquí muy visible. Reuniendo diez principios bastante heteróclitos y cuya elección no era menos arbitraria que el orden en que los clasifica, el autor ha querido ver ahí una correspondencia con los números, y, partiendo de esta idea, se las ha ingeniado para descubrir en las representaciones que tenía a su disposición, unas cosas que no están ahí con seguridad; apenas es necesario añadir que, por el contrario, todo significado de orden metafísico se le escapa completamente. En lugar de otorgar el lugar principal a semejantes fantasías, haría mucho mejor en presentar simplemente sus especulaciones sobre los números como de inspiración pitagórica, lo que hubiese estado más justificado; permanecen por lo demás, en su conjunto, más bien vagas y oscuras, y es difícil ver claramente cómo saca de ellas ciertas aplicaciones. Lo que quizás es más digno de señalar, desde un punto de vista que se podría llamar “histórico”, es el papel considerable que esta obra y otras del mismo género han desempeñado en la constitución del ocultismo de finales del siglo XIX; reposando sobre informaciones tan poco seguras y poniéndolas en el lugar de los datos tradicionales auténticos que le faltaban totalmente, ¿es sorprendente que éste no haya sido jamás sino un ensamblaje de quimeras sin la menor solidez? Pero es bueno poder darse cuenta de ello remontándose a las fuentes, y, en el fondo, es tal vez esto lo que representa el interés principal de una reedición como ésta.

Robert Ambelain, Au pied des Menhirs (Éditions Niclaus, Paris). En ET, oct.-nov. de 1947.

En esta otra obra, se trata esta vez de la tradición céltica, tema ciertamente más "simpático" que el precedente; la exposición que se hace no aporta en suma nada nuevo, pero el autor ha sentido la necesidad de mezclar en ella consideraciones sacadas de la ciencia moderna y que hacen ahí un curioso efecto. Como esta tradición sólo es conocida muy imperfectamente, se comprende además que haya estado un poco apurado para llenar el volumen, y, en la última parte, se las ha arreglado con una bastante ingeniosa fantasía: tras haber reproducido las *Triadas* bárdicas, no ha encontrado nada mejor que completarlas con... ¡los *Versos de Oro* pitagóricos! El libro termina con algunas informaciones sobre el "movimiento céltico" contemporáneo, que no carecen de interés, aunque no son muy seguras; lo que desgraciadamente hace nacer alguna duda al respecto, es cuando él dice que se trata en parte de "informaciones inéditas, provenientes de archivos privados, que nos será posible precisar un día"; y, como en suma no contienen nada que parezca ser de naturaleza que justifique tal reserva, ello nos recuerda involuntariamente ciertos procedimientos de los cuales los ocultistas están demasiado acostumbrados a servirse... En todo caso, podemos destacar una afirmación bien sorprendente e inesperada según la cual "el ritual masónico inglés reposa enteramente sobre tradiciones célticas"; he aquí una aserción que sería bien difícil, apoyar, no solamente por algunas similitudes que ya se encuentran entre las formas tradicionales más diferentes, sino con argumentos verdaderamente serios. Además, si los autores de la desviación "especulativa" hubieran sido realmente "iniciados célticos", ello no daría muy elevada idea de los conocimientos que éstos han conservado; y después, en todo eso ¿qué hay de la antigua Masonería operativa?

Jean Mallinger, *Notes sur les Secrets ésotériques des Pythagoriciens* (Éditions Niclaus, Paris). En ET, oct.-nov. de 1947.

Hemos ya visto antes una obra del mismo autor sobre Pitágoras; él continúa sus estudios en el mismo sentido, pero el re-

sultado, hay que decirlo, es más bien decepcionante. Aquí se trata de los *akusmata* pitagóricos, preceptos que son considerados como teniendo un carácter esotérico y que debían tenerlo, en efecto, pues son generalmente revestidos de una forma enigmática o simbólica que apenas se explicaría de otro modo; pero entonces debía haber en ellos algo distinto que lo que ha visto el Sr. Mallinger, pues las interpretaciones que da no tienen nada de esotérico ni de verdaderamente profundo. Así, sobre el “secreto de las habas”, ha reunido algunos datos más o menos curiosos, pero de los que no se desprende ninguna conclusión definida; y, si por otra parte ha comprendido al menos que el “pan” representa la doctrina tradicional, sus comentarios al respecto no sobrepasan un nivel muy elemental; pero encontramos una alusión a la “cadena apostólica de las tradiciones ocultas”, de la cual querríamos saber cómo la entiende exactamente... Gran parte del libro está dedicada a cuestiones relacionadas con el nacimiento y la muerte, según “fuentes” diversas; se siente con frecuencia la influencia de las modernas ideas ocultistas, y también una viva preocupación por los fenómenos “metapsíquicos”; en suma, las citas bastante abundantes de autores antiguos son lo que hay más interesante ahí. También hemos señalado de pasada algunos detalles bastante divertidos: así, el autor reproduce sin examen, con respecto a las “puertas zodiacales”, el error de Carcopino que hemos señalado aquí en otro momento: él parece creer que los hindúes son budistas e incluso llega hasta dar, hablando de la enseñanza búdica, ¡una referencia al *Rig-Véda*! No olvidemos anotar también que, al terminar, no ha podido dejar de hablar del “estado antiguo y primitivo”, del cual hemos dado la interpretación “esotérica”, si así puede decirse, a propósito de su obra precedente; en nuestra opinión, haría sin duda mucho mejor dejándolo “en sueños”.

M. et A. Forlière, *Qui fut Jeanne d'Arc?* (Éditions Spelt, Paris). ET, enero-febrero de 1948.

Los autores se han propuesto examinar, bastante rápidamente por lo demás, los numerosos enigmas que presenta la vida de Juana de Arco, clasificándolos en dos categorías, la de los

"enigmas históricos" y la de los "enigmas psíquicos". Para resolver los primeros, ellos se inclinan a admitir la tesis según la cual Juana de Arco habría surgido de sangre real; utilizan sobre todo a este respecto, las recientes obras de Jean Jacoby, pero no parecen conocer algunos trabajos anteriores que concluyen en el mismo sentido; es bastante sorprendente, en particular, que mencionen incluso el libro de Francis André (Mme. Besonet-Favre), *La Pucelle et les Sociétés secrètes de son temps (La Doncella y las sociedades secretas de su tiempo)*, que, a pesar de todas las reservas que necesitaría desde ciertos puntos de vista, es sin duda uno de los más curiosos que se hayan escrito sobre este tema. En cuanto a los "enigmas psíquicos", quieren explicarlos por la "metapsíquica moderna"; no sabemos si ellos son espiritistas, pero, en todo caso, su manera de ver hace de Juana de Arco una simple "médium"; buscan además aplicar también la misma interpretación a los hechos "supranormales" que se encuentran en la vida de muy diversos personajes: Sócrates, San Francisco de Asís, Santa Catalina de Siena, Râmakrishna; en suma, ése es un nuevo ejemplo de la fastidiosa confusión de lo psíquico con lo espiritual, que es desgraciadamente tan frecuente entre nuestros contemporáneos.

Dr. A. Rattier, *De l'utilité de la mort* (Paul Derain, Lyon). ET, enero-febrero de 1948.

Este folleto, que porta como subtítulo "ensayo de filosofía científica", está basado sobre la idea de que "una interpretación lógica de las leyes que regulan el funcionamiento de la energía en el mundo puede proporcionarnos una explicación clara del fenómeno de la muerte". El autor expone ahí consideraciones inspiradas sobre todo en la física y en la biología modernas para desembocar en la concepción de una "evolución" efectuándose por "la alternancia de los períodos de vida y de los períodos de muerte". Se trata pues en suma de una concepción "reencarnacionista", y, aunque diga que "ese término de reencarnación debe ser entendido en un sentido más amplio que su sentido etimológico, no vemos qué diferencia

hay en que “las vidas sucesivas” tengan lugar sobre la tierra solamente o en otros astros³, puesto que todo eso pertenece al mismo mundo corporal; la imposibilidad metafísica es la misma en todos los casos. Por lo demás, la idea de la “alternancia” implica en el fondo la reducción de la realidad entera a dos mundos, éste y el “más allá”; ¡qué lejos estamos, con teorías de este género, de la verdadera noción de la multiplicidad indefinida de los estados del ser, y qué difícil es para los occidentales salir de los estrechos cuadros a los cuales les ha habituado su educación!

Jean Mallinger, *Pythagore et les Mystères* [Pitágoras y los Misterios] (Éditions Niclaus, Paris). En ET, abril-mayo de 1948.

Cuando se sabe que el autor de este libro fue uno de los promotores de la F.U.D.O.S.I., de la cual hemos tenido que hablar recientemente (nº de mayo de 1946), algunas cosas, que de otro modo podrían parecer demasiado enigmáticas, se aclaran con una luz particular. Así, se explica sin dificultad la dedicatoria a la memoria del jefe de los “Pitagóricos de Bélgica”; éstos, en efecto, están constituidos en una “Orden de Hermes Trismegisto” (denominación que nada tiene de específicamente pitagórica), la cual fue una de las primeras en adherirse a la susodicha F. U. D. O. S. I. Así también, lo que se llama normalmente “estado primordial” es denominado “estado antiguo y primitivo”; ahora bien, ésa no es una simple extravagancia del lenguaje, como podría creerlo un lector no advertido, sino una manera discreta de hacer alusión al título de una organización masónica irregular de la cual Mallinger es uno de los dignatarios, y, si hubiese pertenecido a tal otra organización del mismo género, sin duda ¡hubiese dicho igualmente “estado primitivo y original! Una curiosa salida contra el “mandil de piel”, que por lo demás no se apoya más que sobre una confusión entre dos cosas totalmente diferentes desde el punto de vista simbólico, parece no deberse en realidad

³ [El autor trató de este asunto en *El Error espiritista*. N. del T.].

más que a un deseo de singularizarse frente a la Masonería regular... En cuanto al fondo mismo de la obra, la parte propiamente histórica, es decir, la biografía de Pitágoras, hecha según las “fuentes” conocidas, no aporta en suma nada nuevo; quizá los hechos son presentados a veces de manera un poco “tendenciosa”, por ejemplo cuando se atribuye a Pitágoras un deseo muy moderno de “propaganda”, o cuando se describe la organización de su Orden de una manera que hace pensar que el punto de vista “social” era como el resultado de todo el resto.

En la segunda parte, se trata primero de las diferentes especies de misterios que había, en Grecia y en otras partes, en tiempos de Pitágoras; ahí también, se siente que la exposición está influida en cierta medida por la idea que el autor se hace de la iniciación, idea que está fuertemente teñida de “humanitarismo” y en la cual los “poderes” desempeñan también un importante papel. De la manera que habla de un “retorno a Pitágoras”, es muy de temer, a pesar de lo que dice en otra parte de la “cadena apostólica” (*sic*) y de la necesidad de un “rito inmutable y tradicional”, que no sea aún de los que creen que una transmisión continua y sin interrupción no es indispensable para la validez de la iniciación; y, cuando habla de la “permanencia de la Orden” y de “sus pulsaciones aún sensibles hoy” está permitido preguntarse cómo lo entiende exactamente, sobre todo cuando se ha visto a tantos ocultista imaginarse que una “cadena” iniciática puede perpetuarse simplemente “en astral”!

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 aportado, y por el cuidado que ha tenido, contrariamente a lo que ocurre con más frecuencia, para no dejarse influir por las aserciones sin fundamento de los ocultistas y por las múltiples fábulas que éstos han expandido 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; de alguna manera, ha desbrozado el terreno haciendo justicia a ciertas fantasías, pero, en suma, el enigma permanece entero y, como parece poco probable que documentos importantes sobre este asunto 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.

Dr Hubert Benoît, *Métaphysique et Psychanalyse, Essais sur le problème de la réalisation de l'homme* (Éditions Mazarine, Paris). ET, abril-mayo, 1949.

Hubiéramos querido poder hablar favorablemente de esta obra, porque el autor ha tenido ciertamente una intención muy loable en sí misma, pero se ha empeñado muy lamentablemente en aplicarla a algo que, por su naturaleza, no se prestaba en absoluto a ello; y, como declara expresamente que descubrió la metafísica tradicional gracias a nuestros libros, esto no deja de suscitaros cierta inquietud por lo que algunos pueden tratar de deducir de ella... Ciertamente, está muy bien tratar de vincular cualquier ciencia a los principios metafísicos, e incluso es la única manera de conferirle o devolverle la "legitimidad" de la que carece en su estado actual; pero para ello debe ser una ciencia que pueda ser "legitimada", y no uno de esos productos específicos de la mentalidad moderna que, en última instancia, no son más que elementos de subversión pura y dura, como es el caso del psicoanálisis; ¡sería mejor intentar dar una base tradicional al espiritismo o a cualquier otra aberración del mismo tipo! Curiosamente, el autor, aunque no parece tener una idea muy clara de la iniciación (¿pues incluso habla de una "iniciación acudiendo a los libros"?), ha notado que hay una semejanza entre la transmisión iniciática y la transmisión psicoanalítica, pero no ha notado en lo más mínimo que esta última no constituye, a este respecto, más que una verdadera "falsificación" satánica, que actúa "al revés" como ciertas operaciones de brujería; ya que menciona nuestros libros, no podemos más que exhortarle a consultar lo que hemos escrito sobre este tema, que sin embargo es bastante claro. No insistiremos en el contenido del libro, que es, en definitiva, el que puede ser en estas circunstancias, y nos limitaremos a dos o tres observaciones de las que realmente no podemos prescindir, porque es necesario no dejar que se establezcan ciertas confusiones. Al principio se utilizan algunas nociones de la metafísica y, sobre todo, de la cosmología tradicional, pero después éstas desaparecen casi por completo, salvo ciertas consideraciones de "polaridad" para las que no era necesario remitirse al psicoanálisis y a su len-

guaje especial; todo acaba ahogándose, por así decirlo, en la mitología de los "complejos", las "prohibiciones", las "compensaciones", las "fijaciones", etc. Por otra parte, cuando se encuentra en medio de todo esto algún término prestado de la metafísica tradicional, no hay que creer que se tome siempre en el sentido que normalmente debería tener; de hecho, incluso cuando se habla de "ser total", lo que se concibe como tal nunca va realmente más allá del ámbito de las posibilidades individuales. El autor (y esto también es bastante sorprendente en alguien que dice que ha leído nuestros libros) parece no tener idea de los múltiples estados del ser, por lo que reduce todo únicamente a las proporciones de la individualidad humana; Y aunque es bastante difícil decir cuál puede ser exactamente la "realización" que prevé, lo cierto es que, a pesar de la alusión final a la "apertura del tercer ojo", no se trata de una realización iniciática, al igual que, cuando el "Ser" se concibe como "pensamiento puro", se trata de algo que se parece demasiado al "alma" cartesiana y está ciertamente lejos del *Âtmâ* incondicionado; en cuanto a la "Inteligencia Independiente", también llamada bastante singularmente "Razón Divina", es a lo sumo, por decirlo de la mejor manera, un mero reflejo de *Buddhi* en la individualidad. En lo que a nosotros respecta, se puede extraer una conclusión de estas observaciones: Es que no podemos advertir demasiado sobre las aplicaciones que cualquiera puede pretender hacer de lo que hemos expuesto, sin nuestro conocimiento y aprobación, y que no pretendemos aceptar la responsabilidad por ellas en ningún grado; como todas las demás distorsiones de las doctrinas tradicionales mal entendidas, son cosas que evidentemente es imposible evitar, pero al menos siempre es posible, tan pronto como uno se da cuenta de ellas, desautorizarlas formalmente, y, por desagradable que esto sea a veces, es una obligación que no dejaremos de cumplir.

Robert Pouyaud, *Du "Cubisme" à la peinture traditionnelle* (Imp. générale de la Nièvre, Clamecy). En ET, julio-agosto 1949.

Ya hemos hablado aquí de otro folleto del mismo autor (ver nº de enero-febrero de 1946); en éste, ha sabido resumir en po-

cas páginas, y con una claridad digna de las máximas felicitaciones, cierto número de nociones esenciales en lo que concierne a la pintura considerada desde el punto de vista tradicional: leyes relativas al plano y a sus movimientos (los modernos han olvidado demasiado que un cuadro es una superficie plana), simbolismo de las formas, de los números y de los colores. En la apreciación histórica por la que empieza, señalaremos sobre todo una curiosa similitud, con respecto a la función de ciertas formas simbólicas y especialmente de la espiral, entre la tradición céltica y la tradición cristiana; es ése un tema que merecería ciertamente ser tratado con más amplios desarrollos.

La única crítica que tenemos que formular es ésta: se habla primero de “ciclos” aplicando esta palabra únicamente al período de desarrollo de las civilizaciones y de las formas tradicionales particulares, y sin que nada indique que éstos no son más que ciclos menores que se integran en otros mucho más extensos; después, en otro lugar, se menciona incidentalmente el ciclo correspondiente a la duración de la precesión de los equinoccios; puede de ahí resultar una confusión entre lectores no prevenidos y que, habiendo podido creer hasta entonces que no se trataba sino de una noción de orden exclusivamente histórico en cierto modo, no verán qué relación puede existir entre las dos cosas, ni por tanto cuál es la verdadera naturaleza de las leyes cíclicas. Entiéndase bien, ello no afecta en nada al fondo mismo de este estudio, y para que se comprenda mejor el espíritu en el cual ha sido escrito, no podríamos hacer nada mejor que reproducir sus últimas líneas: “La pintura, si quiere hacer obra tradicional, debe adaptar los símbolos universales a la técnica del plano, tal y como entrevieron los primeros cubistas, hacer de su obra un microcosmos a imagen del macrocosmos utilizando las leyes cósmicas; constituirá así la nueva forma propia del ciclo futuro, pero no debe olvidar que, para beneficiarse plenamente de la iluminación que constituye la vía tradicional, debe tener constantemente en el espíritu lo universal y que a tal altura las individualidades ya no cuentan”.

Giuseppe Palomba, *Introduzione all'Economica* (Pellerano del Gaudio, Napoli). En ET, junio de 1950.

El contenido de esta obra es la reproducción de un curso impartido en la Universidad de Nápoles pero que, por el espíritu en el cual está concebido, difiere grandemente y muy felizmente de lo que son ordinariamente los cursos universitarios en general y los cursos de economía política en particular. Ello se puede además notar desde la primera página, pues el libro se inicia con esta cita de nuestro colaborador F. Schuon: “No hay pues, en definitiva, más que dos posibilidades: civilización integral, espiritual, implicando abusos y supersticiones, y civilización fragmentaria, materialista, progresista, que implica ciertas ventajas terrestres, pero excluyendo lo que constituye la razón suficiente y el fin último de toda civilización. La historia está ahí para probar que no hay otra elección. El resto es retórica y quimeras”. El autor se ha propuesto primero dar o más bien restituir a la “economía” un sentido legítimo, mostrando que las palabras griegas de las que este término está compuesto tenían en origen, además del significado en cierto modo material que es el único que se le atribuye hoy, una significación muy distinta, de orden propiamente espiritual, refiriéndose a los principios mismos de los cuales esta ciencia debería ser normalmente una aplicación en el dominio social; por lo demás, esto es válido también para la palabra “política” misma, en razón de lo que era la concepción antigua y tradicional de la “ciudad” (y esto nos recuerda las consideraciones del mismo orden expuestas por A. K. Coomaraswamy en *¿Qué es Civilización?*³). Expone lo que debe ser una verdadera economía tradicional, tomando como ejemplo la organización corporativa de la Edad Media; y, a este propósito, insiste particularmente sobre dos características que deben necesariamente encontrarse en toda sociedad de tipo tradicional: “el sentido religioso de la vida y del ser, y el sentido de la jerarquía basado exclusi-

³ [Publicado como capítulo I en A. K. Coomaraswamy, *Las ventanas del Alma*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007].

vamente sobre valores de orden espiritual". Explica seguidamente en qué circunstancias las concepciones económicas medievales fueron abandonadas, por qué fases sucesivas pasaron, desde el Renacimiento hasta nuestros días, aquellas que las sustituyeron: "mercantilismo" primero, "capitalismo" después, con un predominio cada vez más exclusivo del punto de vista "materialista" y "cuantitativo"; la economía llamada "burguesa" proporcionó, como el autor no deja de señalar, abundantes ilustraciones de lo que hemos expuesto en *El reino de la cantidad*. Hay en todo ello numerosas consideraciones del mayor interés, que por desgracia nos es imposible examinar aquí en detalle: por otro lado, son sobre todo los primeros capítulos los más importantes desde nuestro punto de vista, pues la continuación es forzosamente de un carácter mucho más técnico y no somos competentes para valorarlo, pero podemos al menos darnos cuenta de que, a través de todos esos desarrollos, los principios directores planteados al principio nunca se pierden de vista. Felicítamos vivamente al profesor Palomba por el coraje del que da prueba reaccionando así, en pleno medio universitario, contra las ideas modernas y oficialmente admitidas, y no podemos sino aconsejar la lectura de su libro a todos los que se interesan en estas cuestiones y que conocen la lengua italiana pues sacarán de él el mayor provecho.

Robert Amadou, *L'Occultisme, Esquisse d'un monde vivant* (R. Julliard, Paris). En ET, octubre-nov. de 1950.

El autor, en lugar de reservar, como debería hacerse, el nombre de "ocultismo" para las concepciones específicamente modernas para las cuales ha sido inventado, lo extiende indebidamente, creyendo en algunas similitudes aparentes, a las cosas más diferentes e incluso más contrarias en realidad. Confunde así en un mismo vocablo las diversas formas del esoterismo tradicional auténtico y sus desviaciones y falsificaciones múltiples, citando unas y otras indistintamente y poniéndolo todo en el mismo plano, sin hablar de las ciencias llamadas "ocultas", de las artes adivinatorias y otras cosas de ese género. Se pue-

den fácilmente imaginar todas las contradicciones y los equívocos que resultan de semejante mezcla, en la cual lo mejor y lo peor están inextricablemente confundidos; el autor no parece incluso darse cuenta de que cita con aprobación escritos que están en oposición formal con sus propias tesis; así, llega hasta mencionarnos aplicándonos el calificativo de “ocultista”, ¡lo que es verdaderamente el colmo! Como si este defecto no fuera suficiente, hay también, en la manera de considerar todas estas cosas, un grave error de punto de vista, pues son presentadas como constituyendo muy simplemente una “filosofía”; ahora bien, si se trata de doctrinas tradicionales, son evidentemente de orden muy distinto, y si sólo se trata de sus falsificaciones, son igualmente algo muy distinto, que en todo caso no podría entrar en los cuadros del pensamiento filosófico. Confesamos no haber comprendido muy bien lo que se quiere entender por “un mundo viviente”, a menos que sea una manera de distinguir la concepción que se expone de la que se desprende de la ciencia ordinaria y que sería sin duda considerada como la de un “mundo muerto”; recordamos en efecto haber oído antaño un lenguaje semejante entre algunos ocultistas; pero ¿qué pueden significar expresiones como éstas, que aparecen frecuentemente también, de “mundo ocultista” y de “fenómenos ocultistas”? Ello no quiere decir que no se encuentren algunas visiones interesantes sobre puntos concretos; pero el conjunto, digámoslo claramente, es un verdadero caos, y lo sentimos por los lectores que no dispongan, sobre todas las cuestiones ahí abordadas, de otras fuentes de información más “clarificadas” y más dignas de confianza; un libro así no puede sin duda contribuir más que a aumentar el desorden intelectual de nuestra época, del cual él mismo es un excelente ejemplo.

Robert Amadou et Robert Kanters, *Anthologie Littéraire de l'Occultisme* (R. Julliard, Paris). En ET, octubre-noviembre de 1950.

La particularidad más sorprendente, a primera vista, de esta recopilación dedicada al “ocultismo”, es que en ella no figura

ni un solo nombre de escritor ocultista (a menos que Péladan sea considerado como tal, lo que puede ser verdad hasta cierto punto); la explicación de este hecho extraño reside en parte en la confusión que hemos señalado en la obra precedente y que se expresa de nuevo en la introducción de ésta. Sin embargo, decimos en parte solamente, pues hay todavía otra cosa: y es que los autores han querido hacer una antología “literaria”; según su manera de ver, eso quiere decir que, para que un texto tenga derecho a ser reproducido en ella, hace falta que su forma de expresión sea “bella”; parece pues que, entre los ocultistas en el sentido propio de la palabra, no hayan encontrado quienes satisfagan este criterio. A decir verdad, no vemos demasiado qué tipo de “belleza” puede haber en ciertos fragmentos citados, como por ejemplo la descripción más bien repugnante que Huysmans ha hecho de una misa negra (según las informaciones proporcionadas, como se sabe, por el demasiado famoso abate Boullan), o, desde otro punto de vista, la exposición de los detalles de una organización administrativa, aunque fuese imaginaria, como la de la “Ciudad de las Expiaciones” de Ballanche; pero evidentemente, como todo lo que viene de la “literatura”, no es más que un asunto de gusto individual y de apreciación “subjetiva”; en cuanto a la pretensión de tratar “literariamente” a los escritores de la antigüedad y de la Edad Media, hay que ver ahí naturalmente uno de los efectos habituales de la óptica deformante del “esteticismo” moderno. Hay también un segundo criterio que es, se asegura, la “conformidad tradicional”; sobre este punto, nos permitimos dudar grandemente de la competencia de los autores, y nos preguntamos sobre todo lo que pasará con la antología “filosófica” que anuncian. Como quiera que sea, los textos mismos guardan al menos siempre su valor propio, aunque haya algunas reservas que hacer sobre el espíritu que ha presidido su agrupación; el conjunto es por lo demás bastante curioso en ciertos aspectos, y es verdaderamente significativo que una recopilación que comienza con Hesíodo, Pitágoras y Platón ¡lleve a terminar con André Bretón!

Reseñas de Revistas

Buddhism in England. En VI, octubre de 1928.

Hemos recibido el nº de diciembre de 1927 de esta revista, que es el órgano de la "Buddhist Lodge" de Londres; su Budismo, "que no es de ninguna escuela, sino de todas", nos recuerda bastante malhadadamente el "Budismo ecléctico" inventado antaño por Léon de Rosny. No encontramos ahí por otra parte más que consideraciones de un orden totalmente elemental, y todavía son demasiado visiblemente "adaptadas" a la mentalidad europea; ése es un ejemplo de este espíritu de propaganda y de "vulgarización" tan característico de nuestra época. Estamos muy lejos, por nuestra parte, de defender el Budismo, que está fuera de la tradición regular³, pero pensamos que, a pesar de todo, vale aún mucho más que las imágenes deformadas que de él han presentado en Occidente.

Hain der Isis (números de agosto-setiembre y de octubre).
En VI, enero de 1929.

Continúa presentándose sobre todo como el órgano de los discípulos o partidarios de Aleister Crowley. Señalemos a este propósito que se ha anunciado la desaparición de éste, que se habría ahogado voluntariamente en Portugal el 24 de septiembere último; no sabemos si esta noticia ha sido confirmada.

La Flèche. En VI, enero de 1929.

En el mismo orden de ideas, un nuevo "órgano de acción mágica", francés éste y titulado *La Flèche*, ha comenzado a aparecer el 15 de octubre; esta publicación nos parece de un carácter también un poco dudoso; esperamos su continuación para pronunciarnos más claramente.

