

Tradición Primordial y Ciclos cósmicos

René Guénon

Obras Completas vol. XI



TRADICIÓN PRIMORDIAL Y CICLOS CÓSMICOS

René Guénon

**Obras Completas
Volumen XI**

Colección



Ignitus

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

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

TRADICIÓN PRIMORDIAL Y CICLOS CÓSMICOS

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: 978-84-19382-61-0

Depósito legal: M-2720-2023

Imagen de la portada: Mapa del Artico según Gerard Mercator, *Septentrionalem Terrarum descriptio* (1613).

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

TRADICIÓN PRIMORDIAL Y CICLOS CÓSMICOS

René Guénon

Obras Completas
Volumen XI

2022

NOTA DEL DIRECTOR

René Guénon había mostrado en diversas ocasiones su deseo de reunir todos sus trabajos sobre ciclogía y completarlos con nuevos estudios para dar paso a un volumen específico. Por ejemplo, en el primer párrafo a un artículo titulado “*Algunos aspectos del simbolismo de Jano*” publicado en *Études Traditionnelles* en julio de 1929 decía que “para desarrollar completamente este simbolismo, de múltiples y complejas significaciones, y para señalar todos sus vínculos con un gran número de figuraciones análogas que se encuentran en otras tradiciones, haría falta un volumen entero que tal vez escribiremos algún día”. Para cumplir el deseo del maestro, hemos agrupado todos sus trabajos sobre este tema, junto con las reseñas de libros y revistas que abordan este mismo asunto. Pero antes de exponer un breve resumen de todo ello, conviene efectuar algunas consideraciones generales:

1º No todos los estados de la manifestación tienen una dimensión temporal; por el contrario, solo ciertos estados de la manifestación *poseen características temporales* y, por tanto, se rigen por ritmos y ciclos cósmicos. Recuérdesse lo que ya se ha explicado sobre la a-temporalidad de ciertos estados de la manifestación en los que no existe una sucesión de acontecimientos sino una simultaneidad de eventos.

2º Todos los estados de la manifestación que poseen características de tiempo y forma, *se rigen por Leyes o ritmos*. Precisamente, una de esas propiedades es que el tiempo es cíclico y no lineal y de ahí que se simbolice por un círculo (una rueda, una serpiente que se muerde el extremo de la cola, etc.), lo que excluye ciertas ideas modernas sobre la “evolución” ascendente e indefinida que consideran el “progreso” únicamente en su acepción material: *ninguna doctrina tradicional admite la idea de un “progreso” general, a menos que se lo entienda exclusivamente en el restringido sentido del desarrollo material. En consecuencia, no es absolutamente necesario suponer un tal desarrollo material entre los primeros hombres: lo que todas las tradiciones afirman es que los primeros seres poseían de un modo espontáneo un estado espiritual que no puede ser alcanzado sino difícil y excepcionalmente por los hombres actuales.*

3º Ya sean conocidos por el hombre a través de la inspiración o la observación directa, todos estos ritmos son *naturales* y no mera invención humana. Así, por ejemplo, aunque en latitudes polares es inútil

computar los días de Sol o de Luna porque la noche dura de 2 a 6 meses lo mismo que el día, en otras latitudes, como el mes comprende 28 días (exactamente 29, 5 días), divisibles en las cuatro fases de la luna, la lunación fue una de las primeras medidas del tiempo; de ahí que, en indoeuropeo y semítico *Mon* signifique tanto “medida” como “mes”, dado que antiguamente se contaban los meses por sus noches (no por días), y el antiguo sistema métrico enumeraba hasta el ocho (el nueve es “nuevo”) porque derivaba del cómputo lunar basado en las 4 fases de la luna. Por cierto que la coincidencia de la lunación con el periodo menstrual femenino fue desde antiguo uno de los argumentos para afirmar la influencia de los astros en la actividad humana.

4º En la medida en que los ciclos se rigen por leyes y proporciones matemáticas (tiempo) y geométricas (espacio), cada ciclo tiene ritmos y subdivisiones que mantienen *correspondencias y relaciones analógicas* entre todos los demás ciclos, subciclos y partes del espacio. En efecto, la geometría del universo se reproduce en las órbitas y movimientos de los planetas, cuyo desplazamiento produce vibración o sonido (la música de las esferas). También las leyes y estructura del Cosmos se reproduce en la tierra. Incluso, la manifestación de fuerzas y ritmos cósmicos influye en la estructura y salud del hombre (al estar formado de diferentes partes del cosmos, hay una relación entre órganos, funciones corporales y planetas) y también en su conducta. En última instancia, como afirma Guénon: *cada mundo, o cada estado de existencia, puede representarse por una esfera que el hilo (sutrâtna) atraviesa diametralmente, de manera que constituye el eje que une los dos polos de la esfera; se ve así que el eje de este mundo o de cualquier ciclo de la manifestación no es sino un segmento del eje mismo de la manifestación universal; de este modo se establece una continuidad efectiva de todos los estados de esa manifestación (La cadena de los mundos).*

5º Todos los ciclos pueden estructurarse geométricamente en torno a la figura del círculo (en griego *cyclos* significa “círculo”). Por ejemplo, un círculo dividido en 12 partes cada una de las cuales tiene 30 grados ($12 \times 30 = 360^\circ$) y que se refleja en las 12 partes de la línea de la eclíptica que comprende la banda de las 12 constelaciones zodiacales.

Se han señalado para nuestro planeta más de diez movimientos distintos y simultáneos, de los que cabe destacar:

a) El movimiento de rotación en torno al núcleo central de nuestra galaxia (la “Vía Láctea”).

b) El movimiento de precesión de los equinoccios (sería más correcto hablar de precesión de las estaciones) es el cambio lento y gradual de la orientación del eje de rotación de la Tierra, en torno al eje de

la eclíptica que traza un cono y recorre un grado de la circunferencia zodiacal cada 72 años, lo que supone 30 grados en 2.160 años (denominado “ciclo de civilización”) y el círculo completo de 360 grados en 25.920 años. Tales cifras son aproximadas, pues según cálculos más exactos el desplazamiento es de un grado cada 71,58 años, lo que supone que el círculo completo de 360 grados se cumple cada 25.776 años. Aunque Guénon se inspiró fundamentalmente en la Tradición Hindú, todas las Tradiciones han prestado especial atención a este movimiento. Incluso, ha servido de inspiración a cultos iniciáticos ya extinguidos como el de Mitra, cuya representación icónica es, en realidad un mapa estelar que muestra el secreto de la precesión de los equinoccios; en efecto, Mitra (constelación de Perseo) mata al toro celeste (cuando la constelación de Tauro dejó de ocupar el equinoccio de primavera y fue reemplazada por la constelación de Perseo en el 2.000 a. C.) ayudado por el perro (Canis Minor), la serpiente (constelación de Hidra) y un escorpión (Escorpio), bajo la mirada del Cuervo (Mercurio) y junto a un tallo de espigas (Pléyades) o también la estrella espiga de la constelación de la Virgen.

c) El movimiento de traslación sobre su órbita en torno al Sol, lo que origina las estaciones, cuyas aplicaciones metafísicas fueron abordadas por Guénon en diferentes trabajos sobre Jano, el simbolismo solsticial y, sobre todo, la topografía del *Más Allá* (la puerta de los dioses o *Devayana* y la puerta de los hombres o *Pitriyana* de la Tradición hindú, o los caminos de Ea y Enlil en la Tradición babilónica).

d) El movimiento de rotación sobre su eje polar, que produce los días y las noches, que también fue tratado por Guénon, por ejemplo, con ocasión de explicar las diferencias y simbolismo en las diversas formas de orientación y marcha ritual polar, solar o lunar.

Pues bien, la doctrina hindú concibe el universo como una sucesión indefinida de periodos de manifestación (*Kalpas*) y disolución (*Pralayas*). Como un *Kalpa* es un día de *Brahma*, 360 *Kalpas* equivalen a un año de *Brahma*, cuya vida comprende 108 años tras lo cual acontece la Gran Disolución o *Mahapralaya*. Cada *Kalpa* comprende ciclos menores o *Manvántaras* los cuales, a su vez, se dividen en *Yugas*, equivalentes a las “edades” de la Tradición greco-latina (Oro–Plata–Bronce–Hierro). Al término de cada *Manvántara* puede producirse un cataclismo (por fuego o agua) o *Pralaya*, que da paso a un nuevo *Manvántara*. Todo esto da pie a Guénon para explicar algunos de los ciclos y ritmos cósmicos, la aparición de la humanidad terrestre, la entrega o revelación del “depósito” de la Tradición a los primeros padres (*Rishis*), el descenso cíclico de la Tradición a través de las diversas Eras o Eda-

des con sus correspondientes continentes-regiones-estados espirituales (*Dwīpas*) que “emergen” o se “sumergen” sucesivamente bajo la dirección de un *Manú*.

Manvántara etimológicamente significa “era del *Manú*”. El *Manú* es el principio espiritual, inteligencia cósmica o legislador universal que promulga y establece la Ley o Dharma de cada ciclo. Por analogía, es también el progenitor espiritual de la humanidad y también el hombre arquetípico que fórmula y entrega el depósito de la Tradición sagrada, considerada la Tradición primera o primordial de la que derivan todas las demás *Formas Tradicionales*. La mayor parte de las civilizaciones antiguas mantienen el recuerdo de esa figura o función; es el *Menes* egipcio, el *Minos* cretense, el *Numa* romano, el *Manw* celta, el *Manitú* de los algonquinos...

Cada *Manvántara* se divide en cuatro yugas cuya duración se ajusta a la proporción 4, 3, 2 y 1, lo que precisamente da nombre a cada uno de ellos. Si bien los ciclos guardan proporciones matemáticas y el propio tiempo no es más que una de las características del dominio de la materia, por eso mismo, para enfatizar el carácter ilusorio y evanescente de la “corriente de las formas”, los textos hindúes asociaron los nombres de los cuatro yuga a las diferentes tiradas del juego de dados: Así, en la gran epopeya del *Mahābhārata*, el conflicto entre los *Kuravas* y *Pāṇḍavas*, lo desencadena una desafortunada partida de dados (*Mahābhārata* 2. 43-72); los *Brāhmaṇas* refieren que en la ceremonia de coronación (*rājasūya*), el rey debía demostrar su fortuna a los dados, carácter aparentemente lúdico o de azar (*līlā*) de la actividad de los dioses que es compatible con la existencia de leyes o “regularidades”. Hasta un espejismo (*māyā*) como el espacio-tiempo tiene sus propias leyes. Resumamos las características de los cuatro *Yugas* del *Manvántara* actual:

El *Krita-Yuga* o Edad de Oro: Se denomina así (*kṛita* significa “cuatro”) porque comprende 4/10 del *Manvántara*. También recibe el nombre de *Satya-Yuga* (de la raíz *Sat*, “Ser”), porque la Humanidad, al poseer un conocimiento innato en perfecta armonía con la Ley universal, estaba más cerca del Ser. Explican los Vedas que la humanidad de esta Era habitaba una región o *Dwīpa* circumpolar o hiperbórea en una época en la que el eje de la tierra no estaba “inclinado” y por tanto, al no existir las estaciones, se vivía una “perpetua primavera”. Con independencia del sentido simbólico o mítico de este relato (entendido el mito como una “Historia sagrada”), la “revelación” o inspiración del *Manú* a esos primeros hombres conformó la primera Tradición (“entrega” o “transmisión”) de conocimientos; de ahí que se denominé a tal “depósito” Tradición hiperbórea por ser la primera y más cercana al origen. Allí se alzó el primer Centro

espiritual desde el cual la Tradición hiperbórea irradiaba a otros lugares. Dicho “Centro” recibió varias denominaciones: en la Tradición hindú *Paradêsha*, equivalente al *Pardês* caldeo o al *Paraíso* judeo-cristiano, y también *Tula* o *Thule* (nombre que también se ha conservado en otras civilizaciones), *Shambala*, *Agartha*, *Salem*, *Luz*...

El *Trêta-Yuga* o Edad de Plata (*trêta* significa “tres”, porque comprende 3/10 del ciclo completo) comenzó cuando la Humanidad perdió el “sentido de la eternidad” y fue expulsada del Paraíso. La “Caída” no solo supuso el repliegue de la Tradición Primordial y el ocultamiento del Centro espiritual supremo sino que “parece estar ligada a la de la inclinación del eje terrestre, inclinación que, según ciertos datos tradicionales, no habría existido desde el origen, sino que sería una consecuencia de lo que es designado en lenguaje occidental como la *caída del hombre*”. Episodios de diversas mitologías parecen referirse a este acontecimiento terrible en el que los planetas cambiaron su curso, la tierra se abrió y se produjeron inundaciones. Entonces, se pasó de una orientación *polar* o vertical en la que el curso del Sol se efectuaba en torno a la Osa Mayor, a una orientación *solar* en la que el eje terrestre precesiona apuntando a otras constelaciones. Hacia la mitad de esta Era se originó la civilización atlante cuyo centro espiritual se denominó también *Tula* por haber emanado directamente de la *Tula* hiperbórea. Su recuerdo se conserva bajo el nombre de la isla de Avalon (celtas), el jardín de las Hespérides (griegos), la isla de Aztlán (toltecas y mayas). Por su parte, Platón la describe en el *Critias* y en el *Timeo* como lugar “vinculado al principio divino”.

En el posterior *Duâpara-Yuga* o Edad de Bronce (*duâ* significa dos, 2/10 del ciclo), aunque se mantuvo la supremacía de la autoridad espiritual sobre el poder temporal, más tarde se dieron las primeras revueltas de los *Chatryas* contra los *Brahmanes* de modo que, como añade Platón, la civilización Atlante sucumbió cuando “comenzó a disminuir en ellos el principio divino, es decir, cuando comenzó a dominar en ellos el carácter humano... entonces rechazaron a los hombres clarividentes”. Tal vez esta diferencia entre seres en los que predomina su naturaleza divina frente a los que predomina su carácter humano es la que también se encuentra en Génesis VI al distinguir entre “Hijos de Dios” e “hijas de los hombres”. El fin de la Atlántida aconteció 6000 años antes del *Kali-Yuga* mediante un cataclismo “universal” que supuso el hundimiento del continente situado entre Europa y América junto a diversas islas en el océano Pacífico. Su recuerdo ha quedado en los episodios del Arca que sobrevive al Diluvio merced a un personaje que representa la función espiritual encargada de que la Tradición sirva de si-

miente al ciclo siguiente. En este sentido *el arca es una representación del Centro supremo que se oculta o sumerge durante el paso de un ciclo a otro.*

Finalmente, el *Kali-Yuga* o Edad de Hierro (*kali* es “uno”, 1/10 del Manvántara) comienza con el episodio de la torre de Babel. Hasta ese momento las diversas Formas Tradicionales apenas habían necesitado de adaptaciones porque estaban todas ellas muy próximas a la Tradición Primordial; “toda la tierra tenía una sola lengua y unas mismas palabras” (Génesis 11:1-9). Sin embargo, en esta *Edad sombría* apareció la “confusión de lenguas” y se perdió la conciencia de la unidad e identidad común. Invocando un dicho árabe, Guénon resumía lacónicamente la marcha descendente del ciclo y el implacable reemplazo de los *Brahmanes* (sacerdotes) por los *Chatryas* (guerreros), de estos por los *Vaysas* (comerciantes) y del caos de los *Shúdras*: *en los tiempos más antiguos, los hombres no se distinguían entre sí más que por el conocimiento; después, se tomó en consideración el nacimiento y el parentesco; más tarde la riqueza vino a ser una marca de superioridad; y finalmente, en los últimos tiempos, se juzga a los hombres por las apariencias exteriores.*

Respecto al momento exacto en el que nos encontramos actualmente Guénon rechazó siempre cualquier especulación que solo serviría de alimento a mentes morbosas; “¿pero no sería imprudente querer precisar más, y, además, no llevaría ello inevitablemente a ese tipo de predicciones a las que la doctrina tradicional ha opuesto, no sin graves razones, tantos obstáculos?”. Unicamente afirmó que *sabemos, por todos los datos tradicionales, que estamos desde hace ya mucho tiempo en una fase avanzada del Kali-Yuga.* Y en una nota a pié de página indicó un dato sobre la fecha del comienzo del *Kali-Yuga* en relación a una conocida Era que, bien fuera la judía o la masónica, ha suscitado todo tipo de especulaciones. Por otra parte, como el propio Guénon aclara, hay tres obstáculos casi insalvables para efectuar predicciones solventes: las cifras hindúes contienen un número exagerado de ceros con el fin de confundir a los especuladores, además, es necesario conocer la equivalencia de los años divinos con los años humanos y, finalmente, ignoramos cuándo ha comenzado el presente *Manvántara* o cualquiera de sus *Yugas*.

En otros trabajos amplió el conocimiento de los ciclos temporales, especialmente del ciclo anual (las puertas solsticiales) como reflejo de ciclos cósmicos. En efecto, el ciclo anual se divide en dos mitades; la “ascendente”, en la que el curso del sol va hacia el norte (del solsticio de invierno al de verano); y la “descendente”, en la que el curso del sol va

hacia el sur (del solsticio de verano al de invierno). Puede establecerse una correspondencia del zodiaco con puntos cardinales si consideramos que el eje solsticial del zodiaco, vertical respecto al eje equinoccial, es una proyección, en el ciclo solar anual, del eje polar norte-sur y que, en consecuencia, el solsticio de invierno es el polo norte del año. Este bello argumento de la geografía sagrada abordado por las doctrinas tradicionales y ampliamente explicado por los griegos (Homero, Platón, Numenio, Proclo, Porfirio, por ejemplo, en *Del antro de las Ninfas*, caps. 21 y 22, etc.), se ha prestado a complejas especulaciones que pretenden considerar el ser como un objeto móvil que se desplaza cual ratón en el laberinto; pero también a equívocos lamentables que se disiparían con solo consultar, por ejemplo, el magnífico trabajo de Ananda K. Coomaraswamy sobre la doctrina del *Único transmigrante*. En todo caso, cabe señalar dos puertas zodiacales de entrada y de salida a la “caverna cósmica”, entendida esta no solo como espacio iniciático sino, sobre todo, de manifestación del ser (recuérdese que, por ejemplo, Jano preside las iniciaciones y también es señor de los ciclos temporales), dado que el ser, después de haberse manifestado en ella en cierto estado, por ejemplo en el estado humano, según el grado espiritual alcanzado, saldrá por una u otra de las dos puertas; en un caso, el del pitriyana, deberá volver a otro estado de manifestación, y entrará en la caverna cósmica mientras que en el devayana, no hay ya retorno al mundo manifestado. Las dos puertas zodiacales son la de entrada a los Pequeños Misterios, pero también a la manifestación individual; es *Ianua inferni*, via lata o ancha, pitriyana o “la puerta de los hombres”, situada en el solsticio de verano (signo de Cáncer); y hay una vía a los Grandes Misterios que es puerta de salida, devayana, “puerta de los dioses”, *Ianua caeli*, via arcta, o “puerta estrecha” que da paso a los estados superiores o supraindividuales del ser, situada en el solsticio de invierno (signo de Capricornio); precisamente, la liturgia cristiana ha situado las festividades de San Juan Bautista y San Juan Evangelista horas después de la fecha exacta de los solsticios.

Sería ocioso continuar resumiendo los notables trabajos de Guénon sobre los ciclos temporales, el efecto agotador del tiempo y la inevitabilidad de una renovación periódica. Si se asume que nos encontramos al final de la Edad Oscura, el panorama no parece muy optimista. Ya en 1920 René Guénon, advertía que la agitación del mundo moderno no podía “continuar así indefinidamente”. Y en 1924 añadía que los occidentales, “no quieren ver que la causa principal de los peligros que les amenazan reside en el carácter mismo de la civilización europea; todo lo que no se apoya más que en el orden material como es el caso, no puede tener más que un éxito pasajero; la variación, que es la ley de ese

dominio esencialmente inestable, puede tener las peores consecuencias en todos los órdenes y esto con una rapidez tanto más fulgurante cuanto que la velocidad adquirida es más grande; el exceso mismo del progreso material, comporta el riesgo de que desemboque en algún cataclismo. Consideremos el incesante progreso de los medios de destrucción, del papel cada vez más considerable que disfrutaban en las guerras modernas, las perspectivas poco tranquilizadoras que ciertos inventos abren para el porvenir y no se estará tentado de negar tal posibilidad y que además las máquinas que están expresamente destinadas a matar no son el único peligro. Al punto al que las cosas han llegado, a partir de este momento, no hace falta demasiada imaginación para representarse a Occidente destruyéndose a sí mismo, sea en una guerra gigantesca, de que la última no da idea siquiera, o por los efectos imprevistos de algún producto que, manipulado imprudentemente, será capaz de hacer saltar, no ya una fábrica o una ciudad, sino todo un continente” (*Oriente y Occidente*, cap. IV). Y como se trata un proceso inevitable de descenso cíclico y contracción o solidificación del tiempo que, a fin de cuentas, es el final de una “ilusión”, ¿cabe hacer otra cosa que aceptar el cambio y prepararse para la transición?

Diciembre de 2022

Capítulo I

ALGUNAS PRECISIONES SOBRE LA DOCTRINA DE LOS CICLOS CÓSMICOS*

Se nos ha pedido a veces, a propósito de las alusiones que hemos sido llevados a hacer aquí y allá a la doctrina hindú de los ciclos cósmicos y a sus equivalentes que se reencuentran en otras Tradiciones, si podríamos dar de la misma, no tanto una exposición completa como, al menos una visión de conjunto que ponga de manifiesto las grandes líneas de la doctrina en cuestión. En verdad, nos parece que es esa una tarea casi imposible, no solamente porque la cuestión es muy compleja en sí misma, sino sobre todo a causa de la extrema dificultad que hay para expresar estas cosas en una lengua europea y de hacerlas inteligibles a la mentalidad occidental actual, que de ningún modo tiene el hábito de este género de consideraciones. Todo lo que es realmente posible hacer, en nuestra opinión, es intentar aclarar algunos puntos mediante precisiones tales como las que van a seguir, y que no pueden en suma tener otra pretensión que la de aportar simples sugerencias sobre el sentido de la doctrina que se trata, antes bien que explicar ésta verdaderamente.

Debemos considerar un ciclo, en la acepción más general de este término, como representando el proceso de desarrollo de un estado cualquiera de manifestación, o, si se trata de ciclos menores, de alguna de las modalidades más o menos restringidas y especializadas de ese estado. Por lo demás, en virtud de la ley de correspondencia que liga todas las cosas en la

* [Publicado en inglés en el *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, número de junio-diciembre de 1937, dedicado a A. K. Coomaraswamy, con ocasión de su sesenta aniversario, y reproducido en *Études Traditionnelles*, octubre de 1938].

Existencia universal, hay siempre y de modo necesario una cierta analogía ya sea entre los diferentes ciclos del mismo orden, ya sea entre los ciclos principales y sus divisiones secundarias. Es esto lo que permite emplear, para hablar de los mismos, un único y mismo modo de expresión, no obstante lo cual, ello no debe frecuentemente ser entendido más que simbólicamente, estando precisamente la esencia misma de todo simbolismo en fundarse sobre las correspondencias y las analogías que existen realmente en la naturaleza de las cosas. Queremos sobre todo hacer alusión aquí a la forma «cronológica» bajo la cual se presenta la doctrina de los ciclos: Representando el *Kalpa* el desarrollo total de un mundo, es decir, de un estado o grado de la Existencia universal, es evidente que no se podrá hablar literalmente de la duración de un *Kalpa*, evaluado según una medida de tiempo cualesquiera, como si se tratara del que se refiere al estado en el que tiempo es una de las condiciones determinantes, y que constituye propiamente nuestro mundo. Por toda otra parte, esta consideración de la duración no podrá ya tener más que un valor puramente simbólico y deberá ser transpuesta analógicamente, no siendo entonces la sucesión temporal más que una imagen del encañamiento, lógico y ontológico a la vez, de una serie «extra-temporal» de causas y de efectos; pero, por otra parte, como el lenguaje humano no puede expresar directamente otras condiciones que las de nuestro estado, un tal simbolismo está por eso mismo suficientemente justificado y debe ser mirado como perfectamente natural y normal.

No tenemos la intención de ocuparnos al presente de los ciclos más extensos, tales como los *Kalpas*; nos limitaremos a los que se desarrollan en el interior de nuestro *Kalpa*, es decir, a los *Manvantaras* y a sus subdivisiones. A este nivel, los ciclos tienen un carácter a la vez cósmico e histórico, ya que conciernen más especialmente a la humanidad terrestre, aún estando al mismo tiempo estrechamente ligados a los acontecimientos que se producen en nuestro mundo al margen de ésta. Nada hay ahí de lo que uno deba sorprenderse, ya que la

idea de considerar la historia humana como aislada en cierto modo de todo el resto es exclusivamente moderna y claramente opuesta a lo que enseñan todas las Tradiciones, que afirman al contrario, unánimemente una correlación necesaria y constante entre los dos órdenes cósmico y humano.

Los *Manvantaras*, o eras de *Manus* sucesivos, son en número de catorce, formando dos series septenarias de las cuales la primera comprende los *Manvantaras* pasados y aquel en el que estamos al presente, y la segunda comprende los *Manvantaras* futuros. Éstas dos series, de las cuales una se refiere así al pasado, con el presente que es la resultante inmediata del mismo, y la otra al porvenir, pueden ser puestas en correspondencia con las de los siete *Swargas* y la de los siete *Pâtâlas*, que representan el conjunto de los estados respectivamente superiores e inferiores al estado humano, si uno se coloca bajo el punto de vista de la jerarquía de los grados de la Existencia o de la manifestación universal, o anteriores y posteriores en relación a este mismo estado, si uno se coloca bajo el punto de vista del encadenamiento causal de los ciclos descrito simbólicamente, como siempre, bajo la analogía de una sucesión temporal. Este último punto de vista es evidentemente el que importa más aquí: Permite ver, en el interior de nuestro *Kalpa*, como una imagen reducida de todo el conjunto de los ciclos de la manifestación universal, según la relación analógica que hemos mencionado precedentemente, y, en este sentido, podría decirse que la sucesión de los *Manvantaras* marca en cierto modo un reflejo de los demás mundos en el nuestro. Por lo demás, se puede destacar todavía, para confirmar esta aproximación, que los dos términos *Manu* y *Loka* son empleados uno y otro como designaciones simbólicas del número 14; hablar a este respecto de una simple coincidencia sería hacer prueba de una completa ignorancia de las razones profundas que son inherentes a todo simbolismo Tradicional.

Hay lugar a considerar todavía otra correspondencia con los *Manvantaras*, en lo que concierne a los siete *Dwîpas* o

«regiones» en las cuales está dividido nuestro mundo; en efecto, aunque estos sean representados, según el sentido propio del término que los designa, como otras tantas islas o continentes repartidos de una cierta manera en el espacio, es menester guardarse bien de tomar esto literalmente y de considerarlos simplemente como partes diferentes de la tierra actual; de hecho, «emergen» cada vez por turno y no simultáneamente, lo que viene a decir que uno solo de entre ellos es manifestado en el dominio sensible durante el curso de un cierto periodo. Si este periodo es de un *Manvantara*, será menester concluir de ello que cada *Dwîpa* deberá aparecer dos veces en el *Kalpa*, o sea, una vez en cada una de los dos series septenarias que acabamos de cuestionar; y, de la relación de estas dos series, que se corresponden en sentido inverso como ello es en todos los casos similares, y en particular para las de los *Swar-gas* y de los *Pâtâlas*, puede deducirse que el orden de aparición de los *Dwîpas* deberá igualmente, en la segunda serie, ser inverso de lo que el mismo ha sido en la primera. En suma, se trata ahí de estados diferentes del mundo terrestre, antes bien que de «regiones» para hablar propiamente; el *Jambu-Dwîpa* representa en realidad la tierra entera en su estado actual, y, si de él es dicho extenderse al sur del *Mêru*, o de la montaña «axial» alrededor de la cual se efectúan las revoluciones de nuestro mundo, es porque en efecto, estando identificado simbólicamente el *Mêru* al Polo Norte, toda la tierra está bien verdaderamente situada al Sur en relación a éste. Para explicar esto más completamente, sería menester poder desarrollar el simbolismo de las direcciones del espacio, siguiendo las cuales están repartidos los *Dwîpas*, así como las relaciones de correspondencia que existen entre este simbolismo espacial y el simbolismo temporal sobre el cual reposa toda la doctrina de los ciclos; pero, como no nos es posible entrar aquí en estas consideraciones que requerirían ellas solas todo un volumen, debemos contentarnos con estas indicaciones sumarias, que podrán por lo demás completar fácilmente por ellos mismos todos los que tienen ya algún conocimiento de lo que se trata.

Esta manera de considerar los siete *Dwîpas* se encuentra confirmada también por los datos concordantes de otras Tradiciones en las cuales se habla igualmente de las «siete tierras», concretamente en el esoterismo Islámico y en la Cábala hebrea: Así, en esta última, estas «siete tierras», aún estando figuradas exteriormente por otras tantas divisiones de la tierra de Canaán, son puestas en relación con los reinos de los «siete reyes de Edom», que corresponden bastante manifiestamente a los siete *Manus* de la primera serie; y las mismas están comprendidas todas en la «Tierra de los Vivientes», que representa el desarrollo completo de nuestro mundo, considerado como realizado de manera permanente en su estado de principio o principal. Podemos notar aquí la coexistencia de dos puntos de vista, de sucesión uno, que se refiere a la manifestación en ella misma, y el otro de simultaneidad, que se refiere a su principio, o a lo que se podría llamar su «arquetipo»; y, en el fondo, la correspondencia de estos dos puntos de vista equivale de una cierta manera a la del simbolismo temporal y del simbolismo espacial, correspondencia a la cual acabamos de hacer alusión precisamente en lo que concierne a los *Dwîpas* de la Tradición hindú.

En el esoterismo Islámico, las «siete tierras» aparecen, quizás más explícitamente todavía, como otras tantas *tabaqât* o «categorías» de la existencia terrestre, que coexisten y se interpenetran en cierto modo, pero de las cuales solo una puede ser actualmente alcanzada por los sentidos, mientras que las otras están en el estado latente y no pueden ser percibidas sino excepcionalmente y en ciertas condiciones especiales; y, aquí todavía, las mismas son manifestadas exteriormente por turno, en los diversos periodos que se suceden en el curso de la duración total de este mundo. Por otra parte, cada una de las «siete tierras» está regida por un *Qutb* o «Polo», que corresponde así muy claramente al *Manú* del periodo durante el cual su tierra es manifestada; y estos siete *Aqtâb* están subordinados al «Polo» supremo, como los diferentes *Manús* lo están al *Adi-Manú* o *Manú* primordial; pero además, en razón de la coexistencia

de las «siete tierras», ejercen también, bajo una cierta relación, sus funciones de una manera permanente y simultánea. Apenas hay necesidad de hacer destacar que esa designación de «Polo» se vincula estrechamente al simbolismo «polar» del *Merû* que hemos mencionado hace un momento, teniendo como tiene el *Merû* mismo por lo demás como exacto equivalente la montaña de *Qâf* en la Tradición Islámica. Añadimos todavía que los siete «Polos» terrestres son considerados como reflejos de los siete «Polos» celestes, que presiden respectivamente los siete cielos planetarios; y esto evoca naturalmente la correspondencia con los *Swargas* en la Tradición hindú, lo que acaba de mostrar la perfecta concordancia que existe en este punto entre las dos Tradiciones.

Consideraremos ahora las divisiones de un *Manvantara*, es decir, los *Yugas*, que son en número de cuatro; y señalaremos primero, sin insistir largamente en ello, que esta división cuaternaria de un ciclo es susceptible de aplicaciones múltiples, y que la misma se encuentra de hecho en muchos ciclos de orden más particular: Se pueden citar como ejemplo las cuatro estaciones del año, las cuatro semanas del mes lunar, las cuatro edades de la vida humana, etc...; aquí todavía, hay correspondencia con un simbolismo espacial, referido principalmente en este caso a los cuatro puntos cardinales. Por otra parte, frecuentemente se ha destacado la equivalencia manifiesta de los cuatro *Yugas* con las cuatro edades de oro, de plata, de bronce y de hierro, tales como eran conocidas de la antigüedad grecolatina en relación al que le ha precedido; y esto, que se opone directamente a la idea de «progreso» tal y como la conciben los modernos, se explica muy simplemente por el hecho de que todo desarrollo cíclico, es decir, en suma, todo proceso de manifestación, implicando necesariamente un alejamiento gradual del principio, constituye muy verdaderamente en efecto, un «descenso», lo que es por lo demás también el sentido real de la «caída» en la Tradición Judeo-Cristiana.

De un *Yuga* a otro, la degeneración se acompaña de un decrecimiento de la duración, que es por otra parte considera-

do como influenciando la duración de la vida humana; y lo que importa ante todo a este respecto, es la relación que existe entre las duraciones respectivas de estos diferentes periodos. Si la duración total del *Manvantara* es representada por 10, la del *Krita-Yuga* o *Satya-Yuga* lo estará por 4, la del *Trêtâ-Yuga* por 3, la del *Dwâpara-Yuga* por 2, y la del *Kali-Yuga* por 1; estos números son también los de los pies del toro simbólico del *Dharma* que son figurados como reposando sobre la tierra durante los mismos periodos. La división del *Manvantara* se efectúa pues siguiendo la fórmula $10=4+3+2+1$, que es, en sentido inverso, la de la *Tetraktis* pitagórica: $1+2+3+4=10$; esta última fórmula corresponde a lo que el lenguaje del hermetismo occidental llama la «circulatura del cuadrado», y la otra corresponde al problema inverso de la «cuadratura del círculo», que expresa precisamente la relación del fin del ciclo con su comienzo, es decir, la integración de su desarrollo total; hay ahí todo un simbolismo a la vez aritmético y geométrico, que no podemos más que indicar todavía de pasada para no alejarnos demasiado de nuestro tema principal.

En cuanto a las cifras indicadas en diversos textos para la duración del *Manvantara*, y por consecuencia para la de los *Yugas*, debe ser bien entendido que es menester no mirarlas de ningún modo como constituyendo una «cronología» en el sentido ordinario de este término, queremos decir como expresando números de años que deben ser tomados al pie de la letra; por tal motivo, algunas variaciones aparentes en estos datos no implican en el fondo ninguna contradicción real. Únicamente hay que considerar en estas cifras, de una manera general, el número 4320, por la razón que vamos a explicar después, y no en modo alguno los ceros más o menos numerosos de los cuales vaya seguido, los cuales pueden inclusive estar sobre todo destinados a extraviar a los que querrían entregarse a algunos cálculos. Esta precaución puede parecer extraña a primera vista, pero es, sin embargo, fácil de explicar: Si la duración real del *Manvantara* fuera conocida, y si además, estuviera determinado con exactitud su punto de partida, cada

quien podría sin dificultad extraer de ello deducciones que permitirían prever algunos acontecimientos futuros; ahora bien, jamás ninguna Tradición ortodoxa ha recomendado aquellas investigaciones por medio de las cuales el hombre puede llegar a conocer el porvenir en una medida más o menos amplia dado que, presentando como presenta ese conocimiento prácticamente muchos más inconvenientes que ventajas verdaderas. Por ello, el punto de partida y la duración del *Manvantara* han sido siempre disimulados más o menos cuidadosamente, sea añadiendo o quitando un número determinado de años a los datos reales, sea multiplicando o dividiendo las duraciones de los periodos cíclicos a fin de conservar solamente sus proporciones exactas; y añadiremos que algunas correspondencias han sido a veces invertidas también por motivos similares.

Si la duración del *Manvantara* es 4320, las de los cuatro *Yugas* serán respectivamente 1728, 1296, 864 y 432; pero, ¿por qué número será menester multiplicar estos para obtener la expresión de esas duraciones en años? Es fácil destacar que todos los números cíclicos están en relación directa con la división geométrica del círculo: Así, $4320 = 360 \times 12$; nada hay por lo demás de arbitrario o de puramente convencional en esta división, ya que, por razones que proceden de la correspondencia que existe entre la aritmética la geometría, es normal que la misma se efectúe siguiendo múltiplos de 3, 9, 12, mientras que la duración decimal es la que corresponde propiamente a la línea recta. Empero, esta observación, aunque verdaderamente fundamental, no permitiría ir más lejos en la determinación de los periodos cíclicos si no se supiera además, que la base principal de éstos, en el orden cósmico, es el periodo astronómico de la precesión de los equinoccios, cuya duración es de 25.920 años de tal suerte que el desplazamiento de los puntos equinocciales es de un grado cada 72 años. Este número de 72 es precisamente un sub-múltiplo de $4.320 = 72 \times 60$, y 4.320 es a su vez, un sub-múltiplo de $25.920 = 4.320 \times 6$; el hecho de que se reencuentren para la precesión de los equinoccios los núme-

ros ligados a la división del círculo es por lo demás todavía una prueba del carácter verdaderamente natural de esta última; pero la cuestión que aquí se plantea ahora es ésta: ¿Qué múltiplo o submúltiplo del periodo astronómico en cuestión corresponde realmente a la duración del *Manvantara*?

El periodo que aparece lo más frecuentemente en las diferentes Tradiciones, a decir verdad, es quizás no tanto el de la precesión de los equinoccios como su mitad: Es en efecto ésta la que corresponde concretamente a lo que era el «gran año» de los Persas y de los Griegos, evaluado frecuentemente por aproximación en 12.000 o 13.000 años, siendo su duración exacta de 12.960 años. Dada la importancia enteramente particular que es así atribuida a este periodo, es de suponer que el *Manvantara* deberá comprender un número entero de esos «grandes años»; ¿pero cuál será entonces ese número? A este respecto, encontramos al menos en otra parte distinta a la Tradición hindú, una indicación precisa, y que parece bastante plausible como para que, por esta vez, sea aceptada literalmente: Entre los Caldeos, la duración del reino de *Xisuthros* que es manifiestamente idéntico a *Vaivaswata*, el *Manú* de la era actual, es fijada en 64.800 años, o sea, exactamente cinco «grandes años». Destacamos incidentalmente que el número 5, siendo el de los *bhûtas* o elementos del mundo sensible, debe necesariamente tener una importancia especial bajo el punto de vista cosmológico, lo que tiende a confirmar la realidad de una tal evaluación; incluso cabría considerar una cierta correlación entre los cinco *bhûtas* y los cinco «grandes años» sucesivos de que se trata, y ello tanto más cuanto que, de hecho, se encuentra en las Tradiciones antiguas de América central una asociación expresa de los elementos con algunos periodos cíclicos; pero encontramos ahí una cuestión que exigiría ser examinada más de cerca. Sea como fuere, si tal es en efecto la duración real del *Manvantara*, y si se continúa tomando como base el número 4.320, que es igual al tercio del «gran año», este número deberá ser multiplicado por 15. Por otra parte, los cinco «grandes años» estarán naturalmente re-

partidos de manera desigual, pero siguiendo relaciones simples, en los cuatro *Yugas*: El *Krita-Yuga* contendrá pues dos «grandes años», el *Trêtâ-Yuga* uno y medio, el *Dwâpara-Yuga* uno, y el *Kali-Yuga* medio año; bien entendido que estos números son por otra parte, la mitad de los que teníamos precedentemente al representar mediante 10 la duración del *Manvantara*. Evaluados en años ordinarios, estas mismas duraciones de los cuatro *Yugas* serán respectivamente de 25.920, 19.440, 12.960 y 6.480 años, que forman el total de 64.800 años; y se ha de reconocer que estas cifras se quedan al menos en límites perfectamente verosímiles, pudiendo muy bien corresponder a la antigüedad real de la presente humanidad terrestre.

Detendremos aquí estas pocas consideraciones, ya que, por lo que respecta al punto de partida de nuestro *Manvantara*, y, como consecuencia, al punto exacto del curso en el que nos encontramos actualmente, preferimos no arriesgarnos a intentar determinarlos. Sabemos, por todos los datos Tradicionales, que estamos desde hace ya mucho tiempo en el *Kali-Yuga*; podemos decir, sin ningún temor a errar, que estamos inclusive en una fase avanzada de este, fase cuyas descripciones dadas en los *Purânas* responden por lo demás, de la manera más sorprendente, a los caracteres de la época actual; pero, ¿no sería imprudente querer precisar más? y, por añadidura, ¿no concluiría eso inevitablemente en esas especies de predicciones a las cuales la doctrina Tradicional ha puesto, no sin graves razones, tantos obstáculos?

Capítulo II

ATLÁNTIDA E HIPERBÓREA*

En la revista *Atlantis* (junio de 1929), el Sr. Paul le Cour comenta la nota de nuestro artículo de mayo anterior¹, en el cual afirmábamos la distinción entre la Hiperbórea y la Atlántida, contra los que quieren confundirlas y los que hablan de la «Atlántida hiperbórea». A decir verdad, aunque esta expresión parece en efecto pertenecer en propiedad al Sr. le Cour, no pensábamos únicamente en él al escribir aquella nota, ya que no es el único en cometer la confusión en cuestión; se la encuentra igualmente en el Sr. Herman Wirth, autor de una importante obra sobre los orígenes de la humanidad (*Der Aufgang der Menschheit*) aparecido recientemente en Alemania, y que emplea constantemente el término «nor-atlántica» para designar la región que fue el punto de partida de la Tradición Primordial. Por el contrario, el Sr. le Cour es en efecto el único, a nuestro conocimiento, que nos ha atribuido a nosotros la afirmación de la existencia de una «Atlántida hiperbórea»; si no le habíamos nombrado en ningún momento en este asunto, es porque las cuestiones de personas cuentan muy poco para nosotros, y porque lo único que nos importaba era poner a nuestros lectores en guardia contra una falsa interpretación, viniera de donde viniera. Y en este sentido, dado que el Sr. le Cour ha leído nuestros escritos, nos preguntamos, inclusive más que nunca, cómo es que ahora nos hace decir que el Polo Norte, en la época de los orígenes «no era en absoluto el de hoy, sino una región vecina, parece, de Islandia y de Groenlandia»; ¿dónde en efecto ha podido encontrar eso? Estamos absolutamente seguros de no haber escrito jamás una sola palabra en ese sentido, de no haber hecho jamás la menor alu-

* [Publicado en *Le Voile d'Isis*, octubre de 1929. N. del T.].

¹ [“Las piedras del rayo”, compilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

sión a este tema, por lo demás secundario en lo que respecta a nuestro punto de vista, de un posible desplazamiento del polo después del comienzo de nuestro *Manvantara*²; con mayor razón jamás hemos precisado su situación original, la cual, por lo demás, sería quizás, por muchos motivos diversos, bastante difícil de definir en relación a las tierras actuales.

El Sr. le Cour dice todavía que, «a despecho de nuestro hinduismo, convenimos en que el origen de las Tradiciones es occidental»; de ningún modo convenimos, muy al contrario, ya que decimos que es polar, y el polo, que sepamos, no es más occidental que oriental; persistimos en pensar que, como lo decíamos en la nota apuntada, el Norte y el Oeste son dos puntos cardinales diferentes. Fue en una época ya alejada del origen cuando la sede de la Tradición primordial, transferida a otras regiones, ha podido devenir, ya sea occidental, ya sea oriental, occidental para algunos periodos y oriental para otros, y, en todo caso, seguramente oriental en último lugar y ya mucho antes del comienzo de los tiempos considerados «históricos» (en cuanto accesibles a las investigaciones de la historia «profana»). Por lo demás, destáquese bien, no es de ningún modo «a despecho de nuestro hinduismo» (el Sr. le Cour, al emplear este término, no cree probablemente dar en el clavo), sino al contrario a causa de éste, por lo que consideramos el origen de las Tradiciones como nórdico, e inclusive más exactamente como polar, dado que eso es expresamente afirmado en el *Vêda*, así como también en otros libros sagrados³. La tierra en la que el Sol hacía el giro del horizonte sin ponerse debía estar en efecto situada bien cerca del polo, si no en el polo mismo; se ha dicho también que, más tarde, los representantes

² Esta cuestión parece estar ligada a la de la inclinación del eje terrestre, inclinación que, según ciertos datos Tradicionales, no habría existido desde el origen, sino que sería una consecuencia de lo que es designado en lenguaje occidental como la «caída del hombre».

³ Los que querían tener referencias precisas a este respecto podrán encontrarlas en la destacable obra de B. G. Tilak, *The Aric Home in the Vêda* [hay traducción en español. N. del T.] que parece desafortunadamente haber permanecido completamente desconocido en Europa, sin duda porque su autor era un Hindú no occidentalizado.

de la Tradición se trasladaron a una región en la que el día más largo era doble que el día más corto, pero esto se refiere ya a una fase ulterior, que, geográficamente, evidentemente nada más tiene que ver con la Hiperbórea.