Bulletin des Polaires. En VI, febrero de 1929.

Tenemos en las manos los primeros números del *Bulletin des Polaires*, que ha comenzado a aparecer en mayo último; su

³ [Como es sabido, el autor matizaría más tarde esta afirmación, limitando la irregularidad a ciertas escuelas budistas. N. del T.]

contenido es perfectamente insignificante, y si tal es el resultado de comunicaciones con “grandes iniciados” del Himalaya o de otra parte, es más bien lastimoso. No habríamos incluso hablado de ello si no hubiéramos sabido que se tiene, en esta organización, una molesta tendencia a invocar nuestro nombre como recomendación entre personas a las que se quiere atraer, y esto nos obliga a poner las cosas en su punto. De hecho, hemos seguido un poco las manifestaciones del método adivinatorio llamado “oráculo de fuerza astral” en un tiempo en el cual no era cuestión de fundar un grupo basado sobre las “enseñanzas” obtenidas por este medio; como había ahí cosas bastante enigmáticas, hemos procurado aclararlas presentando algunas preguntas de orden doctrinal, pero no hemos recibido más que respuestas vagas y evasivas, hasta el día en que una nueva pregunta trajo al fin, tras un tiempo por lo demás muy largo, a pesar de nuestra insistencia, una absurdidad característica. Desde entonces estamos convencidos sobre el nulo valor iniciático de los hipotéticos inspiradores, único punto interesante para nosotros en toda esta historia. Precisamente, si nos acordamos bien, es en este intervalo transcurrido entre la última pregunta y la respuesta cuando se habló por vez primera de constituir una sociedad revestida con el barroco nombre de “Polares” (si se puede hablar de “tradicción polar” o hiperbórea, no podría aplicarse sin ridículo tal nombre a hombres, que, además, no parecen conocer esta tradición más que por lo que hemos dicho al respecto en nuestras diversas obras); hemos rechazado formalmente, a pesar de ciertas solicitudes, no solamente el formar parte, sino aprobarla o apoyarla de la manera que fuese, tanto más cuanto que las reglas dictadas por el “método” contenían increíbles puerilidades. Hemos sabido desde entonces que las escasas personas serias que habían dado inicialmente su adhesión no habían tardado en retirarse, y no nos sorprendería si todo ello terminara por zozobrar en el vulgar espiritismo. Lamentamos que algunas de las ideas tradicionales que hemos expuesto en *El rey del Mundo* sean mezcladas en este asunto, pero nada podemos hacer al respecto; en cuanto al “método” mismo, si se ha leído lo que hemos escrito antes so-

bre la "ciencia de las letras", se podrá fácilmente darse cuenta que no hay ahí otra cosa que un ejemplo de en qué pueden devenir unos fragmentos de un conocimiento real y serio entre las manos de gentes que se los han apropiado sin comprender nada.

Krur. VI, junio de 1929.

Krur es, con un nuevo nombre, la continuación de la revista italiana *Ur*, dirigida por J. Evola. ¿Por qué hace falta que encontremos, en el segundo número, un ataque a la vez violento y pérfido contra un antiguo colaborador? Tales procedimientos son muy inoportunos, y podrían incluso hacer dudar del valor iniciático de ciertas enseñanzas; en efecto, es sobre todo en el mundo profano donde estamos habituados a ver cosas de ese género, y convendría dejárselas. Ello es tanto más lamentable cuanto que esta revista contiene siempre estudios realmente interesantes, aunque orientados en un sentido "mágico" un poco especial, y a pesar de las reservas que hay que hacer sobre la existencia de una "tradición mediterránea" que nos parece muy hipotética.

Atlantis. VI, junio de 1929.

Por un encuentro bastante curioso, señalamos en el número de marzo de *Atlantis* un artículo firmado por Philèbe, donde se encuentra, como en *Krur*, la afirmación del "individualismo" como característica de Occidente. Del Occidente moderno, pues eso no ofrece dudas; pero ¿puede ser los mismos cuando se trata de doctrinas tradicionales? Y después, ¿por qué querer a toda costa que haya oposición entre Oriente y Occidente, mientras que, si se dejan de lado las desviaciones, no puede por el contrario haber más que armonía? Cualesquiera que sean las diferencias de forma, todas las tradiciones verdaderas, sean de Oriente o de Occidente, concuerdan necesariamente en el fondo, son incluso idénticas en esencia. La verdad es una, aunque las vías que a ella conducen son múltiples y diversas; pero esta multiplicidad de las vías es requerida por las diferencias mismas de naturaleza que existen entre los hombres, y por ello no se debe excluir ninguna; el "exclusivismo" es siempre el efecto

de una determinada incompreensión, y los que dan prueba de él sin duda no tienen el "don de lenguas".

La Science Nouvelle. VI, junio de 1929.

La Science Nouvelle que aparece en Bélgica desde comienzos de este año, parece destinada sobre todo a expandir las teorías de Georges Ravasini, que ha inventado, entre otras cosas, una nueva ciencia designada con el nombre un poco bárbaro de "sexosociología". Los colaboradores de esta revista deberían al menos, de manera general, esforzarse por escribir en un francés un poco correcto.

Gnosi (marzo-abril). En VI, junio de 1929.

Anuncia la muerte del profesor Otto Penzig, antiguo secretario general de la *Sociedad Teosófica Italiana*.

Le Mercure de France del 15 de mayo. En VI, julio de 1929.

Contiene un notable estudio de Paul Vulliaud sobre "Gioberti y el Imperialismo italiano"

La Science Spirituelle (abril-mayo). En VI, octubre de 1929.

Presenta, sobre Édouard Schuré y sus relaciones con Rudolf Steiner, un artículo que contiene algunos documentos inéditos.

Revue Internationale des Sociétés Secrètes. En VI, noviembre de 1929.

Publica ahora una serie de artículos titulada "¿Diana Vaughan ha existido?" Se trata de probar que las *Memorias* de esta hipotética persona no han podido ser escritas más que por alguien perteneciente realmente a la familia del rosacruciano Thomas Vaughan; pero las pretendidas pruebas aportadas hasta ahora no son más que alusiones que se hacen a cosas mucho más conocidas de lo que quiere decirse, o totalmente inverificables; esperamos por tanto la continuación... —En el nº del 25 de agosto, señalamos una información reproducida según el *Figaro*, que ha, se dice, "descubierto una nueva pequeña

secta” en América; ahora bien, se trata simplemente de la organización llamada *Mazdaznan*, que es muy conocida desde hace mucho tiempo, y que posee, en París mismo, varios restaurantes y tiendas de venta de productos alimenticios especiales. Si el *Figaro* puede muy bien no estar al corriente de esas cosas, ¿es excusable tal ignorancia por parte de los “especialistas” de la R. I. S. S.? Y ¿vale la pena verdaderamente, a propósito de una “secta” de un carácter tan banal, y porque cierta Sra. Arrens ha, parece, dejado a su marido y a sus hijos para seguir al “Maestro”, el evocar aún a Clotilde Bersone y Diana Vaughan? —El n° del 8 de septiembre contiene el principio de un estudio que tiene por título “La Francmasonería y su obra”, bajo la firma de Koukol-Yasnopolsky; parece que se tratase de la traducción de un folleto, pero no se indica ni dónde ni cuándo ha sido publicado. El primer capítulo, dedicado a los “orígenes masónicos”, no contiene más que la reedición de algunas de las estupideces más corrientes sobre los Templarios y sobre los Rosa-Cruz; es todo lo más un trabajo de tercera o cuarta mano. —En la “parte ocultista”, Henri de Guillebert prosigue sus estudios sobre “La cuestión judía”, que siempre están plenos de las aseveraciones más sorprendentes: así, (n° del 1° de agosto), leemos que, “para conquistar lo divino, el iniciado pretende servirse de su sola razón”, mientras que tal pretensión es justamente, al contrario, la marca de los “profanos”, y que no puede ser considerado como iniciado, en el verdadero sentido de la palabra, más que aquel que hace uso de ciertas facultades supra racionales. En el mismo artículo, encontramos presentado como “documento iniciático” particularmente “revelador”, un cuadro tomado de una obra de Pierre Piobb, cuadro que no expresa sino ciertas concepciones personales del autor, que, por ingeniosas que puedan ser, no tienen el menor carácter tradicional. En el artículo siguiente (n° de 1° de septiembre), hay una interpretación sociológica de la fórmula hermética *Solve et coagula* que sobrepasa en fantasía todo lo que pueda imaginarse; habría muchas otras cosas que remarcar, pero hay que limitarse. Notemos sin embargo todavía el error de hecho que consiste en declarar judíos, siempre por las

necesidades de ciertas tesis, a protestantes como Schleiermacher y Harnack, sin hablar de la afirmación según la cual Renán habría estado “prácticamente convertido al judaísmo”, mientras que todo el mundo sabe que había devenido extraño a toda religión definida, para no guardar más que una vaga religiosidad que, por lo demás, nada tenía de judaico, sino que era en él un último resto de cristianismo “desafectado”.

En este mismo número del 1º de septiembre, A. Tarannes (el autor del artículo sobre el Dragón del que hablamos en nuestra precedente crónica), trata de “Algunos símbolos de la Masonería mixta”, que él pretende interpretar en el sentido más groseramente “naturalista”; lo que es extraordinario es que las gentes que se dan a este jueguecito no parecen darse cuenta de que ciertos adversarios del catolicismo no tienen reparos para aplicar el mismo sistema a sus símbolos y a sus ritos; logrado esto tan bien, es exactamente tan falso en un caso como en el otro. Hay aún en este artículo algunos curiosos errores: se han tomado las iniciales del título de un grado por las consonantes de su “palabra sagrada” (lo que prueba que se ignora esa palabra), y la “edad” de ese mismo grado por el número de otro, lo que ha conducido a atribuir a éste la “batería” del primero. El autor declara remitir para luego el desciframiento de un sedicente “cuadrado masónico” que probablemente le pone en apuros; quitémosle, pues, esta dificultad: lo que hay ahí, es simplemente I. N. R. I y *Pax vobis*. —En fin, siempre en el mismo número, hay una notita muy divertida respecto al emblema de las organizaciones de la Cruz Roja: se dice que, “en lugar de la Cruz Roja, se podría también escribir Rosa-Cruz de Ginebra”; según esto, es ciertamente muy fácil ser Rosa-Cruz... ¡o al menos pasar como tal a ojos de los redactores de la R. I. S. S.!

Revue Internationale des Sociétés Secrètes. En VI, noviembre de 1929.

En la “parte ocultista” de la misma revista (nº del 1º de julio), hay un artículo firmado A. Tarannes y titulado *Ensayo sobre un símbolo doble: ¿Cuál es pues ese Dragón?* Esperá-

bamos consideraciones sobre el doble sentido de los símbolos, al cual nosotros mismos hemos hecho frecuentemente alusión, y que, en efecto, es particularmente claro en lo que concierne a la serpiente y al dragón; hemos quedado enteramente decepcionado. Se trata solamente de dar peso, si así puede decirse, a la demasiado famosa *Elegida del Dragón*, con ayuda de una documentación bastante extravagante en sí misma y todavía más bizarramente comentada. Nos permitiremos al respecto, una pregunta probablemente muy indiscreta: la figura de la página 207 es, se dice, “tomada de un fragmento desgraciadamente perdido de una obra bastante rara”; ¿cuáles son pues, el título de esta obra, el nombre de su autor, el lugar y fecha de su publicación? A falta de esas indicaciones esenciales, podría estarse tentado de pensar que el documento es apócrifo, ¡y eso sería verdaderamente lamentable! Por otra parte, es muy difícil quedarse serio ante la importancia atribuida a las diablerías de Aleister Crowley; decididamente, hay que creer que las elucubraciones de este personaje van muy en el sentido querido para apoyar las tesis sostenidas por la R. I. S. S.; pero lo que ésta no hará sin duda es hacer conocer a sus lectores que la O. T. O y sus jefes no son reconocidos por ninguna organización masónica, y que, si ese sedicente “alto iniciado” se presentara a las puertas de la menor Logia de Aprendiz, sería prontamente reconducido ¡con todos los respetos debidos a su rango! Hemos anotado aún, en el mismo artículo (p. 213), otra cosa que permite percatarse del valor de las informaciones de la R. I. S. S.: es una alusión a un escritor recientemente fallecido, que no es nombrado, pero que es claramente designado para que se le reconozca sin dificultad, y que es calificado de “sacerdote exclaustro”. Desafiamos al autor del artículo –y con motivos– a probar su aseveración; y si guarda silencio, insistiremos.

Entre tanto, la R. I. S. S. ha recibido últimamente, por su celo intempestivo, una censura motivada del Arzobispado, o más precisamente del Consejo de Vigilancia de la diócesis de París; ella se ha limitado a “tomar nota” pura y simplemente (nº del 14 de julio), guardándose bien de reproducir los térmi-

nos más severos. Para la edificación de nuestros lectores, he aquí el texto de ese documento, tal y como ha aparecido en la *Semaine Religieuse*: “El Consejo de Vigilancia de París ha quedado impresionado, en su sesión del 31 de mayo de 1929, por las quejas formuladas por varios grupos católicos contra la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*. De las informaciones proporcionadas, resulta que los juicios de esta Revista han causado trastornos en ciertas diócesis de provincias, donde han penetrado, y que la redacción de la Revista, citada ante la Oficialidad de París por los fundadores y directores de la J. O. C., uno de los grupos difamados, se ha abstenido de comparecer. El Consejo de Vigilancia de París, al corriente ya de tales ataques, ha sido unánime en reconocer, ante los documentos producidos, que los juicios incriminados están desprovistos de toda autoridad; que desconocen los servicios prestados a la Iglesia por escritores de un mérito y de una ortodoxia probadas; que van temerariamente en contra de las aprobaciones pontificales más autorizadas; que testimonian en fin un espíritu de denigración sistemática, que llega hasta a alcanzar las decisiones solemnes del Soberano Pontífice, en lo que concierne, por ejemplo, a la cuestión romana. El Consejo de Vigilancia, no puede pues más que censurar y reprobar esta actitud, ofensiva para la Iglesia misma y para algunos de sus mejores servidores”. Hacía ya largo tiempo que preveíamos, y sin tener necesidad de la menor “clarividencia”, que todas esas historias terminarían mal...

Études (nº del 20 de septiembre). En VI, diciembre de 1929.

Subrayamos un artículo del P. Lucien Roure, que tiene por título “Por qué no soy ocultista”, y que quiere ser una respuesta al reciente libro de Fernand Divoire *Pourquoi je crois à l'Occultisme (Por qué creo en el Ocultismo)*. Este artículo, pleno de confusiones, prueba sobre todo que su autor no sabe lo que es la analogía, que jamás ha tenido el sentido de semejanza ni el de identidad, y que, sobre la astrología y la alquimia, se atiene a las concepciones erróneas que tienen curso entre los modernos.

L'Ere Spirituelle, VI, diciembre de 1929.

L'Ere Spirituelle es el órgano de la rama francesa de la *Rosicrucian Fellowship* de Max Heindel; un artículo sobre "La Gran Pirámide", que se termina en el n.º de octubre, contiene cosas ya dichas con bastante frecuencia, y por otra parte más que hipotéticas, sobre los misterios egipcios.

Die Saüle. VI, diciembre de 1929.

Publica la traducción alemana de una conferencia del barón Robert Winspeare sobre la enseñanza de Bô Yin Râ (cuyo texto francés ha aparecido en folleto en la librería Maisonneuve), y un estudio del Dr. Alfred Krauss sobre la "cuadratura del círculo".

Annales Initiatives. VI, enero de 1930.

Reproducen una conferencia de S. U. Zanne sobre la "Mediurnidad", que apenas si es más claro que el libro del mismo autor que hemos reseñado últimamente.

Saturn Gnosis. En VI, febrero de 1930.

Hemos recibido los primeros números de la revista alemana *Saturn Gnosis*, órgano de esta *Fraternitas Saturni* de la que se ha tratado ya aquí; es una publicación de gran formato, muy bien editada; pero los artículos que contiene, a pesar de sus aires un poco pretenciosos, no reflejan apenas más que las concepciones de un "ocultismo" ordinario, de tendencias muy modernas y bastante eclécticas, puesto que el teosofismo mismo y el steinerismo tienen ahí cierta participación. *La Fraternitas Saturni*, surgida de una escisión producida en el seno del movimiento llamado "pansófico", se presenta como "La primera Logia oficial de la era de Acuario"; decididamente, esta era de Acuario preocupa a mucha gente. Anotemos también que aparece mucho ahí la "magia", lo que responde, por lo demás, a un estado de espíritu muy extendido actualmente en Alemania, y que se deja mucho espacio a las enseñanzas del "maestro Therion", supuesto "enviado de la Gran Fraternidad Blanca", el cual no es otro que Aleister Crowley.

R.I.S.S. (1 de diciembre). En VI, febrero de 1930.

Se trata precisamente, una vez más, de la *Fraternitas Saturni*, de la O. T. O. y de Aleister Crowley en la “parte ocultista” de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº del 1 de diciembre). A propósito de Theodore Reuss, se declara dispuesta “a publicar los facsímiles de todos los diplomas, cartas credenciales o de afiliación que vinculan a este excéntrico a la Masonería regular”; tendríamos verdaderamente mucha curiosidad en verlo eso; pero, desgraciadamente, es muy probable que tales documentos emanen simplemente de las organizaciones de John Yarker o del famoso Rito Cerneau. En el mismo número, y en dos ocasiones diferentes, se ha sentido la necesidad de lanzar contra nosotros venablos que querrían ser desagradables, y que no son más que divertidos: así, se nos trata de “erudito”, una insistencia que es verdaderamente cómica cuando se sabe cuán poco caso hacemos de la simple erudición. Debemos solamente destacar esto: desde hace cerca de un cuarto de siglo que nos ocupamos de estudios esotéricos, no hemos nunca variado en lo que fuere; que nuestros artículos aparezcan en *Regnabit*, en el *Voile d' Isis* o en otra parte, han sido concebidos exactamente en el mismo sentido; pero, siendo enteramente independiente, pretendemos dar nuestra colaboración a quien nos place, y nada tiene que ver nadie en ello. Si esos Señores estiman “no tener lecciones que recibir de nosotros” (en lo cual se equivocan grandemente, pues eso les evitaría algunas gruesas necedades), tenemos todavía menos que recibir de ellos; y, si se imaginan que sus pequeñas injurias pueden alcanzarnos lo mas mínimo, mucho se equivocan. Este número comienza con un artículo dedicado a la “Orden Eudica” de Henri Durville, al que por lo demás, se le confunde con sus hermanos, lo que muestra una vez mas la seguridad de las informaciones de la R. I. S. S.; y calificar a esta organización de “nueva sociedad secreta” es verdaderamente excesivo. La verdad es mucho más simple; pero, si se dijera, eso terminaría demasiado rápido, y no satisfaría apenas la curiosidad de cierta clientela... La ultima de las “Tres Cartas del R. P. Harald Ri-

chard, S. J., sobre el Ocultismo contemporáneo”, titulada “El doble juego de Satán”, no es, como las precedentes, sino un amasijo de historietas bastante vulgares. En cuanto a la continuación de los artículos titulados “¿Diana Vaughan ha existido?” (nº. del 29 de diciembre), es igualmente poco concluyente. A propósito de Diana Vaughan, precisamente, he aquí que el abate Tormentin, que había desaparecido de la escena antimasónica desde hacía varios años, resucita para dar a la *Foi Catholique* unos recuerdos sobre la mistificación taxiliana que no parecen dedicadas a complacer a los promotores del “neotaxilismo”, tanto más cuanto que la redacción de esta revista los ha hecho preceder de una nota muy dura, donde leemos especialmente esto: “No se explica apenas el motivo de este increíble ensayo de resurrección del *taxilismo*. Se explica tanto menos cuanto que las nuevas pruebas anunciadas, proclamadas a sonos de trompeta, se reducen exactamente a nada”. Ésa es totalmente nuestra opinión; y la nota en cuestión termina con esta frase que podría dar la clave de muchas cosas: “El *Intelligence Service* ha prodigado este año los secretos de esta especie. Ello no es tranquilizador”. De todo eso, hasta ahora, la R. I. S. S., no ha dicho ni palabra.

Le Symbolisme (marzo de 1930). En VI, junio de 1930.

Publica una conferencia de M. A. Dreyfus-Hirtz sobre “Las fuerzas superiores del espíritu”, que contiene ciertas ideas interesantes pero expresadas de una manera un poco confusa.

Atlantis (diciembre). En VI, marzo de 1930.

Por su lado el sr. paul le cour se esfuerza también por atacarnos en *Atlantis* (diciembre); declaramos de una vez por todas que estamos decididos a no prestarle la menor atención.

Hain der Isis (enero-febrero-marzo). En VI, junio de 1930.

Hemos recibido los tres primeros números (enero-febrero-marzo) de la revista alemana *Hain der Isis*, dirigida por el Dr.

Henri Birven, y dedicada a “La Magia como problema cultural y concepción del mundo”; ahí también, encontramos algunos escritos del “Maestro Thérion”, es decir, Aleister Crowley; sin duda tendremos ocasión de volver sobre ello.

RISS (febrero). En VI, junio de 1930.

Parece que nadie tiene derecho a hablar favorablemente de nuestras obras; tal es al menos la pretensión de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº del 9 de febrero), que se permite reprender a una revista suiza por haber publicado una reseña de nuestro último libro, reseña que aparenta tomar como el comunicado de una “oficina de publicidad”, mientras que sabe muy bien que no utilizamos ese tipo de reclamo; ¡es de lo más grotesco! Los artículos de la serie “¿Diana Vaughan ha existido?” son cada vez más insignificantes: uno de ellos (9 de febrero) está dedicado a historietas mas o menos extravagantes sobre la muerte de Spinoza, al que los Rosa-Cruz (¿?) habrían envenenado tras haberse servido de él; otro (23 de febrero), a propósito de Bacon, termina tratando a Joseph de Maistre, con relación a su *Memoria al Duque de Brunswick*, de “naif-gogo” (*sic*), lo que es también un poco fuerte. Tras Leo Taxil he aquí ahora que parece querer rehabilitarse al ex-rabino Paul Rosen (6 de abril); ¿para cuándo el turno de Domenico Margiotta y de algunos otros también? En la “parte ocultista” (1 de marzo y uno de abril), encontramos el comienzo de un estudio sobre Bô Yin Râ, cuya doctrina es denominada “un ensayo contemporáneo de mística nietzscheana”. En el primero de esos dos números, el Sr. de Guillebert prosigue sus fantasías malsanas, esta vez con ocasión del libro de L. Hoyack, *Retour a l'univers des anciens*; en el segundo, enseña gravemente que la idolatría consiste en el culto de las letras del alfabeto, o más precisamente, de las consonantes, lo que es un poco inesperado. En fin, en el nº del 1º de abril, otro colaborador que firma Jean Claude comenta a su manera un texto alquímico de Basilio Valentin, en el cual cree encontrar indicaciones notables sobre los orígenes de la Masonería; apenas se necesita decir que es un trabajo de pura imaginación.

La Torre (15 de abril). En VI, julio de 1930.

Contiene reflexiones sobre la consagración de los reyes, a propósito del artículo de nuestro colaborador Argos sobre el mismo tema; encontramos ahí de nuevo la tendencia habitual en esta revista (y la de aquellas de las que es continuación) a presentar el poder real como independiente del poder sacerdotal, a poner en cierto modo a ambos en pie de igualdad, y a atribuir al poder real en sí mismo un carácter espiritual. -Por contra, esta tendencia no aparece en otro artículo de la misma revista (nº del 1 de mayo), sobre "La contemplación y la acción", que no podemos sino aprobar enteramente.

R.I.S.S. (mayo, junio y julio). En VI, octubre de 1930.

En la "parte ocultista" de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº del 1º de mayo), en *post scriptum* a un artículo sobre Jacob Boehme inspirado por el nº especial del *Voile d'Isis*, y redactado de tal manera que es casi imposible distinguir lo que es una reseña de ésta y lo que son reflexiones personales del autor. Destaquemos solamente ahí la extraordinaria afirmación de que Jacob Boehme era judío; ¡es una verdadera obsesión! En los números del 1 de mayo y del 1 de julio, encontramos también el final del estudio sobre Bô Yin Râ que hemos mencionado anteriormente, y, en el del 1 de junio, una respuesta a una respuesta de Henri Durville con respecto a la Orden Eudíaca. En el fondo, H. Durville debería ufanarse por verse considerado como una "Autoridad Suprema", ¡y más próxima a las "Altas Potencias Ocultas" que la Masonería! Esta querrela no nos interesa, pero debemos señalar un error de hecho: los libros de Éliphas Lévi no han sido nunca "puestos en entredicho por la Iglesia" (Cf. P. Chacornac, *Éliphas Lévi*, pág. 184, donde se puntualiza esta cuestión). Fuera de la "parte ocultista", señalemos un artículo titulado "Los Portaluz de las Tinieblas" (nº del 6 de julio), a propósito de un reciente libro inglés dedicado a la antigua *Golden Dawn*, y a algunas otras organizaciones dependientes más o menos de Aleister Crowley. En fin, para terminar, una cosa divertida que hemos encontrado en un artículo sobre "Un Congreso universal de las religiones contra la guerra" (nº del 20 de julio): describiendo la cobertura de la re-

seña de los trabajos del “Comité preparatorio”, se señala “una inscripción esperantista (*ou ido*, u otra cosa): *Santi Pax Sa-laam*”. Ahora bien, esta inscripción, es muy simplemente la palabra “Paz” en sánscrito, en latín y en árabe; ¡qué admirables lingüistas son los redactores de la R. I. S. S.!

La Torre (nº 8 al nº 10). VI, octubre de 1930.

Contiene una buena crítica de diversos movimientos "neoespiritualistas" o conexos: espiritismo, metapsiquismo, psicoanálisis, teosofismo. Señalemos también, en el nº 10, un artículo sobre "La gran y la pequeña guerra", venido a continuación de aquel que hemos dado aquí sobre el mismo tema, pero que se coloca en un punto de vista un poco diferente. Es enojoso que, por otra parte, se conceda en esta revista una importancia tan exagerada a las fantasías pseudo-históricas de Bachofen.

Espiral. En VI, octubre de 1930.

Órgano de la rama mexicana de A.M.O.R.C. (una de las numerosas organizaciones americanas con pretensiones rosacruceanas), ha juzgado bueno dar, sin autorización ninguna, extractos de la traducción de Paracelso por Grillot de Givry; tales procedimientos son siempre lamentables.

Hain der Isis (abril a julio). En VI, octubre de 1930.

La nueva revista alemana *Hain der Isis* continúa ocupándose sobre todo de magia y dando gran espacio a los escritos del demasiado famoso Aleister Crowley.

La Torre. VI, marzo de 1930.

La revista *Krur* se transforma en un órgano bimensual titulado *La Torre*, “hoja de expresiones varias y de Tradición una”, que se afirma resueltamente "antimoderna"; deseamos que la realización corresponda verdaderamente a esta intención.