Puede que el Sr. le Cour tenga razón al distinguir una Atlántida meridional y una Atlántida septentrional, aunque las mismas no han debido estar primitivamente separadas; pero por ello no es menos verdad que la Atlántida septentrional nada tenía de hiperbórea. Lo que complica mucho más la cuestión, lo reconocemos de buena gana, es que las mismas designaciones han sido aplicadas, con el correr de los tiempos, a regiones muy diversas, y no solamente a las localizaciones sucesivas del centro Tradicional Primordial, sino todavía a centros secundarios que procedían de aquel más o menos directamente. Hemos señalado esta dificultad en nuestro estudio sobre *El Rey del Mundo*, donde, precisamente en la página misma a la cual se refiere el Sr. le Cour, escribíamos esto: «Es menester distinguir la *Tula* atlante (el lugar de origen de los Toltecas, que estaba probablemente situada en la Atlántida septentrional) de la *Tula* hiperbórea; y es esta última la que, en realidad, representa el centro primero y supremo para el conjunto del *Manvantara* actual; es ella la que fue la «isla sagrada» por excelencia, y su situación era literalmente polar en el origen. Todas las demás «islas sagradas», que son designadas por todas partes con nombres de significación idéntica, no fueron más que imágenes de aquella; y esto se aplica inclusive al centro espiritual de la Tradición atlante, que no rige más que un ciclo histórico secundario, subordinado al *Manvantara*⁴. Y agregá-

⁴ A propósito de la *Tula* atlante, creemos interesante reproducir aquí una información que hemos leído en una crónica geográfica del *Journal del Débats* (22 de Enero de 1929), sobre «las Indias del istmo de Panamá», y cuya importancia ha escapado ciertamente al autor mismo de ese artículo: «En 1925, una gran parte de los Indios Cuna se sublevaron, mataron a los gendarmes de Panamá que habitaban sobre su territorio y fundaron la República independiente de *Tulé*, cuya bandera es una *swastika* sobre fondo naranja bordado en rojo. Esta república existe todavía en el momento actual». Esto parece indicar que subsisten todavía, en lo que concierne a las Tradiciones de la América antigua, muchas más cosas de las que uno estaría tentado a creer.

bamos en nota: «Una enorme dificultad, para determinar el punto de juntura de la Tradición atlante con la Tradición hiperbórea, proviene de ciertas sustituciones de nombres que pueden dar lugar a múltiples confusiones; pero la cuestión, a pesar de todo, no es quizás enteramente insoluble».

Al hablar de ese «punto de juntura», pensábamos sobre todo en el Druidismo; y he aquí justamente que, a propósito del Druidismo, encontramos todavía en *Atlantis* (Julio-Agosto de 1929) otra nota que prueba cuan difícil es a veces hacerse comprender. Al respecto de nuestro artículo de junio sobre el «triple recinto»⁵, el Sr. le Cour escribe esto: «Es restringir el alcance de este emblema el hacer del mismo únicamente un símbolo druídico; es verosímil que es anterior y que irradia más allá del mundo druídico». Ahora bien, estamos tan lejos de hacer de él únicamente un símbolo druídico que, en ese artículo, luego de haber notado, según el Sr. le Cour mismo, ejemplos relevados en Italia y en Grecia, hemos dicho: «El hecho de que esta misma figura se encuentre en otras partes además de entre los Celtas indicaría que había, en otras formas Tradicionales, jerarquías iniciáticas constituidas sobre el mismo modelo (que la jerarquía druídica), lo que es perfectamente normal». En cuanto a la cuestión de anterioridad, sería menester primero saber a qué época precisa se remonta el Druidismo, y es probable que se remonte mucho más atrás de lo que se cree de ordinario, tanto más cuanto que los Druidas eran los poseedores de una Tradición de la cual una parte notable era incontestablemente de procedencia hiperbórea.

Aprovecharemos de esta ocasión para hacer otra precisión que tiene su importancia: Decimos «Hiperbórea» para conformarnos al uso que ha prevalecido después de los Griegos; pero el empleo de este término muestra que éstos, en la época «clásica» al menos, habían ya perdido el sentido de la designación primitiva. En efecto, bastaría en realidad decir «Bó-

⁵ [Ver «El triple recinto druídico» publicado en *Le Voile d'Isis*, 1929, ahora en recopilado en *El Centro del Mundo*].

rea», término estrictamente equivalente al sánscrito *Vârâha*: Es la «tierra del jabalí», que devino también la «tierra del oso» en una cierta época, durante el periodo de predominio de los *Kshatriyas* al cual puso fin *Parashu-Râma*⁶.

Para terminar este balance necesario, nos queda todavía indicar algunas palabras sobre tres o cuatro cuestiones que el Sr. le Cour aborda incidentalmente en sus dos notas; primero, hay una alusión a la *swastika*, de la que dice que «hacemos el signo del Polo». Sin poner en ello la menor animosidad, rogaríamos aquí a el Sr. le Cour no asimilar nuestro caso al suyo, ya que al final es menester en efecto decir las cosas como son: Nos le consideramos como un «buscador» (y eso no es de ningún modo disminuir su mérito), que propone explicaciones según sus opiniones personales, algo aventuradas a veces, y al efecto está en su derecho, dado que no está vinculado a ninguna Tradición actualmente viva y tampoco está en posesión de ningún dato Tradicional recibido por transmisión directa; podríamos decir, en otros términos, que hace arqueología, mientras que, en cuanto a nosotros, hacemos ciencia iniciática, y hay aquí dos puntos de vista que, aún cuando afecten a los mismos sujetos, no podrían coincidir de ninguna manera. En modo alguno «hacemos» de la *swastika* el signo del polo: Decimos que es eso, que siempre lo ha sido, y que tal es su verdadera significación Tradicional, lo que es del todo diferente; es este un hecho contra el cual ni el Sr. le Cour ni nosotros mismos podemos nada. El Sr. le Cour, que evidentemente no puede hacer más que interpretaciones más o menos hipotéticas, pretende que la *swastika* «no es más que un símbolo que

⁶ Este nombre de *Vârâhi* se aplica a la «tierra sagrada» asimilada simbólicamente a un cierto aspecto de la *Shakti* y *Vishnu*, siendo entonces éste considerado más especialmente como su tercer *avatâra*; habría mucho que decir sobre este asunto, y quizás volvamos sobre él algún día. Este mismo nombre jamás ha podido designar a Europa como Saint-Yves d'Alveydre parece haberlo creído; por otra parte, quizás se hubiera visto un poco más claro sobre estas cuestiones en Occidente, si Fabre d'Olivet y los que le han seguido no hubieran mezclado inextricablemente la historia de *Parashu-Râma* y la de *Râma-Chandra*, es decir, los sexto y séptimo *avataras*, que son empero bien distintos a todos los particulares.

se refiere a un ideal sin elevación»⁷; queda ahí su manera de ver, y nada más hay en la misma, y estamos tanto menos dispuesto a discutirla cuanto que no represente después de todo más que una simple apreciación sentimental; «elevado» o no, un «ideal» es para nosotros algo bastante huero, y, en verdad que se trata de cosas mucho más «positivas», diríamos de buena gana si no se hubiera abusado tanto de esta expresión.

El Sr. le Cour, por otra parte, no parece satisfecho de la nota que hemos consagrado al artículo de uno de sus colaboradores que quería ver a todo precio una oposición entre Oriente y Occidente, y que daba pruebas, frente a Oriente, de un exclusivismo enteramente deplorable⁸. Escribe allí cosas sorprendentes: «el Sr. René Guénon, que es un lógico puro, no podría buscar, tanto en Oriente como en Occidente, más que el lado puramente intelectual de las cosas, como lo prueban sus escritos; lo muestra todavía declarando que *Agni* se basta a él mismo (ver *Regnabit*, abril de 1926) e ignorando la dualidad *Aor-Agni*, sobre la cual volveremos frecuentemente, ya que ella es la piedra angular del edificio del mundo manifestado». Cualesquiera que pueda ser de ordinario nuestra indiferencia al respecto de lo que se escribe sobre nós, no podemos de igual modo dejar decir que somos un «lógico puro», cuando, por el contrario, consideramos a la lógica y a la dialéctica como simples instrumentos de exposición, a veces útiles para esta finalidad, pero de un carácter enteramente exterior, y sin ningún interés en sí mismas; no nos dedicamos, repitámoslo en esta ocasión otra vez, más que al punto de vista exclusivamente iniciático, y todo lo demás, es decir, todo lo que no es

⁷ Queremos suponer que, al escribir estas palabras, el Sr. le Cour ha tenido ante todo en vista interpretaciones modernas y no Tradicionales del *swastika*, como las que han podido concebir por ejemplo los «racistas» alemanes, que en efecto han pretendido apoderarse de este emblema, poniéndole por lo demás la denominación barroca e insignificante de *hakenkrenz* o «cruz angulada».

⁸ El Sr. le Cour nos reprocha haber dicho a este propósito que su colaborador «con seguridad que no tiene el don de lenguas», y encuentra que «es ésta una afirmación desafortunada»; ¡confunde simplemente, por desgracia, el «don de lenguas» con los conocimientos lingüísticos!; lo que está cuestión ahí, nada en absoluto tiene que ver con la erudición.

más que conocimiento «profano», está enteramente desprovisto de valor a nuestros ojos. Si es verdad que hablamos frecuentemente de «intelectualidad pura», es porque damos a esta expresión otro sentido muy diferente al que tiene para el Sr. le Cour, que parece confundir «inteligencia» con «razón», y que considera por otra parte una «intuición estética», cuando es que no hay otra intuición verdadera que la «intuición intelectual», de orden supra-racional; hay por lo demás ahí algo mucho más formidable de lo que pueda pensar quienquiera que, manifiestamente, no tiene la menor sospecha de lo que puede ser la «realización metafísica», y que se figura probablemente que no somos más que una especie de teórico, lo que prueba una vez más que en efecto ha leído mal nuestros escritos, que parecen empero preocuparle extrañamente.

En cuanto a la historia de *Aor-Agni*, que no «ignoramos» del todo, sería bueno acabar de una vez por todas con esas ensañaciones, de las que el Sr. le Cour no tiene por otra parte la responsabilidad: Si «*Agni* se basta a él mismo», es por la buena razón de que este término, en sánscrito, designa el fuego bajo todos sus aspectos, sin ninguna excepción, y los que pretenden lo contrario prueban simplemente por ello su total ignorancia de la Tradición hindú. Como no decimos otra cosa en la nota de nuestro artículo de *Regnabit*, creemos necesario reproducirla aquí textualmente: «Sabiendo que, entre los lectores de *Regnabit*, los hay que están al corriente de las teorías de una escuela cuyos trabajos, aunque muy interesantes y muy estimables bajo muchos aspectos, deben ser abordados con algunas reservas, hemos de decir aquí que no podemos aceptar el empleo de los términos *Aor* y *Agni* para designar los dos aspectos complementarios del fuego (luz y calor). En efecto, el primero de estos dos términos es hebreo, mientras que el segundo es sánscrito, y no pueden asociarse así dos términos tomados de Tradiciones diferentes cualesquiera que puedan ser las concordancias reales entre éstos, ni siquiera la identidad de fondo que se oculta bajo la diversidad de sus formas; es menester no confundir el “sincretismo” con la verdadera síntesis. Además, si *Aor* es en efecto frecuentemente la luz, *Agni* es

el principio ígneo considerado integralmente (el *ignis* latino es por lo demás exactamente el mismo término), y por tanto, a la vez tanto luz como calor; la restricción de este término a la designación del segundo aspecto es del todo arbitraria e injustificada». Apenas hay necesidad de decir que, al escribir esta nota, no habíamos pensado en lo más mínimo en el Sr. le Cour; pensábamos únicamente en el Hieron de Paray-le-Monial, al cual pertenece en propiedad la invención de esta bizarra asociación verbal. Estimamos que no hemos de tener en cuenta ninguna fantasía salida de la imaginación demasiado fértil del Sr. de Sarachaga, en la medida en que carece de autoridad y del menor valor bajo el punto de vista Tradicional, al cual queremos ceñirnos rigurosamente⁹.

En fin el Sr. le Cour aprovecha la circunstancia para afirmar de nuevo la teoría antimetafísica y anti-iniciática del «individualismo» occidental, lo que, por encima de todo, es su responsabilidad y a nadie compromete más que a él; y agrega, con una especie de soberbia que muestra que está en efecto muy poco desprendido de las contingencias individuales: «Mantenemos nuestro punto de vista porque somos los antepasados en el dominio de los conocimientos». Esta pretensión es verdaderamente un poco extraordinaria; ¿se cree pues tan viejo el Sr. le Cour? No solamente los Occidentales modernos no son los antepasados de nadie, sino que ni siquiera son descendiente legítimos, ya que han perdido la llave de su propia Tradición; no es «en Oriente donde ha habido desviación», sea lo que fuere lo que puedan decir de ello los que ignoran todo de las doctrinas orientales. Los «antepasados», para retomar el término de el Sr. le Cour, son los detentadores efectivos de la Tradición Primordial; no podría haber otros, y, en la época actual, éstos no se encuentran ciertamente en Occidente.

⁹ Es el mismo Sr. de Sarachaga que escribía *zwadiſca* en lugar de *swastika*; uno de sus discípulos, a quien hicimos la precisión un día a ese respecto, nos aseguró que debía tener sus razones para escribirlo así; ¡En verdad que es esa una justificación demasiado fácil!

Capítulo III

LUGAR DE LA TRADICIÓN ATLANTE EN EL MANVANTARA*

Precedentemente hemos señalado, bajo el título *Atlántida e Hiperbórea*, la confusión que se hace muy frecuentemente entre la Tradición Primordial, originalmente «polar» en el sentido literal del término, y cuyo punto de partida es el mismo del presente *Manvantara*, y la Tradición derivada y secundaria que fue la Tradición atlante, que se refiere a un periodo mucho más restringido. Hemos dicho entonces, y en otras partes también en diversas ocasiones¹, que esta confusión podía explicarse, en una cierta medida, por el hecho de que los centros espirituales subordinados están constituidos a imagen del Centro supremo, y que las mismas denominaciones les habían sido aplicadas. Es así que la *Tula* atlante, cuyo nombre se ha conservado en América central donde fue llevado por los Toltecas, debió ser la sede de un poder espiritual que era como una emanación de la *Tula* hiperbórea; y, como este nombre de *Tula* designa la Balanza (libra), su doble aplicación está en relación estrecha con la transferencia de esta misma designación de la constelación polar de la Osa Mayor al signo zodiacal que, actualmente todavía, lleva este nombre de la Balanza (libra). Es también a la Tradición atlante a la que es menester atribuir la transferencia del *sapta-riksha* (la mansión simbólica de los siete *Rishis*), en una cierta época, de la misma Osa Mayor a las Pléyades, constelación igualmente formada de siete estrellas, pero de distinta situación zodiacal; lo que no deja ninguna duda a este respecto, es que las Pléyades eran dichas hijas de Atlas y, como tales, llamadas también Atlántidas.

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

¹ Ver concretamente *El Rey del Mundo*.

Todo esto está de acuerdo con la situación geográfica de los centros Tradicionales, ligada ella misma a sus caracteres propios, tanto como a su lugar respectivo en el periodo cíclico, ya que todo queda aquí mucho más estrechamente ligado de lo que podrían suponer los que ignoran las leyes de ciertas correspondencias. La Hiperbórea corresponde evidentemente al Norte, y la Atlántida al Occidente; y es destacable que las designaciones mismas de estas dos regiones, empero netamente distintas, pueden igualmente prestarse a confusión, habiendo sido aplicados a la una y a la otra nombres de la misma raíz. En efecto, se encuentra esta raíz, bajo formas diversas tales como *hiber*, *iber* o *eber*, y también *ereb* por transposición de las letras, designando a la vez la región del invierno, es decir, el Norte, y la región del sur o del sol poniente, es decir, el Occidente, y los pueblos que habitan la una y la otra; este hecho es manifiestamente del mismo orden todavía que el de los que acabamos de mencionar.

La posición misma del centro atlante sobre el eje Oriente-Occidente indica su subordinación en relación al centro hiperbóreo, situado sobre el eje polar Norte-Sur. En efecto, aunque el conjunto de estos dos ejes forma, en el sistema completo de las direcciones del espacio, lo que puede denominarse una cruz horizontal, el eje Norte-Sur por ello no debe ser mirado menos como relativamente vertical en relación al eje Oriente-Occidente, así como hemos explicado en otra parte². Todavía se puede, de conformidad con el simbolismo del ciclo anual, dar al primero de estos dos ejes el nombre de eje solsticial, y al segundo el de eje equinoccial; y esto permite comprender que el punto de partida dado al año no sea el mismo en todas las formas Tradicionales. El punto de partida que puede llamarse normal, como estando directamente en conformidad con la Tradición Primordial, es el solsticio de invierno; el hecho de comenzar el año en uno de los equinoccios indica el vinculación a una Tradición secundaria, tal como la Tradición atlante.

² Ver nuestro estudio *El Simbolismo de la Cruz*.

Esta última, por otra parte, situándose en una región que corresponde a la tarde en el ciclo diurno, debe ser mirada como perteneciendo a una de las últimas divisiones del ciclo de la humanidad terrestre actual, y por tanto, como relativamente reciente; y, de hecho, sin buscar dar precisiones que serían difícilmente justificables, puede decirse que la misma pertenece ciertamente a la segunda mitad del presente *Manvantara*³. Además, como el otoño en el año corresponde a la tarde en el día, se puede ver una alusión directa al mundo atlante en lo que indica la Tradición hebrea (cuyo nombre es por otra parte de los que indican su origen occidental), de que el mundo fue creado en el equinoccio de otoño (en el primer día del mes de *Thishri*, según una cierta transposición de las letras del término *Bereshith*); y quizás es ésta también la razón más inmediata (hay otras de un orden más profundo) de la enunciación de la «tarde» (*ereb*) antes que la «mañana» (*boqer*) en el relato de los «días» del Génesis⁴. Esto podría encontrar una confirmación en el hecho de que la significación literal del nombre de Adam es «rojo», habiendo sido precisamente la Tradición atlante la de la raza roja; y parece también que el diluvio bíblico corresponde directamente al cataclismo en que desapareció la Atlántida, y que, por consecuencia, no debe ser identificado al diluvio de *Satyavrata* quien, según la Tradición hindú, salió directamente de la Tradición Primordial, precedió inmediatamente al comienzo de nuestro *Manvantara*⁵. Bien entendido que este sentido que uno puede llamar histórico no excluye de ningún modo los demás sentidos; es menester por otra parte

³ Pensamos que la duración de la civilización atlante debió ser igual a un «gran año» entendido en el sentido del semiperiodo de la precesión de los equinoccios; en cuanto al cataclismo que puso fin a la misma, ciertos datos concordantes parecen indicar que tuvo lugar siete mil doscientos años antes del año 720 del *Kali-Yuga*, año que es él mismo el comienzo de una era conocida, pero de la cual aquellos que la emplean todavía actualmente no parecen ya saber el origen ni la significación.

⁴ Entre los árabes igualmente, el uso es el de contar las horas del día a partir del *maghreb*, es decir, de la puerta del sol.

⁵ Por el contrario, los diluvios de *Decaulion* y de *Ogygès*, entre los griegos, parecen aludir a periodos todavía más restringidos y a cataclismos parciales posteriores al de la Atlántida.

no perder jamás de vista que, siguiendo la analogía que existe entre un ciclo principal y los ciclos secundarios en los cuales se subdivide, todas las consideraciones de este orden son siempre susceptibles de aplicaciones a grados diversos; pero lo que queremos decir, es que parece en efecto que el ciclo atlante haya sido tomado como base en la Tradición hebreaica, y que la transmisión se haya hecho por lo demás por la mediación de los Egipcios, lo que al menos nada tiene de inverosímil, o por todo otro medio.

Si hacemos esta última reserva, es porque parece particularmente difícil determinar como se produjo la junción de la corriente venida del Occidente, tras la desaparición de la Atlántida, con otra corriente descendida del Norte y procedente directamente de la Tradición Primordial, junción de la cual debía resultar la constitución de las diferentes formas Tradicionales propias de la última parte del *Manvantara*. No se trata ahí, en todo caso, de una reabsorción pura y simple por la Tradición Primordial, de lo que había salido de ella en una época anterior; se trata de una especie de fusión entre formas preliminarmente diferenciadas, para dar nacimiento a otras formas adaptadas a nuevas circunstancias de tiempo y de lugares; y el hecho de que las dos corrientes aparezcan entonces en cierto modo como autónomas puede todavía contribuir a mantener la ilusión de una independencia de la Tradición atlante. Sin duda sería menester, si se quisiera rebuscar en las condiciones en las cuales se operó esta junción, dar una importancia particular a la Celtida y a la Caldea, cuyo nombre, que es el mismo, designaba en realidad no un pueblo particular, sino antes bien una casta sacerdotal; pero, ¿qué se sabe hoy día de lo que fueron las Tradiciones céltica y caldea, como por lo demás de lo que fuera la de los antiguos Egipcios? No se sabría ser demasiado prudente cuando se trata de civilizaciones enteramente desaparecidas, y no son ciertamente las tentativas de reconstitución a las cuales se libran los arqueólogos profanos las que son susceptibles de esclarecer la cuestión; pero por ello no es menos verdad que muchos vestigios

de un pasado olvidado salen de la tierra en nuestra época, y ello no puede carecer de razón. Sin arriesgar la menor predicción sobre lo que podrá resultarse de estos descubrimientos, descubrimientos de los que aquellos que los hacen son incapaces de suponer el alcance posible, es menester ciertamente ver ahí un «signo de los tiempos»: ¿No debe reencontrarse todo al fin del *Manvantara*, para servir de punto de partida a la elaboración del ciclo futuro?

Capítulo IV

LAS DUALIDADES CÓSMICAS*

Sucede en ocasiones, más a menudo de lo que se cree comúnmente, que las teorías científicas más recientes, por las consecuencias que implican, llegan a coincidir con algunas concepciones antiguas generalmente olvidadas o desdeñadas durante la época que precedió inmediatamente la nuestra, y que además son obstinadamente ignoradas muy a menudo de manera preconcebida. Esos acercamientos pueden parecer extraños a ciertos espíritus, y no obstante son un hecho, y un hecho extremadamente importante desde el punto de vista de la historia de las ideas; si uno lo tuviese en cuenta tanto como debiera, podría ser inducido a modificar muchas conclusiones. Para nosotros, no hay ideas verdaderamente nuevas (hablamos de ideas, entiéndase bien, y no de sus aplicaciones prácticas), pero lo que crea la ilusión de la novedad y la originalidad es que las mismas ideas han podido ser presentadas, según las épocas, bajo formas extremadamente diversas para adaptarse a mentalidades igualmente diferentes; se podría decir que no es lo pensado lo que varía, sino solamente la manera de pensarlo. Así, por ejemplo, la moderna "filosofía de las ciencias" termina por coincidir en ciertos aspectos con la antigua "cosmología", aunque aquella tenga un punto de partida totalmente distinto y proceda por una vía en cierto modo inversa. Ciertamente, no se debería creer que, partiendo de las ciencias y sobre todo de las ciencias experimentales, sea posible alcanzar el dominio de la metafísica pura: la distancia es demasiado grande y la separación es demasiado profunda; pero al menos, se puede penetrar hasta cierto punto en el dominio intermedio

* [Escrito en 1921 para *La Revue de Philosophie* y no publicado por ésta. Fue editado en *Études Traditionnelles*, enero a junio de 1972. N. del T.].

entre el de la metafísica y el de la ciencia en el sentido en que la entienden los modernos, dominio que era en la antigüedad y en la Edad Media, como lo es todavía para los orientales, el de lo que llamaremos las "ciencias tradicionales". Estas ciencias eran tradicionales sobre todo porque tenían, directa o indirectamente, un fundamento de orden metafísico, porque no eran, en suma, más que una aplicación de los principios metafísicos a tal o cual punto de vista más o menos especial, y este caso era en particular el de las especulaciones cosmológicas; no hay nada parecido a ello en las conclusiones filosóficas derivadas de las ciencias actuales, pero la coincidencia, cuando se produce, es más que notable. El punto de vista de los antiguos era esencialmente sintético; el de los modernos, por el contrario, se manifiesta como analítico, y si es susceptible de dar parcialmente los mismos resultados, no es sino por una vía mucho más larga y como desviada. ¿Adquieren al menos las conclusiones más rigor y seguridad por ello? Así se cree ordinariamente, en razón del prestigio que ejerce sobre los espíritus la llamada ciencia positiva; no obstante, nos parece que el origen inductivo de las concepciones de que se trata les transmite un carácter que no puede ser más que el de simples hipótesis, mientras que, en el otro caso, ellas participan de la certeza que es inherente a la metafísica verdadera; pero ésta se ha vuelto tan extraña a la intelectualidad occidental moderna que, para justificar esta aserción, deberíamos entrar en largos desarrollos. Poco importa aquí por otro lado, ya que nuestra intención no es en absoluto la de investigar ahora la superioridad de uno u otro de los dos puntos de vista, sino solamente señalar algunos de esos parangones a los que hemos hecho alusión en primer lugar, y ello a propósito de un libro reciente de Emile Lasbax, *Le problème du mal*¹, el cual contiene puntos de vista particularmente interesantes a este respecto.

¹ 1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, F. Alcan, París, 1919 [Fue la tesis doctoral que E. Lasbax defendió en la Universidad de Burdeos; posteriormente sería catedrático de Filosofía y Sociología en la Facultad de Letras de la Universidad de Clermont-Ferrand. N. del T.].

Este libro nos parece la expresión de un muy loable esfuerzo para desprenderse de los cuadros demasiado estrechos de la filosofía clásica, la cual es a veces calificada muy erróneamente de "tradicional", ya que, surgida principalmente de la "revolución cartesiana", se ha presentado desde su origen como el efecto de una ruptura con la tradición. Uno se acerca a la tradición en cierta medida cuando se aleja de esa filosofía clásica, e incluso desde el momento en que uno se da cuenta de que la manera especial como ella plantea y trata las cuestiones está lejos de ser la única posible. Esto es, precisamente, lo que nos parece que Lasbax ha comprendido, y quizás ello no se debe únicamente al deseo de renovar la filosofía inspirándose en la ciencia, ya que él no es de los que menosprecian el pasado tanto más cuanto más lo ignoran. Nosotros no podríamos seguirle en sus conclusiones, demasiado místicas para nuestro gusto, pero nos complace indicar, con toda imparcialidad, el gran interés de algunas de las apreciaciones que contiene su obra.

Nos permitiremos, no obstante, una observación preliminar: el Sr. Lasbax, quien se cree y se afirma dualista, ¿lo es verdaderamente? Se puede dudar de ello cuando se le ve declarar, por ejemplo, que "el dualismo es una forma de existencia posterior a la unidad primitiva del ser homogéneo e inmortal; la unidad está en el origen y la dualidad no es más que derivada, puesto que ella resulta de la escisión del ser creado bajo la influencia de una voluntad negativa" (pág. 372). Una doctrina para la cual la dualidad no es primitiva no podría ser calificada propiamente de dualista; no se es dualista por el solo hecho de que se admita una dualidad, incluso si se rechaza reducir uno de sus términos al otro. Es cierto que, en este último caso, tampoco se es monista, pero ello simplemente prueba que hay concepciones a las cuales no son aplicables tales denominaciones: son aquéllas que resuelven la oposición aparente integrándola en un orden superior. Hay doctrinas de este género que se tiene la costumbre de desnaturalizar interpretándolas en un sentido dualista, y esto es lo que sucede en par-

ticular para la doctrina de Zoroastro, de la cual los Maniqueos no han tenido, al parecer, más que una comprensión incompleta y grosera. Ahrimán no es "el eterno enemigo" de Ormuz, y no es suficiente decir que "un día debe ser definitivamente vencido" (pág. 11); en realidad, según el *Avesta*, debe reconciliarse en la unidad del Principio supremo, llamado *Akarana*, palabra que significa a la vez "sin causa" y "sin acción", lo que es efectivamente el equivalente exacto del "no actuar" de la metafísica extremo-oriental, así como del *Brahma* neutro y "no cualificado" de la doctrina hindú. Además, no es en esas doctrinas tradicionales, de una manera general, donde se puede encontrar un dualismo verdadero, sino solamente en el orden de los sistemas filosóficos: el de Descartes es su prototipo, con su oposición del espíritu y de la materia que no admite ninguna conciliación, ni incluso ninguna comunicación real entre los dos términos.

Como no nos proponemos entrar aquí en la discusión del dualismo, nos contentaremos con decir esto: se puede constatar en las cosas, no solamente una dualidad, sino dualidades múltiples, y toda la cuestión se resume en situar exactamente cada una de esas dualidades en el orden de existencia al cual se refiere, y fuera del cual ya no tendría sentido. Ahora bien, todas esas dualidades, que pueden ser en multiplicidad indefinida, ¿no son en definitiva unas especificaciones o modos de una dualidad única, más fundamental que las otras, y que revestiría aspectos diversos según los dominios más o menos particulares en los que se la contemple? En todo caso, en el orden metafísico puro, ya no podría haber ninguna dualidad, porque se está más allá de toda distinción contingente; pero puede haber una dualidad desde el momento en que uno se sitúa en el punto de partida de la existencia, incluso considerada más allá de toda modalidad especial y en la extensión más universal de la que ella sea susceptible.

E. Lasbax se representa la dualidad, bajo todas sus formas, como una lucha entre dos principios: es ésta una imagen que, para nosotros, no corresponde verdaderamente a la reali-

dad más que en ciertos dominios y que, transportada más allá de sus justos límites, amenaza con conducir a una concepción totalmente antropomórfica; esto se ve claramente cuando las dos tendencias en presencia se definen, en última instancia, como la expresión de dos voluntades contrarias. Podría haber ahí un simbolismo útil, pero nada más, y a condición de no ser víctima de él; desgraciadamente, en vez de simplemente asignar al punto de vista psicológico su lugar en el orden cósmico, se tiende a interpretar dicho orden psicológicamente. Vemos bien la razón de semejante actitud: y es que el problema está planteado aquí en términos de bien y de mal, lo cual es un punto de vista totalmente humano; ya lo era así para Platón cuando, en el libro X de las *Leyes*, consideraba dos "almas del mundo", una buena y otra malvada. Es además la misma razón la que hace que se exagere la oposición entre los dos principios o las dos tendencias, en detrimento de lo que se puede denominar su complementarismo: si se trata de bien y de mal, evidentemente no se puede hablar más que de lucha y de oposición; y Lasbax llega a declarar que "a decir verdad, la complementariedad no es más que una ilusión", y que "es sobre la oposición donde conviene poner el acento" (pág. 369). No obstante, si uno se desprende de las consideraciones morales, la oposición sólo existe en el dominio especial de la dualidad considerada y, desde el punto de vista superior en el que está resuelta y conciliada, sus dos términos no pueden presentarse más que como complementarios; es pues más bien la oposición la que nos parece ilusoria, o por lo menos perteneciente a un grado menos profundo de la realidad. He aquí una de las grandes diferencias entre la posición de Lasbax y la de las antiguas doctrinas tradicionales: y es que éstas no se preocupaban en absoluto de establecer "juicios de valor"; y, para nosotros, tales juicios sólo tienen sentido y alcance para el ser que los formula, porque no expresan otra cosa que simples apreciaciones puramente subjetivas; luego nos mantendremos fuera de ese punto de vista del "valor", tanto como podamos, en las consideraciones que seguirán.

El Sr. Lasbax, decíamos antes, no desprecia el pasado en absoluto: no solamente invoca de buen grado, en apoyo de sus opiniones, las antiguas tradiciones cosmogónicas de Oriente, sino que incluso llega a admitir la legitimidad de especulaciones de las que está de moda el no hablar si no es para burlarse de ellas. Esto es así cuando, haciendo alusión a la solidaridad que une todas las partes del Universo y a las relaciones de la humanidad con los astros, declara nítidamente que la influencia de éstos sobre aquélla es "tan real que ciertos sociólogos no han temido crear, tanto para las sociedades animales como para las sociedades humanas, una teoría exclusivamente cosmogónica para las migraciones así como para los fenómenos sociales más complejos, yendo a dar, en el término supremo de la positividad, con las concepciones astrológicas que Comte atribuía desdeñosamente al periodo metafísico de su ley de los tres estados" (pág. 348). Esto es totalmente cierto, y es un ejemplo de esas aproximaciones cuya existencia hemos indicado; pero hay cierto mérito e incluso cierto coraje en decir ciertas cosas cuando tantos otros, que deben saber no obstante, de qué se trata, guardan sobre este tema un obstinado silencio. Por otra parte, lo que es verdadero para la astrología lo es también para muchas otras cosas, y en particular para la alquimia; nos sorprende que Lasbax no haya hecho jamás mención de esta última, pues resulta precisamente que sus concepciones nos han hecho pensar a menudo en algunas teorías de los hermetistas de la Edad Media; pero él no cita en este orden de ideas más que a Paracelso y a Van Helmont, y además sobre puntos muy especiales referentes exclusivamente a la fisiología, sin parecer darse cuenta de la vinculación de éstos con una doctrina mucho más general.

Hay que renunciar a la concepción corriente según la cual la astrología y la alquimia no habrían sido más que estados inferiores y rudimentarios de la astronomía y de la química. Tales especulaciones tenían en realidad un alcance muy distinto; no eran del mismo orden que las ciencias modernas con las cuales parecen presentar algunas conexiones más o menos su-

perfiles, y eran ante todo teorías cosmológicas. Pero hay que decir que, si estas teorías son totalmente incomprendidas por los que las denuncian como vanas y quiméricas, ellas no lo son menos por aquellos quienes, en nuestros días, han pretendido por el contrario defenderlas y reconstituirlas, pero que no ven en la astrología nada más que un "arte adivinatorio", y que no son capaces de establecer la distinción, que se hacía muy bien en otros tiempos, entre la "química vulgar" y la "filosofía hermética". Así pues, cuando se quieren realizar investigaciones serias sobre este tipo de cosas, uno debe desconfiar sobremanera de las interpretaciones propuestas por los modernos ocultistas, quienes, pese a todas sus pretensiones, no son depositarios de ninguna tradición, y se esfuerzan en suplir con la fantasía el saber real del cual carecen. Dicho esto, no vemos el porqué abstenerse de mencionar en esta ocasión las concepciones de los hermetistas, al igual que cualesquiera otras concepciones antiguas; esto es tanto más lamentable cuanto más lugar den a comparaciones particularmente sorprendentes. Así, para tomar un ejemplo, Lasbax recuerda que Berzelius "había formulado la hipótesis atrevida de que la explicación última de toda reacción debía reducirse, a fin de cuentas, a un dualismo electroquímico: la oposición de los ácidos y las bases" (pág. 188). Habría sido interesante añadir que esta idea no pertenecía propiamente a Berzelius y que éste no hizo más que reencontrar, quizás ignorándolo, y expresándolo de otro modo, una antigua teoría alquímica; en efecto, el ácido y la base representan exactamente, en el dominio de la química ordinaria, lo que los alquimistas denominaban azufre y mercurio, y que no hay que confundir con los cuerpos que llevan comúnmente esos mismos nombres. Los mismos alquimistas también designaban a esos dos principios, desde otros puntos de vista, como el sol y la luna, el oro y la plata; y su lenguaje simbólico, a pesar de su aparente extrañeza, era más apto que cualquier otro para expresar la correspondencia de las múltiples dualidades que ellos consideraban, de las cuales he aquí algunas: "el agente y el paciente, el macho y la

hembra, la forma y la materia, lo fijo y lo volátil, lo sutil y lo espeso"². Entiéndase bien, no hay identidad entre todas esas dualidades sino solamente correspondencia y analogía, y el empleo de esta analogía, familiar al pensamiento antiguo, proporcionaba el principio de ciertas clasificaciones que no son asimilables en ningún grado a la de los modernos, y que quizás no se debería llamar propiamente clasificaciones; pensamos particularmente, en relación con esto, en los innumerables ejemplos de correspondencias que se podrían señalar en los textos antiguos de la India, y sobre todo en los *Upanishads*³. Hay ahí el indicio de una manera de pensar que escapa casi por completo a los modernos, al menos en Occidente; manera de pensar esencialmente sintética, como hemos dicho, pero en absoluto sistemática, y que abre posibilidades de una concepción totalmente insospechada para aquellos que no están habituados a ella.

En lo que concierne a estas últimas observaciones, pensamos estar de acuerdo con Lasbax, quien tiene una concepción de las primeras edades de la humanidad terrestre totalmente distinta de las que se encuentran ordinariamente cuando se trata del "hombre primitivo", concepción mucho más justa en nuestra opinión, aunque estemos obligados a hacer algunas restricciones: en primer lugar, porque se trata de pasajes que nos han recordado demasiado ciertas teorías ocultistas sobre las antiguas razas humanas, y a continuación, en razón del papel atribuido a la afectividad en el pensamiento antiguo, prehistórico si se quiere. Por más lejos que nos pudiésemos remontar, es seguro que no encontraríamos ninguna traza de este papel preponderante; más bien encontraríamos todo lo contrario. Pero Lasbax desprecia de buena gana la inteligencia en provecho del sentimiento, y parece que ello es por dos razones: por una parte, la influencia de la filosofía bergsoniana; y por otra, la preocupación constante por volver finalmente al

² Dom A.- J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. "Conjonction", pág. 87.

³ Véase en especial el *Chhândogya Upanishad*.

punto de vista moral, el cual es esencialmente sentimental. Incluso desde este último punto de vista, no obstante, es ir un poco lejos el ver en la inteligencia una especie de manifestación del principio malo; en todo caso, es hacerse una idea demasiado restringida de la inteligencia el reducirla a la sola razón, y no obstante es lo que los "anti-intelectualistas" hacen de ordinario.

Señalemos a este respecto que es en el orden sentimental donde las dualidades psicológicas son más aparentes, y que son exclusivamente las dualidades de este orden las que la dualidad moral del bien y el mal traduce a su manera. Es singular que Lasbax no se haya dado cuenta de que la oposición del egoísmo y la simpatía equivale, no a una oposición entre inteligencia y sentimiento, sino a una oposición entre dos modalidades de sentimiento; sin embargo, insiste a cada instante sobre la idea de que los dos términos opuestos, para poder entrar en lucha, deben pertenecer a un mismo orden de existencia, o como él dice, "a un mismo plano". No nos gusta mucho este último término, porque los ocultistas han usado y abusado de él, y también porque la imagen que evoca tiende a hacer concebir la relación entre los diferentes grados de la existencia como una superposición, cuando más bien hay cierta interpenetración entre ellos. Sea como fuere, no vemos más que una sola dualidad a considerar en el orden intelectual: la del sujeto conocedor y la del objeto conocido; y hasta esta dualidad, que no se puede representar como una lucha, no corresponde para nosotros más que a una fase o a un momento del conocimiento, lejos de serle absolutamente esencial. No podemos insistir aquí sobre este punto, y nos limitaremos a decir que esta dualidad desaparece como todas las otras en el orden metafísico, que es el dominio del conocimiento intelectual puro. Lo cierto es que cuando Lasbax quiere encontrar el modelo de lo que él considera como la dualidad suprema, recurre naturalmente al orden sentimental, identificando la "voluntad buena" con el Amor y la "voluntad mala" con el Odio. Esas expresiones antropomórficas, o más exactamente "antropopáticas", se com-

prenden sobre todo en el caso de un teósofo místico tal como Jacob Boehme, para quien precisamente "el Amor y la Cólera son los dos misterios eternos"; pero es un error tomar al pie de la letra lo que en verdad no es otra cosa que un simbolismo bastante especial, y además menos interesante que el simbolismo alquímico del cual Boehme hizo uso también en muchas circunstancias.

La dualidad que las tradiciones cosmogónicas de la antigüedad emplazan en primer lugar, de una manera casi general, es la de la Luz y de las Tinieblas; y es ésta, en todo caso, la que presenta más nítidamente ese carácter de oposición sobre el que insiste Lasbax. Sin embargo, ver en esta concepción simplemente el símbolo de una dualidad moral sería interpretarla muy mal: las nociones del bien y del mal no han podido relacionarse con ella más que secundariamente y de una manera un poco accidental, incluso en el *Avesta*; en otras partes ni tan sólo aparecen, como en la India, donde la Luz es asimilada al conocimiento y las Tinieblas a la ignorancia, lo que nos transporta a otro dominio. Es la lucha de la Luz y las Tinieblas la que está representada, en los himnos védicos, por la lucha de Indra contra Vritra o Ahi⁴, como lo fue por la de Horus contra Tifón para los egipcios. Ahora bien, si se quiere ver en ellas la lucha de la vida y de la muerte, esto no se trata más que de una aplicación bastante particular; sabemos que es difícil para la mentalidad occidental moderna desprenderse de aquello que gustosamente llamaríamos "la superstición de la vida", pero pensamos que es ilegítimo identificar con la existencia universal lo que no es sino una condición de uno de sus modos especiales; sin embargo, no insistiremos más sobre ello por el momento.

Lo que es notable es que el egoísmo, o más bien la atracción de la existencia individual, que es para Lasbax la tendencia mala por excelencia, es exactamente lo que representa el

⁴ Es evidentemente que un *lapsus* ha llevado a Lasbax a escribir (pág. 32) *Agni* en lugar de *Ahi*, lo que no es de ningún modo lo mismo.

Nahash hebreo, la serpiente del Génesis; y seguramente debe ocurrir lo mismo allí donde la serpiente simbolice igualmente una potencia tenebrosa. Pero si la oposición es entre la existencia individual y la existencia universal, los dos principios no son del mismo orden; el Sr. Lasbax dirá que la lucha no es entre estados, sino entre tendencias; sin embargo, las tendencias son también estados al menos virtuales, modalidades del ser. Nos parece que lo que hay que decir es que principios de orden diferente pueden, por una especie de reflexión, recibir una expresión en un grado determinado de la existencia, de tal modo que no será entre los términos de la dualidad primitiva donde estará el conflicto propiamente hablando, sino solamente entre los de la dualidad reflejada, que, con relación a la precedente, no tiene más que el carácter de un accidente. Por otra parte, tampoco se puede decir que haya simetría entre dos términos tales como la Luz y las Tinieblas, los cuales son entre ellos como la afirmación y la negación, no siendo las Tinieblas más que la ausencia o la privación de la Luz; pero si en lugar de considerarlos "en sí" nos colocamos en el mundo de las apariencias, parece que se trata de dos entidades comparables, lo que hace posible la representación de una lucha; sólo que el marco de esta lucha se limita evidentemente al dominio en el que es susceptible de recibir una significación. No es menos cierto que, incluso con esta restricción, la consideración de la lucha o de lo que así puede ser representado analógicamente sería completamente imposible si se comenzara por plantear dos principios que no tuvieran absolutamente nada en común entre ellos: lo que no tiene ningún punto de contacto no puede entrar en conflicto bajo ningún aspecto; es lo que sucede particularmente con el espíritu y el cuerpo tal y como los concibe el dualismo cartesiano. Esta última concepción no es en absoluto equivalente a la de la forma y de la materia de Aristóteles y los escolásticos, en ningún modo dualista, pues "como señala Bergson, los griegos todavía no habían elevado barreras infranqueables entre el alma y el cuerpo" (pág. 68), y nosotros añadiremos que esto tampoco se hizo en la Edad

Media, sino que en la doctrina aristotélica se trata antes bien de una complementación que de una oposición; más adelante volveremos sobre ello.

Sobre el tema de la oposición, hay que señalar muy especialmente la manera en que Lasbax considera la dualidad de las fuerzas de expansión y de atracción: no podemos ver como él en esta dualidad un caso particular de la lucha de la vida y de la muerte, pero es muy interesante haber pensado en asimilar la fuerza atractiva a la fuerza individualizadora. Lo que también es curioso es que esta oposición de la fuerza atractiva y la fuerza expansiva, presentada aquí como extraída de las teorías científicas modernas, es una de las interpretaciones de las que es susceptible el simbolismo de Caín y Abel en el Génesis hebreo. Ahora bien, nos preguntamos hasta qué punto se puede decir que la fuerza expansiva no actúa a partir de un centro, que no es "centrífuga", mientras que la fuerza atractiva, por contra, es verdaderamente "centrípeta". No habría que intentar asimilar la dualidad de las fuerzas de expansión y de atracción a la de los movimientos de traslación y de rotación: entre estas dualidades diferentes, puede haber correspondencia, pero no identidad, y en este caso hay que saber guardarse de toda sistematización.

Para Lasbax, ni una ni otra de las dos tendencias opuestas, bajo forma alguna en que se las considere, existe jamás en estado puro en las cosas; ellas están siempre y en todas partes simultáneamente presentes y actuantes, de manera que cada ser particular, e incluso cada parte de este ser, ofrece como una imagen de la dualidad universal. Encontramos aquí de nuevo la vieja idea hermética de la analogía constitutiva del Macrocosmos y del Microcosmos, idea que Leibnitz aplicaba a sus mónadas, cuando consideraba que cada una de ellas contenía la representación de todo el universo. Tan sólo puede haber, según los casos, predominio de una u otra de las dos tendencias, y éstas parecerán entonces encarnarse en elementos opuestos: así tenemos la dualidad biológica del sistema cerebroespinal y el sistema simpático, o bien, en otro nivel, la

del núcleo y el citoplasma en la célula, en el interior de la cual se reproduce así un conflicto análogo al que presenta el conjunto del organismo; esta última dualidad se reduce a la dualidad química del ácido y de la base, que ya hemos señalado.

La consideración de esta especie de solapamiento de dualidades múltiples, análogas y no idénticas entre ellas, plantea una dificultad: si bien hay algunas de estas dualidades que podemos hacer corresponder término a término, puede que no ocurra lo mismo con todas. Para dar a comprender esto tomaremos como ejemplo la teoría de los elementos tal y como la concebían los griegos, Aristóteles en particular, y luego se transmitió a la Edad Media; encontramos en esta teoría dos cuaternarios, cada uno de los cuales comprende dos dualidades: por un lado, el de las cualidades, caliente y frío, seco y húmedo, y, por otro lado, el de los elementos, fuego y agua, aire y tierra. Ahora bien, las parejas de elementos opuestos no coinciden con las parejas de cualidades opuestas, ya que cada elemento procede de dos cualidades combinadas pertenecientes a dos cualidades diferentes: el fuego, de lo caliente y lo seco; el agua, de lo frío y lo húmedo; el aire, de lo caliente y lo húmedo; la tierra, de lo frío y lo seco. En cuanto al éter, considerado como quinto elemento y que los alquimistas llamaban por esta razón "quintaesencia" (*quinta essentia*), contiene todas las cualidades en un estado de indiferenciación y de equilibrio perfecto; representa la homogeneidad primordial cuya ruptura determinará la producción de los otros elementos con sus oposiciones. Esta teoría está resumida en la figura, cuyo simbolismo es puramente hermético por otra parte, que Leibnitz ha colocado en la portada de su *De arte combinatoria*.