Le Symbolisme (agosto-sept.). En VI, noviembre de 1930.

Oswald Wirth da un artículo sobre "El Estudio del Tarot", como "introducción al desciframiento de los veintidós arca-

nos"; destaquemos una apreciación elogiosa sobre Éliphas Lévi, calificado de "genial ocultista", apreciación que nos parece un poco en contradicción con lo que él mismo autor ha escrito en otras ocasiones.

Revue Internationale des Sociétés Secrètes ("parte ocultista", nº del 1 de agosto). En VI, noviembre de 1930.

H. de Guillebert titula "Precisión" un artículo... muy poco preciso. Un tal M. Tozza, habiendo publicado en el *Lotus Bleu* un artículo que se puede, con alguna buena voluntad, parangonar con la definición extravagante que Guillebert mismo ha dado del "ocultismo", ve atribuírsele, "en materia iniciática", una autoridad de la cual él debe seguramente ser el primer sorprendido. En cuanto a la pretensión de solidarizar, bajo el vocablo demasiado cómodo de "ocultismo", las cosas más disparas, comprendido el espiritismo, es fantasía pura y simple... o una mala broma; apenas hace falta añadir que el autor del artículo, que emplea a cada instante la palabra "iniciación", no tiene ni la menor noción de su verdadero sentido. En el nº del 27 de julio, un nuevo artículo sobre "¿Diana Vaughan ha existido?" relata algunos episodios a los cuales las *Memorias* de ésta han dado lugar desde su aparición. Se quiere hacer valer que A. E. Waite ha creído en la existencia de Diana Vaughan; parece que él debía saber lo que había ahí... en calidad de miembro de la *Societas Rosicruciana*, de Inglaterra; cuando se sabe lo que es realmente esta *Societas Rosicruciana*, es imposible no sonreír (por no decir otra cosa) ante semejantes aserciones.

En el nº del 3 de agosto, una nota titulada "La Rosa-Cruz del siglo XX", pero donde no se trata de ningún modo de la Rosa-Cruz, comienza por un resumen de la historia del "Martinismo" en Rusia en la época misma de Saint-Martin, y termina por una acusación de "luciferismo" contra el filósofo Vladimir Soloviev y sus "discípulos" Dimitri Merejkovsky, Nicolai Berdiaev y Valentin Speransky. A fuerza de ver "diabolismo" por todas partes, los redactores de la R. I. S. S. ¡terminarán por no estar muy seguros de no estar ellos mismos más o menos contaminados!

Cahiers de l'Ordre (números de agosto-septiembre y de octubre). En VI, diciembre de 1930.

Órgano antimasónico, que habían interrumpido su publicación a principios de año, la han retomado en septiembre. Vemos en él el anuncio de un "Partido nacional-popular" francés anti-judío, que, a imitación de los "racistas" alemanes, ha tomado como emblema la esvástica; ¿a qué no podrán servir los símbolos cuando ya no se los comprende?

Revue Internationale des Sociétés Secrètes (nº del 1º de septiembre, "parte ocultista"). En VI, diciembre de 1930.

Comienza con un estudio de H. de Guillebert, titulado "Antisemitismo", menos "excéntrico" que muchos otros del mismo autor, pero donde la influencia judía, como siempre, se exagera mucho. Viene seguidamente una revista de revistas donde debemos destacar el procedimiento, aplicado especialmente a algunos artículos del *Voile d' Isis* de junio, que consiste en sacar de principio a fin pedazos de frases aisladas de su contexto, lo que permite evidentemente encontrar en ellas el sentido que se quiera. Señalemos también que se nos hace decir que el conocimiento de los "pequeños misterios" se adquiere recorriendo "los nombres de las cosas", lo que no tiene ningún significado; hemos escrito "la rueda de las cosas". Siempre en el mismo nº, un artículo del Dr. G. Mariani, titulado: "Las Doctrinas Kainitas en la F. . M. ., un cuento simbólico de Gerard de Nerval", atribuye una importancia excesiva a una fantasía en la cual su autor ha mezclado elementos de diversas proveniencias al producto de su propia imaginación; es cierto que ese cuento sobre la reina de Saba es una "fuente" en la cual han abrevado numerosos antimasones, que no han dudado en presentarlo como la auténtica leyenda de Hiram. En cuanto a las alusiones al "Rey del Mundo" contenidas en el artículo, nos limitamos por el momento a tomar nota de ellas, esperando la continuación... si la hay. En el nº del 1 de octubre, Guillebert titula su artículo "Los Polares"; tendremos que hablar quizás muy pronto de esta bizarra historia, que, por lo demás, no es aquí más que un pretexto para consideraciones muy mezcladas sobre la "mística oculta". El Dr. Mariani, estudia "El Ocultismo en los países an-

glosajones, según *Light-Bearers of Darkness*, por *Inquire Within*"; el autor de este libro, del que ya se había tratado anteriormente, ha utilizado ampliamente nuestra propia obra sobre *El Teosofismo*; pero, junto a ciertas informaciones serias y exactas, da muchas otras que no pueden ser aceptadas más que a beneficio de inventario. Anotemos en fin, a propósito de Diana Vaughan (nº del 12 de octubre), un artículo titulado "Potencia dogmática", el cual se esfuerza por probar que lo que es así designado en la Masonería escocesa sería cosa muy distinta que el Supremo Consejo de cada país; la argumentación no se sostiene en pie... y con razón.

Le Symbolisme (dic. de 1930). En VI, febrero de 1931.

Nuevo artículo de Diogène Gondeau sobre "Ocultismo y Francmasonería", haciendo una distinción muy justa y razonable entre el ocultismo serio y... el otro; pero, para evitar toda confusión, ¿no valdría más abandonar pura y simplemente para este último esa denominación tan desacreditada, y además de invención reciente, luego no teniendo incluso lo que se podría llamar un valor "histórico"?

Revue Caodaïste. En VI, enero de 1931.

Hemos recibido los dos primeros números (julio y agosto) de la *Revue Caodaïste*, órgano de una nueva religión que ha visto la luz en Indochina, y que se presenta como una singular mezcla de Budismo, de Taoísmo (perfectamente incomprendido, entiéndase bien), de Confucianismo, de Cristianismo y... de espiritismo; espiritismo un poco especial, por otra parte, donde Dios mismo dicta comunicaciones por medio de una "canastilla de pico" (*sic*). Parece que los fundadores y dignatarios son todos funcionarios que han recibido una educación francesa, lo que no nos sorprende; ahí hay, en efecto, un producto de la influencia occidental.

Revue Caodaïste (septiembre). En VI, febrero de 1931.

Vemos que, además de la secta de la que es el órgano, otras varias (*Minh-Ly, Minh-Tân, Minh-Thiên*), en Indochina igual-

mente han “nacido del espiritismo estos últimos años”. Sabemos por otra parte, que, en China, y en Japón, algunas extravagantes religiones han visto la luz por influencia de ideas occidentales; ¿dónde se detendrá este desorden? El nº de octubre nos prueba además hasta qué punto los “Caodaístas” están occidentalizados: contiene un artículo sobre *Quan-an*, redactado enteramente según orientalistas europeos, otro muy breve sobre el Tao, donde las citas de Lao-Tsé están sacadas ¡de la menos seria de todas las traducciones francesas!

Atlantis (noviembre-diciembre). VI marzo de 1931.

Está dedicado en gran parte a la reproducción de los discursos pronunciados en el "tercer banquete platónico". Por otro lado, una nota que pretende responder a nuestra anterior puntualización nos obliga a algunas nuevas observaciones: 1º, el empleo del "nosotros" escribiendo es una cuestión, no de "simplicidad" o de su contrario, sino de uso y de conveniencias (como el hábito de poner una mayúscula para el nombre propio); ese plural ocurre además que es susceptible de una interesante significación iniciática; 2º, no porque el Sr. Le Cour, impresionado más de lo que conviene por las ensoñaciones del difunto Sr. de Sarchaga, crea encontrar *Agni* y *Aor* en *Ag-ar-Tha* o en cualquier otro nombre estamos obligados a admitirlo; 3º, nunca hemos sentido más que un interés muy mediocre por el Gnosticismo, primero porque es muy difícil actualmente saber con justeza lo que fue en realidad, y después porque en todo caso su forma griega es para nosotros de las más rechazables; 4º, todas las formas regulares de la Tradición son equivalentes, y, por lo tanto, las mismas cosas, aunque expresadas diferentemente, se encuentran a la vez en el Hinduismo, en el Taoísmo, en el esoterismo islámico, etc.; jamás hemos considerado las cosas de otra manera; 5º, por lo demás, desde hace un cuarto de siglo que nos ocupamos de las cuestiones de orden iniciático, nunca hemos variado en lo que fuere, y desearíamos que algunos pudieran decir otro tanto; 6º, en fin, no tenemos que hacer saber al Sr. Le Cour o a cualquier otro "investigador" lo que poseemos o no poseemos; y, particularmente sobre el "poder de las llaves",

como hemos explicado en *Autoridad espiritual y poder temporal*, nos explicaremos al respecto el día que nos convenga; hasta entonces, no se "verá" más que lo que queramos dejar ver, y de mejor o de peor grado, el Sr. Le Cour deberá admitirlo. Añadamos que no es necesario "poseer las llaves del hermetismo" para saber que la fiesta de San Juan no se ha convertido en la del Sagrado Corazón, o que los animales llamados "lémures" no viven en Asia central, sino en Madagascar...

La Flèche. En VI, marzo de 1931.

Hemos señalado anteriormente la aparición de un órgano titulado *La Flèche*, que, desde el principio, nos había parecido bastante sospechoso; no hemos visto el nº 2, que, parece, habría sido secuestrado; pero el nº 3 (15 de diciembre) contiene una profesión explícita de "luciferismo", incluso de "satanismo", redactada en términos que parecen tomados en gran parte de las elucubraciones taxilianas a lo "Elegida del Dragón"; no podemos sin duda tomar en serio tales historias, pero no por ello su intención es mejor. El verdadero esoterismo no tiene nada que ver con esas divagaciones malsanas; y el hecho de que se pretenda mezclarnos en ello nos impulsa a preguntarnos si no estaríamos en presencia de un nuevo golpe a la manera de Diana Vaughan....

Eudia (enero y febrero). VI, abril de 1931.

El Sr. Jollivet-Castelot titula "Estudio positivo de la magia" una serie de reflexiones sobre los arcanos del Tarot; él asegura que "la verdadera magia se confunde con la verdadera ciencia y la verdadera filosofía", que concibe de manera totalmente moderna, y él añade que "hoy se ha democratizado"; eso parece ¡hola! Al lado de *Eudia*, el Sr. Henri Durville publica desde octubre otro órgano titulado *Las Fuerzas espirituales para la protección y la curación*, que se presenta además como una simple hoja de "vulgarización".

RISS (1º febrero). En VI, abril de 1931.

En la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (parte "ocultista", nº del 1 de febrero), el Dr. G. Mariani titula "Filo-

sofia, Religión, Magia”, una especie de sumario del que sería bien difícil sacar la menor noción precisa, y cuya intención no aparece muy claramente. Con el título “Las revistas”, H. de Guillebert se ocupa sobre todo del *Voile d’Isis*, y más especialmente de nuestros artículos y reseñas; él permanece fiel a su método de citas truncadas (queremos creer que las faltas que las desnaturalizan no son debidas más que a la negligencia de los impresores o de los correctores); y lo más gracioso es que se nos reprocha a nosotros “truncar o trucar los textos de las crónicas incriminadas ¡para hacer la corrección más fácil!” Eso nos hace pensar en la historia evangélica de la viga y la paja; quizás H. de Guillebert querría vernos reproducir “in extenso” todos los artículos que mencionamos o al menos todos los suyos... Hay un punto sin embargo sobre el cual estamos enteramente de acuerdo con él, a saber, que “la discusión no es siempre el mejor medio de hacer brotar la luz”; pero esta declaración ¡qué extraña es en un órgano polemista! Por añadidura, nos limitaremos a hacer observar: 1º Que hemos señalado el carácter sospechoso de *La Flèche* antes incluso que la *R. I. S. S.*; 2º Que una impropiedad venga de donde venga, ello no cambia nada de su carácter a nuestros ojos, pues siendo absolutamente independiente, no sentimos apuro ninguno en decirlo y que ciertamente no somos nosotros los que hemos podido calificar de “hechos de conocimiento” (*sic*) a una elucubración pornográfica como la que nuestro contradictor osa reproducir; 3º Que repudiamos firmemente toda solidaridad con los teosofistas, ocultistas y otros “neo-espiritualistas” de todo género y de toda escuela, que no presentan sino caricaturas del esoterismo, como por lo demás nuestros escritos lo prueban sobreabundantemente, y que pretender lo contrario no puede ser más que ignorancia o mala fe; 4º En fin, que no conocemos “hermanos en iniciación” en el mundo occidental, donde por otro lado nunca hemos encontrado el menor iniciado auténtico. Rogamos al Sr. de Guillebert y colaboradores que tomen buena nota de estas observaciones de una vez por todas, pues la paciencia tiene sus límites y hay comparaciones cuyo carácter difamatorio no podría discutirse.

Revue Caodaïste (noviembre). VI, abril de 1931.

Publica un "mensaje del espíritu de Allan Kardec" y un artículo sobre "La existencia de Dios" lleno de consideraciones "cientificistas" sobre la radioactividad y otras cosas de ese tipo (número de diciembre); todo ello confirma bien la inspiración occidental de la nueva religión de la que esa revista es el órgano.

Bulletin des Polaires (marzo). VI, junio de 1931.

Nos hace falta volver sobre el *Bulletin des Polaires* que, so pretexto de responder a la nota que le hemos dedicado con anterioridad, se explaya en injurias hacia nosotros, injurias que por otra parte no podrían alcanzarnos. Esa gente se equivoca extrañamente si cree molestarnos publicando el prefacio que, cediendo a sus solicitudes un poco inoportunas, les habíamos dado para el libro titulado *Asia Mysterosa*; no tenemos que cambiar nada en él, sino que no podemos ya considerar hipotéticamente como hacíamos por entonces, una comunicación real con un centro iniciático en el caso particular de los fundadores de los "Polares". En cuanto a pretender que es el autor del libro el que ha "retirado voluntariamente" este prefacio, es una mentira impúdica; en efecto, hemos debido, para obtener su retirada ¡amenazar con hacer retirar la edición si figuraba allí contra nuestro deseo! Las razones de esta retirada, ya las hemos indicado: la constitución de un grupo que no podíamos parecer que recomendáramos, y del cual hemos personalmente por lo demás rechazado formar parte, después de obtener una respuesta absurda a una pregunta de orden doctrinal. Por añadidura, haremos observar a este personaje, que llega hasta reprocharnos haber tenido la paciencia de corregir sus pruebas, que si pudo ser "insolente" con relación a nosotros, no podríamos haberlo sido nosotros a su respecto, no siendo la relación reversible, como dicen los lógicos, y que no tenemos "lecciones" que recibir de él; admitimos por otra parte que su origen excusa hasta cierto punto su ignorancia del sentido de ciertas palabras francesas, como la de "panfletos", por ejemplo; pero ella no excusa el empleo de una expresión como la

de "gran maestro del ocultismo", aplicada a alguien cuya actitud ha sido siempre formalmente "anti-ocultista". En cuanto a las personas que se han retirado de su grupo, si hemos hablado empleando el plural, es porque conocemos al menos cuatro; hará pues mejor en no insistir. No podemos sentir "cólera" contra una cosa que es simplemente ridícula, y nos place comprobar, leyendo las "revelaciones de Conan Doyle" (números de febrero y marzo), que no nos habíamos equivocado previendo que todo eso caería en el espiritismo; pero no podríamos tolerar que nuestro nombre sirva para una "propaganda", cualquiera que sea por lo demás, y hemos debido hablar de este asunto porque se nos ha señalado el abuso cometido, que sin eso, lo habríamos considerado perfectamente desdenable.

La Revue Caodaïste (enero y de febrero). VI, junio de 1931.

Aunque publicando el "código" de la nueva religión de la que es el órgano, deja una parte cada vez más amplia al vulgar espiritismo occidental.

R.I.S.S. (1º de mayo). En VI, julio de 1931.

En la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº del 1 de mayo, parte "ocultista"), el Sr. Henri de Guillebert, con el título de "Buenos y malos procedimientos", nos hace todavía un aparte, pretendiendo oponernos el *Symbolisme de l'Univers* del Sr. Hoyack, a lo cual responderemos simplemente que los puntos de vista de éste no tiene más que la importancia de las opiniones individuales sin ningún carácter tradicional, y que son tanto menos susceptibles de "destruir" lo que hemos escrito cuanto que, por nuestra parte, no creemos en absoluto en el valor de las "visiones intuitivas"; la verdadera visión intelectual nada tiene de "visionaria". Por otra parte, H. de Guillebert parece muy descontento con lo que hemos dicho a propósito de Le Chartier, y querría hacernos pasar por un "recién llegado" a esta historia, que él creía sin duda perdida en la noche del pasado; pero no se trata aquí ni de intuición ni incluso de razonamiento, se trata de hechos, muy simplemente. Las cues-

tiones que nuestro contradictor nos plantea con un tono que quiere ser impertinente, no nos apuran lo más mínimo; si le respondemos desde ahora, es porque no nos interesa ser cuestionado por quien no tiene ninguna cualidad para hacerlo; sólo pretendemos ser juez de lo que tenemos que decir y del momento oportuno para decirlo. Haremos pues solamente saber al Sr. de Guillebert que tenemos en nuestra posesión un importante manuscrito de Le Chartier, titulado *Le Gennaïth-Mennog de Rabbi Eliézer ha-Kabir*, que es de los más extraordinario en el género de "pornografía erudita", y que nos ha bastado comparar ciertos artículos aparecidos en los primeros números de la R. I. S. S., hace casi veinte años, para identificar rápidamente los orígenes intelectuales, si así puede decirse, del autor de dichos artículos, que se disimulaba por entonces con el extraño y "anticristico" pseudónimo de Armilous. Tenemos también algunas cartas del mismo Le Chartier, de las cuales una contiene la traducción (¿?) del verdadero *Gennaïth-Mennog*, el de Taxil-Vaughan, y de las cuales otra, con firma en hebreo rabínico, encierra una muy curiosa alusión a un misterioso personaje al que llama "su Maestro"; y todo eso no data de ayer... En cuanto al "vintrAsianismo" de Jules Doinel, aunque éste haya pasado efectivamente por muchas doctrinas diversas, continuamos no creyendo en ello, tanto más cuanto que las explicaciones dadas no concuerdan de ningún modo con la realidad de los hechos y de las fechas. Añadamos que, si hemos hablado de "confesiones", es porque esta palabra, en el estilo especial de la R. I. S. S., se emplea a cada instante para calificar las declaraciones más naturales, cuando provienen de adversarios. En fin, si "la R.I.S.S. no tiene ninguna teoría especial". H. de Guillebert sin duda la tiene, ¡y de la cual podría ser muy instructivo buscar la proveniencia!

En el mismo nº, continuación del estudio titulado "El Islam y el Ocultismo", donde una bastante buena documentación, a pesar de algunos errores y confusiones, es estropeada por interpretaciones de una repelente parcialidad. -Otro nº (10-17 de mayo), está ocupado enteramente por un artículo titulado "Los

Misioneros del Gnosticismo"; en realidad, se trata de la O. T. O. y de su fundador, el difunto Théodore Reuss; eso nada tiene que ver con el Gnosticismo, pero hay palabras que son siempre de un efecto seguro cuando se trata de impresionar a ciertos espíritus, y aquella es una de tales, como otra es la de Iluminismo. Precisamente, el autor anónimo del artículo quería hacer tomar en serio a los nuevos "Iluminados" de Léopold Engel, cuya pretensión de vincularse a Weishaupt no reposaba absolutamente sobre nada. Y el Dr. Mariani, por su lado, ¿no escribe que "el sufismo es el nombre árabe del Iluminismo", lo que no significa en absoluto?

La Revue Caodaïste (marzo). VI, julio de 1931.

La Revue Caodaïste deja cada vez más lugar al vulgar espiritismo occidental, aunque esforzándose por modernizar por otra parte el "culto de los antepasados".

Le Mystère de la Vallée des Rois (folleto). VI, julio de 1931.

Un folleto titulado *Le Mystère de la Vallée des Rois*, publicado en las Éditions de la Flèche por Jean de Villodon, nos da una muestra de una egiptología de ultra-fantasia: nombres deformados e interpretados por el hebreo, pretendida asimilación de la historia egipcia con los relatos de la Biblia, todo eso no es serio, y nos preguntamos qué ha querido así probar el autor.

En la *RISS* (número de junio, parte "ocultista"). En VI, octubre de 1931.

H. de Guillebert se libra todavía a algunas reflexiones malasanas sobre nuestros artículos; le responderemos simplemente esta vez: 1º Que, si nuestras reseñas tienen cierto retardo, es porque estamos muy lejos de cualquier "sala de redacción"... y del mundo occidental; 2º Que ni él ni otros pueden "discutir nuestras ideas", por la sencilla razón de que no exponemos ninguna que nos pertenezca como propia, sino solamente ideas tradicionales; 3º Que, por extraño que pueda parecer, "la personalidad de René Guénon" tal vez nos importa todavía menos que a él, dado que las personalidades, o más bien las

individualidades, no cuentan en el orden de cosas de las que nos ocupamos; y además, después de todo, ¿está el mismo muy seguro de que hay actualmente por el mundo alguien que lleve este nombre? Que se la tome por una simple designación convencional, adoptada por comodidad de lenguaje como habría podido serlo cualquier otra firma, es todo lo que pedimos... En el nº del 1 de julio (parte “ocultista” igualmente), el mismo autor titula “Las dos ciencias” un artículo tan confuso que no hemos podido adivinar de qué ciencias se trataba, y, con el título “El poder director oculto del Mundo”, el Dr. G. Mariani analiza el libro de cierta Mrs. Bailey que parece ser un buen ejemplo de divagaciones teosofistas sobre la “Gran Logia Blanca”. En los mismos dos números, el Dr. Mariani continúa igualmente su estudio titulado “El Islam y el Ocultismo”; admiramos su confianza en las informaciones de los orientalistas... En el nº del 28 de junio, encontramos una pretendida reseña del nº del *Voile d'Isis* sobre la “Tradición rosacruciana”; el autor ha firmado bravamente con sólo la inicial H., pero es fácilmente reconocible por su interpretación delirante de algunas figuras simbólicas; junto a eso, ¡Freud parecería como razonable! Esta vez, es ya demasiado y no nos rebajaremos respondiendo a gruesas bromas. El nº del 5 de julio contiene algunos nuevos documentos sobre Aleister Crowley y sobre la O. T. O. En el nº del 12 de julio, el Dr. Mariani da un estudio histórico sobre Cazotte, al que llama “Un tráfuga del Iluminismo en el siglo XVIII”; un ataque extravagante contra Le Forestier, calificado de M.: muy gratuitamente, termina este artículo de manera imprevista.

Atlantis (junio-julio de 1931). En VI, noviembre de 1931.

Publica una conferencia del Sr. J. Toutain sobre el *Mito de Faetón*. Sintiendo el sr. paul le cour la necesidad de atacarnos una vez más en este número, le haremos saber: 1º que no tenemos que darle cuenta de las razones especiales por las cuales hemos debido, en cierta época, ver por nosotros mismos lo que había realmente en diversas organizaciones que se calificaban más o menos justamente de “iniciáticas”; 2º que la pa-

labra “Gnosis” significa exactamente “Conocimiento”, lo que no tiene nada que ver con el “gnosticismo”, y que, por nuestra parte, no la hemos tomado nunca en otro sentido; 3º que, desde el tiempo bastante lejano del que habla, hemos variado tan poco que podrá encontrar, bajo la firma a la cual hace alusión, artículos cuyo contenido es reproducido íntegramente, con otros desarrollos, en algunos de nuestros más recientes libros. En cuanto al hermetismo, sobre el cual nuestro artículo publicado aquí en mayo último sólo pretendía dar una ojeada muy general, no teniendo nada que ver con tales o cuales conocimientos precisos de los que no nos interesa hablar ahora ello no es, repetimos, más que un aspecto secundario de la tradición; y además, no vemos en qué el hermetismo cristiano podría ser más “esencial” que el hermetismo islámico, o que la parte correspondiente de otras formas tradicionales... Pero ¿hay que atender las opiniones de alguien que encuentra cosas extraordinarias en el giro al revés de las palabras *Maroc* y *Suez* sin darse cuenta que no son más que una vulgar corrupción de los nombres árabes *Merâkesh* y *Es-Swês*? No podemos, por otro lado, sorprendernos de nada por parte del autor de una nota sobre el “*baragouin*” (“jerigonza”) (nº de marzo), donde se lee esta aseveración prodigiosa: “En hebreo, *BaRa*, primera palabra del Génesis ¡quiere decir comienzo!” Habíamos juzgado caritativo no citar esta frase en su momento, pero esas malas bufonadas se prolongan un poco demasiado; que el sr. paul le cour (sin mayúsculas, puesto que parece él mantenerlo) emplee sus ocios en meditar sobre los misterios de la palabra *bafuna*, y que se aplique a sí mismo ¡ lo que su admirable perspicacia no dejará de descubrir en ella!

R.I.S.S. (1º agosto y 1º septiembre). En VI, noviembre de 1931.

En la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (números del 1º de agosto y del 1º de septiembre, parte "ocultista"), el Dr. G. Mariani, continuando su estudio titulado “El Islam y el Ocultismo”, mezcla extrañamente las organizaciones iniciáticas y las "sectas" heterodoxas (hasta el Ba'haísmo occidentalizado inclusive), según un procedimiento que, en lo que con-

cierno al mundo cristiano igualmente, ha sido frecuentemente empleado por los enemigos del esoterismo, desconociendo o aparentando ignorar que religión e iniciación constituyen dos dominios perfectamente distintos. En el primero de los dos números, el mismo autor habla de nuestro último libro y del de Emile Dermenghem; lo hace a su manera habitual, de la cual lo menos que se puede decir es que carece de franqueza. No nos detendremos en destacar las aseveraciones más o menos bizarras que nos conciernen, pero que no podrían alcanzarnos; citaremos solamente en otro orden de ideas, esta frase bien característica de cierta mentalidad: "El catolicismo sólo tiene un significado, y lo hemos aprendido en el catecismo". Si verdaderamente fuera así, ¡qué piedad! El artículo termina con pérfidas insinuaciones respecto a las "Ediciones Véga", y con una intención que no calificaremos, pero que discernimos demasiado bien, se enuncia, en lo que nos concierne, una "predicción" que va exactamente en oposición a la verdad; no diremos apenas más por el momento, pues tendremos sin duda que volver sobre ello... Sólo añadiremos una cosa: nunca hemos ni soñado en absoluto con hacer del *Voile d'Isis* una "cosa" nuestra y, si algunos de sus colaboradores se inspiran de buena gana en nuestros trabajos, es de modo totalmente espontáneo y sin que hayamos nunca hecho nada para impulsarlos a ello. No vemos ahí más que un homenaje rendido a la doctrina que expresamos, de manera perfectamente independiente de todas las consideraciones individuales; por lo demás, si se continúa... envenenándonos con la "personalidad de René Guénon", ¡terminaremos algún día por suprimirla del todo! Pero nuestros adversarios pueden estar seguros de que no ganarán nada con eso, muy al contrario...