Ahora bien, el calor y el frío son respectivamente los principios de expansión y de condensación, y corresponden así rigurosamente a las fuerzas antagonistas del dualismo mecánico; pero ¿podríamos decir otro tanto de lo seco y lo húmedo? Esto parece muy difícil, y es solamente por su participación en el calor y el frío por lo que se pueden vincular los elementos, fuego y aire por una parte, agua y tierra por otra, a estas dos

tendencias expansiva y atractiva que el Sr. Lasbax considera de una manera demasiado exclusiva y sistemática. Y lo que complica todavía más la cuestión es que, desde diferentes puntos de vista, pueden establecerse oposiciones igualmente diferentes entre las mismas cosas: es lo que sucede para los elementos según nos refiramos a la alquimia o a la astrología, pues mientras la primera recurre a las consideraciones precedentes, la segunda, al repartir los elementos en el zodiaco, opone el fuego al aire y la tierra al agua; aquí, en consecuencia, la expansión y la condensación ya no figuran en ningún tipo de oposición o correlación. No vamos a llevar más lejos el estudio de este simbolismo, del cual sólo hemos querido mostrar su complejidad; tampoco hablaremos de la teoría hindú de los elementos, cuyas bases son muy diferentes de las de la teoría griega, y en donde la aplicación de los tres *gunas* proporcionaría sin embargo puntos de comparación muy interesantes para lo que aquí se trata.

Si consideramos especialmente la oposición del calor y el frío, esto nos conduce a considerar algunas cuestiones particularmente importantes que Lasbax plantea a propósito de los principios de la termodinámica. Discute, bajo este punto de vista, la teoría del Dr. Gustave Le Bon⁵, según la cual "conviene distinguir entre dos fases radicalmente opuestas de la historia del mundo" que forman "un ciclo completo: primero, condensación de la energía en forma de materia, después, gasto de esta energía", es decir, disociación de la materia. Nuestro período actual correspondería a la segunda fase; y "como nada impide suponer que la materia, devuelta al éter, empiece de nuevo su fase condensadora, los periodos alternantes de la vida del universo deben sucederse sin fin: la hipótesis se completa en la idea antigua del 'gran año', en la concepción de Nietzsche del eterno retorno" (pág. 195). Por nuestra parte, esta teoría nos hace pensar menos en el "gran año" de los persas y los griegos, período astronómico que aparece sobre todo li-

⁵ El nacimiento y la desaparición de la materia.

gado al fenómeno de la precesión de los equinoccios, que en los ciclos cósmicos de los hindúes, donde las dos fases que acaban de ser descritas están representadas como el día y la noche de *Brahmâ*. Además, se encuentra en la concepción hindú igualmente esta idea de la formación de todas las cosas a partir del éter primordial, al cual deben volver en la disolución final; el Dr. Le Bon debe saber esto sin duda tan bien como nosotros, pero nunca habla de estas coincidencias que son sin embargo bastante sorprendentes. Debemos añadir, no obstante, que las teorías cosmogónicas de la India no admiten el "eterno retorno", cuya imposibilidad es además metafísica-mente demostrable: de un ciclo a otro, nunca hay repetición ni identidad, sino solamente correspondencia y analogía, y estos ciclos se realizan, siguiendo la expresión de Lasbax, "en planos diferentes"; en verdad, no hay más ciclo que el nuestro actual que empiece y finalice en el éter considerado como el primero de los elementos corporales, pues no hay otro que se refiera a la existencia física. Resulta de ello que las condiciones de un ciclo no son aplicables a otros, aunque siempre deba haber algo que les corresponda analógicamente: así, el espacio y el tiempo son sólo condiciones especiales de nuestro ciclo, y no es más que de una manera totalmente simbólica como se podría transportar la idea fuera de los límites de éste para hacer expresable en alguna medida lo que no podría serlo de otro modo, estando el lenguaje humano necesariamente ligado a las condiciones de la existencia actual.

Esta última observación permite responder a la objeción que Lasbax dirige al Dr. Le Bon, y que trata sobre la separación establecida por éste entre las dos fases ascendente y descendente de la historia del mundo, que la doctrina hindú compara a las dos fases de la respiración, y que podemos denominar, si se quiere, evolución e involución, aunque tales términos puedan prestarse a equívoco: estos dos movimientos de sentido inverso deben, no ocupar dos periodos sucesivos en el tiempo, sino manifestarse simultáneamente durante toda la duración de la existencia del mundo, como sucede con los fenó-

menos correspondientes de construcción y de destrucción de los tejidos en la vida orgánica de los individuos. Esta dificultad desaparecería si se admitiera que el punto de vista de la sucesión cronológica no es en realidad sino la expresión simbólica de un encadenamiento lógico y causal; y es necesario que así sea, ya que sólo hay un ciclo particular que está sometido a la condición temporal, fuera de la cual todos los estados o los grados de existencia universal pueden ser considerados en perfecta simultaneidad. Además, incluso en el interior del ciclo actual, las dos fases opuestas no son necesariamente sucesivas, a menos que entendamos por esto un orden de sucesión lógico solamente; y, aún aquí, debemos poder encontrar en cada parte una imagen de lo que existe en la totalidad del ciclo. Pero de una manera general, las dos tendencias deben predominar sucesivamente en el desarrollo cronológico del mundo físico, sin lo cual el ciclo, en tanto que condicionado por el tiempo, no llegaría nunca a completarse; no decimos a cerrarse, ya que la concepción de ciclos cerrados es radicalmente falsa, como la del "eterno retorno" que es su inevitable consecuencia.

Señalemos además que las dos fases de las que acabamos de hablar aparecen igualmente en las teorías herméticas, donde son llamadas "coagulación" y "disolución": en virtud de las leyes de la analogía, la "gran obra" reproduce en resumen el conjunto del ciclo cósmico. Lo que es bastante significativo, desde el punto de vista en el que nos hemos situado, es que los hermetistas, en lugar de separar radicalmente estas dos fases, las unían al contrario en la figuración de su andrógino simbólico *Rebis* (*res bina*, cosa doble), que representa la conjunción del azufre y del mercurio, de lo fijo y lo volátil, en una materia única⁶.

Pero volvamos a la oposición del calor y el frío y a las singulares antinomias que parecen resultar de ella: "de hecho, la ley de Clausius nos representa el mundo caminando hacia

⁶ Véase el *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* de Khunrath, las *Claves de la Alquimia* de Basilio Valentín, etc.

su reposo y encontrando la muerte a una temperatura elevada, ya que el calor es la forma más 'degradada' de la energía utilizable. Por otra parte, todas las inducciones de la física estelar nos permiten afirmar que, cuanto más nos remontamos en el pasado, tanto más las temperaturas de los diferentes cuerpos y de los diferentes astros nos parecen superiores a las de hoy" (pág. 198). No podría ser de otra manera, si el fin del ciclo debe ser análogo a su comienzo: el descenso de la temperatura traduce una tendencia a la diferenciación, de la cual la solidificación marca su último grado; el retorno a la indiferenciación deberá, en el mismo orden de existencia, efectuarse correlativamente, y en sentido inverso, por un aumento de temperatura. Solamente que hay que admitir por ello que el enfriamiento de los sistemas siderales no proseguirá indefinidamente; e incluso, si actualmente estamos en la segunda fase del mundo tal y como lo piensa el Dr. Le Bon, es que el punto de equilibrio de las dos tendencias ya ha sido superado. La observación, por lo demás, apenas nos puede informar sobre ello directamente, y, en todo caso, no vemos con que derecho se podría afirmar que el enfriamiento progresivo debe ser continuo e indefinido; son inducciones que sobrepasan considerablemente el alcance de la experiencia, y sin embargo es lo que algunos, en nombre de la astronomía, no dudan en oponer a las conclusiones de la termodinámica. De ahí esas descripciones del "fin del mundo" por congelación, que "nos hacen pensar en ese último círculo del Reino del Mal donde Dante sitúa la residencia de Lucifer en su *Divina Comedia*" (pág. 200); pero no hay que confundir cosas esencialmente diferentes: Dante alude, no al "fin del mundo", sino más bien al punto más bajo de su proceso de desarrollo, que corresponde a lo que podríamos llamar la mitad del ciclo cósmico si consideráramos sus dos fases como meramente sucesivas. Lucifer simboliza la "atracción inversa de la naturaleza", es decir, la tendencia a la individualización; su morada es, pues, el centro de sus fuerzas atractivas, que en el mundo terrestre son representadas por la pesantez. Señalemos de paso que esto, cuando se aplica espe-

cialmente al propio mundo terrestre, va claramente en contra de la hipótesis geológica del "fuego central", ya que el centro de la tierra debe ser precisamente el punto en el que la densidad y la solidez están en su grado máximo. Sea como fuere, la hipótesis de la congelación final aparece como contraria a todas las concepciones tradicionales: no sólo para Heráclito y para los estoicos "la destrucción del universo debía coincidir con su abrasamiento" (pág. 201); la misma afirmación se encuentra casi en todas partes, desde los *Purânas* de la India al *Apocalipsis*; y también debemos constatar el acuerdo de estas tradiciones con la doctrina hermética, para la cual el fuego es el agente de la "renovación de la naturaleza" o de la "reintegración final".

Sin embargo "la ciencia ha intentado conciliar las dos hipótesis: la incandescencia final del universo y su enfriamiento progresivo", por ejemplo admitiendo, como lo hace Arrhenius, que "el enfriamiento destruye la vida sobre nuestro planeta, mientras que el abrasamiento, que se produce mucho tiempo después, marca la ruina y el hundimiento de todo el sistema solar" (pág. 201). Si fuera así, el fin de la vida terrestre, en lugar de marcar el término del movimiento cíclico, coincidiría solamente con su punto más bajo. Y es que, a decir verdad, la concepción de los ciclos cósmicos no está completa si no se introduce la consideración de los ciclos secundarios y subordinados, que se integran en los ciclos más generales; y es sobre todo con estos ciclos parciales con los que parece relacionarse la idea del "gran año" de los griegos. Entonces, no hay solamente un "fin del mundo", sino que ha de haber varios y que no son del mismo orden; congelación y abrasamiento encontrarían así su realización en grados diferentes. Pero una interpretación como la de Arrhenius nos parece que tiene un alcance mucho más restringido.

Anteriormente sólo hemos considerado una vertiente de la cuestión, que es todavía mucho más compleja de lo que hemos dicho; si nos colocamos en un punto de vista diferente, las cosas aparecerán naturalmente bajo una perspectiva muy

distinta. En efecto, si el calor parece representar la tendencia que conduce hacia la indiferenciación, no es menos cierto que el calor y el frío deben estar igualmente contenidos en esta misma indiferenciación de manera que se equilibren perfectamente; la verdadera homogeneidad no se realiza en uno de los términos de la dualidad sino solamente allá donde la dualidad ha cesado de existir. Por otra parte, si consideramos la mitad del ciclo cósmico observando las dos tendencias que actúan simultáneamente, nos damos cuenta que es el instante en que, lejos de revelarse la victoria completa, al menos momentáneamente, de una sobre la otra, la preponderancia comienza a pasar de una a la otra: es pues el punto en que estas dos tendencias están en un equilibrio, que no por ser inestable deja de ser como una imagen o un reflejo de este equilibrio perfecto que no se realiza más que en la indiferenciación; y entonces este punto, en lugar de ser el más bajo, debe ser verdaderamente medio en todos los aspectos. Parece pues que ninguna de las dos fuerzas adversas llega nunca, en todo el recorrido del ciclo, a alcanzar el término extremo hacia el cual tiende, ya que está siempre contrariada por la acción de la otra, que mantiene así un determinado equilibrio al menos relativo; y además, si una u otra alcanzara este término extremo perdería desde entonces su naturaleza específica para volver a la homogeneidad primordial, puesto que habría alcanzado el punto más allá del cual la dualidad desaparece. En otros términos, el punto más alto y el punto más bajo son como el "infinito positivo" y el "infinito negativo" de los matemáticos, que se reúnen y coinciden; pero esta unión de los extremos no tiene ninguna relación con la afirmación hegeliana de la "identidad de los contradictorios": lo que aparece como contrario en el interior del ciclo ya no lo es cuando se sale de sus límites, y es aquí donde la oposición, ya resuelta, deja paso a la complementariedad. Además, este aspecto de la complementariedad aparece desde que se considera cierto equilibrio entre las dos tendencias; pero he aquí todavía otra antinomia: el equilibrio relativo es necesario para mantener la diferenciación, ya que

ésta desaparecería si una de las dos tendencias venciera completa y definitivamente; pero el equilibrio perfecto, del cual este equilibrio relativo es como una participación, equivale al contrario a la indiferenciación. Para resolver esta antinomia hay que darse cuenta de que la oposición de la diferenciación y la indiferenciación es completamente ilusoria, de que no se trata de una verdadera dualidad puesto que no hay ninguna medida común entre los dos términos; no podemos entrar en los desarrollos que este tema comportaría, pero cuando se ha comprendido esto nos damos cuenta de que, a pesar de las apariencias, las dos fuerzas antagonistas no tienden una hacia la diferenciación y otra hacia la indiferenciación, sino que diferenciación e indiferenciación implican respectivamente la manifestación y la no-manifestación de una y otra a la vez. La manifestación se efectúa entre dos polos extremos, pero que sólo son propiamente "dos" desde el punto de vista de dicha manifestación, ya que, más allá de ésta, todo vuelve finalmente a la unidad primitiva. Añadamos que habría que tener cuidado en no aplicar a ciclos particulares y relativos lo que sólo es cierto para el Universo total, para el cual no podría hablarse de evolución ni de involución; pero cualquier manifestación cíclica está al menos en relación analógica con la manifestación universal, de la cual no es sino la expresión en un orden de existencia determinado; la aplicación de esta analogía en todos los grados es la base misma de todas las doctrinas cosmológicas tradicionales.

Hemos llegado así a consideraciones de un alcance propiamente metafísico; y, cuando se transponen las cuestiones a este plano, podemos preguntarnos en qué se convierten estos "juicios de valor" a los que el pensamiento moderno otorga tanta importancia. Dos vías que no son contrarias más que en apariencia y que conducen en realidad al mismo fin parecen tener que ser declaradas equivalentes; en todo caso, el "valor" será siempre algo eminentemente relativo, ya que sólo concernirá a los medios y no al fin. Lasbax considera mala la tendencia a la individualización; tiene razón si quiere decir que

ella implica esencialmente la limitación, pero está equivocado si pretende oponer realmente la existencia individual a la existencia universal, ya que ahí tampoco hay medida común, luego no hay correlación o coordinación posible. Además, para cualquier individualidad hay en cierto modo un punto de detención en la limitación, a partir del cual esta individualidad puede servir incluso de base a una expansión en sentido inverso; a este respecto podríamos citar la doctrina árabe según la cual "la extrema universalidad se realiza en la extrema diferenciación", puesto que la individualidad desaparece, en tanto que individualidad, en la medida en que ha realizado la plenitud de sus posibilidades. He aquí una consecuencia que debería satisfacer al Sr. Lasbax si el punto de vista del bien y del mal no ejerciera sobre él una influencia tan grande; en todo caso, a pesar de la diferencia de interpretaciones, no creemos que pueda contradecir en principio la tesis, común a todas las doctrinas metafísicas del Oriente, de que lo no-manifestado es superior a lo manifestado.

Uno de los aspectos más generales de la dualidad cósmica es la oposición de los dos principios que están representados en nuestro mundo por el espacio y el tiempo. En cada uno de los dos, la dualidad se traduce además de una manera más especial mediante una oposición que le corresponde: en el espacio, entre la concentración y la expansión; en el tiempo entre el pasado y el futuro⁷. Los dos principios a los que aludimos son los que las doctrinas de la India designan por los nombres de *Vishnú* y de *Shiva*: uno, principio conservador de las cosas; otro, principio, no destructor como se dice de ordinario, sino más exactamente transformador. Hay que señalar, además, que es la tendencia atractiva la que parece esforzarse en man-

⁷ Señalamos también a este respecto, para completar lo que hemos dicho de la teoría de los elementos, la consideración de una dualidad de propiedades contenida en un mismo elemento, donde se reproducen de alguna manera las dualidades más generales: por ejemplo, la polarización del elemento ígneo en luz y calor, sobre la que hay datos particularmente curiosos en las tradiciones musulmanas relativos a la creación y a la caída.

tener los seres individuales en su condición presente, mientras que la tendencia expansiva es manifestamente transformadora, tomando esta palabra en todo el valor de su significado original. Ahora bien, lo que hay aquí de curioso es que Lasbax denuncie la primera como una tendencia de muerte, destructora de la verdadera actividad vital, y que defina la vida como "una voluntad de irradiación y de expansión" (pág. 214); el poder destructor sería pues para él el antagonista de aquel que se considera habitualmente como tal. A decir verdad, se trata sólo de una cuestión de punto de vista, y para poder hablar de destrucción habría que tener cuidado de decir con relación a qué se la quiere entender: así, el poder expansivo y transformador es verdaderamente destructor de las limitaciones de la individualidad y, más generalmente, de las condiciones especiales y restrictivas que definen los diversos grados de la existencia manifestada; pero sólo es destructivo con relación a la manifestación, y en cuanto a la supresión de las limitaciones, conduce a la plenitud del ser. En el fondo estamos, pues, de acuerdo con Lasbax en este punto; pero diferimos de él en que no consideramos la vida sino como una condición especial de la existencia manifestada: si admitimos pues que el sentido de su actividad está dirigido hacia la expansión, tendremos que convenir que tiende a destruirse a sí misma. Quizás la única manera de escapar a esta contradicción, al menos aparente, es renunciar a plantearse la cuestión en términos de vida y de muerte, ya que un punto de vista como éste, piense lo que piense Lasbax, es demasiado particular. Igualmente, cuando consideramos los dos principios como acabamos de hacerlo es imposible no conceder a uno de ellos un carácter puramente negativo: los dos pueden tener un aspecto positivo y un aspecto negativo, de la misma manera que pueden tener un lado activo y un lado pasivo⁸; sin duda, todo lo que es limitación es verdaderamente negativo si se lo considera metafísicamente, es decir, en lo universal pero, con relación a las existencias in-

⁸ En el simbolismo hindú, cada principio tiene su *shakti*, que es su forma femenina.

dividuales, es una determinación o una atribución positiva: el peligro, aquí como en todas las cosas, consiste siempre en querer sistematizar demasiado.

Anteriormente hemos aludido a la existencia de ciertos "puntos de detención" tanto en la historia del mundo como en la vida de los individuos: es como si, cuando el equilibrio está a punto de romperse por el predominio de una de las dos tendencias adversas, la intervención de un principio superior viniera a dar al curso de las cosas un impulso en sentido inverso, en favor de la otra tendencia. Ahí reside en gran parte la explicación de la teoría hindú de los *Avatâras*, con su doble interpretación según las concepciones shivaíta y vishnuita. Para comprender esta doble interpretación, hay que pensar no solamente en la correspondencia de las dos tendencias en juego, sino sobre todo en esa especie de antinomia a la que da lugar el equilibrio cósmico y que hemos expuesto anteriormente: si se insiste en el mantenimiento del estado actual de diferenciación por medio de este equilibrio, tenemos el aspecto vishnuita de la doctrina; si consideramos por el contrario el equilibrio como reflejo de la indiferenciación *principal** en el mismo seno de lo diferenciado, tenemos el aspecto shivaíta. En todo caso, desde el momento en que podemos hablar de equilibrio, sin duda se debe insistir menos en la oposición de los dos principios que en su complementariedad; además, el vínculo con el orden metafísico no permite otra actitud.

Aparte de este último punto, la consideración de los dos principios de los que acabamos de hablar está de acuerdo con la de Lasbax, primeramente en que estos principios, bajo cualquier modalidad que se los considere, parecen de alguna manera como simétricos y se sitúan en un mismo grado de existencia, y después en que uno y otro son igualmente activos, aunque en sentido contrario. Lasbax declara en efecto que

* [Se ha traducido como *principal* el termino francés *principielle*, aludiendo a los principios universales, a diferencia de *principal* (*principal*, también en francés). Nota del T.].

"la oposición no es entre un principio activo que sería el espíritu y un principio pasivo que sería la materia; los dos principios son esencialmente activos" (pág. 428); pero conviene añadir que él parece caracterizar así "la última dualidad del mundo", que concibe de una manera demasiado antropomórfica, como "una lucha de dos voluntades". No es éste nuestro punto de vista: la dualidad que hemos considerado en último lugar, aunque de un alcance extremadamente extenso, no es para nosotros verdaderamente la última; pero por otro lado, la dualidad del espíritu y de la materia, tal y como se la entiende después de Descartes, no es más que una aplicación muy particular de una distinción de otro orden. Nos sorprende que Lasbax rechace tan fácilmente la concepción de la dualidad bajo el aspecto de lo activo y lo pasivo, cuando insiste tanto por otro lado en la dualidad de los sexos, que sin embargo no puede comprenderse de otra forma. Es incontestable, en efecto, que el principio masculino aparece como activo y el principio femenino como pasivo, y que además son más bien complementarios que verdaderamente opuestos; pero quizás es precisamente esta complementariedad lo que molesta a Lasbax en la consideración de lo activo y lo pasivo, donde apenas se puede hablar de oposición en el sentido propio de esta palabra, ya que los dos términos, o los principios que representan desde cierto punto de vista, no son de un único y mismo orden de realidad.

Antes de seguir hablando de este tema, señalaremos la muy ingeniosa manera en que Lasbax extiende la dualidad de los sexos hasta el mismo mundo estelar, adaptando a su concepción la reciente teoría cosmogónica del Sr. Belot que opone ventajosamente a la de Laplace, sobre la cual parece tener en efecto una superioridad muy apreciable en cuanto al valor explicativo. Considera esta teoría que "el sistema solar y los sistemas siderales son verdaderamente organismos; forman un 'reino cósmico' sometido a las mismas leyes de reproducción que el reino animal o vegetal, y que el reino químico donde el dualismo se afirma en el átomo por la coexistencia de electro-

nes positivos o negativos" (pág. 344). Hay una gran parte de verdad, en nuestra opinión, en esta idea, por otro lado familiar a los antiguos astrólogos⁹ de "entidades cósmicas" o siderales análogas a los seres vivos; pero el manejo de la analogía es aquí bastante delicado, y hay que tener cuidado en definir con precisión los límites en que es aplicable, sin lo cual se corre el riesgo de una asimilación injustificada. Es lo que ha sucedido a ciertos ocultistas, para quienes los astros son literalmente seres que poseen todos los órganos y todas las funciones de la vida animal, y nos hubiera gustado que Lasbax hubiera hecho al menos una alusión a esta teoría para señalar en qué medida la suya es diferente. Pero no insistamos más en los detalles; la idea esencial es que "el nacimiento del universo material", resultante del encuentro de dos nebulosas que juegan además papeles diferentes, "exige la presencia anterior de los padres, es decir de dos individuos ya diferenciados", y que "la producción sucesiva de fenómenos físicos no aparece ya como una sucesión de innovaciones o de modificaciones accidentales, sino como la repetición, sobre una trama nueva, de caracteres ancestrales diversamente combinados y transmitidos por la herencia" (pág. 334). En el fondo, la consideración de la herencia, así introducida, no es otra cosa que una expresión en lenguaje biológico de este encadenamiento causal de los ciclos cósmicos de los que hablábamos antes; sería siempre bueno tomar ciertas precauciones cuando se transponen términos que no han sido hechos más que para aplicarse a un determinado dominio, y hay que decir también que, incluso en biología, la función de la herencia está lejos de estar perfectamente clara. A pesar de todo, hay ahí una idea muy interesante, y ya es mucho llegar a semejantes concepciones partiendo de la ciencia experimental, la cual, constituida únicamente por el estudio del mundo físico, no nos podría sacar de él; cuando llegamos a los confines de este mundo, como es el caso, sería vano intentar ir más lejos sirviéndose de los mismos medios espe-

⁹ Cf. las teorías sobre los "espíritus planetarios", la angelología judaica y musulmana, etc.

ciales de investigación. Por el contrario, las doctrinas cosmológicas tradicionales, que parten de principios metafísicos, consideran primero todo el conjunto de la manifestación universal, y a continuación no hay más que aplicar la analogía a cada grado de la manifestación, según las condiciones particulares que definen este grado o este estado de existencia. Ahora bien, el mundo físico representa simplemente un estado de la existencia manifestada entre indefinidos otros estados; si el mundo físico tiene pues dos "padres", como dice Lasbax, es por analogía con la manifestación universal entera, que tiene también dos "padres" o, hablando con más exactitud y sin antropomorfismo, dos principios generadores¹⁰.

Los dos principios de que se trata son propiamente los dos polos entre los cuales se produce toda manifestación; son lo que podemos llamar "esencia" y "substancia", entendiendo estas palabras en sentido metafísico, es decir universal, diferenciado de la aplicación analógica que podrá hacerse luego a las existencias particulares. Hay ahí como un desdoblamiento o una polarización del ser mismo, no "en sí", sino con relación a la manifestación, que sería inconcebible de otro modo; y la unidad del ser puro no está en absoluto afectada por esta primera distinción, como no lo estará por la multitud de las otras distinciones que se derivarán. No pretendemos desarrollar aquí esta teoría metafísica, ni mostrar cómo la multiplicidad puede estar contenida en principio en la unidad; además, el punto de vista de la cosmología (no decimos de la cosmogonía, que es todavía más especial) no tiene que remontar más allá de la primera dualidad, y sin embargo no es de ninguna manera dualista desde el momento que deja subsistir la posibilidad de una unificación que la sobrepasa y que sólo se realiza en un orden superior. Esta concepción de la primera dualidad

¹⁰ La teoría del "nacimiento del universo", tal y como la expone Lasbax, permitiría todavía interesantes relaciones con símbolos como el del "huevo del mundo", que se encuentran en la cosmogonía hindú y en muchas otras tradiciones antiguas. Estos símbolos son además aplicables a toda la manifestación universal, así como a cualquiera de sus modalidades tomada aparte.

se encuentra en doctrinas que revisten las formas más diferentes: así, en China, es la dualidad de los principios *Yang*, masculino y *Yin*, femenino; en el *Sāṅkhyā* de la India, es la de *Purusha* y *Prakriti*; para Aristóteles es la del acto puro y la potencia pura. Estos dos principios complementarios tienen su expresión relativa en cada orden de existencia, y también en cada ser particular: para servirnos aquí del lenguaje aristotélico, cualquier ser contiene cierta parte de acto y cierta parte de potencia, lo que lo constituye como un compuesto de dos elementos que corresponden analógicamente a los dos principios de la manifestación universal. Estos dos elementos son la forma y la materia; no decimos el espíritu y el cuerpo, ya que no toman este aspecto más que en un dominio muy particular. Sería interesante establecer a este respecto ciertas comparaciones, y estudiar por ejemplo las relaciones que existen entre estas concepciones de Aristóteles y las de Leibnitz, que son, en toda la filosofía moderna, las que más se le acercan en este punto como en muchos otros, pero con la reserva de que el ser individual aparece para Leibnitz como un todo autosuficiente, lo que no permite vincularlo al punto de vista propiamente metafísico; los límites de este estudio no nos permiten insistir más en ello.

Retomando para mayor comodidad la representación de los "planos de existencia" a la que tan a menudo vuelve Lasbax, pero sin darle más que un significado meramente alegórico, podríamos decir que es posible considerar a la vez en las dualidades cósmicas una "oposición vertical" y una "oposición horizontal". La oposición vertical es la de los dos polos de la manifestación universal y se traduce en todas las cosas por la oposición, o mejor dicho, por la complementariedad de lo activo y lo pasivo en todos sus modos; este aspecto, que Lasbax descuida demasiado, es sin embargo el que corresponde a la más fundamental de todas las dualidades. Por otra parte, la oposición horizontal, es decir aquella en la que los dos términos son simétricos y pertenecen verdaderamente a un mismo plano, es la oposición propiamente dicha, aquella

que puede estar representada por la imagen de una "lucha", aunque esta imagen no sea tan justa en todas partes como pueda serlo en el orden físico o en el orden sentimental. Hacer corresponder término a término las dualidades que pertenecen respectivamente a los dos géneros acarrea muchas dificultades; también Lasbax tiene dificultades en relacionar los principios masculino y femenino con la expresión de sus dos "voluntades adversas": si bien parece resolver la cuestión, en términos generales, en favor del elemento femenino, porque cree afirmar con ello la superioridad de la especie sobre el individuo, se le puede objetar que muchas doctrinas cosmológicas presentan sin embargo la fuerza expansiva como masculina y la fuerza atractiva como femenina, y todo ello representándolas simbólicamente por la dualidad de lo "lleno" y lo "vacío"; este tema merecería alguna reflexión. Además, el "plano de la especie" no es verdaderamente superior al del individuo, en realidad no es más que una extensión de éste, y los dos pertenecen a un mismo grado de la existencia universal; no hay que tomar por grados diferentes lo que no son sino modalidades diferentes de un mismo grado, y esto es lo que a menudo hace Lasbax, por ejemplo cuando considera las múltiples modalidades posibles de la extensión. En suma, y ésta será nuestra conclusión, los datos de la ciencia, en el sentido actual de esta palabra, pueden conducirnos a considerar una extensión indefinida de un determinado "plano de existencia", aquél que es efectivamente el dominio de esta ciencia y que puede contener muchas otras modalidades además del mundo corporal que está bajo nuestros sentidos; pero para pasar de ahí a otros planos es necesario otro punto de partida, y la verdadera jerarquía de los grados de existencia no tendría que ser concebida como una extensión gradual y sucesiva de las posibilidades que están implicadas bajo ciertas condiciones limitativas como el espacio o el tiempo. Para comprender esto perfectamente se requerirían con seguridad desarrollos bastante extensos; pero aquí nos hemos propuesto sobre todo, indicando ciertos puntos de comparación entre teorías de origen y de naturaleza

muy diversos, mostrar algunas vías de investigación que son muy poco conocidas porque los filósofos tienen desgraciadamente la costumbre de encerrarse en un círculo extremadamente restringido.

Capítulo V

SHET*

Kâna el-insânu háyyatan fi-l-qídam
(‘Fue el hombre serpiente en lo antiguo’)

En un curioso libro inglés sobre las “postrimerías”, *The Antichrist (Personal. Future)*, de E. H. Moggridge¹, hay un punto que ha atraído particularmente nuestra atención y sobre el cual quisiéramos aportar algunas luces: es la interpretación de los nombres de Nimrod y Shet. A decir verdad, la asimilación entre ambos por el autor impone muchas reservas, pero hay por lo menos cierta relación real, y las vinculaciones establecidas sobre la base del simbolismo animalístico nos parecen bien fundadas.

Dejemos establecido, ante todo, que *namar* en hebreo, como *nimr* en árabe, es propiamente el “animal moteado”, nombre común al tigre, la pantera y el leopardo; y puede decirse, aun ateniéndose al sentido más exterior, que estos animales representan adecuadamente, en efecto, al “cazador” que fue Nimrod según la Biblia. Pero además el tigre, encarado en un sentido no forzosamente desfavorable, es, como el oso en la tradición nórdica, un símbolo del *kshátriya*; y la fundación de Nínive y del imperio asirio por Nimrod parece ser, efectivamente, producto de una rebelión de los *kshátriya* contra la autoridad de la casta sacerdotal caldea. De ahí la relación legendaria establecida entre Nimrod y los *Nefilîm* u otros “gigantes” antediluvianos, que representan también a los *kshátriya* en períodos anteriores; y de ahí, igualmente, que Nimrod haya quedado proverbialmente como imagen del poder temporal que se afirma independiente de la autoridad espiritual.

* [Publicado en *Le Voile d'Isis*, octubre de 1931. Se mantienen, como en el original, las formas hebreas de los nombres Set y Nemrod. N. del T.].

¹ [Comentado por Argos en una crónica de *Le Voile d'Isis*, julio de 1931, titulada: “...d'un curieux livre sur les derniers temps”].

Ahora bien; ¿cuál es la relación de todo esto con Shet? El tigre y los demás animales similares son, en cuanto “destructores”, emblemas del *Set* egipcio, hermano y matador de Osiris, al cual los griegos dieron el nombre de Tifón; y puede decirse que el espíritu “nemródico” procede del principio tenebroso designado con el nombre de *Set*, sin que se pretenda por eso que éste se identifique con el mismo Nimrod: hay aquí una distinción que es más que un simple matiz. Pero el punto que parece ofrecer la mayor dificultad es esa significación mágica del nombre de *Set* o *Shet*, el cual, por otra parte, en cuanto designa al hijo de Adán, lejos de significar la destrucción evoca al contrario la idea de estabilidad y de restauración del orden. Por lo demás, si se quiere establecer vinculaciones bíblicas, el papel de Set con respecto a Osiris recordaría el de Caín con respecto a Abel; y a este propósito haremos notar que algunos hacen de Nimrod, uno de los “cainitas” a quienes se atribuye el haber escapado al cataclismo antediluviano. Pero el Shet del *Génesis* se opone a Caín, lejos de poder asimilarsele: ¿cómo, pues, se encuentra su nombre aquí asociado?

De hecho, el vocablo *Shet* tiene en hebreo mismo los dos sentidos contrarios: el de “fundamento” y el de “tumulto” y “ruina”²; y la expresión *beni Shet* (“hijo de Shet”) se encuentra también con esa doble significación. Verdad es que los lingüistas quieren ver en ese doble significado dos palabras distintas, provenientes de dos distintas raíces verbales: *shyt* para el primero y *shat* para el segundo; pero la distinción de las dos raíces aparece como enteramente secundaria, y en todo caso sus elementos constitutivos esenciales son ciertamente idénticos. En realidad, no ha de verse en ello sino una aplicación de ese doble sentido de los símbolos al cual hemos tenido frecuente ocasión de aludir; y tal aplicación tiene más particularmente lugar en el caso del simbolismo de la serpiente.

² La palabra es idéntica en los dos casos, pero, cosa harto curiosa, es masculina en el primero y femenina en el segundo.

En efecto, si el tigre o el leopardo es un símbolo del *Set* egipcio, la serpiente es el otro³; y ello se comprende sin dificultad, si se la encara según su aspecto maléfico, el que más comúnmente se le atribuye; pero se olvida casi siempre que la serpiente tiene además un aspecto benéfico, el cual se encuentra también en el simbolismo del antiguo Egipto, especialmente en la forma de la serpiente real, el *uraeus* o basilisco⁴. Aun en la iconografía cristiana, la serpiente es a veces símbolo de Cristo⁵; y el Shet bíblico, cuyo papel en la leyenda del Grial hemos señalado en otra ocasión⁶, se considera a menudo como una “prefiguración” de Cristo⁷. Puede decirse que los dos Shet no son en el fondo sino las dos serpientes del caduceo hermético⁸: son, si se quiere, la vida y la muerte, producidas ambas por un poder único en su esencia pero doble en su manifestación⁹.

Si nos detenemos en esta interpretación en términos de vida y muerte, aunque no sea en suma sino una aplicación particular de la consideración de dos términos contrarios o antagónicos, ello se debe a que el simbolismo de la serpiente está

³ Es muy notable que, el nombre griego *Typhôn* esté anagramáticamente formado por los mismos elementos que *Pythôn*.

⁴ Recordemos también a la serpiente que representa a *Knef* y produce el “Huevo del Mundo” por su boca (símbolo del Verbo); sabido es que éste, para los druidas, era igualmente el “huevo de serpiente” (representado por el erizo de mar fósil).

⁵ En *El Rey del Mundo*, cap. III, hemos señalado a este respecto la figuración de la anfisbena [*amphisbaina*], serpiente de dos cabezas, una de las cuales representa a Cristo y la otra a Satán.

⁶ *El Rey del Mundo*, cap. V.

⁷ Es verosímil que los gnósticos llamados “setianos” no difirieran en realidad de los “ofitas”, para los cuales la serpiente (*óphis*) era símbolo del Verbo y la Sabiduría, (*Sophía*).

⁸ Es muy curioso que el nombre de Shet, reducido a sus elementos esenciales S T en el alfabeto latino (que no es sino una forma del alfabeto fenicio), dé la figura de la “serpiente de bronce”. A propósito de esta última, señalemos que en realidad la misma palabra significa en hebreo “serpiente” (*nahash*) y “bronce” (*nehash*); se encuentra en árabe otra relación no menos extraña: *nahas* (‘calamidad’) y *nahàs* (‘cobre’).

⁹ Se podrá, sobre este punto, remitir al estudio que hemos dedicado a las “piedras del rayo” [compilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

ligado ante todo a la idea misma de vida¹⁰; en árabe, la serpiente se llama *el-hayyah*, y la vida *el-hayàh* (hebreo *hayàh*, a la vez ‘vida’ y ‘animal’, de la raíz *hay*, común a ambas lenguas)¹¹. Esto, que se vincula con el simbolismo del “Árbol de Vida”¹², permite a la vez entrever una singular relación entre la serpiente y Eva (*Hawà*, la ‘viviente’); y pueden recordarse aquí las figuraciones medievales de la “tentación”, donde el cuerpo de la serpiente, enroscado al árbol, tiene encima un busto de mujer¹³. Cosa no menos extraña, en el simbolismo chino *Fu-hsi* y su hermana *Ni-kua*, que, se dice, reinaron juntos formando una pareja fraterna, como se la encuentra igualmente en el antiguo Egipto (inclusive hasta en la época de los Tolomeos), se representan a veces con cuerpo de serpiente y cabeza humana; y hasta ocurre que las dos serpientes se entrelacen como las del caduceo, por alusión sin duda al complementarismo del *yang* y el *yin*¹⁴. Sin insistir más, lo cual arriesgaría llevarnos demasiado lejos, podemos ver en todo ello la indicación de que la serpiente, desde épocas sin duda muy remotas, ha tenido una importancia insospechada hoy; y, si se estudiaran detenidamente todos los aspectos de su simbolismo, especialmente en Egipto y en la India, podría llegarse sin duda a muy inesperadas comprobaciones.

Acerca del doble sentido de los símbolos, es de notar que el número 666 tampoco tiene significación exclusivamente maléfica; si bien es “el número de la Bestia”, es ante todo un número solar, y, como en otro lugar hemos dicho¹⁵, el de *Ha-*

¹⁰ Este sentido es particularmente manifiesto para la serpiente que se enrolla en torno del bastón de Esculapio.

¹¹ *El-Hay* es uno de los principales nombres divinos; debe traducírselo, no por “el Viviente”, como a menudo se hace, sino por “el Vivificante”, el que da la vida o es el principio de ella.

¹² Ver *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXV.

¹³ Se encuentra un ejemplo en el portal izquierdo de Notre-Dame de París.

¹⁴ Se dice que *Ni-kua* fundió piedras de los cinco colores (blanco, negro, rojo, amarillo, azul) para reparar un desgarramiento en la bóveda celeste, y también que cortó las cuatro patas de la tortuga para asentar en ellas las cuatro extremidades del mundo.

¹⁵ *El Rey del Mundo*, cap. V.

jatrî'el o “Ángel de la Corona”. Por otra parte, el mismo número resulta del nombre *Sôrat*, que es, según los cabalistas, el demonio solar, opuesto como tal al arcángel *Mîja'el*, y esto se refiere a las dos caras de *Metratón*¹⁶; *Sôrat* es, además, el anagrama de *setûr*, que significa “cosa escondida”: ¿es éste el “nombre de misterio” de que habla el *Apocalipsis*? Pero, si *satar* significa ‘ocultar’, significa también ‘proteger’; y en árabe la misma palabra *sâtar* evoca casi únicamente la idea de ‘protección’, e incluso a menudo la de una protección divina y providencial¹⁷; también aquí las cosas son, pues, mucho menos simples de lo que las creen quienes no las ven sino de un lado.

Pero volvamos a los animales simbólicos del *Set* egipcio, entre los cuales está también el cocodrilo, lo que se explica de por sí, y el hipopótamo, en el cual algunos han querido ver el *Behemôt* del *Libro de Job*, y acaso no sin cierta razón, aunque esa palabra (plural de *behemáh*, en árabe *bahîrnah*) sea propiamente una designación colectiva de todos los grandes cuadrúpedos¹⁸. Pero otro animal que, aunque pueda parecer muy extraño, tiene aquí por lo menos tanta importancia como el hipopótamo es el asno, y más en especial el asno de pelo rojo¹⁹, que estaba representado como una de las entidades más temibles entre todas las que el difunto debía encontrar en el curso

¹⁶ *Ibid.*, cap. III.

¹⁷ ¿Se podría, sin exceso de fantasía lingüística, relacionar estas palabras con el griego *sôtêr*, ‘salvador’? ¿Y ha de decirse, a este respecto, que puede y aun debe existir una singular semejanza entre las designaciones de Cristo [en árabe] (*el-Messih*) y del Anticristo (*el Messij*)? [Véase sobre este asunto *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XXXIX].

¹⁸ La raíz *baham* o *abham* significa ‘ser mudo’ y también ‘estar oculto’; si el sentido general de *Behemôt* se vincula a la primera de estas dos ideas, la segunda puede evocar más especialmente al animal “que se oculta entre los juncos”; y aquí es también bastante curiosa la relación con el sentido de la otra raíz, *satar*, a que acabamos de referirnos.

¹⁹ Todavía otra extraña semejanza lingüística: en árabe, “asno” se dice *hîmar* (en hebreo: *hemôr*), y “rojo”, *âhmar*; el “asno rojo” sería, pues, como la “serpiente de bronce”, una especie de “pleonismo” en simbolismo fónico.

de su viaje de ultratumba, o, lo que esotéricamente es lo mismo, el iniciado en el curso de sus pruebas; ¿no sería ésa, más bien que el hipopótamo, la “bestia escarlata” del *Apocalipsis*?²⁰ En todo caso, uno de los aspectos más tenebrosos de los misterios “tifónicos” era el culto del “dios de cabeza de asno”, al cual, según es sabido, se acusó a los primeros cristianos de adherirse²¹; tenemos ciertas razones para creer que, en una u otra forma, ese culto se ha continuado hasta nuestros días, y algunos afirman, inclusive, que ha de durar hasta el fin del ciclo actual.

De este último punto, queremos sacar por lo menos una conclusión: al declinar una civilización, lo que persiste más tiempo es el lado más inferior de su tradición propia, el lado “mágico” particularmente, lo que contribuye, por otra parte, debido a las desviaciones a que da origen, a completar su ruina; es lo que, se dice, habría ocurrido con la Atlántida²². Eso es también lo único cuyos residuos han subsistido en el caso

²⁰ En la India, el asno es la montura simbólica de *Mudêvî*, el aspecto infernal de la *Çakti*.

²¹ El papel del asno en la tradición evangélica, cuando el nacimiento de Cristo, y cuando su entrada en Jerusalén, puede parecer en contradicción con el carácter maléfico que se le atribuye en casi todas las demás tradiciones; y la “fiesta del asno” que se celebraba en el Medioevo no parece haber sido explicada jamás de manera satisfactoria; nos guardaremos muy bien de arriesgar la menor interpretación sobre este tema tan oscuro. [Los dos puntos tocados en esta nota fueron tratados mucho más tarde por el autor, en un artículo “Sobre la significación de las fiestas ‘carnavalescas’”, en *E. T.*, diciembre de 1945, que constituye aquí el último capítulo de este volumen. Parecerá curioso, sin embargo, que, aun mencionando los puntos en cuestión, R. Guénon lo haya hecho la primera vez de manera tan cuidadosamente limitada. La explicación podría buscarse, en las razones circunstanciales, y muy especiales, que tuvo el autor de encarar el tema mismo de este artículo, en una época en que respondía a ciertos ataques dirigidos contra él y su obra por varios colaboradores de la *Revue internationale des Sociétés secrètes*. Es un asunto muy complejo, y bien instructivo acerca de las fuerzas que intervienen en este orden de cosas, pero del cual no podemos aquí sino hacer simple mención, sin insistir en ello. Podrá solamente advertirse que la frase siguiente del texto se refiere a la conservación en nuestros días de esos tenebrosos misterios “tifónicos”. N. del T.].

²² [Cfr. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. XXXVIII].

de civilizaciones que han desaparecido enteramente; la comprobación es fácil para Egipto, Caldea, e incluso para el druidismo; y sin duda el “fetichismo” de los pueblos negros tiene origen análogo. Podría decirse que la hechicería está formada por vestigios de las civilizaciones muertas; ¿será por eso que la serpiente, en las épocas más recientes, no ha conservado casi sino su significación maléfica, y que el dragón, antiguo símbolo oriental del Verbo, no suscita ya sino ideas “diabólicas” en el espíritu de los modernos occidentales?²³.

²³ [Cfr. *ibid.*, cap. XXX].

Capítulo VI

HERMES*

Al hablar de la Tradición hermética precedentemente, decíamos que ésta se refiere propiamente a un conocimiento de orden no metafísico, sino solo cosmológico, entendiéndole por lo demás en su doble aplicación «macrocósmica» y «microcósmica». Esta afirmación, aunque no siendo más que la expresión de la estricta verdad, no ha tenido la fortuna de complacer a algunos, que, viendo el hermetismo a través de su propia fantasía, querrían hacer entrar ahí de todo indistintamente; es verdad que esos no saben apenas lo que puede ser la metafísica pura... Sea como fuere, debe ser bien entendido que de ningún modo hemos querido despreciar las ciencias Tradicionales que son de la incumbencia del hermetismo, ni a las que se les corresponden en otras formas Tradicionales de oriente o de occidente; pero es menester saber poner cada cosa en su sitio, y estas ciencias como todo conocimiento especializado, no son empero más que secundarias y derivadas en relación a los principios, de los cuales no son más que la aplicación a un orden inferior de realidad. Solo pueden pretender lo contrario los que querrían atribuir al «Arte real» la preeminencia sobre el «Arte sacerdotal»¹; y quizás que está justamente

* [Publicado en *Le Voile d' Isis*, abril de 1932. N. del T.].