Revue Internationale des Sociétés Secrètes ("parte ocultista") (octubre 1931). n VI, enero de 1932.

Comienza con una extraña carta provocada por las insinuaciones lanzadas en el n° del 1 de agosto con relación a las "Éditions Véga" y en la cual, con el pretexto de "puntuación", se responde con otras... contraverdades un poco fuertes;

no nos interesa ahora insistir en ello, pero, en razón del perjuicio que se nos ha causado con todo eso (pues es evidente que siempre se nos enfila a nosotros), hacemos todas las reservas precisas sobre las continuaciones que pueda comportar este singular asunto. En una serie de recensiones que vienen luego, una nueva diatriba contra las doctrinas orientales se junta, como por azar, con cumplidos a Paul Le Cour y un elogio diti-rámico al H. Oswald Wirth; desde luego eso es poco banal; ¿es la “unión sagrada” para la “defensa del Occidente”? Lo que impulsaría a creerlo, es que, en el n° siguiente, el Sr. Gabriel Huan, del que ya se ha tratado aquí, recibe a su vez las felicitaciones del “Dr. G. Mariani”...

El n° del 25 de octubre reproduce informaciones concernientes a una bizarra historia de brujería que ha ocurrido en Finlandia, y de la que se atribuye la responsabilidad a una secta inglesa llamada Panacea Society. Tenemos a la vista un folleto salido precisamente de esta sociedad, y en el cual se dice que “ha nacido en el estudio de las obras de ocho Profetas modernos por un grupo de personas que así descubrieron que una visita de Curación y de Socorro (*sic*) debía ser esperada en Inglaterra, casi entre los años 1923 y 1927”; la lista de los “Profetas” en cuestión comienza por el nombre de Jane Leade; entre los otros siete, mucho menos conocidos, figura en un segundo rango Joanna Southcott, del Devonshire, muerta en 1814. Ahora bien, en las informaciones citadas por la R. I. S. S., Joanna Southcott aparece transformada en “Joanna Scout”, y allí se dice que está enterrada en el cementerio de Helsingfors, mientras que parece cierto que, de hecho, jamás dejó Inglaterra; ¿qué pueden significar tales anomalías? En el n° del 1 de noviembre (“parte ocultista”), con el título “Luces sospechosas”, el “Dr. G. Mariani” publica un artículo documental sobre los “Polares”, bastante exacto en su conjunto; pero ¿por qué la historia de los prefacios de *Asia Mysteriosa*, de la que ya se ha hablado aquí, es presentada de tal modo que es imposible comprender que el nuestro fue retirado antes de la publicación del volumen? Hay también, hacia el final, una nota en

la cual se pone en presente lo que debería estar en pasado... e incluso en “pasado anterior”; ¡ésta es una manera muy cómoda de presentar los hechos según convenga! En las recensiones de revistas, igualmente del “Dr. G. Mariani”, señalaremos solamente una nota bastante larga sobre el freudismo, a propósito de un artículo de Robert Desoille en *Action et Pensée*: “la parte del freudismo, se dice, que nos parece más interesante, la más verdadera, es la relativa a la simbólica”; tenemos aquí una lamentable concesión... En fin, algo muy divertido para terminar: en un reciente artículo nuestro sobre “Sheth”, hemos hecho alusión a los misterios del “dios con cabeza de asno”; a ese respecto, pero sin hacer referencias, el “Dr. G. Mariani” se pone a su vez a hablar del “dios con cabeza de asno” en la R. I. S. S. ¡qué imprudencia! El “sabio doctor” parece verdaderamente un poco demasiado joven todavía para el papel que quiere jugar... o que se le quiere hacer jugar.

Mercure de France (15 de enero). En VI, mayo de 1932.

Publica, con el título “Un dispensador del Absoluto”, un estudio bio-bibliográfico muy documentado sobre Wronski, por Z. L. Zaleski.

Nouvelle Revue Française (nº del 1º de febrero). En VI, mayo de 1932.

Bajo el título: “La escenificación y la metafísica”, Antonin Artaud expone puntos de vista un poco confusos a veces, pero interesantes, que podrían ser considerados en cierto modo como una ilustración de lo que decíamos recientemente aquí mismo sobre la degeneración que ha hecho del teatro occidental algo puramente “profano” mientras que el teatro oriental ha conservado siempre su valor espiritual. Es sorprendente que la palabra “simbolismo” no sea jamás pronunciada en el curso de este estudio, que habría sido así muy clarificado, pues se trata de la aplicación del simbolismo al arte teatral: la puesta en acción de múltiples medios distintos de la palabra no es otra cosa en realidad. No sabemos por qué motivo, por otra

parte, se nos ha atribuido, poniéndola entre comillas, una frase que no hemos escrito nunca; y no es que no podamos aprobar la idea, en tanto que la comprendamos, pero los términos en los cuales está expresada son totalmente extraños a nuestro vocabulario y además, nunca habríamos podido decir “nosotros” hablando de los occidentales.

Atlantis (nº de enero-febrero). En VI, mayo de 1932.

Es también una frase apócrifa, pero mucho menos inofensiva, y además siempre la misma, la que nos presta, por vigésima vez quizá, el sr. paul le cour³; es cierto que, por su parte, nada de este género puede sorprendernos, tras haber visto cómo dos nombres propios escritos en varias ocasiones sobre un muro podían, a sus ojos, metamorfosearse en una frase... aproximadamente latina. Por lo demás, no hay incluso necesidad de una imaginación tan fértil para hacer decir a alguien lo que no ha dicho jamás, y a veces incluso lo contrario de lo que ha querido decir; basta para ello con separar un trozo de frase de su contexto, y hay de ello ejemplos famosos (*Qâla Allahu taâla: Fawayun lil-muçalin...*) como quiera que sea, paul le cour, en este número no dedica menos de dos artículos a atacarnos, primero a propósito del *Symbolisme de la Croix*, de lo cual a su vez pretende tratar a su manera (o sobre todo a la del Hiéron de Paray-le-Monial: *Aor-Agni* y otras fantasías ya conocidas), después, a propósito de algunos de nuestros artículos del *Voile d'Isis*. Evoca incluso el testimonio de toda la gente que nada ha comprendido de lo que escribimos; se sabe hasta que punto nos es indiferente esta “crítica” profana, ¡incompetente por definición en materia iniciática! Escribimos para instruir a quienes son aptos para comprender, no para solicitar la aprobación de los ignorantes; y lo que hacemos nada tiene que ver con la literatura, aunque disguste al Sr. paul le cour, que confunde el hermetismo con la estética y que se divierte en contar las palabras de nuestras frases (lo que le ha impedido sin duda ver que hablamos en *El simbolismo de la Cruz*, de

³ [Así en minúsculas en el original. N. del T.].

una representación geométrica de tres dimensiones y de un esferoide indefinido, puesto que nos reprocha ¡no haberlo hecho!) Reproduce también, contra nosotros, una carta de cierto Sr. Alvar, en el cual creemos reconocer a un antiguo “adorador” de H. P. Blavatsky (véase *El Teosofismo*, pág. 58); como ya hemos implícitamente respondido en nuestro artículo del último mes, no volveremos al respecto. Pero no queríamos dejar de señalar el nuevo hallazgo lingüístico de paul le cour: él enuncia gravemente que “la palabra *cristiano* (*chrétien*) es un desarrollo de la palabra *crúz* (*croix*)” pero ¿qué decir de alguien que piensa aparentemente que el latín es derivado del español, puesto que escribe que *hermoso* en español ha devenido *formosus* en latín? En cuanto a nuestro artículo sobre “La lengua de los pájaros” (y no “El lenguaje de los pájaros”), mantenemos íntegramente lo que hemos dicho del origen y del sentido primero de la palabra *carmen*, a pesar de la burda y muy poco “normal” etimología que ha sido señalada por paul le cour, y que, quizás, “puede imponerse a ciertos espíritus faltos de sentido crítico”; y, francamente, ¿qué peso se imagina que pueden tener para nosotros las aserciones de orientalistas? Por otra parte, si hemos hablado de los pájaros en cuestión como simbolizando los ángeles, es que la tradición islámica es formal sobre este punto; no expresamos ahí opiniones individuales, y no tenemos que conocer más que la tradición. Por lo demás, es de la “lengua de los pájaros” de lo que se trataba (el Corán dice expresamente: *mantiqat tayri*), y en absoluto del “canto de los pájaros”, que podría tener otra significación, pero que en todo caso no estaba en causa; verdaderamente, nuestro contradictor “no nos parece cualificado para hablar de esas cosas”. Deseamos, sin embargo, que las variaciones más o menos brillantes a las cuales se libra al respecto, no sean para él el... “¡campo del signo”! En efecto, si es posible que nosotros “hagamos sonreír” a algunos ignorantes que se creen muy fuertes, el sr. paul le cour nos hace francamente reír a carcajadas y las ocasiones para ello son demasiado raras, en este desagradable fin de Kali-Yuga, ¡para que no sepamos agradecerse-lo un poco! ¡*Rabbuna ikhallik, yâ bafuna!*

R. I. S. S. (febrero, "parte ocultista"). En VI, mayo de 1932.

El primer artículo se titula graciosamente "Los venenos del Oriente"; está firmado esta vez sólo con las iniciales G. M., y precedido por esta mención algo enigmática: "Redactado, este 28 de mayo (*sic*) de 1923, día de San Carlomagno, según las notas de nuestro llorado colaborador" (¿se trata del Sr. de Guillebert?). Tras haber presentado como un "perfecto francés" al pangermanista Gobineau, lo que no es una idea de las más felices, el autor expone una caricatura de las ideas orientales donde lo grotesco se mezcla con lo odioso; hay casi tantos errores como palabras, sin olvidar la cantinela de "panteísmo" que es decididamente el gran recurso de toda esa gente; no insistimos más... Pero todo ello termina con una confesión de las más preciosas: "Ante los venenos del Oriente, yo me siento solidario con Huguenot"; y, tras haber citado nuestra alusión a la "unidad de frente" (hemos escrito "unión sagrada") para la "defensa de Occidente", se añade: "Desearíamos que fuese efectivamente buen profeta". El "Dr. G. Mariani" (pues, aquí al menos es con certeza él quien habla, y, por un "sincronismo" bueno de señalar, se refiere en el mismo párrafo al libro del P. Allo) no está decididamente forzado a desempeñar su papel: y eso es, muy exactamente, ¡lo que habíamos querido hacerle decir! Y, en cuanto a nosotros, responderemos claramente y sin la menor *ketmah*, devolviéndole la frase: ante los venenos del Occidente moderno, ¡nos sentimos solidarios con todo Oriente! Después de este artículo vienen algunas "diabluras" sin importancia, después otro artículo titulado "Los 'Grandes Servidores intelectuales' ocultos o un esbozo de las posiciones del Sr. René Guénon", reproducido según ciertas "Nuevas críticas de Orden" que no conocemos, pero que son, según parece, un anexo de los *Cahiers de l'Ordre*. Este escrito, cuya ignominia sobrepasa todo lo que se pueda imaginar, tiene toda la pinta de una nota policial de la más baja categoría; su redactor anónimo está además muy mal informado, y, sobre ciertos puntos, da prueba de una imaginación tan delirante que nos preguntamos si no habrá sido inspirada por algún "vidente"... ¡muy poco lúcido! Así, todo el mundo sabe

que nuestra obra no es de ningún modo "filosófica", y todavía menos "histórico-social"; pero, para presentarla como tal sin que resalte la inverosimilitud a los ojos de los menos avisados, se tiene mucho cuidado en no citar más que los títulos de algunas de nuestras obras, pasando las otras bajo silencio, y, para una de ellas, se llega hasta destacar una etiqueta que le había sido impuesta contra nuestra voluntad por su primer editor, deseoso, por razones puramente comerciales, de hacerla entrar mejor o peor en una "colección" con la cual no tenía ninguna relación. Por otra parte, se cree molestarnos evocando viejas historias, de las que se querría dar la impresión que se relacionan con el presente (ya hemos tenido ocasión de señalar este procedimiento fraudulento), y que nos son tan perfectamente indiferentes como si no nos concernieran en nada; nunca hubiéramos terminado si debiéramos dar una importancia cualquiera a todos los títulos o grados con los cuales nos gratificaron antaño múltiples organizaciones, entre las cuales las hay que probablemente sólo existieron sobre el papel; y, acerca de la que es nombrada en este caso, nosotros mismos la hemos caracterizado en los términos menos lisonjeros (*Le Théosophisme*, pág. 244); luego nosotros tenemos el derecho de preguntar: Entonces ¿quién engaña? Si hemos debido, en cierta época, penetrar en tales o cuales medios, es por razones que sólo a nosotros nos conciernen; y además, actualmente, por otras razones de las cuales no tenemos tampoco que rendir cuentas, no somos miembro de ninguna organización occidental, de la naturaleza que sea, y desafiamos a cualquiera para que aporte la menor justificación de lo contrario. Si hemos respondido favorablemente a ciertas demandas de colaboración (peticiones expresamente dirigidas a nosotros y no "infiltraciones" por nuestra parte, lo que sería absolutamente incompatible con nuestro carácter), del lado que hayan venido, ello también es asunto nuestro exclusivamente; y, cualesquiera que sean las publicaciones donde hayan aparecido artículos nuestros, sea "al mismo tiempo" o no, hemos siempre expuesto las mismas ideas exactamente, sobre las cuales nunca hemos variado. No podríamos tolerar que se diga que hemos

"combatido en apariencia" el espiritismo y el teosofismo, cuyos partidarios parecen en realidad no temer a ningún otro que a nosotros; y desafiamos al policía anónimo a citar los "escritos católicos ortodoxos" que habríamos reseñado en el *Voile d'Isis* (revista no "ocultista", sino enteramente independiente) con "sarcasmos de ideas y de principios" (*sic*), pues incluso ¡no suponemos que se pueda tratar de las elucubraciones de sus colegas de la R. I. S. S.! Además, no somos el "servidor" de nada ni de nadie, si no es de la Verdad; no pedimos nada a quienquiera que sea, no trabajamos "por cuenta" de nadie, y pasamos de todo "apoyo"; luego tenemos el absoluto derecho a vivir como buenamente nos parece y de residir donde nos conviene, sin que nadie tenga nada que ver en ello, y no estamos dispuesto de ningún modo a admitir la menor injerencia en ese dominio. Nuestra obra es por lo demás rigurosamente independiente de toda consideración individual, y por tanto nada tiene que ver con cosas que no pueden verdaderamente interesar a nadie; e incluso añadimos que no vemos por qué razón estaríamos obligado a vivir siempre en la piel del mismo personaje, se llame "René Guénon" o de otro modo... En cuanto a las otras aserciones contenidas en el informe policial en cuestión, ignoramos totalmente si tal librería "abriga un grupo filosófico y metafísico de tendencias esotéricas y teosóficas"; lo único que sabemos, es que, si ese grupo existe verdaderamente, no puede ser sino de los más hostiles; pero esta insinuación, fundada o no, tendrá al menos la utilidad de probar a algunos que la mentira y la traición no siempre traen provecho a sus autores... En fin, hemos tenido la estupefacción de saber que tenemos "numerosos amigos" en Alemania; estamos lejos de percatarnos de ello, pues siempre han desdeñado darse a conocer, y precisamente ocurre que es uno de los raros países donde no tenemos relación ninguna; ¡nuestro policía no podía errar más! Por otra parte, incluso si así fuera, ello no sería una razón para "orientarnos hacia Alemania" (lo que sería más bien "occidental" como diría aquel), pues no nos interesa más que cualquier otra nación europea; primero, la política no es asunto nuestro, y además, vistos desde el

Oriente, los pueblos occidentales se asemejan terriblemente... Ahora bien, hablando claramente, hay sólo dos palabras adecuadas para calificar tan monstruosas infamias, y son las de calumnia y difamación; normalmente, tales historias deben llevar a sus autores ante los tribunales; siempre nos ha repugnado recurrir a esos medios, pero, en presencia de esa ola ascendente de lodo y de infamias, terminaremos, por grande que sea nuestra paciencia, por tener ya suficiente y tomar las medidas necesarias para que, por la fuerza si es preciso, se nos deje al fin en la paz a la que tenemos el derecho más incontestable; ¡tómese nota de lo dicho!

Lotus Bleu (enero y febrero). En VI, mayo de 1932.

Publica una conferencia de M^{me} Alexandra David-Neel sobre "La Vida sobrehumana de Guésar de Ling", considerada más particularmente en su sentido simbólico; pero las indicaciones dadas a este respecto, por interesantes que sean, permanecen desgraciadamente un poco demasiado fragmentarias. -En el n^o de febrero, una nota muy tendenciosa pretende atacarnos a través del artículo de M. Clavelle en el *Voile d'Isis* de enero; si el redactor de dicha nota quiere tomarse el esfuerzo de remitirse a los diversos ataques de los que aquí se trata, comprenderá sin duda ¡hasta qué punto va desencaminado!

Atlantis (marzo-abril). VI, junio de 1932.

Publica un conjunto de conferencias y de alocuciones al cual se ha dado el título general "La Tradición, salvación del mundo"; nada sería más justo.. si aquellos que pretenden hablar de la Tradición supieran lo que ella es verdaderamente. El sr. Paul Le Cour, por su parte, no ha desperdiciado la ocasión de reeditar todavía una vez más la famosa cita apócrifa que señalábamos en nuestra última crónica, e incluso con un agravante, pues la palabra "asimilado" se ha convertido en "servido"; pero ha tenido esta vez la buena idea de no nombrar al autor, e incluso lo designa de manera tan poco adecuada que, si no hubiéramos conocido de antemano la "cita" en cuestión, habríamos desde luego creído que se trataba de algún otro. Por

otra parte, da la medida de su penetración presentando como "una confesión desnuda de artificios", de nuestra parte, una frase que hemos escrito precisamente para provocar una "confesión" en ciertos adversarios, lo que además, como se ha podido ver igualmente el mes último, se ha logrado perfectamente. Por lo demás, no tenemos nada que "confesar": reivindicamos muy en alto el derecho a ser oriental; como no contestamos en absoluto al sr. paul le cour el de ser occidental (incluso "francés", aunque no veamos demasiado bien lo que una cuestión de nacionalidad puede tener aquí que ver), sólo le pedimos reciprocidad, muy simplemente...

Revue Spirite (nº de abril). En VI, junio de 1932.

Publica un artículo de Gaston Luce titulado "Oriente contra Occidente" (lo inverso, en las circunstancias presentes, hubiese respondido mejor a la realidad); el autor invoca, como corresponde, la autoridad de Gobineau y la de Henri Massis... He aquí pues que los espiritistas se unen en cierto modo "oficialmente" a la campaña "anti oriental"; ¡esta comprobación no nos disgusta!

Nota. En VI de julio de 1932.

En presencia de historietas estúpidas o extravagantes cuyo eco nos llega continuamente, estimamos necesario advertir que no hay que dar fe, en lo que nos concierne, a ninguna otra cosa que a lo que hemos escrito nosotros mismos.

Atlantis (mayo-junio). En VI, octubre de 1932.

El nº lleva como título general "El Ocultismo, plaga del mundo"; como ésa es bastante nuestra opinión, nos esperábamos, por una vez, poder dar nuestra aprobación. ¡Hola! no es ahí cuestión de ocultismo en absoluto, sino de brujería y de artes adivinatorias, lo que es cosa distinta; es curioso ver hasta qué punto las palabras toman, para algunos, un sentido diferente de aquél que propiamente les pertenece... El sr. paul le cour tiene por otra parte una sorprendente manera de escribir la historia: y es así que, por ejemplo, habla de "Schoepperfer",

que había sido conocido hasta aquí con el nombre de Schoepfer, y del "espiritista Lavater", que "murió en 1801", por tanto, cerca de un siglo y medio antes de la invención del espiritismo, sin olvidar a Lacuria, que, aunque "fallecido en 1890" (pág. 113), "ha dado dos ediciones de su libro, una en 1847, la otra en 1899" (pág. 114), lo cual constituye aparentemente ¡una manifestación póstuma de un género bastante excepcional! Por otra parte, él invoca contra la India... la opinión del Sr. Bergson, que posee evidentemente a este respecto una competencia totalmente especial; y, seriamente, ¿qué peso se imagina pues que pueda tener a nuestros ojos la opinión de un "gran pensador" profano? Justamente tanto como el de un vulgar orientalista, y eso no es mucho decir...

Revue Internationale des Sociétés Secrètes, el nº del 1 de marzo (parte "ocultista"). En VI, junio de 1932.

Está dedicado casi enteramente a la traducción de extractos de la obra del "Maestro Therion", alias de Aleister Crowley, sobre "La Magia en teoría y en práctica", y de las constituciones de la O. T. O. Viene después una corta nota titulada "Precisiones", que tiene la pretensión de ser una puntualización al infame artículo de las "Nuevas críticas de Orden" reproducido en el número anterior; ¿por qué no se ha colocado inmediatamente tras dicho artículo, si no es porque hacía falta dejar a la calumnia tiempo para hacer camino, sin el riesgo de debilitarla, por poco que fuera? Por otra parte, a decir verdad, no se rectifica gran cosa, en lo que nos concierne al menos, pues, por contra, la dirección de cierta librería recibe completa satisfacción, lo que no nos sorprende nada; se quiere sin embargo reconocer que no "viajamos" nada... En cuanto a los apoyos que se nos presta, no nos detendremos en señalar insinuaciones las cuales nos reconocemos incapaces de comprender por completo; nos admiraremos solamente de que esa gente pueda creernos lo bastante... ingenuo como para haberles proporcionado una "clave", con todas las letras, en la dedicatoria de uno de nuestros libros; ¡es el colmo de lo grotesco! -En el nº del 1 de abril (parte "ocultista" igualmente), continuación de los extractos de Aleister Crowley, cuyo interés no aparece muy cla-

ramente, y artículo sobre "La Eficiencia moral nueva", especie de empresa "místico-comercial" como las que todos los días nacen en América. La revista y la bibliografía proporcionan aún la ocasión para algunos ataques contra nosotros, pero de tan lamentable pobreza que no perderemos nuestro tiempo en ello: hay que estar muy falto de argumentos para limitar la reseña de *Los estados múltiples del Ser* a la reproducción de una frase por la cual ¡un universitario manifestaba su perfecta incompreensión de nuestra obra *El simbolismo de la Cruz*! Por lo que se refiere al resto, no tenemos costumbre de responder a groserías; añadamos solamente que es muy imprudente evocar el recuerdo de "La Elegida del Dragón": si ha lugar algún día a volver sobre esas "diabluras", no son ciertas desapariciones las que nos lo impedirán... -¿Es cierto que el "Dr. G. Mariani" ha encontrado una muerte trágica, hacia finales de diciembre último, en un accidente de aviación? Si así fuera, sería pues con él mismo y no con el Sr. de Guillebert como habíamos pensado, con el que se relacionaría la mención colocada al final de su artículo publicado en el nº de febrero; pero entonces ¿cómo es que la R. I. S. S. no ha anunciado claramente esta noticia, ni dedicado la menor nota necrológica a ese "llorado colaborador"? ¿Temerá que la sombría atmósfera de drama de la que está rodeada impresione fastidiosamente a sus lectores? ¿Cuál es pues ese nuevo misterio?

Hay también en el nº de abril, una frase donde se habla de "Mariani" en pasado, pero eso no podría bastar; no queremos sin embargo suponer que se trate de una muerte simulada... ¡a la manera del pseudo-suicido de Aleister Crowley! Esperamos explicaciones sobre este extraño asunto; y, si tardan demasiado en venir, podríamos aportar nosotros mismos precisiones citando nuestras fuentes, lo que no sería sin duda del agrado de todo el mundo. Sea como fuere, esta "desaparición" ha seguido muy de cerca a la de H. de Guillebert; pero, ¿por qué éste, súbitamente silencioso tras nuestras alusiones al asunto de Le Chartier, no ha esperado más que nuestro artículo sobre *Seth* para morir? ¿Se comprenderá al fin en la redacción de la R.I.S.S. y en otros sitios, que hay cosas a las cuales no se toca impunemente?

La *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (nº del 1 de mayo (parte "ocultista"). En VI, julio de 1932.

Continúa publicando extractos de Aleister Crowley, y reproduce un artículo de un periódico canadiense, titulado "Que-rellas francesas a propósito del movimiento feminista de los Adoradores del Demonio", que tiene todo el aire de una broma un poco fuerte: eso nos recuerda una fotografía de supuestos *Devil-worshippers* parisienses publicada hace algunos años en una revista inglesa, y que era muy simplemente ¡la de una reunión de tocadores de trompa de caza en una bodega! La "revista de revistas", firmada ahora por Raymond Dulac, contiene todavía, sobre nosotros, algunas de las amenidades habituales; ¿hay que repetir una vez más que el *Voile d'Isis* no es una "revista ocultista", y precisar también que no tenemos la menor simpatía por las modernas tentativas de constitución de una "religión universal"? Lo que afirmamos, por el contrario, es que la Tradición una existe desde el origen del mundo, y eso es lo que tienden a mostrar las aproximaciones que establecemos; pero parece que "las leyes del lenguaje se oponen" a esos parangones cuando molestan a algunos, mientras que no se oponen en el caso contrario... En cuanto a los "criterios" y a los "garantes" de la Tradición, éstas son cosas de las que no sentimos en absoluto la necesidad de instruir a esos Señores; ¡no se dirige a ellos nuestra enseñanza! Por añadidura, no nos rebajaremos a señalar sus miserables juegos de palabras; solamente les diremos que no hay ningún interés en ocuparse de un nombre que no representa para nosotros nada más que una... firma, y al cual damos tanta importancia como a la vestimenta que llevamos o a la pluma con la que escribimos; es exactamente del mismo orden, y ello no nos afecta más. En fin, añadamos una última observación: los occidentales tienen un diablo que es suyo y que nadie les envidia; que se arreglen con él como quieran o como puedan, pero que se abstengan de mezclarnos en historias que no nos conciernen en nada ¡*Lakum dînikum wa liya dîni!*⁴

⁴ ["Vosotros tenéis vuestra religión, yo, la mía", Corán, sura 109. N. del T.].

Revue Internationale des Sociétés Secrètes (1 de junio y 1 de julio, "parte ocultista") En VI, octubre de 1932.

No contiene apenas otra cosa que la continuación de los extractos de la *Magia* de Aleister Crowley. -El nº ordinario del 1 de julio anuncia la muerte del director-fundador, Monseñor Jouin; éste al menos era incontestablemente sincero, pero tenía una idea fija que gentes más o menos recomendables supieron explotar constantemente para vivir a sus expensas, y también para servirse de él como de un "estandarte"; sin duda ignoró siempre lo que se tramaba en este extraño medio; ¡y que los pretendidos jefes no son así, en realidad, más que simples víctimas! -En este mismo número, señalaremos, para servir a la historia anecdótica de la "defensa del Occidente", algunas amabilidades dirigidas a los discípulos de Sédir, y nuevos elogios, más pomposos que nunca, lanzados a Gabriel Huan.