¹ Hemos considerado esta cuestión en *Autoridad espiritual y poder temporal*. A propósito de la expresión de «Arte real» que se ha conservado en la masonería, se podrá notar aquí la curiosa semejanza que existe entre los nombres de *Hermes* y de *Hiram*; eso no quiere decir, evidentemente, que estos dos nombres hayan tenido un origen lingüístico común, pero su constitución no es por ello menos idéntica, y el conjunto HRM del cual están esencialmente formados podría todavía dar lugar a otras aproximaciones [Ver sobre este particular los capítulos I y II de *Estudios sobre la Masonería*, así como diversas reseñas de libros y artículos. N. del T.].

ahí, en el fondo, la razón más o menos consciente de estas protestas a las cuales acabamos de hacer alusión.

Sin preocuparnos más de lo necesario de lo que cada uno puede pensar o decir, ya que no está en nuestros hábitos tener en cuenta ciertas opiniones individuales, cuyo ámbito no es el propio de la Tradición, no nos parece inútil aportar algunas nuevas precisiones que confirman lo que ya hemos dicho, y eso refiriéndonos más particularmente a lo que concierne a Hermes, dado que al menos nadie puede contestar que es de éste de quien el hermetismo extrae su nombre². El Hermes griego tiene efectivamente caracteres que responden muy exactamente a lo que es cuestión aquí, y que son expresados concretamente por su principal atributo, el caduceo, del cual habremos sin duda de examinar más completamente el simbolismo en alguna otra ocasión; por el momento, nos bastará decir que este simbolismo se refiere esencial y directamente a lo que puede llamarse la «alquimia humana»³, y que concierne a las posibilidades del estado sutil, incluso si éstas no deben ser tomadas más que como el medio preparatorio de una realización superior, como lo son, en la Tradición hindú, las prácticas equivalente que proceden del *Hatha-Yoga*. Se podrá por lo demás transferir esto al orden cósmico, dado que todo lo que

² Debemos mantener que el hermetismo es en efecto de procedencia heleno-egipcia, y que no se puede sin abuso extender esta denominación a lo que, bajo formas diversas, corresponde a éste en otras Tradiciones, como tampoco se puede por ejemplo, llamar *Cábala* a una doctrina que no fuera específicamente hebrea. Sin duda, si escribiéramos en hebreo, diríamos *qabbalah* para designar la Tradición en general, de igual modo que en árabe, llamaríamos *taçawwuf* a la iniciación bajo cualesquiera forma que esto sea: Pero, trasladados a otra lengua, los términos hebreos, árabes, etc..., deben ser reservados a las formas Tradicionales cuya expresión respectiva son sus lenguas de origen, cualesquiera que sean por lo demás las comparaciones o incluso las asimilaciones a las que pueden dar lugar legítimamente; y es menester no confundir en ningún caso un cierto orden de conocimiento, considerado en sí mismo, con tal o cual forma especial de la cual ha sido revestido en circunstancias históricas determinadas.

³ Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XXI.

está en el hombre tiene su correspondencia en el mundo e inversamente⁴; aquí todavía, y en razón de esta correspondencia misma, se tratará propiamente del «mundo intermediario», donde son puestas en obra fuerzas cuya naturaleza dual está muy nítidamente figurada por las dos serpientes del caduceo. Recordaremos también, a este respecto, que Hermes es representado como el mensajero de los Dioses y como su intérprete (hermenentes), función que es en efecto la de un intermediario entre los mundos celeste y terrestre, y que tiene además la función de «psicopompo», que, en un orden inferior, se refiere manifiestamente también al dominio de las posibilidades sutiles⁵.

Se podría quizás objetar, cuando se trata de hermetismo, que Hermes tiene aquí el lugar del Thoth egipcio al cual ha sido identificado, y que Thoth representa propiamente la Sabiduría, atribuida al sacerdocio en tanto que conservado y transmisor de la Tradición; eso es verdad, pero, como esa asimilación no ha podido ser hecha sin razón, es menester admitir que en eso debe considerarse más especialmente un cierto aspecto de Thoth, correspondiente a una cierta parte de la Tradición, la que comprende los conocimientos que se refieren al «mundo intermediario»; y, de hecho, todo lo que puede saberse de la antigua civilización egipcia, según los ves-

⁴ Es así que se dice en los *Rasâil Ikhwân es-Safâ*, «El mundo es un gran hombre, y el hombre es un pequeño mundo» (*el-âlam insân kabîr, wa el insân âlam çeghîr*). Por lo demás, en virtud de esta correspondencia, una cierta realización en el orden «microcósmico» podrá entrañar a título de consecuencia accidental para el ser que ha llegado a ella, una realización exterior refiriéndose al orden «macrocósmico», sin que esta última haya sido buscada especialmente y por ella misma, así como hemos indicado a propósito de algunos casos de transmutaciones metálicas en nuestro precedente capítulo sobre la «Tradición hermética».

⁵ Estas dos funciones de mensajero de los Dioses y de «psicopompos» podrían, astrológicamente, ser referidas respectivamente a un aspecto diurno y a un aspecto nocturno; y también se puede, por otra parte, reencontrar ahí la correspondencia de las dos corrientes descendente y ascendente que simbolizan las dos serpientes del caduceo.

tigios que la misma ha dejado, muestra precisamente que los conocimientos de este orden estaban allí mucho más desarrollados y que habían tomado una importancia mucho más considerable que por cualquier otra parte. Por lo demás, hay otra aproximación, incluso podríamos decir que otra equivalencia, que muestra en efecto que esa objeción estaría sin alcance real: En la India, el planeta Mercurio (o Hermes) es llamado *Budha*, nombre cuya raíz significa propiamente la Sabiduría; aquí todavía, basta determinar el orden en el cual esta Sabiduría, que en su esencia es el principio inspirador de todo conocimiento, debe encontrar su aplicación más particular cuando la misma es atribuida a esta función especializada⁶.

A propósito de este nombre de *Budha*, hay un hecho curioso por señalar: Es que es en realidad idéntico al del Odin escandinavo, *Woden* o *Wotan*⁷; no es, por tanto, en modo alguno casual que los romanos asimilasen éste a su Mercurio, y por lo demás, en las lenguas germánicas, el miércoles o día de Mercurio es, actualmente todavía, designado como el día de Odin. Lo que es quizás todavía más destacable, es que este mismo nombre se reencuentra exactamente en el *Votan* de las antiguas Tradiciones de América central, que tiene por otra parte los atributos de Hermes, ya que es *Quetzalcohuatl*, el «pájaro-serpiente», y la unión de estos dos animales simbólicos (corresponden respectivamente a los dos elementos aire y fuego) está también figurada por las alas y las serpientes del

⁶ Es menester no confundir este nombre de *Budha* con el de *Buddha*, designación de Shâkya-Muni, si bien ambos tienen la misma significación radical, y aunque por otra parte algunos atributos del *Budha* planetario hayan sido transferidos ulteriormente al *Buddha* histórico, siendo representado éste como habiendo sido «iluminado» por la irradiación de este astro, del cual habría así en cierto modo absorbido la esencia en él mismo. Anotamos a este propósito que la Madre de *Buddha* es llamada *Mâyâ-Dêvi* y que, entre los griegos y los latinos, *Maïa* era también la madre de Hermes o de Mercurio.

⁷ Se sabe que el cambio de la *b* en *v* o en *w* es un fenómeno lingüístico extremadamente frecuente.

caduceo⁸. Sería menester estar ciego para no ver, en los hechos de este género, una marca de la unidad de fondo de todas las doctrinas Tradicionales; desafortunadamente, una tal ceguera no es sino muy común en nuestra época en la que los que saben verdaderamente leer los símbolos no son más que una ínfima minoría, y en la que, por el contrario, no se encuentran más que «profanos» en demasía que se creen cualificados para interpretar la «ciencia sagrada», que ellos acomodan al gusto de su imaginación más o menos desordenada.

Otro punto que no es menos interesante es éste: en la Tradición islámica, Seyidna Idris es identificado a la vez a Hermes y a Henoch; esta doble asimilación parece indicar una continuidad de Tradición que se remontaría más allá del sacerdocio egipcio, habiendo debido éste solamente recoger la herencia de lo que represente Henoch, que se refiere manifiestamente a una época anterior⁹. Al mismo tiempo, las ciencias

⁸ Ver a este respecto nuestro estudio sobre *El lenguaje de los pájaros*, [recompilado en *Apercepciones sobre el esoterismo islámico*. N del T.], donde hemos hecho observar que la serpiente es opuesta o asociada al pájaro según sea considerada bajo su aspecto maléfico o benéfico. Agregaremos que una figura como la del águila teniendo una serpiente en sus garras (como se encuentra precisamente en México) no evoca exclusivamente la idea de antagonismo que representa, en la Tradición hindú, el combate del *Garuda* contra el *Nāga*; sucede, concretamente en el simbolismo heráldico, que la serpiente es aquí reemplazada por la espada flamígera, que cabe relacionar por otra parte a los rayos que tiene el águila de Júpiter), y la espada, en su significación más elevada, representa la Sabiduría y el Poder del Verbo (Ver por ejemplo *Apocalipsis*, I:16). Es de destacar que uno de los principales símbolos del Thoth egipcio era el ibis, destructor de reptiles, y devenido a este título un símbolo de Cristo; pero, en el caduceo de Hermes, tenemos la serpiente bajo sus dos aspectos contrarios, como en la figura del «anfisbeno» de la Edad Media (Ver *El Rey del Mundo*, cap. III, al final, en nota).

⁹ ¿Sería menester concluir de esta asimilación que el *Libro de Henoch*, o al menos lo que es conocido bajo este título, debe ser considerado como formando parte integrante del conjunto de los «libros herméticos»? Por otra parte, algunos dicen además que el profeta Idris es el mismo que Buddha; lo que ha sido indicado más atrás muestra suficientemente en qué sentido debe entenderse esta aserción, que se refiere en realidad a *Budha*, el equivalente hindú de Hermes. No podría en efecto tratarse del Buddha histórico, cuya muerte es un hecho conocido, mientras que de Idris es dicho expresamente haber sido transportado vivo al cielo, lo que responde bien al Henoch bíblico.

atribuidas a Seyidna Idris colocadas bajo su influencia especial no son las ciencias puramente espirituales, que son atribuidas a Seyidna Aissa, es decir, a Cristo; son las ciencias que pueden calificarse de «intermediarias», entre las cuales figuran en el primer rango la alquimia y la astrología; y son éstas, en efecto, las ciencias que pueden decirse propiamente «herméticas». Pero aquí se encuentra otra cuestión que podría considerarse, a primera vista al menos, como una bastante extraña inversión en relación a las correspondencias habituales: Entre los principales profetas, uno hay, como veremos en un próximo estudio, que preside a cada uno de los siete cielos planetarios, el cielo del cual es el «Polo» (El-Qutb); ahora bien, no es Seyidna Idris quien preside así el cielo de Mercurio, sino Seyidna Aissa, y es el cielo del Sol el que preside Seyidna Idris; y, naturalmente, esto explica la misma transposición en las correspondencias astrológicas de las ciencias que les son respectivamente atribuidas. Esto suscita una cuestión muy compleja, que no podríamos tener la pretensión de tratar enteramente aquí; puede que tengamos la ocasión de volver a ella, pero por el momento nos limitaremos a algunas precisiones que permitirán quizás entrever la solución de la misma, y que, en todo caso, mostrarán al menos que se encuentra ahí una cosa muy diferente que una simple confusión, y que lo que se arriesgaría a pasar por tal a los ojos de un observador superficial y «exterior» reposa antes al contrario sobre razones muy profundas en realidad.

En primer lugar, no se trata ahí de un caso aislado en el conjunto de las doctrinas Tradicionales, ya que puede encontrarse algo enteramente similar en la angeleología hebrea: En general, Mikael es el ángel del Sol y Rafael el ángel de Mercurio, pero sucede a veces que estas funciones están invertidas. Por otra parte, si Mikael, en tanto que represente el *Metatron* solar, se asimila esotéricamente a Cristo¹⁰, Rafael es, según la significación de su nombre, el «sanador divino», y

¹⁰ Ver *El Rey del Mundo*, cap. III.

Cristo aparece también como «sanador espiritual» y como «reparador»; por lo demás, podríanse encontrar todavía otras relaciones entre Cristo y el principio representado por Mercurio entre las esferas planetarias¹¹. Verdad es que, entre los griegos, la medicina era atribuida a Apolo, es decir, al principio solar, y a su hijo Asklēpios (de quien los latinos hicieron Esculapio); pero, en los «libros herméticos», Asklēpios deviene hijo de Hermes, y es también de destacar que el bastón que es su atributo tiene estrechas relaciones simbólicas con el caduceo¹². Este ejemplo de la medicina permite por lo demás comprender como una misma ciencia puede tener aspectos que se refieren en realidad a órdenes diferentes, de donde unas correspondencias igualmente diferentes, incluso si los efectos exteriores que de la misma se obtienen son aparentemente semejantes, ya que hay la medicina pura o «teúrgica», y hay también la medicina hermética o «espagírica»; esto está en relación directa con la cuestión que consideramos al presente; y quizás explicaremos algún día por qué la medicina, bajo el punto de vista Tradicional, era considerada esencialmente como una ciencia sacerdotal.

Por otro lado, hay casi siempre una estrecha conexión establecida entre Henoch (Seyidna Idris) y Elías (Seyidna Dhül-Kifl), elevados uno y otro al cielo sin haber pasado por la

¹¹ Quizás es menester ver ahí el origen de la equivocación que cometen algunos al considerar al Buddha como el noveno *avatāra* de Vishnu; se trataría en realidad de una manifestación en relación con el principio designado como el *Budha* planetario; en este caso, el Cristo solar sería propiamente Cristo glorioso, es decir, el décimo *avatāra*, el que debe venir al fin del ciclo. Recordaremos, a título de curiosidad, que el mes de mayo toma su nombre de *Maia*, madre de Mercurio (que se dice que es una de las Pléyades), a la cual el citado mes estaba antiguamente consagrado; ahora bien, en el cristianismo ha devenido el «mes de María», por una asimilación, que no es sin duda únicamente fonética entre *María* y *Maia*.

¹² Alrededor del bastón de Esculapio está enrollada una sola serpiente, la que representa la fuerza benéfica, ya que la fuerza maléfica debe desaparecer por lo mismo de que se trata del genio de la medicina. Anotamos igualmente la relación de este mismo bastón de Esculapio, en tanto que signo de curación, con el símbolo bíblico de la «serpiente de bronce» (ver nuestro estudio sobre *Sheth*).

muerte corporal¹³, y la Tradición islámica los sitúa a ambos en las esfera solar. Del mismo modo, según la Tradición rosicruciana, *Elías Artista*, que preside la «Gran Obra» hermética¹⁴, reside en la «Ciudadela solar», que es por lo demás propiamente la morada de los «inmortales» (en el sentido de los *Chirajivís* de la Tradición hindú, es decir, de los seres «dotados de longevidad», o cuya vida se perpetúa a través de toda la duración del ciclo)¹⁵, y que representa uno de los aspectos del «Centro del Mundo». Todo esto es seguramente muy digno de reflexión, y, si se le agregan también las Tradiciones que, un poco por todas partes, asimilan simbólicamente el Sol mismo al fruto del «Árbol de la Vida»¹⁶, se comprenderá quizás la relación especial que tiene la influencia solar con el hermetismo, en tanto que éste, como los «misterios menores» de la antigüedad, tiene por meta esencial la restauración del «estado primordial» humano: ¿No es la «Ciudadela solar» de los Rosa-Cruz la que debe «descender del cielo a la tierra», al fin del ciclo, bajo la forma de la «Jerusalém celeste», realizando la «cuadratura del círculo» según la medida perfecta de la «caña de oro»?

¹³ Se dice que deben manifestarse de nuevo sobre la tierra al fin del ciclo: Son los dos «testigos» de los que se habla en el capítulo XI del *Apocalipsis*.

¹⁴ Encarna en cierto modo la naturaleza del «fuego filosófico», y se sabe que, según el relato bíblico, el profeta Elías fue elevado al cielo sobre un «carro de fuego»; esto se refiere al vehículo ígneo (*taijasa* en la doctrina hindú) que, en el ser humano, corresponde al estado sutil (Ver *El Hombre y su devenir según el Védanta*, cap. XIV).

¹⁵ Ver *El Hombre y su devenir según el Védanta*, cap. I. Recordaremos también, bajo el punto de vista alquímico, la correspondencia del Sol con el oro, designado por la Tradición hindú como la «luz mineral»; el «oro potable» de los hermetistas es por lo demás la misma cosa que el «brebaje de inmortalidad», que también se llama «licor de oro» en el Taoísmo.

¹⁶ Ver *El Simbolismo de la Cruz*, cap. IX.

Capítulo VII

LA TUMBA DE HERMES*

Lo que hemos dicho sobre algunas iniciativas «pseudo-iniciáticas» puede hacer comprender fácilmente las razones por las cuales estamos poco tentado a abordar cuestiones tocantes, más o menos directamente, a la antigua Tradición egipcia. Podemos todavía, a este propósito, agregar esto: El hecho mismo de que los egipcios actuales no se preocupen de ningún modo de las búsquedas relativas a aquella civilización desaparecida bastaría para mostrar que no puede haber en eso, bajo el punto de vista que nos interesa, ningún beneficio efectivo; si la cosa fuera de otro modo, en efecto, es bien evidente que no habrían abandonado el monopolio de las mismas a unos extranjeros, que por lo demás jamás hacen de las búsquedas en cuestión nada más que un asunto de erudición. La verdad es que entre el Egipto antiguo y el Egipto actual, no hay más que una coincidencia geográfica, sin la menor continuidad histórica; es así que la Tradición de que se trata es todavía más completamente extraña en los países donde existió antiguamente, de lo que lo es el druidismo para los pueblos que habitan hoy los antiguos países célticos; y el hecho de que subsistan de aquella monumentos mucho más numerosos no cambia nada en este estado de cosas. Tenemos a bien precisar este punto de una vez por todas, a fin de cortar a secas todas las ilusiones que se hacen demasiado fácilmente a este respecto los que jamás han tenido la ocasión de examinar las cosas de cerca; y, al mismo tiempo, esta precisión destruirá todavía más completamente las pretensiones de los «pseudo-iniciados» que, escudándose en el antiguo Egipto, querían dar a entender que se vinculan a algo que subsistirá en Egipto mismo; sabemos por lo demás que esto en modo alguno es una suposición puramente imaginaria, y que algunos, con-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, diciembre de 1936. N. del T.].

tando con la ignorancia general, en lo que desafortunadamente no carecen del todo de razón, llevan efectivamente sus pretensiones hasta ahí.

Sin embargo, a despecho de todo eso, sucede que nos encontramos casi en la obligación de dar, en la medida de lo posible, algunas explicaciones que nos han sido pedidas desde diversos lados en estos últimos tiempos, a consecuencia de la increíble multiplicación de algunas historias fantásticas de las que hemos debido hablar un poco al rendir cuentas de los libros a los cuales hacíamos alusión hace un momento. Es menester decir, por otra parte, que estas explicaciones no se referirán en realidad a la Tradición egipcia misma, sino solo a lo que la concierne en la Tradición árabe; en efecto, hay en eso algunas indicaciones bastante curiosas, y que son quizás susceptibles de contribuir a pesar de todo a esclarecer algunos puntos oscuros, sin pretender de ningún modo exagerar la importancia de las conclusiones que es posible extraer de las mismas.

Hemos hecho destacar precedentemente que, de hecho, nadie sabe realmente para lo que ha podido servir la Gran Pirámide, y podríamos también decir la misma cosa de las Pirámides en general; es verdad que la opinión más comúnmente extendida quiere ver ahí tumbas, y, sin duda, esta hipótesis nada tiene de imposible en sí misma; pero, de otro lado, sabemos bien que los arqueólogos modernos, en virtud de algunas ideas preconcebidas, se esfuerzan de buena gana en descubrir tumbas por todas partes, incluso allí donde jamás hubo el menor rastro de las mismas, y eso no deja de despertar en nosotros alguna desconfianza. En todo caso, jamás hasta ahora, se ha encontrado ninguna tumba en la Gran Pirámide; pero, incluso si hubiera alguna, el enigma no estaría todavía enteramente resuelto por ello, pues, evidentemente, eso no excluiría que la misma haya podido tener al mismo tiempo otros usos, más importantes quizás incluso, como pueden haberlos tenido también algunas otras Pirámides que, ellas sí, han servido en efecto de tumbas; y es posible todavía que, como algunos han pensado, la utilización funeraria de esos monumentos haya sido más o menos tardía, y que no lo fuera su finalidad primitiva en el tiempo mismo de su

construcción. Si bien se objeta a eso que ciertos datos antiguos, y de un carácter más o menos Tradicional, parecerían confirmar que se trata en efecto de tumbas, diremos esto, que puede parecer extraño a primera vista, pero que sin embargo es precisamente lo que tendería a hacer admitir las consideraciones que van a seguir: ¿No deben entenderse las tumbas en cuestión en un sentido puramente simbólico?

En efecto, se dice por algunos que la Gran Pirámide sería la tumba de Seyidna Idris, o dicho de otro modo, el Profeta Henoch, mientras que la segunda Pirámide sería la de otro personaje que habría sido el Maestro de éste, y sobre el cual habremos de volver; pero, presentada de esta manera y tomada en sentido literal, la cosa encerraría una obscuridad manifiesta dado que Henoch no murió, sino que fue elevado vivo al Cielo; ¿Cómo podría pues tener una tumba? Sería menester empero no apresurarse demasiado a hablar aquí, al modo occidental, de «leyendas» desprovistas de fundamento, pues he aquí la explicación que de esto se da; no es el cuerpo de Idris lo que fue enterrado en la Pirámide, sino su ciencia; y, por ahí, algunos interpretar que se trata de sus libros; pero, ¿qué verosimilitud hay en que unos libros hayan sido enterrados así pura y simplemente, y qué interés habría podido presentar eso bajo un punto de vista cualquiera?¹ Sería mucho más plausible, seguramente, que el contenido de esos libros haya sido gravado en caracteres jeroglíficos en el interior del monumento; pero, desafortunadamente para una tal suposición, no se encuentra en la Gran Pirámide ni inscripciones ni figuraciones simbólicas de ninguna especie². Entonces, no queda más que

¹ Apenas hay necesidad de hacer observar que el caso de libros depositados ritualmente en una verdadera tumba es del todo diferente de éste.

² Sobre todo eso todavía uno encuentra a veces aserciones singulares y más o menos completamente fantásticas; así, en el *Occult Magazine*, órgano de la H. B. of L., hemos visto una alusión a las «78 láminas del Libro de Hermes, que yace enterrado en una de las Pirámides» (número de diciembre de 1885, p. 57); se trata manifiestamente aquí del Tarot, pero éste jamás ha representado un Libro de Hermes, de Thoth o de Henoch salvo para algunas concepciones muy recientes, y no es «egipcio» de la misma manera que tampoco los son los Bohemios a quienes también se les ha dado este nombre. Sobre la H. B. of L., ver nuestro libro sobre *El Teosofismo*.

una sola hipótesis aceptable: Es la de que la ciencia de Idris está en efecto verdaderamente oculta en la Pirámide, y que se encuentra incluida en su estructura misma, en su disposición exterior e interior y en sus proporciones; y todo lo que puede haber de válido en los «descubrimientos» que los modernos han hecho o creído hacer a este respecto no representan en suma más que algunos fragmentos ínfimos de esta antigua ciencia Tradicional.