Revue Internationale des Sociétés Secrètes (nº de junio). En VI, noviembre de 1932.

Hemos planteado, en el nº de junio, una pregunta con respecto a la muerte misteriosa del "Dr. G. Mariani"; no habiendo llegado ninguna respuesta, pensamos que es tiempo de comenzar a dar algunas precisiones. Esta muerte, a la cual la R. I. S. S. (*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*) no hizo más que una alusión equívoca, fue anunciada en un folletín de *La Liberté*, especie de investigación "novelada", según la moda de hoy, sobre las "interioridades del ocultismo contemporáneo", debida a dos autores de los que al menos uno, amigo íntimo de "Mariani", conoce perfectamente todas nuestras obras (ya se verá el interés de esta observación). En el nº del 25 de marzo, en el curso de un diálogo supuesto entre los dos colaboradores, se trata del "Rey del Mundo", que, se dice, "recuerda singularmente al *Príncipe del mundo* de los Evangelios"; y nos es preciso admirar de paso esta prestidigitación: los Evangelios nunca han hablado del "Príncipe del mundo", sino del "Príncipe de *este* mundo", lo cual es tan diferente que, en algunas lenguas, harían falta dos palabras enteramente distintas (así, en árabe, "el mundo" es "*el-âlam*", y "este mundo" es *ed-dûnya*). Viene a continuación esta frase: "la muerte re-

ciente de un muchacho que se dedicó a intentar descubrir la verdad sobre ese punto precisamente —hablo de un viejo amigo mío, Gaëtan Mariani— prueba que la cuestión es peligrosa; ¡él debía de saber demasiado! La afirmación es pues muy clara, a pesar del lapsus que hace decir que esa muerte “se consagra...”, en presente; por añadidura, para los que no supieran quién es “Mariani”, una nota añade que es el autor... de nuestro propio estudio sobre *El rey del Mundo*, del que se cuida precisar que es un “libro muy raro”, y que, en efecto, ¡está enteramente agotado! Es cierto que, en el n° del 18 de febrero, nuestro *El error espiritista* es no menos curiosamente atribuido a un personaje imaginario denominado “Guerinon”. Puesto que ocurre que nuestros libros son firmados “René Guénon”, la más elemental corrección exige que, cuando se hable de ellos, se reproduzca ese nombre tal cual, aunque sólo fuera para evitar toda confusión; y, bien entendido, si fueran firmados... *Abul Havl* (debió el “H. : Fomalhaut” temblar de espanto en su tumba), sería exactamente lo mismo. —Eso no es todo: se nos informó que los que extendían el rumor de la muerte de “Mariani” la atribuían a un accidente de hidroavión sobrevenido en el mar a finales de diciembre último, cerca del puerto donde tenía su residencia; pero... tenemos algunas razones para evocar a este respecto el recuerdo del pseudo suicidio de Aleister Crowley, al cual el mar, se decía, había supuestamente deglutido en sus olas... en efecto, otras informaciones de fuente muy segura nos hacían saber que la víctima, (o más exactamente una de las dos víctimas) del accidente en cuestión tenía muchos puntos de semejanza con “Mariani”; mismo nombre salvo una letra, diferencia de edad de menos de un año, equivalencia de grado, misma residencia; pero a fin de cuentas no era “Mariani” en persona. Es preciso, pues, creer que se ha utilizado este sorprendente conjunto de coincidencias para un fin que permanece oscuro; y no debemos olvidar añadir que, para acabar de embrollar las cosas a gusto, ¡el cuerpo de la víctima no se pudo encontrar! Así, no se trataría ahí sino de una siniestra comedia; si es así, ¿fue montada por “Mariani” mismo o por... otros, y por qué extraños motivos? Y la R. I. S. S. ¿fue engañada o cómplice en esta fantasmagórica

“desaparición” de su colaborador? No es, créasenos, por vana satisfacción de desentrañar los hilos de una especie de “novela policíaca” por lo que planteamos estas cuestiones; ¿hará falta, para obtener una respuesta, que nos decidamos finalmente a poner con todas las letras los nombres de los héroes de esta inverosímil historia?

Atlantis (julio-agosto de 1932). VI noviembre de 1932.

Dedicado al *Humanismo*; nada muy sensacional pero ahí comprobamos una vez más cuánto se apartan los sentidos que se atribuyen a esta palabra de aquellos que propiamente le pertenecen, y que sin embargo su derivación misma hace aparecer con perfecta evidencia. —A paul le cour le da por escribir, a propósito de nuestro artículo sobre *Hermès*, que nosotros “nunca nos hemos ocupado hasta ahora de paralelismos verbales”, ¡mientras que se encuentran en abundancia en casi todos nuestro libros! Por otro lado, nunca nos ha venido la idea de reivindicar la propiedad de los que señalamos, por la simple razón de saberlos ciertos, y que solamente el error o la fantasía pueden pertenecer propiamente a los individuos. Que paul le cour haga una patente de una aproximación como la de *Sibila* y *Cibeles* (¡como si las letras *s* y *k* pudiesen ser equivalentes!), o para su *Iberborea* y otros “berberismos”, tanto mejor; pero una real comunidad de raíz entre dos palabras puede ser comprobada por cualquiera que se tome el trabajo; y, seriamente hablando, ¿se cree pues el inventor del nombre de *Quetzalcouatl*, del cual no vemos manera verdaderamente, con la mejor voluntad del mundo, de traducirlo más que como “pájaro-serpiente”? En cuanto a la cuestión del hermetismo, sobre la cual vuelve de nuevo, cree poder objetarnos (confundiendo además “trinidad” con “ternario”) que “una idea metafísica está en su base”; suponemos que ha querido decir “en su principio”; ahora bien, hemos dicho y redicho en toda ocasión que tal era precisamente el carácter esencial de toda ciencia tradicional, del orden que sea, cosmológico u otro. Así, tenemos ahí, en algunas líneas, dos pruebas de algo que sospechábamos desde hace tiempo: y es que paul le cour, que se inmiscuye tan

de buena gana hablando de nuestros trabajos, jamás los ha leído; quiera pues comenzar por reparar esta lamentable negligencia, pero, sobre todo, leyendo "como todo el mundo", y no a la manera, verdaderamente demasiado "personal", ¡con la que descifra algunas inscripciones!

La *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (julio-agosto-septiembre, "parte ocultista"). En VI, diciembre de 1932.

Sigue con los extractos del "Maestro Therion" (Aleister Crowley); y eso es verdaderamente poco interesante en el fondo, y parece por lo demás bastante mal traducido: así, encontramos la expresión de "Grand Travail", después la de "Grand Ouvrage", evidentemente para traducir *Great Work*; el traductor ¿no sabe que hay algo que, en francés, se llama la "Grand Oeuvre" (Gran Obra)? Viene después un artículo dedicado a una empresa americana, o medio americana (pues su sede conocida está en Bruselas), que se titula *La Escuela Theiron de Vida*; y, a causa de la similitud de los nombres *Theiron* y *Theirion*, se pregunta si ello no tendría alguna relación con la O. T. O. Esta hipótesis nos parece poco plausible, pues Crowley es un charlatán mucho más hábil que aquel que ha elaborado las naderías de las cuales se nos presentan aquí algunas muestras; también creeríamos de buena gana que se trata de una simple falsificación de pseudónimo destinada a provocar una confusión estimada como ventajosa; ¿no hubo antaño un prestidigitador que daba sesiones con el nombre de Pappus? Un tal Raymond Dulac (¿?), que parece decididamente haber recogido la sucesión del "difunto Mariani", continúa tomándola contra nosotros: parece que habríamos hecho una atribución inexacta de cita; eso puede ocurrir, cuando no se es un "erudito" y no se tienen al alcance los medios para verificarlo todo, y, por lo demás, en el caso presente, ello no cambiaría nada en el fondo, lo único que nos importa; sea como fuere, hay que ser verdaderamente demoníaco, y en un sentido que nada tiene de figurado, para calificar de "fraude" un lapsus así. Encontramos otro igualmente grave en su reseña: ¿dónde ha visto que hayamos hablado nunca de "grupos esotéricos"? Además,

no somos en absoluto un "filósofo", y no nos mofamos de la filosofía, como de cualquier otro género de conocimiento profano; y ¿qué es esta frase ambigua donde se hace alusión a los "Judíos de la escuela sociológica", como si no fuera notorio que no tenemos sino desprecio por las teorías universitarias, y que somos tan absolutamente "anti-evolucionista" como es posible serlo? ¿A quién se quiere confundir con tan gruesos despropósitos? En fin, ¿qué pensar de las pretensiones de ese personaje que no solamente "pide pruebas" (tanto valdría pretender probar la existencia de la luz a un ciego), sino que "espera que se le designe el contenido y los depositarios de la Tradición"? ¿Por quién nos toma? No somos ni un espía ni un traidor, y no pretendemos de ninguna manera hacernos el auxiliar de las villanas necesidades de esos Señores; además, ¡no es para los profanos de este tipo para quienes escribimos!

Reseña de una carta desde la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*. Publicada en VI, enero de 1933. Cartas al Administrador.

25 de noviembre

Señor Administrador,

Se me comunica una nota que René Guénon ha hecho aparecer en vuestra Revista y me siento en el deber de responder, habiendo sido hasta el año pasado el agente del difunto G. Mariani:

He aquí la exposición de los hechos: os la dirijo para que tan mediocre cuestión no distraiga más la actividad intelectual de vuestro colaborador —que yo soy el primero en admirar— pues él me hubiese permitido el responder “en el tiempo y lugar de mi elección” o incluso descartar toda cuestión relativa a mi “individualidad”, según su propio ejemplo. Añado, incidentalmente, que estoy sorprendido, pero no alarmado, de ver al Sr. Guénon amenazar con publicar mi nombre; yo mismo me he prohibido siempre el revelar las “individualidades” que se ocultaban —o se habían ocultado bajo tales pseudónimos, mientras que yo no debía este conocimiento más que a mis in-

vestigaciones—; ahora bien, en este caso, el Sr. Guénon debe éste a una carta espontánea por mi parte.

Yo disponía cada vez de menos tiempo para... prestar mi individualidad a Mariani, cuando, muy precisamente el 23 de diciembre de 1931, se me hizo imposible seguir haciéndolo. Remité entonces a Monseñor Jouin, con el cual, por otra parte, continuaba manteniendo las más respetuosas relaciones, mis últimas notas, rogándole, si las utilizaba, hacerlas redactar y firmar por uno de sus colaboradores: lo que no se hizo más que imperfectamente, de donde el artículo firmado G. M., que debía contribuir a acrecentar una confusión que me doblegó a transformar en mistificación.

A finales de diciembre, en efecto, sobrevino el triste accidente donde mi homónimo desapareció. En razón de las similitudes que señaló el Sr. Guénon, varios errores tuvieron lugar: uno fue el origen de la falsa información que le llegó. Cuando fui informado de ello, me reí, y aprovechando que el informador engañado no sabía cómo salir de la situación, hice llegar al Sr. Guénon periódicos donde el accidente era relatado. No hice, por lo demás, misterio para nadie de esta maquinación, y no pienso que haya que buscar otro origen a las informaciones de fuente muy segura que desengañaron al final al Sr. Guénon, como por otra parte yo había esperado siempre.

Qué me importaba, por lo demás, puesto que el doble fin que yo perseguía estaba alcanzado y tan poco oscuro que yo no lo había disimulado. Era, por una parte, significar el cese de mi colaboración en la R. I. S. S. (tengo tan poco tiempo de proseguir la crítica de las “altas ciencias” que no leo incluso ya vuestra Revista, lo que es el mejor criterio). Por otra parte, era una pequeña experiencia sobre la extensión de los “poderes” que, según vuestra propia expresión, ostentaba R. Guénon. Ya estoy al corriente: este “hombre verdadero”, este familiar de las sedes del Rey del mundo, su encargado de asuntos para el pobre Occidente, ha sido engañado por una mistificación bastante grosera. Aún más: habituado, a falta de otro poder, a amenazar a sus contradictores con un muy vulgar papel azul,

ha creído que ese soberano había al fin personalmente tomado su defensa, y, por un formidable choque de retorno, pulverizado al insolente. Si choque de retorno hubo, éste se ha traducido en una mejora de mi situación económica, la curación de una grave enfermedad, y engordar 15 kilos. Aparte de este punto —que ha perjudicado mi línea— os ruego decir al Sr. Guénon cuán reconocido le estoy. Pero decidle también que esta pequeña chanza, de la que yo soy el único responsable y a la cual la R. I. S. S. especialmente ha permanecido enteramente ajena, si ha hecho nacer en mí algún escepticismo con respecto a sus poderes, y sus altas relaciones, no ha tocado la profunda admiración que conservo al sabio filósofo que sabe ser tan frecuentemente.

En cuanto a mi infeliz homónimo —al cual, muerto, yo sustituiría— era en vida un compañero demasiado alegre como para reprochármelo.

Ex-G.MARIANI

* * * *

París, 6 de diciembre de 1932

Señor administrador, el Sr. René Guénon, en el *Voile d'Isis* de noviembre de 1932, publica una crítica de nuestra investigación aparecida en febrero-marzo de este año, sobre las interioridades del ocultismo contemporáneo. Estamos felices de responder a las diversas cuestiones que René Guénon nos presenta tan amablemente, y os rogamos pues, en virtud del derecho de réplica definido por la ley del 29 de julio de 1881, el publicar íntegramente esta carta, en vuestro n° de enero de 1933.

1°. De nosotros dos, es Pierre Mariel el amigo de G. Mariani.

2°. ¿Príncipe de *este* mundo? ¿Príncipe *del* mundo? Nuestra investigación no tenía por objeto resolver tan delicados puntos de exégesis. Esperaba solamente mostrar al gran público los peligros y los ridículos del ocultismo contemporáneo.

3°. Pues sí, Mariani ha publicado, en las Éditions de la R. I. S. S., un folleto titulado *El rey del Mundo y el Cristo-Rey*. En un periódico neutro, incluso de una neutralidad benevolente, era imposible hacer una alusión al Cristo-Rey.

4°. ¿“L’Erreur spirite” de Guérinon? Simple errata. Los típógrafos están frecuentemente distraídos, sobre todo en un diario ¡donde el autor no tiene la posibilidad de corregir el mismo sus pruebas! El error, totalmente material, será reparado bien pronto, cuando la investigación aparezca en librería.

5°. Mariani ¿está muerto o vivo? Esta curiosidad nos sorprende por parte del Sr. Guénon que ha escrito en el *Voile* n° 143, pág. 700: “por lo demás, si se continua envenenándonos con la personalidad de René Guénon, terminaremos por suprimirla algún día, totalmente” y en el n° mismo donde critica nuestra investigación “sólo cuenta la doctrina, y ante ella, las individualidades no existen”.

Dicho esto, permítasenos estar totalmente sorprendidos. Primero, con desprecio de todos los usos fraternales, el Sr. Guénon cita nuestra investigación sin citar a los autores.

A continuación, uno de los fines que perseguíamos era combatir, como lo hace Guénon en toda su obra, la mentalidad ocultista. Mal hemos hecho de prestarle apoyo con nuestros débiles medios. Percibimos en fin, para edificación nuestra, que la serenidad y la mansedumbre no están entre los atributos del ADEPTO.

Creed, Señor Administrador, en la expresión de nuestra distinguida consideración.

Jean d’Agraives Pierre Mariel. 7, rue des Eaux (16°9 1, square Charles-Laurent (15°)

* * * * *

La carta de M. B. (ex–Mariani), es exactamente lo que queríamos obtener: la confesión de una “mistificación” y de una “maquinación” que no se podría juzgar demasiado severamente; es posible que su autor no vea en ella más que una macabra broma de estudiante, pero, por nuestra parte, vemos ahí algo muy distinto, la marca de una inspiración satánica que, para ser inconsciente, no es menos clara; y ello confirma que M. B. (ex Mariani) ha, como muchos otros, servido de “instrumento” para algo que él ignora sin duda totalmente.

Sabido esto, nos es preciso rectificar cierto número de errores; y, primero, es falso que el nombre de M. B. lo hayamos

sabido por una carta que él nos ha dirigido, por la simple razón de que nos ha sido absolutamente imposible descifrar la firma de dicha carta; de hecho, es por uno de nuestros colaboradores del *Voile d'Isis* como hemos tenido conocimiento de la identidad del personaje. Es igualmente falso que la pretendida muerte de éste nos haya sido anunciada por un “informador engañado”; lo ha sido por su amigo Pierre Mariel, que sabía evidentemente a qué atenerse y a quien debemos pues considerar como cómplice de su “maquinación”. Una carta en la cual, cuando pedíamos al Sr. Pierre Mariel explicaciones complementarias, se cruzó con el envío de periódicos de M. B., envío que, por consiguiente, se había hecho por éste antes de que hubiese podido saber lo que pensábamos de esta novedad; más precisamente, todo esto data de abril, y la nota en la cual planteábamos una cuestión respecto al “accidente” no apareció más que en junio. En fin, es falso que las “informaciones de fuente muy segura” que nos llegaron seguidamente, y sobre el origen de las cuales no tenemos que informar a M. B., tengan la menor relación con sus propias habladurías al respecto de su “mistificación”; ellas no hicieron, por otro lado, más que transformar en certidumbre, con pruebas en apoyo, la duda que expresábamos muy claramente escribiendo en nuestra nota de junio: “No queremos sin embargo suponer que se trata de una muerte simulada... ¡a la manera del pseudo suicidio de Aleister Crowley!” Si M. B. supiera leer un poco entre líneas, ¡no habría ciertamente podido creer en el éxito de su siniestra bufonada!

En cuanto al final de la carta, podríamos desdeñarlo si no fuera muy instructivo en lo que concierne a la mentalidad de M. B.: las cualidades que él nos atribuye las ha sacado de su imaginación, a menos que se haga eco simplemente de algunas de las historietas estúpidas contra las cuales hemos debido poner en guardia a nuestros lectores en julio último. Ciertamente, nosotros nunca nos hemos calificado de “hombre verdadero”, o encargado de “relaciones personales” (!) con el “Rey del Mundo” o con sus “sedes” (¿?); desafiamos a cualquiera a citar la menor palabra nuestra sugiriendo, por poco

que sea, cosas de ese género (así como desafiamos, en otro orden, a que se nos diga dónde hemos jamás amenazado a alguien con un “papel azul” o de otro color); y, por otra parte, el carácter grotesco de tales afirmaciones, traiciona suficientemente su verdadera fuente... Tampoco nosotros hemos jamás reivindicado la posesión de “poderes” cualesquiera e, incluso, si fuera cierto que los tuviéramos, ni soñaríamos en ufanarnos de ellos, no habiendo jamás disimulado nuestro perfecto desprecio por esos juegucitos de niños (nos proponemos incluso tratar especialmente esta cuestión en un artículo bastante próximo, para terminar de una buena vez con estas bobadas); no nos cuidamos más de los “poderes” que de la “filosofía”, ocupándonos únicamente de cosas serias. Todo ello muestra que teníamos demasiada razón advirtiéndolo que “no hay que dar fe, en lo que nos concierne, a otra cosa que a lo que hemos escrito nosotros mismos”.

Por lo referente a la carta del Sr. Pierre Mariel (su colaborador nos es desconocido y no nos interesa de ningún modo), debemos destacar primero que no hemos pretendido hacer una “crítica” de su investigación; simplemente hemos aludido a ella en tanto que tenía una relación con el “*affaire* Mariani”, lo que es muy diferente. A continuación, si M. B. (ex-Mariani) ha efectivamente publicado en la R. I. S. S., un artículo dirigido contra nosotros y titulado “El Cristo Rey y el Rey del Mundo” (y no a la inversa) y si es incluso por este artículo como hemos sabido con cierta sorpresa que el “rey del Mundo” nos había encargado no sabemos demasiado cuál misión de la que no nos habíamos percatado hasta hoy, ningún “folleto” con tal título figura en la lista de las obras editadas por la misma R. I. S. S.; por otro lado, un artículo, incluso sacado aparte, no constituye un “libro”; y, además, cuando se cita una obra o un artículo, aunque fuese en un periódico “neutro” o incluso hostil, nada podría justificar la mutilación del título, sobre todo cuando se sabe pertinentemente que es de naturaleza proclive a provocar confusión; la excusa es verdaderamente lastimosa... En cuanto a “Guerinon”, este nombre ridículo, habiendo sido repetido dos veces, es un poco difícil creer en una

simple “errata”; es mucho más verosímil suponer que esta deformación tenía por objeto evitar ciertos inconvenientes posibles (la gente tiene el hábito de juzgar a otros según ellos mismos, pero se habría podido evitar esta dificultad comprobando que jamás hemos enviado la menor carta rectificativa a ninguna de las publicaciones que nos calumnian y nos insultan groseramente, y ¡el Diablo sabe si las hay!) y, si “el error es reparado”, no habremos de sorprendernos, pues, en un volumen, tal precaución no tenía ya ninguna razón de ser; añadamos, sin más insistir en ello, que otras “erratas” no menos bizarras tienden a confirmar esta interpretación. Por otra parte, si no hemos mencionado el nombre de Pierre Mariel, era únicamente por respeto a las buenas relaciones que habíamos tenido anteriormente con él; tanto peor si no lo ha comprendido; pero ¿cuál es la confraternidad a la cual pretende apelar? No somos, que sepamos, ni periodista, ni incluso “hombre de letras”; y si no podemos indudablemente más que aprobar la intención de “combatir la mentalidad ocultista”, es a condición de que se haga por medios serios, no con bufonadas e invenciones de novela-folletín; y después, ¿por qué el mismo Sr. Pierre Mariel se deja ir a veces a escribir en hojas que tienden precisamente a fomentar la mentalidad en cuestión? En fin, comprobamos que no ha resistido más que su amigo a la extraña obsesión de adjudicarnos cualidades imaginarias: no tenemos la pretensión de ser un “adepto”, e incluso la prueba perentoria de que no lo somos es que escribimos todavía; sabemos atenernos a nuestro rango, por modesto que sea; pero, puesto que es cuestión de “adeptos”, decimos que, si tienen una inalterable serenidad, no es menos exacto que no tienen ninguna “mansedumbre” y que no han de tenerla, pues no hacen sentimiento y son, todas las veces que es preciso, ¡implacables justicieros!

Ahora, dejaremos a M. B. (ex Mariani) con sus barcos y al Sr. Pierre Mariel con sus novelas, rogándoles, por su lado, no ocuparse ya de nosotros; he aquí ya suficiente sobre esos insignificantes comparsas y pensamos que nadie, aparte del Sr. Pierre Mariel, haya podido equivocarse hasta el punto de atri-

buirnos una “curiosidad” cualquiera concerniente a la “personalidad” del supuesto “Mariani”. Nuestras razones eran muy distintas, y al menos hay una que podemos hacer conocer seguidamente: y es que, respecto a la R. I. S. S., una conclusión se impone; pero esta conclusión no la sacaremos nosotros; la tomaremos simplemente de la *Semaine Religieuse* de París, cuya redacción, en su n° del 24 de septiembre último, hacía seguir un artículo necrológico dedicado a Monseñor Jouin de una nota donde se decía que: “Monseñor Jouin no ha sido siempre, en la elección de sus colaboradores, tan prudente como hubiese sido de desear”. Sin hablar de otros colaboradores sobre los cuales habría tanto que decir... y que redecir, las confesiones de M. B. (ex Mariani) bastarían por sí solas para justificar esta apreciación; y, al mismo tiempo, contribuyen preciosamente para “iluminar” la nota que nosotros mismos dedicamos a Monseñor Jouin en el n° de octubre del *Voile d'Isis*.

Consideramos este villano asunto definitivamente arreglado, pero no nos hacemos ilusiones: habrá, sin duda aún, otras marionetas que desmontar, otras mistificaciones que desenmascarar, antes de poder hacer aparecer al fin a la luz del día lo que se oculta tras todo ello. Por triste que sea tal tarea, no es menos necesaria; y la continuaremos en tanto que haga falta, y bajo las formas que convenga... ¡hasta que hayamos aplastado el nido de víboras!

Le Symbolisme (noviembre de 1932). En VI, enero de 1933.

Un artículo titulado "Oriente y Occidente" (este título sirve ahora mucho), por Diogène Gondeau, rechaza la idea de un "complemento ritualico" tomado de las doctrinas orientales por razones que, como puede ya suponerse, nada tienen que ver con las que hemos indicado aquí; el Budismo, como desviación, ¿no es tomado como el prototipo mismo de la sabiduría oriental, calificada por otro lado como "sabiduría de neurasténicos", como si la neurastenia no fuera, por el contrario, un mal exclusivamente occidental? ¿Qué singular necesidad tiene pues tanta gente de hablar de lo que no conoce? Por lo demás, ve-

mos la obra de Charles Henry calificada de "rosacruziana"; ¿hay que preguntarse si las palabras tienen todavía un sentido?

RISS, nº especial. En VI, enero de 1933.

Dedica un número especial a la respuesta a una reciente campaña de prensa en la que se le ha puesto en el punto de mira; es efectivamente lamentable que Mons. Jouin haya sido así encausado al día siguiente de su muerte, y por lo demás persistimos en pensar que jamás tuvo conciencia del papel que se le hizo jugar; pero hay mucho de verdadero en lo que se ha dicho de ciertos otros personajes, a pesar de las extrañas confusiones (que no se han destacado todas), y de lagunas más inexplicables aún... Limitémonos a señalar que, en el curso de esta respuesta, se denuncia como "masónico" el procedimiento que consiste en calificar de "ocultista" a alguien que se ocupa del ocultismo, aunque sea para combatirlo; ahora bien, he aquí que este procedimiento es precisamente uno de los que son empleados constantemente contra nosotros por diversas publicaciones en el primer rango de las cuales figura... ¡la R.I.S.S. misma! -La "parte ocultista" (nº de octubre) contiene un artículo sobre "Los inquietantes progresos del espiritismo"; sobre ello estamos totalmente de acuerdo. -En los extractos de la "magia" de Crowley, señalamos un detalle curioso: *La Rama de Oro* de Frazer es "vivamente recomendada"; eso es bien comprometedor para este etnólogo, pero no nos sorprende demasiado... -Las crónicas de Raymond Dulac demandan, también esta vez, algunas observaciones: 1º Ignorábamos totalmente la existencia de cierta revista que habría, según parece, mezclado citas de nuestras obras con "publicidades farmacéuticas" e "historias obscenas"; no somos de ningún modo responsable de esos procedimientos ni solidario de aquellos que los emplean y, si la cosa es cierta, no podríamos más que protestar muy alto contra el abuso que así se hace de nuestro nombre y de nuestros escritos. 2º La expresión de "Dueño del Mundo", que encontramos por segunda vez bajo su pluma, no nos era conocida hasta ahora más que como el título de una

novela de "anticipación" ultra-fantástica de Monseñor Benson, antaño denunciado por la R.I.S.S. ¡como un agente secreto del "Cabalismo" judío! 3º El pseudo esoterismo no es en absoluto "pseudo ocultismo"; es, por el contrario, el ocultismo más auténtico, no habiendo sido éste nunca otra cosa que una falsificación o una caricatura más o menos grosera del esoterismo. Por otro lado, aunque agradeciendo al Sr. Raymond Dulac el protestar con un "disgusto" bien justificado contra ciertas ignominias de las que no procede hablar, le haremos observar que no pretendemos ser de ningún "campo", y también que gente a quien no nos presentamos no tienen "acogida" que darnos. Expresamos además el deseo de que las abominaciones en cuestión le abran los ojos sobre los intrínquilos reales de la infernal campaña en la cual se encuentra él mismo mezclado desde hace algún tiempo (queremos creer que, como otros varios, él no es en eso más que un instrumento inconsciente), y sobre aquellos de la publicación misma en la que colabora. Del "H.· Fomalhaut" (que se creía ser Edipo, pero que en eso se equivocaba mucho) y del Sr. de Guillebert, por no citar de ese lado más que quienes están *verdaderamente* muertos, a la dirección de *La Flèche* (que, anotémoslo de pasada, acaba de hacer aparecer un "ritual de iniciación satánica", lo que al menos tiene el mérito de ser nítido) y a tal individuo demasiado inmundo para que le nombremos (nos repugnaría incluso tocarlo desde el extremo de un látigo), no hay quizás tanta distancia como se cree; y, para poder vigilar el camino que lleva de unos a otros, el "punto geométrico" donde nos encontramos (poniendo que sea, si se quiere, la cumbre de una *Pirámide*), ¡está particularmente bien situado! ¿Hay que precisar que, en ese camino, hemos detectado las huellas de un "asno rojo" y las del... *Dragón de la Elegida*?

R.I.S.S. (nov. y diciembre de 1932). En VI, febrero de 1933.

Es un "número especial sobre la Muerte y los Difuntos"; también contiene una serie de artículos de un carácter bastante macabro, de los cuales el más importante es titulado "Las ra-

zones ocultas de la cremación de cadáveres". En el n° de diciembre, al lado de un estudio sobre "Las Sibilas y la Navidad", cuyas intenciones no se desprenden muy claramente, y de otro, muy incompleto, sobre "El Alfabeto secreto de los F. M.", encontramos un artículo de fantasía que se ha creído espiritual titular "Conversaciones de Edipo"; si se supiera cuán igual nos es todo eso, y cómo ciertas alusiones que quieren ser pérfidas están lejos de tocarnos... tanto más lejos cuanto que *aquellos de nosotros* a los cuales pretenden atacar ¡han muerto desde hace mucho tiempo! Pero volvamos a cosas un poco más serias: en el número de noviembre Raymond Dulac hace, a propósito de nuestro artículo de octubre sobre las "condiciones de la iniciación", algunas reflexiones que están completamente al margen de la cuestión; ¿dónde ha visto que hayamos hablado de San Francisco de Asís? Podemos asegurarle que incluso no habíamos pensado en ello en absoluto; y, por otra parte, ¿qué es la "iniciación visible (¿?) del bautismo, del orden sagrado y de la profesión religiosa"? ¿No hemos declarado bastante explícitamente, en muchas ocasiones, que los ritos religiosos no son iniciáticos? Vuelve sobre el mismo tema en diciembre, en una especie de artículo-programa titulado "Ocultismo y Misticismo"; a lo que él se imagina objetarnos, podemos responder en dos palabras: los místicos no son en absoluto iniciados, y su "vía" no nos concierne de ningún modo... no más por otra parte que la de los ocultistas, si es que estos tienen una. En fin, en el número de noviembre, el mismo Raymond Dulac se muestra muy poco satisfecho con las líneas que hemos escrito a propósito de la muerte de Monseñor Jouin; llega hasta decir que "eso no basta"; ¿tendría pues la petulancia de dictarnos lo que debemos escribir? Esta pretensión, no la admitiremos ni de él ni de ningún otro; ¡esos Señores son todavía demasiado pequeños! Por añadidura, nosotros no "rebuscamos en el cuévano" de nadie; ese oficio no es el nuestro, y nuestras informaciones personales nos bastan ampliamente... Es preciso además que el Sr. Raymond Dulac tenga el espíritu singularmente trastornado por una reciente campaña apuntando a la R.I.S.S., para no haberse dado cuenta de

que, dado nuestro alejamiento y el tiempo necesario para la composición, no había posibilidad material para que nuestra nota haya sido redactada antes que hayamos tenido el menor conocimiento de dicha campaña. Él declara además "esperar que se pruebe" que Mons. Jouin ha sido víctima de extraños colaboradores; no habría esperado mucho tiempo: la carta del "ex-Mariani", publicada aquí el último mes, ¡ha venido admirablemente a propósito! Y ahora, puesto que, respondiendo a la campaña de la que acaba de tratarse, se ha juzgado bueno pasar bajo silencio un artículo y sólo uno... ¿y si se hablara un poco de la *Elegida del Dragón*?

R.I.S.S. (enero de 1933). En VI, marzo de 1933.

En la *R.I.S.S.* (nº de enero, parte "ocultista"), el primer artículo está titulado: "Por la 'Defensa del Occidente'": se lamenta amargamente de que el "bello libro (¡!) de Henri Massis no haya encontrado en todos los medios católicos una admiración sin mezcla. Es verdaderamente difícil guardar la seriedad viendo afirmar que "el Occidente es, de hecho, profundamente cristiano", cuando hoy, es exactamente lo contrario, y que, "no es en Occidente donde la xenofobia anima a las masas" ¿dónde pues ha sido inventado el "nacionalismo"? -En las "Conversaciones de Edipo", las víboras continúan destilando su veneno; muy felizmente, estamos a prueba de la mordedura de las serpientes y de la picadura de los escorpiones... Como por otra parte no siempre es posible imaginar algo nuevo, recontramos ahí algunas historias que recordemos haber ya visto (¿no sería en los artículos del "difunto Mariani"?), y también la infame calumnia que consiste en presentarnos como un "ocultista", a nosotros que somos, y con razón, ¡el único al que temen los ocultistas! Añadamos que, si hay (o si ha habido) un "asunto Mariani", no podría haber "asunto Guénon-Mariani", pues no nos rebajamos a ese nivel; por añadidura, admitiendo que nos conviene a veces aparentar ser "engañado" por historias de algunos para llevarlos a donde queremos, eso es asunto nuestro; pero los verdaderos engañados son los desgraciados que sirven inconscientemente de juguete de ciertas "poten-

cias"... cuya suprema habilidad es hacerles creer que no existen. En las crónicas de Raymond Dulac, nos limitaremos a destacar sumariamente lo que nos concierne de manera más directa; y, primero, podemos asegurarle que el "subjetivismo oriental" no existe más que en la imaginación de los occidentales, que somos por el contrario mucho más "realistas" que éstos, y que ciertamente no seremos nosotros los que satisfaremos pamplinas "psicológicas" y otros "juegos de pensamiento"; la ensoñación no es de nuestro gusto, y el simbolismo, tanto como el ritual, es para nosotros una ciencia exacta. En cuanto a las objeciones que plantea a propósito de nuestros artículos sobre la iniciación, nos bastará preguntarle: 1º Si considera los sacramentos católicos como "físico-químicos" porque tienen un soporte material; 2º Si asimila pura y simplemente a las fuerzas físicas, en razón de sus efectos de orden sensible, la "influencia" que fulminaba a aquellos que tocaban imprudentemente el Arca de la Alianza, o aun, para no remontarnos más lejos, la que produce las curaciones de Lourdes; en fin, si, so pretexto de que "el espíritu sopla donde quiere", la Iglesia católica admite la ordenación de los individuos afligidos de no importa qué enfermedad corporal. Una vez más, no se trata en eso de moral ni de sentimiento, sino de ciencia y de técnica; no sabemos por lo demás lo que quiere decir precisamente con sus "dos formalismos", pero lo que es seguro, es que habla muy a la ligera de lo que no conoce: mientras que la Iglesia tiene registros para los bautismos, lo que por lo demás es perfectamente normal para una organización exotérica, la "inmatriculación", en la forma que sea, es cosa totalmente desconocida de las organizaciones iniciáticas orientales. Estamos tanto más a gusto para hablar de esas cosas cuanto que las consideramos de una manera enteramente desinteresada, no teniendo en absoluto la misión de conferir la menor iniciación a quienquiera que fuese. En fin, en lo que concierne a las relaciones de la ... tienda desde donde se ha extraviado con cierta organización de espionaje "tentacular", Raymond Dulac no nos enseña ciertamente nada; pero no nos molesta encontrar bajo su pluma ¡la confesión apenas disfrazada!

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

Raymond Dulac, en un artículo titulado "La Unidad de las Sociedades Secretas", utiliza ampliamente nuestros libros y nuestros artículos; es inútil decir que lo hace de una manera tendenciosa que nada tiene en común con las intenciones que hemos tenido escribiéndolos. Hagámosle observar aún una vez, sin ilusionarnos sobre el resultado, que las verdaderas organizaciones iniciáticas no son ni "sectas", ni "grupos", ni incluso "sociedades", cosas todas con las cuales no tenemos nada que ver y frente a las cuales no admitimos el menor compromiso; somos, a este respecto, de una intransigencia absoluta. -En la "parte ocultista" (nº de febrero), encontramos la continuación del estudio ya señalado sobre "Las Sibilas y la Navidad", del que no siempre distinguimos su finalidad precisa, después, las "Conversaciones de Edipo", cuyo autor ha creído sin duda lanzar un dardo ufanándose esta vez de "haber colaborado en *Le Voile d'Isis* (donde "los que buscan el ocultismo", como él dice, quedarían bien decepcionados, mientras que, con la R.I.S.S., estarían servidos a su gusto, pues no creemos que sea posible hacerlo mejor ¡para satisfacer el gusto de los aficionados a las diabluras!). Con la finura que le caracteriza, este *Edipo* de "Café comercial", podría muy bien terminar, "muy vulgarmente", por ser devorado, no ya por la Esfinge (eso sería muy honorable para él), sino por... el *Cocodrilo*! En el mismo número, un artículo de Raymond Dulac, titulado "Las supersticiones de enero" (se está bien cualificado para hablar de "supersticiones" en la R.I.S.S.), no es más que un pretexto para epilogar sobre lo que hemos dicho en diversas ocasiones con respecto a Jano y de los paralelismos a hacer entre sus atributos y los de San Pedro². No hay nada de místico en lo que escribimos; dejamos eso a otros... Y, si abandonamos de buena gana el "sincretismo" a nuestro contradictor, debemos

² El Jano de cuatro caras que parece desorientarle es bien fácilmente explicable: dos caras solsticiales y dos caras equinociales, correspondientes a las cuatro llaves que forman la esvástica llamada "clavígera", particularmente extendida entre los etruscos.

declararle que la "síntesis" no es en absoluto un "juego"; pero lo que sí lo es, y del peor gusto, son las bromas a las que se libra sobre la Biblia, especialmente a propósito del Arca de Noé: "Jahwéh (*sic*) haciendo pasar la llave bajo la puerta", mientras ¡"el patriarca estaba ocupado en casar a los animales"! Lo más triste en su caso, es que, según parece, él es sacerdote; ¿tomará la tarea de probar con su ejemplo que entre "clero" y "sacerdocio", hay más que un matiz? En todo caso, tenemos que advertirle caritativamente que ha tocado un tema vedado: el del "poder de las llaves", que, en su ignorancia, él declara "absolutamente propio del Cristianismo"; ¿no sabe pues que ha sido decidido no hace mucho, en muy alto lugar, que había que hacer el más completo silencio sobre esta cuestión esencialmente "hermética" y... más que peligrosa?

Se acaba de reeditar *L'Elue du Dragon (La Elegida del Dragón)*, con un nuevo prefacio de Roger Duguet, en el cual se dice que "puede que ciertas descripciones de escenas mágicas, muy inverosímiles, hayan de interpretarse en un sentido más alegórico que literal", y también que ciertos nombres propios "no deben tomarse literalmente"; hay ahí un retroceso de los más evidentes con relación ¡a la posición ultraafirmativa tomada cuando la primera presentación! Leemos también esta frase: "Existe en el Hiéron de Paray-le-Monial, que fue largo tiempo un centro ocultista apenas disimulado, un doble manuscrito auténtico de esas *Memorias*, fechadas en 1885". La intención del paréntesis no es perfectamente clara; pero lo que sí lo es, es que ello está en formal contradicción con la primera versión, según la cual los manuscritos en cuestión se encontraban "en una biblioteca de convento"; ¿que hay todavía bajo esta historia? Por una coincidencia bastante singular, paul le cour, en el último número de *Atlantis*, anunciaba la apertura de una suscripción para intentar publicar, con el título: *Lettres du Hiéron du Val d'Or*, su correspondencia con la última secretaria de dicho Hiéron... y, justo al mismo tiempo, como hemos señalado, caía él en éxtasis ante el "dios con cabeza de asno", porque en onagro ¡veía Aor-Agni! ¿Adónde terminarán por llevarnos semejantes imprudencias?

R.I.S.S. (1º marzo). En VI, junio de 1933.

La lectura de la *R.I.S.S.* deja generalmente una impresión bastante siniestra; sin embargo, ocurre también a veces que se encuentra algo para divertirse... Así, en el número del 1 de marzo, desde la primera página, se trata de "la naturaleza del hombre hecha por Dios a su imagen de un cuerpo y de un alma", de donde parece resultar bastante manifiestamente que Dios debe tener, también él, "un cuerpo y un alma"; ¿la *R.I.S.S.* confiaría la redacción de su "editorial" a un mormón? Un poco después, en un segundo artículo, leemos esta frase sorprendente: "Augustin Cochin había ya notado la perfecta identidad de las Sociedades de pensamientos (*sic*) en los cinco hemisferios". ¿En qué extraño "hiper-espacio" puede situarse eso? En la "parte ocultista" (nº de marzo), un artículo sobre "el Ocultismo mundano", a propósito del libro ya antiguo de Fernand Divoire, no nos sugiere más que una observación: y es que, si es perfectamente exacto que no tenemos nada que ver con los "mundanos" y los "salones", no nos dirigimos tampoco a los "profesores"; en cuanto a hablar de "nuestro ocultismo", ¿cuánto deberemos protestar aún contra esta infame calumnia? -El pseudo-Edipo quiere hablar esta vez de los "poderes mágicos", pero, de hecho, habla sobre todo de los de los curanderos, que precisamente no tienen nada de mágico. Raymond Dulac ha inventado algo que denomina "el iniciatismo"; le aconsejamos patentarlo sin tardanza... En cuanto a las reflexiones en las cuales pone en cierto modo en paralelo algunos artículos del *Symbolisme* con los nuestros, testimonian una lamentable falta del sentido de las proporciones; pero quizás están sobre todo destinadas a impulsar una insinuación que no puede sino aparecer como perfectamente grotesca a los ojos de todos lo que saben hasta qué punto somos poco "conciliador". Repetimos que no está en nuestra función el actuar pro o contra una organización cualquiera; eso quiere decir muy exactamente, que no hacemos propaganda para nadie y que no pretendemos mezclarnos en querellas que no nos conciernen, ¡y eso es todo! Pasemos al primer párrafo, donde se

relacionan artificialmente trozos de frases tomadas en varias de nuestras obras; no podemos sino despreciar este procedimiento deshonesto, que volvemos a encontrar en un *post scriptum* aplicado esta vez a nuestras respuestas a los ataques de dicho Raymond Dulac. Sobre este punto, le diremos simplemente esto: basta saber leer para comprobar que jamás hemos hablado en ninguna parte de San Francisco de Asís (que él llama cómicamente "nuestro San Francisco", mientras que, por contra, algunos de sus pares le denuncian con furor como un ¡"gnóstico disfrazado"!); por otra parte, no puede haber "iniciación del bautismo", etc., por la buena razón de que un rito religioso y un rito iniciático son dos cosas totalmente diferentes; y en fin, si alguien está cualificado para apelar al "lector de buena fe", ¿no es él ciertamente!

Cahiers anti-judéomaçonniques. VI, junio de 1933.

Ya que estamos en el Hiéron, señalemos todavía, como continuación a lo que decíamos en nuestra última crónica, que "Roger Duguet", en uno de los *Cahiers anti-judéomaçonniques* que actualmente publica, y donde intenta dar sobre *La Elegida del Dragón* unas explicaciones... que no explican nada, declara que "el manuscrito original (¿?) que él creía todavía en el Hiéron de Paray-le-Monial está hoy, parece, en manos de la R.I.S.S.; ¿qué significa todo ese enredo? En todo caso, la R.I.S.S, tras eso, no puede ya dejar creer que toda la responsabilidad de este asunto incumba a su antiguo colaborador, y el silencio que ha juzgado bueno guardar hasta ahora a este respecto no tiene incluso la apariencia de una excusa válida; esperemos pues la continuación...

RISS (1º junio). En VI, octubre de 1933.

Anuncia la supresión de su "parte ocultista", por falta de abonados... y de redactores; evoca en esta ocasión el recuerdo "de los dos colaboradores de gran talento y particularmente competentes en ocultismo, H. de Guillebert y el Dr. Mariani, que cuidaban por sí solos la composición de ese suplemento, y

que desgraciadamente desaparecieron en 1932". Francamente, hace falta cierto... coraje, después de lo que saben nuestros lectores con respecto a esta historia, para osar recordar así ¡la "desaparición" del "ex-Mariani"! Por otra parte, el "suplemento" había continuado apareciendo durante más de una año sin los dos colaboradores susodichos; y eso nos lleva a constatar que hay todavía otra desaparición más reciente, pero de la que no se dice ni pío... También nos arriesgaremos a plantear una pregunta, tal vez muy indiscreta en su simplicidad: ¿qué hay pues de Raymond Dulac?

Il Mistero (julio). En VI, octubre de 1933.

Una nueva revista igualmente en Italia: *Il Mistero*, "revista mensual de psicofanía (¿?) y de vulgarización de los estudios psíquicos y espiritistas", aparece en Milán. El subtítulo nos dispensa de todo comentario; señalemos solamente la reproducción, comenzada en el primer número (julio), de la famosa "profecía de los Papas" atribuida a San Malaquías.

Rose-Croix (enero-febr.-marzo). En VI, junio de 1934.

En la *Rose-Croix* de Jollivet-Castelot un anónimo la emprende con nosotros sin razón plausible, y de una manera tanto más extraña cuanto que, en el comienzo de su artículo, utiliza evidentemente lo que hemos dicho del Rosacrucismo en diversas circunstancias; pero ¿qué tiene que ver "un ideal moral superior" con cuestiones de orden iniciático? En cuanto a la "historia" que sigue, es pura fantasmagoría; por lo demás, no vemos bien de dónde emana todo eso, y no podemos sino recordar una vez más, en esta ocasión, lo que hemos dicho de las organizaciones pseudo-rosacrucianas de nuestra época, americanas u otras; todas esas cosas no tienen absolutamente nada de serio. Además, si algunos están verdaderamente persuadidos de que misteriosos "archivos" están ocultos en una torre en ruinas en los alrededores de Toulouse, ¿qué esperan para emprender allí búsquedas? ¡Quizá tendrían más éxito que las demasiado famosas hojas de Montsegur!

Gringoire. En VI, noviembre de 1934.

Un oscuro literato ha publicado, con el título "El Misterio en París", una especie de "investigación novelada", donde sobre todo se trata de brujería y de otras cosas conexas, en su mayor parte más bien repugnantes. En el número del 24 de agosto, ha creído útil poner en causa nuestra persona, que sin embargo debe interesar muy poco a los lectores de su tenebrosa novela-folletín. Lo que escribe sobre nosotros testimonia una manifiesta hostilidad, sobre la que no nos detendremos en buscar la causa; pero nos complace comprobar que esta hostilidad no encuentra nada mejor que criticarnos que unas historietas de semejante pobreza. Tratamos de "espíritu destructivo", pretender que hemos "atacado a ciertas doctrinas hindúes", los que conocen aunque sea poco nuestra obra no pueden más que encogerse de hombros ante semejantes aserciones; pase-mos... Pero lo que es verdaderamente inquietante, es la publicidad dada a todas esas historias de brujería, de espionaje y de baja policía, que van sin cesar multiplicándose, sea en los periódicos, sea en volúmenes, y que se asemejan extrañamente por la "presentación" e incluso por el estilo; ¿quién pues inspira y dirige la campaña de descomposición de la mentalidad pública por la explotación de las curiosidades más malsanas?

Mercur de France (de noviembre). En VI, enero de 1935.

Publica el resumen de una investigación internacional de Léon de Poncins sobre "Maquinismo y Civilización", sobre el cual volveremos cuando aparezca íntegramente en volumen; en la espera, señalaremos solamente que, según el conjunto de respuestas, el entusiasmo por el maquinismo parece haber bajado considerablemente un poco por todas partes...

Atlantis (sept.-octubre). En VI, febrero de 1935.

Está dedicado a un tema bastante inesperado: "Escultismo y Atlantismo"; a decir verdad, se trata muy simplemente de una concepción especial del Escultismo, la de paul le cour y de algunos de sus colaboradores, que quizás los "neo-atlantes" ponen ya en práctica en los bordes del estanque de "Archa-Chéion"...

Cahiers de l'Ordre (noviembre). En VI, febrero de 1935.

Retoman su publicación desde hace cierto tiempo; nada de particular a señalar, si no es el anuncio de una "parte ocultista" en el programa de esta nueva serie, y también, en la apelación colocada en cabeza, un "dilema" (*sic*) bastante poco original entre "Dios y el Diablo": ¡cuánta gente es así "maniquea" sin darse cuenta!

Le Symbolisme (nº de febrero). En VI, mayo de 1935.

Oswald Wirth habla de "La Génesis de la *Serpiente Verde* de Goethe"; los enigmas que se plantean con este cuento parecen aún muy lejos de estar aclarados. Con el título "Un parangón interesante", Armand Bédarride compara las enseñanzas de Confucio a las de la Masonería. Anotemos también un artículo de Marius Lepage sobre "La Cadena de Unión". -En el número de marzo, Oswald Wirth titula su artículo "La sabiduría hablada"; de hecho, son algunas observaciones sobre la insuficiencia de las palabras y sobre el papel de los símbolos para suplirlas. Nuevo artículo sobre "El Feminismo iniciático", por Gertrud Gäffgen, que daría lugar a la misma observación que aquel que lo ha precedido. Bajo el título "La Materia y los Sentidos", Armand Bédarride se sirve de una ficción sobre los habitantes del planeta Júpiter, supuestamente dotados de sentidos muy diferentes a los nuestros, lo que por lo demás no tiene nada de inverosímil en sí mismo, para mostrar que la noción misma de "materia" no es muy digna de fiar.

RISS (febrero 1935). En VI, mayo de 1935.

Publica desde hace algún tiempo un suplemento mensual titulado "La Acción Antimasónica"; en el número de febrero de esta hoja se encuentra un artículo titulado "Entre los Grandes Iniciados", título engañoso, pues de hecho es cuestión únicamente de "pseudo-iniciados". Lo que es curioso, es que se sienta la necesidad de hablar de nuevo de Aleister Crowley; y todavía lo es más que se aparente creer en su pretendido suicidio de 1930. No es verdaderamente posible que los redactores de la R.I.S.S. estén tan mal informados: el personaje está tan

vivo que, hace algunos meses, ha perdido en Londres un proceso de difamación que había tenido la audacia de intentar contra alguien que le había tratado de "mago negro", y numerosos periódicos han hablado de él en esta ocasión; entonces, nos preguntamos qué es lo que eso quiere decir... Pero, en ese mismo artículo, hay todavía otra cosa notable: la última frase, impresa en itálicas, pero sin que nada indique que se trata de una cita, se nos ha tomado prestada casi textualmente; verdaderamente, sería para creer que, cuando algunos nos atacan, uno de sus fines es impedir a su "clientela" leer nuestros escritos ¡para poder "pillarlos" más fácilmente!

Mercure de France (1 de julio). En VI, noviembre de 1935.

Ha publicado un interesante estudio del profesor Jean Fiolle sobre "El maquinismo y el espíritu de las ciencias contemporáneas". Debemos agradecer al autor la manera muy simpática de citarnos; pero, al mismo tiempo, nos permitiremos hacerle observar que parece equivocarse en parte sobre las razones de nuestra actitud con respecto a la ciencia moderna: cualesquiera que sean las relaciones que existen entre el desarrollo de ésta y la desaparición del espíritu metafísico en Occidente (esta cuestión demandaría ser examinada demasiado ampliamente para que podamos emprender eso aquí), no es menos cierto que ese desarrollo constituye en sí mismo una anomalía, menos por las consecuencias prácticas en las cuales desemboca, y que en suma son lógicas desde el momento que se admite el punto de partida, que por la concepción misma de la ciencia que implican esencialmente. En el fondo, no se trata de pronunciarse por o contra la "ciencia" en general y sin epítetos, lo cual no presenta para nosotros un sentido muy definido, sino de escoger entre su concepción tradicional y su concepción profana; si se volviera a la primera, habría todavía ciencias, que serían otras sin duda, pero que ya no merecerían verdaderamente ese nombre. Esta distinción capital de dos tipos de ciencias, que podría hacer esperarse de un pasaje del artículo donde se trata del pitagorismo, no aparece del todo después; y eso es lamentable,

pues las conclusiones habrían podido ser sensiblemente modificadas y, en todo caso, adquirido mayor claridad.

Brooklyn Museum Quarterly (octubre). En ET, enero de 1936.

Herbert J. Spinden, hablando de las "Artes primitivas del Antiguo y del Nuevo Mundo", hace observar que la concepción llamada "primitiva" es, en realidad, la que ha sido común a casi todos los pueblos y a casi todas las épocas, y que parece que no haya habido en suma "más que dos escuelas fundamentales de arte en el mundo entero": la que reposa esencialmente sobre ideas de orden "intuitivo", y la que procede de los análisis lógicos de los filósofos griegos, pasados más tarde al dominio del pensamiento común; este último es, naturalmente el que responde a la concepción moderna, y aparece en cierto modo como fuera de lo que puede llamarse el arte "normal". Todas esas visiones son muy justas, y sólo tenemos una reserva que hacer: ¿no es una lamentable concesión a las ideas modernas el considerar como "ilusiones", incluso calificándolas de "grandes y nobles", las concepciones que fueron las de todas las civilizaciones normales, indemnes de la desviación "humanista" que es característica de nuestro tiempo?

En *Le Symbolisme* (nº de agosto-septiembre). En *Revue de Philosophie*, enero-febrero de 1936.

Oswald Wirth habla de un Poder creador que atribuye al hombre, y del que además aconseja desconfiar; suponemos que debe tratarse de la imaginación que los psicólogos llaman "creadora", muy impropriamente por lo demás; pero, en todo caso, él está muy equivocado al creer que el "dominio subjetivo" y las "concepciones abstractas" puedan interesar por poco que sea a los "puros metafísicos". Le creemos de buena gana cuando declara: "no hablar en nombre de ninguna revelación sobrenatural", lo que en efecto se nota demasiado; pero entonces, para ser consecuente consigo mismo, que no hable de iniciación, aunque sea limitada al solo dominio de los "pequeños misterios", puesto que, se quiera o no, toda iniciación implica

esencialmente la intervención de un elemento “suprahumano”. G. Persigout es llevado por el simbolismo de la caverna y del mundo subterráneo a estudiar “El infierno y las religiones de salvación”; ese título recuerda por desgracia la jerga especial de los profanos “historiadores de las religiones”, y de hecho, el autor parece tener en algunas de las tendenciosas teorías de éstos una confianza que no merecen apenas. Quiriendo buscar siempre “fuentes” y “desarrollos” históricos, allá donde no se trata propiamente más que de expresiones diversas de un mismo conocimiento, se corre el riesgo de extraviarse más fácilmente todavía que en los “dédalos de las pruebas subterráneas”, donde ciertamente se encontrarían considerándolas solamente desde el punto de vista estrictamente iniciático, sin preocuparse de todas las fantasías acumuladas por la imaginación de los profanos a los que ha complacido hablar de lo que ignoran.

Symbolisme (nº de enero). En ET, abril de 1936.

G. Persigout habla de “El Conocimiento”, que distingue con razón del “saber”, pero que, sin embargo, nada tiene que ver tampoco con la “imaginación creadora”. En el nº de febrero, el mismo autor trata “De la permanencia del Símbolo a través de la evolución de los Mitos”; además de que no vemos muy bien lo que puede ser la “hipótesis pansíquica” a la cual hace alusiones un poco enigmáticas, la diferencia que quiere establecer entre “símbolos” y “mitos” quizás no está muy justificada, por las razones indicadas en el artículo que, hace algún tiempo, hemos dedicado precisamente a esta cuestión⁵.

RISS (1º abril). En ET, junio de 1936.

Desde hacía largo tiempo no habíamos tenido que ocuparnos de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, pareciendo ésta acantonarse en un terreno político que no nos concierne en nada; pero he aquí que publica, en su número del 1 de abril, un artículo sobre “El Ocultismo contemporáneo”, firmado por J. Ravens, que recuerda extrañamente la “manera” de algunos de sus difuntos colaboradores. Se mantiene en

⁵ [Capítulo XVII de *Apercepciones sobre la Iniciación*. Nota del T.].

él una sabia confusión entre cosas que conciernen respectivamente a la iniciación, a la pseudo-iniciación y a la contra-iniciación; al mismo tiempo, se habla de la astrología con curiosa circunspección, lo que, a decir verdad, es ¡de rigor en una revista fundada por el astrólogo Fomalhaut! En cabeza de una enumeración de las publicaciones "ocultistas", se siente la necesidad de emplazar el *Voile d'Isis*; ¿cuántas veces hará falta protestar contra esta calumnia? En lo que nos concierne más particularmente, se afirma que hemos formado parte del Rito "judeo-egipcio" (¿?) de Misraïm, lo que no es solamente falso, sino materialmente imposible: dado el tiempo desde el cual ese Rito ha cesado toda actividad, ¡haría falta para eso que tengamos una edad que estamos lejos de haber alcanzado! Todavía es bien honesto, por parte de esos Señores, reconocer que, entre nosotros y algunas organizaciones de un carácter más que sospechoso, "los puentes están cortados"; lamentamos estar menos seguro, tras haber leído su artículo, que lo estén también entre la R.I.S.S. misma y... algunas otras cosas a las cuales estábamos obligado antaño a hacer alusiones que se habrían podido encontrar bastante embarazosas....

L'Appel Spirituel. En ET, octubre de 1936.

Una publicación dactilografiada titulada *L'Appel Spirituel*, órgano de cierto "Centro Bodha de Europa" (*sic*), ha reproducido, en su nº de abril-mayo, la reseña que hemos dado aquí del libro del Dr. Alexander Cannon, *L'Influence invisible (La Influencia invisible)*, haciéndolo seguir de nuestra firma, pero sin la menor indicación de origen. Estamos obligados a protestar formalmente contra tal procedimiento, que arriesga hacernos pasar, entre los lectores de dicha publicación, por uno de sus colaboradores, lo que, por múltiples razones, no podría convenirnos de ningún modo; y, en esta ocasión, tenemos que precisar que, si creemos deber denunciar el charlatanismo o las mistificaciones de algunos personajes, no es ciertamente para servir a los intereses de "concurrentes" que, un día u otro, podrían tener también su turno si las circunstancias vienen a exigirlo.

Le Symbolisme (números de junio y de julio). En ET, octubre de 1936.

Una “Alocución de bienvenida a un nuevo iniciado”, por Luc Bonnet, contiene apreciaciones sobre la manera como el estudio de los símbolos puede conducir a las “ciencias tradicionales”; pero es de lamentar que éstas no sean presentadas más que bajo un aspecto muy “modernizado”: sólo hay lejanas relaciones, por ejemplo, entre la concepción antigua de los temperamentos y la que pueden hacerse los “psicoanalistas”, o entre lo que se ha convenido denominar hoy “astrología científica” y la verdadera astrología tradicional. En el n° de junio, Oswald Wirth se esfuerza por dar de la “caída” y de la “redención” una interpretación “racionalizante”, si así puede decirse, que ciertamente nada tiene de esotérico; y, en el n° de julio, hace reflexiones sobre el “arte de vivir” que le proporcionan nueva ocasión para mostrar hasta qué punto ignora la metafísica en general y las doctrinas orientales en particular. En el mismo n° de julio, Albert Lantoine justifica la existencia del “gobierno masónico”, es decir, de la organización administrativa de las Obediencias, por consideraciones de orden histórico. En fin, G. Persigout continúa su serie de estudios con “El Reino de las Sombras y los Ritos Sacrificatorios”, que él pone en relación con la “prueba de la tierra”; se trata aquí, en efecto, del “descenso a los Infiernos” entendido en su significado iniciático; pero, en el sacrificio en general e incluso en los “misterios de la sangre”, hay cosa muy distinta de lo que ahí pueden ver los modernos “historiadores de las religiones” o los sociólogos inventores de la pretendida “mentalidad primitiva”.

American Review (enero). ET, abril de 1937.

Ananda Coomaraswamy publica un artículo sobre "El uso del Arte"³, en el cual se alza contra las teorías "estéticas" modernas, y especialmente contra la concepción del "arte por el arte"; él opone la visión normal según la cual el arte es "la

³ [Publicado como capítulo IV en A. K. Coomaraswamy, *La verdadera Filosofía del Arte Cristiano y Oriental*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

manera justa de hacer las cosas", cualesquiera que sean, de tal suerte que estén adaptadas tan perfectamente como es posible al uso al que están destinadas. La distinción totalmente moderna entre el "artista" y el "artesano" no tiene, según esta visión normal, ninguna razón de ser; y la industria separada del arte, como lo está en nuestros días, aparece como una actividad ilegítima e incluso no merecedora de ser considerada como verdaderamente "humana".

Lotus Bleu (enero). ET, abril de 1937.

Sobre el mismo tema del arte, encontramos un artículo titulado "El Arte como ascesis", por Simonne May, en el cual son citadas algunas de las visiones que se han expuesto aquí mismo en varias ocasiones, pero también concepciones modernas de tendencia totalmente opuesta, lo cual da una impresión de conjunto extremadamente confusa; entre unas y otras, no hay en realidad ninguna conciliación posible; y no se puede pretender el poner en pie de igualdad el arte tradicional y el arte profano so pretexto que "lo espiritual no está localizado" y que "lo divino está en todas partes", pues ¿no se llegaría sino demasiado fácilmente así a justificar no importa qué, hasta las peores desviaciones!

American Review (verano de 1937). En ET, nov. de 1937.

Publica un importante artículo de Ananda Coomaraswamy, titulado "¿Es el arte una superstición o una manera de vivir?"³. El autor se rebela contra la concepción "estética" propia de los modernos, según la cual una obra de arte debe ser solamente "sentida" (eso es lo que indica el sentido mismo de la palabra "estética") y no "comprendida", y sin otro fin que procurar un determinado placer especial, lo que hace de él un simple objeto de lujo, sin real significado y sin utilidad vital. De ahí resulta la existencia de una industria enteramente separada del arte,

³ [Publicado como capítulo III en A. K. Coomaraswamy, *La verdadera Filosofía del Arte Cristiano y Oriental*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

reducida a una actividad puramente mecánica, y en los productos de la cual la calidad es sacrificada a la cantidad; de ahí también, por otra parte, la idea errónea de que las cosas han sido siempre así, que los artistas han formado siempre una categoría especial de hombres, cuyo trabajo nada tenía que ver con la fabricación de las cosas necesarias para la existencia, mientras que la verdad es, al contrario, que la distinción entre "artista" y "artesano" es totalmente reciente y opuesta a la visión "normal" y tradicional según la cual el arte es inseparable del oficio, cualquiera que sea éste por lo demás. Allá donde esta visión "normal" existe y donde cada uno sigue su "vocación" propia, es decir, ejerce el género de actividad que corresponde mejor a sus aptitudes naturales, "no hay ninguna necesidad de explicar la naturaleza del arte en general, sino solamente comunicar un conocimiento, de las artes particulares a los que deben practicarlas, conocimiento que es regularmente transmitido de maestro a aprendiz, sin que la necesidad 'de escuelas de arte' se haga en absoluto sentir". Además, en una sociedad tradicional, no hay nada que pudiese ser llamado propiamente "profano"; también todo lo que no es hoy considerado más que como "ornamentación" o "decoración" siempre tiene un significado preciso; la operación del artista no es menos libre, no ciertamente en tanto que, habiéndolas hecho suyas por asimilación, las traduce de una manera conforme a su propia naturaleza. El arte tradicional es esencialmente simbólico, y de ahí saca su valor espiritual; los símbolos no son asunto de convención, sino que constituyen un lenguaje tan preciso como el de las matemáticas, y, "cuando son correctamente empleados, transmiten de generación en generación un conocimiento de las analogías cósmicas"; por ello "las artes han sido remitidas universalmente a una fuente divina, la práctica de un arte era al menos tanto un rito como una ocupación comercial, el artesano debía estar siempre iniciado a los "pequeños misterios" de su oficio, y su obra siempre tenía un doble valor, por una parte el de un útil y por otra el de un símbolo".

Atlantis (nº de septiembre de 1947). ET, marzo de 1938.

Con el título "Veinte años de estudios atlantes", publica una especie de resumen de lo que se ha hecho desde su fundación; como cabía esperar, se señalan con complacencia los ataques dirigidos contra las doctrinas orientales, así como la pretensión de continuar la obra del Hiéron de Paray-le-Monial; tras esta exposición, viene la reproducción de toda una serie de cartas de lectores, que se parece verdaderamente un poco demasiado a ciertos "testimonios" publicitarios... En el nº de noviembre, el sr. Paul le Cour, que ahora firma "Paul le C-R" habla de los "Misterios cristianos", a propósito de los cuales ha tenido la idea bastante curiosa de establecer una suerte de paralelo entre él mismo y su "patrón" San Pablo. Los textos que cita para mostrar la existencia de un esoterismo o de una *disciplina arcani* en los primeros tiempos del Cristianismo son bastante generalmente conocidos (pero no es exacto que Clemente de Alejandría haya sido nunca canonizado); lo que es mucho más contestable, es la idea que él se hace de este esoterismo, que quiere a toda costa vincular al "helenismo"; esta manera de ver nos era por otra parte ya conocida. Naturalmente, reedita algunas de sus fantasías habituales sobre el Crismón, sobre *Aor-Agni* y sobre los Rosa-Cruz; mencionaremos solamente como "novedades", una identificación un poco inesperada de la palabra arcano con el nombre Aryane, y una pretendida etimología que hace derivar la palabra "Roi" o "Roy" (Rey) ¡del sánscrito *Rig*, de modo que el *Rig-Véda* significaría el "Veda Real"! No ha podido evitar la evocación una vez más del "dios con cabeza de asno", cuya rehabilitación, si así puede decirse, parece decididamente tenerla muy en el corazón; es cierto que, según él, se trataría de una cabeza de "onagro" palabra en la cual cree de nuevo encontrar su inevitable *Aor-Agni*. Junto a todo eso, hay que agradecerle que proteste contra las falsas "iniciaciones" a base de magia y de entrenamientos psíquicos (pero la expresión que nosotros mismos empleamos, en semejante caso, es en realidad la de "pseudo-iniciaciones" que nos parece mucho más propia para evitar todo equívoco, pues hay ahí el mismo matiz que entre "falsas religiones" y "pseu-

do-religiones"), y también querer reconocer, contrariamente a tantos otros, que el incendio de la biblioteca de Alejandría tuvo lugar en el 300 y no en el siglo VII. No olvidemos señalarle, por otra parte, que la Gran Logia de Inglaterra no tiene nada en común absolutamente con la Masonería "escocesa" (ésta por lo demás no está colocada bajo el patronato de San Juan como la *Craft-Masonry*, sino bajo el de San Andrés), y también, a riesgo de hacerle estremecerse de horror, que la fijación del principio de año en el equinoccio de otoño es muy "tradicional" como él dice, ¡pero solamente... en el Judaísmo!

Vita Italiana (febrero). En ET, abril de 1938.

A propósito de lo que algunos llaman "Bolchevismo cultural", reuniendo bajo este vocablo todas las formas "decadentes" del arte contemporáneo, Julius Evola insiste sobre la insignificancia de toda tentativa de "reacción" que no sería en realidad más que un retorno a algún estadio menos avanzado de la misma desviación; la única solución válida sería por el contrario volver a los principios verdaderos, "a lo que es verdaderamente original en el plano del espíritu, y que se identifica con la Tradición", entendida no como lo hacen los simples "tradicionalistas" y los "conservadores", sino "en el sentido superior, universal, metafísico y trascendente de la palabra".

Lotus Bleu (diciembre y enero). En ET, abril de 1938.

Un artículo está dedicado al "Renacimiento de la controversia Bacon-Shakespeare", a propósito de un libro aparecido recientemente en Inglaterra sobre ese tema, y donde se dan nuevos argumentos en favor de la tesis según la cual Bacon era el verdadero autor de las obras publicadas con el nombre de Shakespeare, e incluso también con cierto número de otros. Admitiendo que las interpretaciones sobre las cuales se funda esta aserción sean exactas, habría, a decir verdad, otra explicación mucho más simple y más plausible: ¿por qué esas obras, verdaderamente un poco demasiado numerosas para haber podido ser escritas por un solo hombre, no serían realmente de los autores de los que llevan el nombre, habiendo estos sola-

mente sido dirigidos e inspirados por Bacon? Sea como fuere, parece que el autor del libro en cuestión, en los múltiples "criptogramas" que ha descifrado, apenas ha encontrado más que la afirmación reiterada del nacimiento real de Bacon y de su derechos reconocidos al trono de Inglaterra; esas reivindicaciones totalmente "personales", aunque por otra parte fuesen legítimas, dan de él, hay que decirlo, una idea que no es precisamente la del "alto iniciado" que algunos quieren que haya sido, y que hubiese debido considerar todas esas contingencias con más despego. Hay otra cosa todavía que quizás es más singular: Bacon no habría muerto realmente en 1626, sino que se habría refugiado por entonces en Holanda, donde habría vivido todavía muchos años; sabemos desde hace tiempo ya que, en el mundo teosófico, se da demasiada importancia a esas historias de "muertes simuladas"; pero, aunque sean verdaderas, no vemos muy bien en qué pueden ser una prueba de "poderes" trascendentes, pues, después de todo, éstas son cosas que, en sí mismas y dejando aparte toda cuestión de intenciones, están al alcance de los simples impostores.

Nouvelle Revue Française (julio). ET, octubre de 1938.

Contiene un conjunto de artículos que parecen constituir en cierto modo el manifiesto de un nuevo "Colegio de Sociología", y cuyas intenciones no nos parecen de las más claras; la importancia que se quiere dar a una pretendida "Sociología Sagrada" es incluso más bien inquietante, sobre todo si nos referimos más particularmente al contenido de uno de esos artículos. Éste, titulado "Lo sagrado en la vida cotidiana", por Michel Leiris, es en efecto un ejemplo totalmente típico de la manera en que se desnaturalizan hoy ciertas nociones: tomar las concepciones morales y patrióticas como lo "sagrado oficial", tan auténtico como la religión y emplazado en el mismo plano, ello es ya muy grave; pero intentar describir, si no explicar, el origen mismo de la idea de lo "sagrado" asimilándolo a cualesquiera objetos que pueden parecer más o menos misteriosos a la imaginación de un niño, aunque sea simplemente una estufa, un revólver o... un sombrero alto, es llevar la

caricatura y la parodia aún más lejos de lo que un espíritu solamente "normal" podría creer posible. Por lo demás, el mismo título del artículo implica una contradicción evidente: tomar la "vida cotidiana" en su acepción más groseramente profana y pretender encontrar ahí "lo sagrado", es propiamente inconcebible si las palabras todavía tienen un sentido; pero precisamente, para muchos de nuestros contemporáneos, parecen no tener ya ninguno; y lo que es verdaderamente terrible para la mentalidad actual, es que semejantes cosas puedan ser escritas, no con alguna intención de ironía o de sátira, lo que mostraría al menos cierta conciencia de su carácter irrisorio, sino, al contrario ¡con la mayor seriedad el mundo!

Nouvelle Revue Française (agosto). ET, noviembre de 1938.

Publica un artículo bastante singular titulado "Psicoanálisis del fuego"; el autor tiene perfecta razón al criticar como lo hace las tentativas de explicación racional de los mitos y las leyendas, que no son solamente débiles e insuficientes como él dice, sino perfectamente insignificantes y nulas en realidad; solamente que, el género de explicación que él propone como sustitución no vale ciertamente mucho más, aunque de otra manera y por otras razones. Todo lector imparcial y no prevenido encontrará sin duda muy forzada y poco convincente esta manera de hacer intervenir, en el origen de los "descubrimientos prehistóricos" como el del fuego, tomado aquí como prototipo, los demasiado famosos "complejos" de los psicoanalistas, y muy turbias las "claridades aportadas por la revolución psicológica de la era freudiana" (*sic*); pero, además, todo ello implica una concepción de la "mentalidad primitiva" que, en lugar de ser, como en el caso de las explicaciones racionales, pura y simplemente extraña a todo lo que enseñan los datos tradicionales, llega propiamente al reverso de éstos; y no tenemos que sorprendernos de ello, puesto que no hace en suma sino confirmar aún, por el ejemplo de una aplicación particular, lo que hemos dicho, de modo general, del carácter real del psicoanálisis y de su función en una nueva fase más "avanzada" del desarrollo gradual de la desviación moderna.

Journal of the Royal Society of Arts. ET, enero de 1939.

En el *Journal of the Royal Society of Arts* de Londres, una conferencia de Éric Gill, titulada "Trabajo y Cultura", expone ideas que están en perfecto acuerdo con la concepción tradicional de las artes y de los oficios: él sostiene la tesis de que una "cultura" verdaderamente humana es el producto del trabajo necesario y no del "ocio", y protesta contra la moderna concepción de las "bellas artes" como artes "inútiles"; distingue él entre las sociedades "primitivas", que son "naturalmente cultivadas" porque todo se hace en ellas conforme a las necesidades normales del hombre, y las sociedades "bárbaras", que presentan el carácter contrario, y entre las cuales sitúa por esta razón la sociedad actual; denuncia el industrialismo y el maquinismo como propiamente "inhumanos", tanto por las condiciones de trabajo que imponen como por la calidad de los objetos que producen. En cuanto a los remedios que podrían aportarse, parece verlos sobre todo, en el fondo, en el retorno a una concepción "religiosa" de la existencia entera, que él considera por lo demás desde un punto de vista especialmente cristiano, pero que, entiéndase bien, encontraría su equivalente, y de manera no menos válida, en todas las formas tradicionales sin excepción.

Contre-Révolution (diciembre). En ET, febrero de 1939.

J. Evola, en un artículo titulado "Técnica de la Subversión", estudia las diversas "sugestiones" puestas en acción para provocar y mantener la desviación del mundo moderno: sugestión "positivista", haciendo creer que la historia esta "determinada exclusivamente por los factores económicos, políticos y sociales", de tal manera que los hombres no ven ya nada más; falsificaciones y caricaturas destinadas a desviar y a neutralizar las tendencias "tradicionalistas", y lográndolo demasiado frecuentemente cuando éstas se reducen a vagas aspiraciones; "inversión" que sustituye un elemento "supra-natural" por uno "sub-natural", como en el caso de las diversas variedades del "neo-espiritualismo"; ataque indirecto por el cual las "fuerzas secretas de la subversión mundial conducen con frecuencia a

los representantes de una tradición a persuadirse de que la manera mejor de defender la suya es desacreditar las de los demás"; táctica consistente en "dirigir y concentrar toda la atención de los adversarios sobre unos elementos que no pueden más que en parte o de manera subordinada ser considerados como responsables de las fechorías" de esas fuerzas ocultas; limitación de la "reacción" a un simple retorno a tal o cual fase menos avanzada de la subversión; sustitución del principio por la persona, tendiendo a imputar al principio mismo las faltas y las insuficiencias de sus representantes históricos. Una buena parte de esas observaciones se inspira, como el autor lo declara por lo demás expresamente, en lo que hemos dicho nosotros mismos en diversas ocasiones sobre la acción de la "contra-iniciación"; quizás hubiese sido deseable que ésta fuese designada de una manera más explícita que por la expresión bastante vaga de "fuerzas de la subversión"; pero, en todo caso, es ciertamente muy útil que esas cosas sean expuestas así en un órgano que se dirige a lectores bien diferentes de los nuestros.

L'art et les artistes (nº de enero). ET, abril de 1939.

Albert Gleizes, con el título "Tradición y modernismo", expone visiones interesantes sobre la tradición considerada con relación al arte, y también al oficio, pues para él uno y otro son inseparables. Opone la tradición al "clasicismo", que desemboca en el "esteticismo"; esta oposición es también la del "homo-centrismo" y el "humanismo"; el hombre de formación clásica o humanista "no puede atender al objeto, al estar entrenado para disertar del sujeto... Y es que el hombre que hace debe enseñar al hombre que dice, pues el hombre que hace es el hombre tradicional, mientras el hombre que dice, hoy, no es más que el individuo... La tradición, que es conocimiento verdadero del universo, se traduce y se transmite por una serie de modalidades experimentales que van desde la realidad inferior del hombre hasta su realidad final trascendente pasando por su realidad intermediaria, la del movimiento dirigido donde se opera la transformación... De donde procede la importancia de los ofi-

cios en la base de la conquista por el hombre de su auténtica realidad; y de donde los pequeños misterios del *Compagnonnage*, que son como los preludios constantes para la iniciación por grados". También, "reenlazar con el humanismo es una marcha atrás, cuando recomenzar con el homocentrismo es una marcha hacia delante"; y "la última palabra retornará a la tradición invariante, centrada sobre el hombre... el artista se regenerará tarde o temprano volviendo a ser un artesano, un obrero poseyendo a fondo todos los secretos de su oficio, pensando menos en el Arte que en la perfección de todo lo que cumple en su vida".

Zalmoxis. Revue des études religieuses, tomo I. ET, junio de 1939.

En el primer número de la nueva revista rumana *Zalmoxis*, el Sr. Ananda K. Coomaraswamy publica un importante estudio sobre *La filosofía del arte medieval y oriental*⁶ que, como señala al principio, bien podría haberse titulado "la doctrina tradicional del arte", ya que se aplica en realidad a todo el arte, con sólo dos excepciones, la de la decadencia "clásica" y la del periodo moderno. En esta presentación, utiliza los mismos términos que se utilizaban en la Edad Media, porque es necesario, para expresar sin distorsión las concepciones en cuestión, mantener un vocabulario "técnico" muy preciso que no tiene equivalente hoy en día, y que corresponde, además, a una "forma de pensar" muy diferente de la de los occidentales modernos, pero, por otra parte, muy cercana a la de los orientales, de modo que no se pueden prever aquí verdaderas equivalencias. Hoy en día, no todo lo que está bien hecho según su finalidad se considera una obra de arte, sino sólo determinados tipos de cosas, la mayoría de las cuales se consideran incluso "inútiles" (es decir, "sin utilidad"), de ahí la anormal separación entre arte e industria. Por otra parte, para los modernos, la obra de arte ya no es algo que deba entenderse intelectualmente, sino algo que

⁶ [Recopilado en Ananda K. Coomaraswamy, *La Filosofía del Arte*, Madrid, 2006, editorial Sanz y Torres. N. del T.]

se dirige únicamente a los sentidos (de ahí la idea de "estética"); cabe señalar a este respecto que, si puede decirse que el arte tradicional es "ideal" en el sentido de que es esencialmente una expresión de ideas, esto es, en cierto modo, lo contrario del sentido totalmente sentimental en que se ha llegado a utilizar la palabra "ideal" en nuestra época. La definición del arte como "la imitación de la Naturaleza en su modo de funcionamiento" no debe entenderse en un sentido "naturalista": No se trata de reproducir la apariencia de las cosas naturales, sino, por el contrario, de producir cosas diferentes, aunque sea mediante un proceso análogo al de la producción de las cosas naturales: Y en este sentido el arte es también, en el orden humano, una verdadera imitación de la actividad divina, con la reserva de que el artesano humano se ve obligado a servirse de materiales ya existentes, mientras que el "Artesano Divino" saca sus materiales de la Posibilidad infinita. El arte debe partir de un acto de "contemplación" (en sánscrito *dhyâna*) de la idea o imagen mental que luego se realizará externamente, de forma adecuada a la naturaleza de los materiales utilizados, mediante herramientas lo más adecuadas posible, y con una finalidad definida, que es el propio uso al que está destinado el objeto producido; reconocemos aquí la aplicación al arte de la teoría de las "cuatro causas", que ya hemos mencionado en varias ocasiones en relación con otros estudios sobre el arte tradicional.

Le Symbolisme (abril). En ET, julio de 1939.

G. Persigout estudia "La Clave del Gran Arcano", es decir, la figura dada con este título, y sin comentario, por Eliphaz Lévi en *La Clave de los Grandes Misterios*; él ha llegado, tras diversas investigaciones, a pensar, y sin duda con razón, que esta figura ha sido compuesta por Eliphaz Lévi mismo. Se esfuerza por explicar y justificar las correspondencias indicadas por la situación de sus diversos elementos; ése es un esfuerzo bastante inútil en nuestra opinión, pues esas correspondencias están evidentemente "embrolladas", como por lo demás ocurre con bastante frecuencia en casos de ese tipo, y que se pue-

da siempre averiguar si tales confusiones que se han transmitido habitualmente de un autor a otro, son intencionales o al menos lo han sido en el origen, o si no representan más que errores y deformaciones involuntarias, que en suma serían fácilmente explicables por la degeneración del simbolismo, o más bien de su conocimiento, en los tiempos modernos.

Le Symbolisme (mayo y junio). En ET, enero de 1940.

G. Persigout, volviendo sobre la figura de Éliphas Lévi que había ya estudiado en su precedente artículo, habla del "Hexagrama pentálfico" y mágico"; intenta interpretar el enigmático *Sator arepo tenet opera rotas*, inscrito en el "cuadrado mágico" que forma su centro, pero esta interpretación no parece menos hipotética que tantas otras que se han propuesto. Además, él muestra, en todo este estudio, una fuerte tendencia a "ennegrecer" las cosas, hablando de "Hexagrama desviado" y de "Binario impuro", y deteniéndose en el sentido más inferior en lugar de buscar significados más elevados y al mismo tiempo "legítimos"; la influencia del psicoanálisis se hace verdaderamente sentir ahí, y vemos incluso también, por momentos, planear la sombra inquietante del difunto H. de Guillebert des Essarts... En el número de mayo, un estudio sobre "La Espada flamígera", por Marius Lepage, rodea un poco el tema, si así puede decirse, más que penetrar en él verdaderamente; la mayor parte, en efecto, no se relaciona en realidad más que con el simbolismo general de la espada. En el número de julio, G. Persigout estudia "El simbolismo del Sello de Salomón"; reencontramos ahí la mezcla de "documentación" tradicional y profana que ya hemos notado en él en diversas ocasiones, y que no contribuye precisamente a aclarar las cuestiones; la concepción que se hace del "Androginato" primordial, en particular, está lejos de desprenderse con toda la claridad deseable. -En el número de agosto-septiembre, un artículo sobre "Los Números en Arquitectura operativa", por Morvan Marchal, contiene muy juiciosas reflexiones sobre el arte tradicional de la antigüedad y de la Edad Media, sobre su superioridad

con relación al "academicismo" y al "desarrollo arquitectural actual", y sobre el carácter de "decadencia" de un arte que pretende surgir de la libre fantasía individual y del solo dominio subjetivo"; ¿por qué hace falta que todo eso se estropee, al final, por un pasaje donde es cuestión de la "animalidad central", y cuyo tono "progresista" está en extraña contradicción con las consideraciones que preceden?

Cahiers du Sud (marzo de 1940). En ET, enero de 1945.

Jean Richer publica un estudio sobre "Jules Romains y la tradición oculta". A decir verdad, no sabemos muy bien qué puede ser una "tradición oculta", sin embargo pensamos que, sin duda, habrá querido decir "esotérica", aunque el término tampoco sería demasiado exacto en el caso pues se trata especialmente de la India. Jules Romains sin duda habrá leído algunos libros concernientes a las doctrinas hindúes, pero no vemos que haya extraído gran cosa de ello, ya que sus intentos son más bien vagos, y en todo caso no se refieren más que a asuntos de orden muy superficial. Reducir por ejemplo los diferentes estados a que se refiere el Vedanta a simples "regímenes de conciencia", es decir, a algo puramente psicológico, significa entender muy poco o nada de lo que en realidad se trata. Por lo que hace al Yoga, a pesar de que el autor declara que sus objetivos son "espirituales", parece no obstante que Jules Romains nada más percibió que ciertos aspectos "psicofisiológicos" más o menos extraordinarios, lo cual por otra parte nada tiene de sorprendente, ya que los occidentales, aún sin ser "literatos", generalmente no se interesan más que por este aspecto "fenoménico" y completamente contingente. Lo que resulta más asombroso es que, a propósito de este tipo de "desdoblamiento" que los ocultistas denominan estrambóticamente "salida al astral" (lo que nada tiene que ver con el estado de "*samâdhi*"), se pueda llegar a escribir que "se trata sin duda de lo que los antiguos conocían con el nombre de Misterios o de Iniciación". ¡He aquí observaciones sumamente imaginarias y que no podrían estar más lejos de la verdad!

También encontramos en una nota la curiosa afirmación de que “la Francmasonería debería mucho a Egipto”: si bien es cierto que algunos sistemas se basaron sobre dicha fantástica teoría (y lo hicieron de tal manera que demostraron claramente el carácter artificial de dicha relación, tanto como también la ignorancia de los autores de la “egiptología”), es imposible hallar en la Masonería propiamente dicha algo que lleve la marca de un origen egipcio. Y si bien pueden realizarse comparaciones sobre ciertos puntos, por ejemplo entre la leyenda de Hiram y el mito de Osiris, se trata de cosas cuya equivalencia se encuentra en diversas tradiciones, y que de ningún modo pueden explicarse por “préstamos” ni por descendencia más o menos directa, sino en realidad por la unidad esencial de todas las tradiciones.

The Art Bulletin (1939). ET, mayo de 1945.

Ananda K. Coomaraswamy ha hecho aparecer un artículo titulado “Ornamento”⁷ en el cual muestra que “la preocupación moderna por los aspectos ‘decorativo’ y ‘estético’ representa una aberración que nada tiene en común con los fines originales del arte”. Si se considera la historia de las diferentes palabras que se han empleado para expresar la idea de una decoración, se encuentra que la mayor parte de entre ellas han designado primero, no algo sobreañadido y superfluo, sino el acabamiento mismo del objeto con vistas a su uso propio; tal es el caso de los términos sánscritos *almakâra*, *bushâna* y *âbhara-na*, de los términos griegos derivados de *kosmos*, y también de los términos latinos *decor* y *ornamentum*, que aún guardaban su sentido primero en la Edad Media. Ningún arte tradicional puede ser comprendido sin un conocimiento de su verdadero significado, y en realidad, se trate del conjunto o de los detalles, nada está carente de significado; querer hacerlo objeto de una simple apreciación estética, es condenarse a ignorar completamente toda su razón de ser.

⁷ [Publicado como capítulo en Ananda K. Coomaraswamy, *La Filosofía del Arte*, Madrid, 2006, editorial Sanz y Torres. N. del T.].

College Art Journal (mayo de 1943). ET, agosto de 1945.

Un artículo de A. Coomaraswamy titulado "Síntoma, Diagnósis y Régimen"⁸ precisa el carácter anormal de la concepción moderna del arte: se ha llegado a pensar que el arte, en lugar de "imitar a la naturaleza en sus operaciones, debe simplemente imitar o copiar las cosas sensibles que nos rodean, y también nuestra propia individualidad; por otra parte, se ha separado enteramente la cuestión del uso de una obra de arte, de la de su significado. El único remedio a esta situación sería un cambio en los medios de interpretación del arte empleados por los críticos y los historiadores: habría que renunciar al punto de vista "estético", que, como la misma palabra lo indica, no surge sino de la sensibilidad, y también al análisis psicológico que no busca en una obra más que la expresión de la individualidad del artista, lo que carece de interés alguno para su verdadera comprensión.

Journal and Aesthetics and Art Criticism. ET, agosto de 1945.

Un artículo de Ananda Coomaraswamy titulado "Imitación, Expresión y Participación"⁹ muestra que estos tres términos no son sino tres atributos que definen la naturaleza esencial del arte, y que se interpenetran y coinciden en el fondo. La imitación se refiere normalmente a un "ejemplario" que el artista contempla en sí mismo; la expresión debe entenderse de las ideas que él se ha asimilado y que ha hecho suyas (lo que nada tiene en común con el "expresionismo" moderno); en fin, la participación (que, digan lo que digan los sociólogos, nada tiene de "místico", palabra de la cual por lo demás parecen confundir el sentido con el de "misterioso") es una especie de "presencia real" del modelo en la obra de arte, implicada por el hecho mismo de que ha de ser un símbolo tan adecuado a ésta como sea posible.

Journal of Philosophy (nº de 24 septiembre de 1942). ET, junio-julio de 1946.

En esta misma revista, señalamos también un artículo titulado *The Postulate of an Impoverished Reality*, de Iredell Jen-

⁸ [Publicado también en *La Filosofía del Arte*, Madrid, 2006. N. del T.].

⁹ [Publicado igualmente en *La Filosofía del Arte*, Madrid, 2006. N. del T.].

kins, que contiene opiniones muy similares a las que hemos expuesto: el postulado que domina la mente moderna es el de una supuesta "simplicidad" de la naturaleza, que corresponde a la concepción cartesiana de las ideas "claras y distintas"; y que es, además, común a racionalistas y empiristas; el "empobrecimiento de la realidad", que es consecuencia de ello, es la reducción de todas las cosas al punto de vista cuantitativo. Este postulado implica ante todo la negación de un dominio del ser distinto del devenir: para quienes lo admiten, el mundo físico es un todo completo y autosuficiente, de ahí la concepción mecanicista y materialista de la naturaleza, y también la negación de toda finalidad. Al imponerse en la mentalidad general, esta concepción ha dado lugar a la instauración de un verdadero materialismo de hecho, incluso entre aquellos que todavía admiten teóricamente la existencia de algo más, pero que lo consideran prácticamente incognoscible y, por tanto, insignificante; el autor no se olvida de indicar el papel que juega la sugestión en la difusión de tal estado de ánimo, aunque quizás no va lo suficientemente lejos en este sentido, ya que no parece preguntarse si quienes propagaron y "popularizaron" esta concepción tan restringida de la realidad, y de cuya buena fe no duda, no fueron ellos mismos sugestionados antes de sugerir a otros a su vez: En cualquier caso, las cosas han llegado a tal punto que la propia experiencia ya no se reconoce como válida sino en la medida en que concuerda con el postulado de la "realidad empobrecida", en la que ciertamente es muy acertado ver la causa principal de la incapacidad del pensamiento moderno para dar una verdadera explicación de nada. Añadamos que, si no nos limitáramos al ámbito filosófico, podríamos descubrir muchas otras aplicaciones del mismo postulado, todas las cuales confirmarían y reforzarían esta conclusión; en efecto, ¿no es este "empobrecimiento", que tiende a vaciar todas las cosas de su sentido, lo que caracteriza esencialmente el propio punto de vista profano en toda su generalidad?

Review of Religion (mayo de 1940). ET junio-julio de 1946.

El Dr. Maximilien Beck, antiguo director de las *Philosophische Hefte* de Praga, ha hecho aparecer un estudio "Algunas

interpretaciones de la experiencia religiosa y moral". Él denuncia la absurdidad del método que los empiristas quieren aplicar a la religión y a la moral: "Los hombres religiosos y morales afirman una experiencia de las cosas inmateriales; los sedicentes empiristas niegan la objetividad de esas cosas, porque tal experiencia no puede ser probada por la experiencia de las cosas materiales; es como si alguien negara que las cosas existen realmente ¡porque no pueden ser entendidas!" Critica, en particular, la explicación de la plegaria y del sacrificio, que esos empiristas pretenden atribuir al temor; muestra que sus teorías son incapaces de dar cuenta de cosas tales como el heroísmo y el optimismo religioso; y concluye estableciendo, contra los que quieren ver una especie de antinomia entre la religión y la moralidad, la conexión que existe al contrario normalmente entre esos dos puntos de vista, "aquel que ayuda a realizar la felicidad de los hombres ayudando también por eso mismo a realizar la actitud religiosa que consiste en amar a Dios en sus criaturas".

L'Age d'Or (nº 1). ET, junio de 1947.

Robert Kanters ha publicado una "Introducción general al estudio del ocultismo"; él no toma por lo demás esta palabra en su sentido propio, sino que la extiende, por una parte, a todo lo que se ha convenido en llamar "ciencias ocultas", y, por otra parte, a las doctrinas esotéricas auténticas tanto como a sus modernas falsificaciones; ello nos parece lamentable, pues de ahí no puede resultar, sobre todo entre lectores desprevenidos, más que la impresión de que hay entre todo eso cierta comunidad de naturaleza, mientras que no es así en realidad. Hecha esta reserva, debemos decir que dicha exposición, aun quedando forzosamente un poco sumaria, está ciertamente, en su conjunto, mucho mejor hecha de lo que son de ordinario las destinadas al "gran público"; el autor da prueba de una loable prudencia, estimando que no hay que rechazar nada *a priori*, sino que conviene no "admitir nunca nada en ese dominio sin verificarlo uno mismo o sin remitirse a las fuentes auténticas". En la primera parte, intenta poner un poco de orden entre los múltiples

tipos de "ciencias ocultas" o pretendidamente tales, se podría solamente reprocharle el compartir las ilusiones contemporáneas sobre el valor del "método estadístico", y también no hacer una distinción lo bastante clara entre las ciencias tradicionales, o sus vestigios más o menos degenerados, y ciertas investigaciones totalmente modernas, "metapsíquicas" u otras. En la segunda parte, donde se trata de las doctrinas esotéricas, él dice algunas palabras de las diferentes tradiciones orientales, y después de las antiguas tradiciones occidentales; destaca que es mucho más difícil saber lo que estas últimas fueron exactamente, lo que por lo demás nada tiene de sorprendente, puesto que se trata en suma de tradiciones desaparecidas. La Edad Media misma es muy mal conocida; en cuanto al Renacimiento, se ve en él aparecer cosas ya muy mezcladas, y en el siglo XVIII más todavía. Sobre los "movimientos" recientes, tales como el teosofismo y sus derivados, el pseudo-rosacruzismo y el ocultismo propiamente dicho, R. Kanter formula apreciaciones muy justas. Anotemos aún que, mencionando "la violenta requisitoria" que cierto vulgarizador ha hecho aparecer con el título "El Ocultismo ante la Ciencia", él declara que "destaca sobre todo cómo el racionalismo cientificista puede embrutecer a un hombre del que no se tienen razones para suponerlo congénitamente estúpido"; este juicio es bastante duro, ¡pero no podemos sino aprobarlo enteramente!

Cahiers du Sud (nº 280, 1946). ET, julio-agosto de 1947.

Un artículo titulado "Magia guerrera en la Roma antigua", por el Sr. Paul Arnold, contiene interesantes informaciones sobre ciertos ritos, especialmente los que acompañaban a las declaraciones de guerra; pero ¿su interpretación es siempre exacta? Se puede preguntar si sólo hay ahí verdaderamente "magia", es decir, si esos ritos no ponían en juego más que simples influencias psíquicas, o si no eran más bien "teúrgicas", es decir, destinadas a provocar la intervención de ciertas influencias espirituales. Desde que se reconoce que tenían como fin esencial "transformar al enemigo en víctima sacrificial", y que, por tanto, la batalla misma "se convertía en un gigantesco sacrifi-

cio", se debería lógicamente reconocer también su carácter propiamente "teúrgico"; pero para ello habría que saber evitar todas las confusiones corrientes entre cosas de orden enteramente diferente... Diremos otro tanto en lo que concierne a la *devotio*, por la cual un general se sacrificaba él mismo para la salvación del ejército; algunos casos de degeneración más o menos tardía, como aquel que testimonia el empleo de la misma palabra *devotio* para designar una operación de brujería, no cambian absolutamente nada del carácter original del rito. La consagración de los "despojos ópimos", tras una victoria, representaba también un verdadero sacrificio; y la conclusión que para nosotros se desprende de ello es sobre todo que, allí como en las demás civilizaciones tradicionales, el sacrificio constituía realmente el acto ritual por excelencia

Rivista di Etnografia (diciembre de 1946 y marzo de 1947). ET, noviembre de 1947.

Hemos recibido los dos primeros números publicada en Nápoles bajo la dirección del Dr. Giovanni Tucci; contienen sobre todo estudios de folklore hechos según los medios llamados actualmente "científicos", que consiste mucho más en registrar hechos pura y simplemente que en buscar su explicación. Los trabajos de este tipo no son ciertamente inútiles, pero es de temer que los que se libran a ellos los consideren como bastándose a sí mismos y ni siquiera piensen que se pueda sacar de esta acumulación de materiales algo más válido en cuanto a conocimiento.

Ananda K. Coomaraswamy, "Imágenes Primordiales", en *Pamphlets of the modern Language Association* (junio de 1946), pág. 62. ET, diciembre de 1947.

En una nota se insiste todavía en que "el empleo de símbolos inusitados y que no expresan más que asociaciones individuales de ideas, o el de símbolos bien conocidos, pero a los cuales se da un sentido desacostumbrado y frecuentemente inapropiado, va contra la función primera de la obra de arte, que debe ser comunicativa". El verdadero símbolo, que tiene un signifi-

cado intelectual preciso, no es de origen subconsciente, sino supraconsciente, e implica una comprensión de la doctrina de la analogía, según la cual "hay en todo nivel de referencia unas realidades que corresponden efectivamente a realidades sobre otros niveles de referencia, y estas correspondencias deben ser conocidas si queremos participar en un común universo del discurso".

Post scriptum, notas y avisos en Le Voile d'Isis, convertida en 1936 en Études Traditionnelles:

Octubre de 1931

Hemos recibido una carta del Sr. Jean de Villodon, que, con respecto a algunas líneas que hemos dedicado a su folleto, se lamenta por ser incomprendido; podemos, si eso puede servirle de consuelo, asegurarle que, si no nos es posible tomar sus interpretaciones en serio, no tenemos más consideraciones por las de la egiptología oficial, se asiente en "*Collège*" de Francia o en otros sitios.

Abril de 1933

P.-S. Rogamos a nuestros corresponsales abstenerse de plantearnos cuestiones tocantes de cerca o de lejos al dominio de la política, que ignoramos totalmente y al cual pretendemos permanecer absolutamente extraño.

Febrero de 1935

P.-S. En respuesta a algunas líneas doblemente erróneas publicadas por un órgano ocultista, tenemos que declarar expresamente: 1º que no tenemos ningún "Grupo" (*sic*); 2º que los colaboradores del *Voile d'Isis* no "dejan de lado" ninguna tradición ortodoxa, ya sea de Oriente o de Occidente, como todos los lectores de buena fe pueden por lo demás juzgar fácilmente.

Marzo de 1935

P.-S. Recordaremos todavía una vez más que todo lo que toca de cerca o de lejos a la política nos es absolutamente extraño; y

desaprobamos de antemano toda consecuencia de este orden que cualquiera pretendiera sacar de nuestros escritos, en el sentido que sea. Por otra parte, debemos rogar a nuestros correspondientes excusarnos si no podemos responder regularmente y en los plazos normales, pues la abundancia siempre creciente de nuestro correo y la necesidad de dedicar una parte de nuestro tiempo a otros trabajos nos hacen esta tarea totalmente imposible.

Julio de 1936

El "Club du Faubourg" ha dedicado una sesión, el 9 de junio, al "Ocultismo en París"; ésa es una cosa que no debería sin duda concernirnos en modo alguno, pero sin embargo parece que fuimos "convocado" (¿?) ¡y en qué compañía! Como apenas apreciamos las malas bromas, debe ser evidente sin dificultad que, incluso si una "convocatoria" hubiera materialmente podido tocarnos, ciertamente no hubiéramos acudido... Pero la vertiente realmente interesante e instructiva de esta historia consiste en esto: el programa comportaba una lista de la "prensa ocultista"; ahora bien, esta lista había sido copiada textualmente, y siguiendo escrupulosamente el orden de enumeración, en... el artículo de la R. I. S. S. del 1 de abril ¡del que hemos hablado el último mes! No hemos anotado más que dos modificaciones: la supresión de una revista que, aparentemente, ha cesado de aparecer, y la adición de otra... que jamás ha existido: una palabra impresa en mayúsculas al comienzo de un párrafo, y que se relacionaba simplemente con un artículo citado, ha sido tomado por el título de un periódico y ha venido en su fila como tal; y este mismo error no puede dejar subsistir la menor duda sobre la "fuente" de la lista en cuestión. No podemos verdaderamente pasar esta "curiosidad" bajo silencio, pues ¡he aquí que lanza todavía un fulgor bien singular sobre ciertas ramificaciones!

Octubre de 1936

P.-S. Con gran pesar nuestro, se nos hace materialmente imposible responder a todas las cartas que recibimos, pues todo nuestro tiempo, incluso si estuviera exclusivamente dedi-

cado a eso, no podría bastar. Rogamos pues a nuestros correspondientes que quieran excusarnos; todo lo que nos es posible hacer en esas condiciones, es tomar nota de aquellas de sus preguntas que tienen un real interés de orden general, a fin de tratarlas cuando la ocasión se presente en el curso de nuestros artículos.

Marzo de 1937

P.-S. Advertimos a las gentes de buena fe que nos es totalmente imposible aceptar la etiqueta "espiritualista", primero porque jamás ha estado en uso en ninguna doctrina u organización de carácter tradicional, y después porque, de los dos sentidos que le conocemos, ninguno podría convenirnos. Hay, en efecto, por una parte, el "espiritualismo clásico", que, siendo de orden simplemente filosófico, no nos interesa de ninguna manera; y, por otra parte, el "neo-espiritualismo" con sus múltiples variedades, al cual, como se sabe, somos tan resueltamente opuesto como es posible; ¡conviene pues dejar dicha etiqueta a los filósofos y a los "pseudo-iniciados"!

Mayo de 1937

P.-S. -Se nos señala el abuso que se hace de nuestro nombre, con una intención evidente de "falsificación", por gentes cuyas ideas sobre la "tradición" y la "iniciación" ciertamente no tienen nada en común con las que son expuestas aquí. No podemos sino protestar enérgicamente contra semejantes procedimientos, y repetir una vez más, en esta ocasión, que no tenemos ninguna relación con cualquier grupo que sea, y que no hay ninguno al que autoricemos a remitirse a nosotros, al título que sea.

Marzo de 1938

P.-S. -Tras un determinado número de cartas que nos han llegado en estos últimos tiempos, nos vemos obligado a repetir una vez más, para los nuevos lectores que no hubieran conocido nuestras opiniones precedentes a ese respecto, que nos es absolutamente imposible dar consejos particulares a quienquiera que sea, y por tanto responder a cuestiones que tengan

un carácter "personal", no perteneciendo al dominio puramente doctrinal que es aquel al cual debemos atenernos exclusivamente sin ninguna excepción.

Febrero de 1939

P.-S. -Hemos tenido últimamente la sorpresa de ver anunciado bajo nuestro nombre, en el catálogo de una librería de ocasión, un libro titulado *La Science philosophique*, publicado en Ginebra en 1917 y firmado solamente por las iniciales A. M. A.; para aquellos de nuestros lectores bajo los ojos de los cuales podría haber caído ese catálogo, creemos útil declarar que esta atribución es un grosero error, y tanto más inexplicable cuanto que ese libro (cuyo verdadero autor, muerto hace una decena de años, no es por otro lado conocido) no tiene, ni en el fondo ni en la forma, absolutamente nada en común con lo que escribimos.

Nota (1939).

Diremos otro tanto de otra persona a quien haremos incluso el honor de no nombrar, porque sus insultos alcanzan el último grado de bajeza. A ésta simplemente haremos observar: 1º que nos atribuye equivocadamente un libro titulado *La quiebra del Occidente*, que jamás hemos escrito; 2º que nuestras obras no tratan de "hermetismo", sino de tradiciones orientales; 3º que nadie está cualificado para dirigirnos una "llamada al orden", siendo nuestra independencia absoluta; 4º en fin, que deberá abstenerse en adelante de mezclar el recuerdo de nuestra familia en sus pequeñas ignominias, sin lo cual nos veremos obligado a actuar por los medios legales, con disgusto por lo demás, pues queremos creer que nos las habemos con una irresponsable.

Post Scriptum. ET, enero-febrero de 1949.

Se nos ha señalado que, en una *Histoire de la Littérature française* recientemente publicada por M. Henri Clouard, hay un pasaje que nos concierne; nos sorprendió mucho, porque

nuestro trabajo no tiene ciertamente nada en común con la literatura en ningún aspecto. Sin embargo, esto era cierto, ¡y el pasaje muestra una falta de comprensión bastante notable! Como no es muy largo, lo reproducimos íntegramente para que nuestros lectores puedan juzgar: «René Guénon, el erudito autor de una *Introducción al estudio de las doctrinas hindúes* (1921), y que cree haber encontrado en el Oriente de Tagore e incluso de Gandhi el único refugio posible de una intelectualidad desinteresada y pura (*Oriente y Occidente*, 1924), ha construido en *Los estados múltiples del ser* una metafísica de la ascensión a Dios a través de una serie de purificaciones que equivalen a una larga experiencia mística. El lector tiene derecho a preguntarse si el Dios de Guénon es otra cosa que un estado subjetivo de serenidad; acepta en todo caso ver la Ciencia y el Progreso tratados como ídolos peligrosos; parece enseñar una filosofía del desapego. Pero recuerda con escepticismo y melancolía aquellos primeros años de entreguerras, en los que se oía a la Alemania derrotada despotricar sobre la decadencia de Occidente, cuando la traducción del libro inglés de Fernand (sic) Ossendowski, *Bestias, Hombres y Dioses* (1924) estaba de moda, y Europa parecía rendirse a las llamadas perniciosas de los países ancestrales de Asia, tan fieles a sí mismos, tan misteriosos, y de los que siempre puede volver a salir Gengis-Khan». En primer lugar, sólo nos hemos ocupado del Oriente tradicional, que está ciertamente muy lejos del "Oriente de Tagore y Gandhi"; este último no nos interesa lo más mínimo, y ninguna de nuestras obras hace la más mínima referencia a él. En segundo lugar, no vemos qué significa una "metafísica de la ascensión a Dios", ni cómo lo metafísico podría ser equivalente a una "experiencia mística"; además, no hemos "construido" nada, pues siempre nos hemos limitado a exponer lo mejor posible las doctrinas tradicionales. En cuanto a que Dios es un "estado subjetivo", nos parece que no tiene ningún sentido; después de haber explicado tantas veces que todo lo "subjetivo" o "abstracto" no tiene absolutamente ningún valor para nosotros, ¿cómo se nos puede atribuir semejante absurdo? No sa-

bemos cuál es exactamente el propósito de las comparaciones del final, pero lo que sí sabemos es que no se basan en nada; es todo muy poco serio... Por último, nos preguntamos qué determinó la elección de los tres libros que se mencionan con preferencia a todos los demás, a menos que sean los únicos que el Sr. Clouard tuvo la oportunidad de leer; en cualquier caso, ¡los amantes de la "literatura" que consulten su obra estarán realmente bien informados!

Necrológica

Madame Chauvel de Chauvigny. Publicada en *Voile d'Isis*, abril de 1927.

El 9 de febrero último, tras una larga y dolorosa enfermedad, soportada con el mayor coraje, Mme. Marie Chauvel de Chauvigny se ha extinguido en Toulon, adonde se había retirado desde hace unos años. Todos los que la han conocido, y que han podido apreciar sus grandes cualidades de corazón y de inteligencia, estarán penosamente conmovidos al saber su desaparición.

Con el nombre de ESCLARMONDE, había colaborado en la revista *La Gnose*, y publicado algunos trabajos, especialmente una *Bref exposé de la Doctrine Gnostique*; pero la mayor parte de sus escritos ha permanecido inédita hasta hoy.

Tenemos que dar las gracias, en nombre de todos sus amigos, a los miembros del grupo psíquico de Toulon que la han asistido en sus últimos momentos, y que han querido encargarse del cuidado de mantener piadosamente su tumba.

INDICE

	<i>pág</i>
Nota del Director	9
I. La reforma de la mentalidad moderna	13
II. Barlet y las sociedades iniciáticas	19
III. Algunas precisiones a propósito de la <i>H. B. of L.</i>	25
IV. Las influencias errantes	29
V. Problemas de la Tradición	35
VI. Tradición e “inconsciente”	43
VII. Del pretendido “empirismo” de los antiguos	49
VIII. La difusión del conocimiento y el espíritu moderno	55
IX. La ciencia profana ante las doctrinas tradicionales	61
X. Discurso contra los discursos	71
XI. La superstición del “valor”	79
XII. El sentido de las proporciones	87
XIII. Las influencias modernistas en India	93
XIV. Los orígenes del mormonismo	109
Anexo:	
La <i>gnosis</i> y las escuelas espiritualistas	123
Reseñas de libros y revistas	157

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. Taoísmo 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