Esta interpretación concuerda por otra parte bastante bien, en el fondo, con otra versión árabe del origen de las Pirámides, que atribuye la construcción de las mismas al rey antediluviano Surid: Éste, habiendo sido advertido por un sueño de la inminencia del Diluvio, las hizo edificar según el plano de los sabios, y ordenó a los sacerdotes depositar en ellas los secretos de sus ciencias y los preceptos de su sabiduría. Ahora bien, se sabe que Henoch o Idris, antediluviano él también, se identifica a Hermes o Thoth, que representa la fuente de la cual el sacerdocio egipcio tenía sus conocimientos, y después, por extensión, a ese sacerdocio en sí mismo en tanto que continuador de la misma función de enseñanza Tradicional; es pues siempre la misma ciencia sagrada la que, de esta manera todavía, habría sido depositada en las Pirámides³.

Por otro lado, este monumento destinado a asegurar la conservación de los conocimientos Tradicionales, en previsión del cataclismo, recuerda también otra historia bastante conocida, la de las dos columnas elevadas, según algunos precisamente por Henoch, según otros por Seth, y sobre las cuales habría sido escrito lo esencial de todas las ciencias; y la mención que se hace aquí de Seth nos recuerda al personaje del cual se dice que la segunda Pirámide fue la tumba. En efecto, si éste fue el Maestro de Seyidna Idris, no puede ser otro que Seyidna Shîth, es decir, Seth, hijo de Adam; verdad es que antiguos au-

³ Otra versión todavía, no ya árabe, sino copta, atribuye el origen de las Pirámides a Shedíd y Sheddád, hijos de Ad; no sabemos demasiado sobre las consecuencias que podrían extraerse de ello, y no parece que haya lugar a vincular a la misma una gran importancia, pues, aparte del hecho de que se trata aquí de «gigantes», uno no ve que intención simbólica podría recubrir en efecto la versión en cuestión.

tores árabes le designaban por los nombres, extraños de apariencia, de *Aghatîmun* y de *Adhîmûn*; pero esos nombres no son visiblemente más que deformaciones del griego *Agathodaimôn*, que, refiriéndose al simbolismo de la serpiente considerado bajo su aspecto benéfico, se aplica perfectamente a Seth, tal y como hemos explicado en otra ocasión⁴. La conexión particular que se establece así entre Seth y Henoch es todavía muy significativa, tanto más cuanto que el uno y el otro están también puestos en relación, por otra parte, con ciertas Tradiciones concernientes a un retorno al Paraíso terrestre, es decir, al «estado primordial», y en consecuencia con un simbolismo «polar» que no deja de tener algún lazo con la orientación de las Pirámides; pero esto es todavía otra cuestión, y anotaremos solamente de pasado que este hecho, que implica bastante claramente una referencia a los «centros espirituales», tendería a confirmar la hipótesis que hace de las Pirámides un lugar de iniciación, lo que, por lo demás, no habría sido en suma más que el medio normal de mantener «vivos» los conocimientos que en la mismas habían sido incluidos, y ello, al menos, mientras subsistiera esta iniciación.

Añadiremos todavía otra precisión: se dice que Idris o Henoch escribió numerosos libros inspirados en lo que Adam mismo y Seth ya habían escrito en otros⁵; esos libros fueron los prototipos de los libros sagrados de los egipcios, de manera que los «Libros herméticos» más recientes no representan en cierto modo más que una «readaptación», e igualmente también los diversos «Libros de Henoch» que han llegado bajo este nombre hasta nosotros. Por otra parte, los Libros de Adam, de Seth y de Henoch debían naturalmente expresar respectivamente aspectos diferentes del conocimiento Tradicional, implicando una relación más especial con tales o cua-

⁴ Ver nuestro estudio sobre *Sheth*. El *Agathodaimôn* de los griegos es frecuentemente identificado también a Kneph, representado igualmente por la serpiente, y en conexión con el «Huevo del Mundo», lo que se refiere siempre al mismo simbolismo; en cuanto al *Kakodaimôn*, aspecto maléfico de la serpiente, es evidentemente idéntico al Set-Typhon de los egipcios.

⁵ Los números indicados para estos libros varían, y, en muchos casos, pueden ser únicamente números simbólicos; este punto por lo demás no tiene más que una importancia bastante secundaria.

les ciencias sagradas, que se reflejaría en la enseñanza transmitida por los diversos Profetas. Podría ser interesante pues, en estas condiciones, preguntarse si no habría algo que corresponda de una cierta manera a estas diferencias, en lo que concierne a Henoch y a Seth, en la estructura de las dos Pirámides de las cuales hemos hablado, e incluso también quizás, si la tercera Pirámide no podría entonces tener del mismo modo alguna relación con Adam, dado que, aunque no hayamos encontrado en ninguna parte ninguna alusión explícita a esto, sería, en suma, bastante lógico suponer que la misma deba completar el ternario de los grandes Profetas antediluvianos⁶. Entiéndase bien que no pensamos de ningún modo que estas cuestiones sean susceptibles de ser resueltas actualmente; por lo demás, todos los «buscadores» modernos, por así decir, se han «hipnotizado» casi exclusivamente sobre la Gran Pirámide, aunque, después de todo, la misma no sea de tal modo mayor que las otras dos, en realidad, y aunque la diferencia entre ellas no sea muy notable; y, cuando aseguran, para justificar la importancia excepcional que ellos la atribuyen, pues es la única que está exactamente orientada, quizás cometen la sinrazón de no reflexionar en que algunas variaciones en la orientación podrían en efecto no ser debidas a ninguna negligencia de los constructores, sino reflejar precisamente algo que se refiere a diferentes «épocas» Tradicionales; pero, ¿cómo podría esperarse que haya occidentales modernos que tengan, para dirigirles en sus búsquedas, nociones al menos un poco justas y precisas sobre cosas de este género?⁷.

Otra observación que tiene también su importancia, es la de que el nombre mismo de Hermes está lejos de ser descono-

⁶ Va de suyo que esto no quiere decir en modo alguno que la construcción de las Pirámides deba serles literalmente atribuida, sino solo que la misma ha podido constituir una «fijación» de las ciencias Tradicionales que les son atribuidas respectivamente.

⁷ La idea de que la Gran Pirámide difiere esencialmente de las otras dos parece ser muy reciente; se dice que el Khalifa El-Mamûn, queriendo darse cuenta de lo que contenían las Pirámides, decidió abrir una de ellas; se encontró que ésta fue la Gran Pirámide, pero no parece que haya pensado que la misma debía tener un carácter absolutamente especial.

cido en la Tradición árabe⁸; y, ¿es menester no ver más que una «coincidencia» en la similitud que presenta con el término *Haram* (en plural *Ahrâm*), designación árabe de la Pirámide, del cual no difiere más que por la simple agregación de una letra final que no forma parte en modo alguno de su raíz? Hermes es llamado *El-muthalleth bil-hikam*, literalmente «triple por la sabiduría»⁹, lo que equivale al epíteto griego *Trimegistos*, ello, aún siendo más explícito, ya que la «magnitud» que expresa este último no es en el fondo más que la consciencia de la sabiduría que es el atributo propio de Hermes¹⁰. Esta «triplicidad» tiene por lo demás todavía otra significación, ya que la misma se encuentra a veces desarrollada bajo la forma de tres Hermes distintos: El primero, llamado «Hermes de los Hermes» (Hermes *El-Harâmesah*), y considerado como antediluviano, es el que se identifica propiamente a Seyidna Idris; los otros dos, que serían postdiluvianos, son el «Hermes Babilonio» (*El-Bâbelî*) y el «Hermes Egipcio» (*El-Miçrî*); esto parece indicar bastante claramente que las dos Tradiciones caldea y egipcia habrían sido derivadas directamente de una sola y misma fuente principal, la cual, dado el carácter antediluviano que le es reconocido, no puede apenas ser otra que la Tradición atlante¹¹.

⁸ Al lado de la forma correcta *Hermes*, se encuentra también, en algunos autores, la forma *Armîs* que es evidentemente una alteración.

⁹ *Hikam* es el plural de *hikmah*, pero las dos formas del singular y del plural son igualmente empleadas con el sentido de «sabiduría».

¹⁰ Puede ser curioso destacar que el término *muthalleth* designa también el triángulo, pues se podría, sin forzar demasiado las cosas, encontrar en el mismo alguna relación con la forma triangular de las caras de la Pirámide, que ha debido ser determinada también «por la sabiduría» de los que establecieron sus planos, sin contar con que el triángulo se vincula por otras partes al simbolismo del «Polo» y, bajo este último punto de vista, es bien evidente que la Pirámide misma no es en suma más que una de las imágenes de la «Montaña Sagrada».

¹¹ Es fácil de comprender que todo esto se sitúa, en todo caso, bastante lejos ya de la Tradición Primordial; y sería por lo demás bien poco útil designar especialmente ésta como la fuente común de dos Tradiciones particulares, dado que la misma es necesariamente la fuente común de todas las formas Tradicionales sin excepción. Por otra parte, se podría concluir del orden de enumeración de los tres Hermes, en tanto que parece haber alguna significación cronológica, en una cierta anterioridad de la Tradición caldea en relación a la Tradición egipcia.

Sea como fuere lo que se pueda pensar de todas estas consideraciones, que están seguramente tan alejadas de las opiniones de los egiptólogos como de las de los modernos investigadores del «secreto de las Pirámides», es permisible decir que la Pirámide en cuestión representa verdaderamente la «tumba de Hermes», pues los misterios de su sabiduría y de su ciencia han sido ocultados en ella del tal manera que es ciertamente bien difícil descubrirlos ahí¹².

¹² Ya que estamos en este punto, señalaremos todavía otra fantasía moderna: Hemos constatado que algunos atribuyen una importancia considerable al hecho de que la Gran Pirámide jamás habría sido acabada: la cima o cúspide falta en efecto, pero todo lo que puede decirse de seguro a ese respecto, es que los más antiguos autores de los cuales se tenga testimonio, y que son todavía relativamente recientes, la han visto siempre truncada como lo está hoy día. De ahí, a pretender que esa cúspide que falta corresponde a la «piedra angular» de la cual se habla en diversos pasajes de la Biblia y del Evangelio, hay verdaderamente mucho terreno, tanto más cuanto que, según datos mucho más auténticos y más Tradicionales, la piedra en cuestión no sería en absoluto un «piramidió», sino antes bien una «clave de bóveda» (*Key-stone*), y, si la misma fue «rechazada por los constructores», es porque éstos, no estando iniciados más que en la *Square Masonry*, ignoraban los secretos del *Arch Masonry*. Cosa bastante curiosa, el escudo de los Estados Unidos figura la Pirámide truncada, encima de la cual hay un triángulo radiante que, aún estando separado, e incluso aislado por el círculo de nubes que le rodea, parece en cierto modo reemplazar a la cúspide; pero hay también es ese escudo del cual algunas organizaciones «pseudo-iniciáticas» buscan por otra parte sacar partido de una manera algo sospechosa, otros detalles que son por lo menos bizarros: Así, el número de las basas de la Pirámide, que en el escudo en cuestión es de trece, se dice que corresponde al de las tribus de Israel (contando separadamente las dos semitribus de los hijos de José), y esto no carece quizás de relación del todo con los orígenes reales de ciertas divagaciones contemporáneas sobre la Gran Pirámide, tendientes, como ya lo hemos dicho precedentemente, a hacer de ésta, por designios ante todo oscuros, una especie de monumento «judeo-cristiano».

Capítulo VIII

ALGUNOS ASPECTOS DEL SIMBOLISMO DEL PEZ*

El simbolismo del pez, que se encuentra en numerosas formas tradicionales, el cristianismo incluido, es muy complejo y presenta aspectos múltiples que requieren distinguirse con precisión. En cuanto a los orígenes primeros de este símbolo, parece que haya de reconocérsele procedencia nórdica, y aun hiperbórea: en efecto, se ha señalado su presencia en Alemania del Norte y en Escandinavia¹, y en esas regiones está verosímilmente más cerca de su punto de partida que en el Asia central, a donde fue llevado sin duda por la gran corriente que, salida directamente de la Tradición primordial, debía en seguida dar nacimiento a las doctrinas de India y Persia. Es de notar, por otra parte, que de manera general ciertos animales acuáticos desempeñan un papel sobre todo en el simbolismo de los pueblos del Norte: citaremos solo como ejemplo el pulpo, particularmente difundido entre los escandinavos y los celtas, y presente también en Grecia arcaica como uno de los principales motivos de la ornamentación micénica².

Otro hecho que viene también en apoyo de estas consideraciones es que, en la India, la manifestación en forma de pez (*Matsyaavatāra*) se considera como la primera de todas las

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, febrero de 1936. N. del T.].

¹ Cf. L. Charbonneau-Lassay, "Le Poisson", en *Reg.*, diciembre de 1926.

² Los tentáculos del pulpo son generalmente rectos en las figuraciones escandinavas, mientras que están enrollados en espiral en los ornamentos micénicos; en éstos, se ve también aparecer con mucha frecuencia la *es-vástika* o figuras que derivan manifiestamente de ella. El símbolo del pulpo se refiere al signo zodiacal de Cáncer, que corresponde al solsticio de verano y al "fondo de las Aguas"; es fácil comprender así que haya podido tomarse a veces en un "sentido maléfico", ya que ese solsticio es la *Ianua Inferni*.

manifestaciones de *Vishnu*³, la que se sitúa al comienzo mismo del ciclo actual, y por lo tanto en relación inmediata con el punto de partida de la Tradición primordial. No ha de olvidarse a este respecto que *Vishnu* representa el Principio divino considerado especialmente en su aspecto de conservador del mundo; este papel está muy próximo al del “Salvador”, o, más bien, éste es como un caso particular de aquél; y verdaderamente como “Salvador” aparece *Vishnu* en algunas de sus manifestaciones que corresponden a fases críticas de la historia del mundo⁴. Ahora bien; la idea de “Salvador” está igualmente vinculada de modo explícito con el simbolismo cristiano del pez, pues la última letra del *ikhthys* griego se interpreta como la inicial de *sôtêr*⁵; ello no tiene nada de sorprendente, sin duda, cuando se trata de Cristo, pero hay, con todo, emblemas que aluden más directamente a algunos otros de sus atributos y que no expresan formalmente ese papel de “Salvador”.

En figura de pez, *Vishnu*, al final del *Manvántara* que precede al nuestro, se aparece a *Satyávrata*⁶, que, con el nombre de *Vaivásvata*⁷, es el *Manu* o Legislador del ciclo actual. El dios le anuncia que el mundo va a ser destruido por las

³ Debemos hacer notar que no decimos “encarnaciones”, como se hace habitualmente en Occidente, pues esta palabra es enteramente inexacta; el sentido propio del vocablo *avatâra* es ‘descenso’ del Principio divino en el mundo manifestado.

⁴ Señalemos también, a este respecto, que la última manifestación, el *Kalkin-Avatâra*, “El que está montado sobre el caballo blanco”, la cual ha de ocurrir al final de este ciclo, está descripta en los *Purâna* en términos rigurosamente idénticos a los que se encuentran en el *Apocalipsis*, donde están referidos a la “segunda venida” de Cristo.

⁵ Cuando el pez se toma como símbolo de Cristo, su nombre griego *Ikhthys* se considera como formado por las iniciales de las palabras *Iêsous KHristós THEoús hYiós Sôtêr* [‘Jesucristo, de Dios Hijo, Salvador’].

⁶ Este nombre significa literalmente ‘consagrado a la verdad’; y esta idea de la ‘Verdad’ se encuentra en la designación del *Satya-Yuga*, la primera de las cuatro edades en que se divide el *Manvántara*. Se puede notar también la similitud de la palabra *Satya* con el nombre *Saturno*, considerado precisamente en la antigüedad occidental como el regente de la “edad de oro”; y, en la tradición hindú, la esfera de Saturno se llama *Satya-Loka*.

⁷ Nacido de Vivásvat, uno de los doce *Aditya*, que se consideraría como otras tantas formas del Sol, en correspondencia con los doce signos del Zodiaco, y de los cuales se dice que aparecerán simultáneamente al fin del ciclo (Cf. *El Rey del Mundo*, caps. IV y XI).

aguas, y le ordena construir el arca en la cual deberán enclaustrarse los gérmenes del mundo futuro; luego, siempre en forma de pez, guía él mismo el arca sobre las aguas durante el cataclismo; y esta representación del arca conducida por el pez divino es tanto más notable cuanto que se encuentra su equivalente en el simbolismo cristiano⁸.

Hay aún, en el *Matsya-avatâra*, otro aspecto que debe retener particularmente nuestra atención: después del cataclismo, o sea al comienzo mismo del presente *Manvântara*, él aporta a los hombres el *Veda*, que ha de entenderse, según la significación etimológica de la palabra (derivada de la raíz *vid-*, ‘saber’), como la Ciencia por excelencia o el Conocimiento sagrado en su integridad: es ésta una de las más netas alusiones a la Revelación primordial, o al origen “no humano” de la Tradición. Se dice que el *Veda* subsiste perpetuamente, siendo en sí mismo anterior a todos los mundos; pero está en cierto modo escondido o encerrado durante los cataclismos cósmicos que separan los diferentes ciclos, y debe luego ser manifestado nuevamente. La afirmación de la perpetuidad del *Veda* está, por otra parte, en relación directa con la teoría cosmológica de la primordialidad del sonido entre las cualidades sensibles (como cualidad propia del Éter, *Âkāṣa*, que es el primero de los elementos)⁹; y esta teoría no es en el fondo otra cosa sino la que otras tradiciones expresan al hablar de la creación por el Verbo: el sonido primordial es esa Palabra divina por la cual, según el primer capítulo del *Génesis* hebreo, han sido hechas todas las cosas¹⁰. Por eso se dice que los *Rshi*

⁸ L. Charbonneau-Lassay cita, en el estudio antes mencionado, “el ornamento pontifical decorado con figuras bordadas que envolvía los restos de un obispo lombardo del siglo VIII o IX, en el cual se veía una barca conducida por el pez, imagen de Cristo sosteniendo su Iglesia”. El arca ha sido considerada a menudo como una figura de la Iglesia, así como la barca (que fue antiguamente, junto con las llaves, uno de los emblemas de Jano; cf. *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. VIII); es, pues, ciertamente, la misma idea que encontramos expresada así en el simbolismo hindú y en el simbolismo cristiano.

⁹ Cf. nuestro estudio sobre “La teoría hindú de los cinco elementos” [compilado en el volumen *Metafísica Hindú*. N. del T.].

¹⁰ Cf. igualmente el comienzo del Evangelio de San Juan.

o Sabios de las primeras edades han “oído” el *Veda*: la Revelación, siendo obra del Verbo, como la creación misma, es propiamente una “audición” para aquel que la recibe; y el término que la designa es *Çruti*, que significa literalmente “lo oído”¹¹.

Durante el cataclismo que separa este *Manvántara* del precedente, el *Veda* estaba encerrado, en estado de repliegue, en la concha (*çankha*), que es uno de los principales atributos de *Vishnu*. Pues la concha se considera como continente del son primordial e imperecedero (*ākshara*), es decir, del monosílabo *Om*, que es por excelencia el nombre del Verbo manifestado en los tres mundos, y a la vez, por otra correspondencia de sus tres elementos sonoros o *mâtrâ*, la esencia del triple *Veda*¹². Por otra parte, estos tres elementos, reducidos a sus formas geométricas esenciales¹³ y dispuestos gráficamente de determinada manera, forman el esquema mismo de la concha; y, por una concordancia muy singular, ocurre que este esquema es también el de la oreja humana, órgano de la audición, la cual debe, en efecto, si ha de ser apta para la percepción del sonido, tener una disposición conforme a la naturaleza de éste¹⁴. Todo esto toca visiblemente algunos de los más profundos misterios de la cosmología; pero, ¿quién, en el estado de espíritu que constituye la mentalidad moderna, puede aún comprender las verdades pertenecientes a esta ciencia tradicional?

Como *Vishnu* en la India, e igualmente en forma de pez, el *Oannes* caldeo, que algunos han considerado expresamente como una figura de Cristo¹⁵, enseña también a los hombres la

¹¹ Sobre la distinción entre la *Çruti* y la *Smṛti* y sus relaciones, véase *El hombre y su devenir según el Védānta*, cap. I. Debe quedar claro que si empleamos aquí la palabra “revelación” en lugar de “inspiración”, es para señalar mejor la concordancia de los diferentes simbolismos tradicionales, y que por otra parte, como todos los términos teológicos, ése es susceptible de una transposición que sobrepasa el sentido específicamente religioso que se le da de modo exclusivo en Occidente.

¹² Sobre la presencia de este mismo ideograma *AṪM* en el antiguo simbolismo cristiano, cf. *El Rey del Mundo*, cap. IV.

¹³ Ver *El hombre y su devenir según el Védānta*, cap. XVI.

¹⁴ [El simbolismo de la concha ha sido examinado ya en “El jeroglífico de Cáncer”, en este volumen. N. del T.].

¹⁵ Es interesante notar a este respecto que la cabeza de pez, tocado de los sacerdotes de *Oannes*, es también la mitra de los obispos cristianos.

doctrina primordial: notable ejemplo de la unidad que existe entre las tradiciones en apariencia más diversas, y que permanecería inexplicable si no se admitiera su pertenencia a una fuente común. Parece, por lo demás, que el simbolismo de *Oannes* o de *Dagon* no es solo el del pez en general, sino que debe relacionarse más especialmente con el del delfín: éste, entre los griegos, estaba vinculado con el culto de *Apolo*¹⁶, y había dado nombre a *Delfos*; y es muy significativo que se reconociera formalmente la procedencia hiperbórea de ese culto. Lo que da a pensar que cabe establecer tal vinculación (la cual no se encuentra netamente indicada, en cambio, en el caso de la manifestación de *Vishnu*) es sobre todo la conexión estrecha que existe entre el símbolo del delfín y el de la “Mujer del mar” (la *Afrodita Anadiomene* de los griegos)¹⁷; precisamente, ésta se presenta, bajo nombres diversos (particularmente los de *Ishtar*, *Atargatis* y *Derceto*) como el páredro femenino de *Oannes* o de sus equivalentes, es decir, como figuración de un aspecto complementario del mismo principio (lo que la tradición hindú denominaría su *çakti*)¹⁸. Es la “Dama del Loto” (*Ishtar*, igual que *Ester* en hebreo, significa “loto” y también a veces “lirio”, dos flores que, en el simbolismo, a menudo se reemplazan mutuamente)¹⁹, como la *Kwan-yin* extremo-

¹⁶ Esto explica la vinculación del simbolismo del delfín con la idea de la luz (cf. L. Charbonneau-Lassay, “Le Dauphin et le crustacé”, en *Regnabit*, número de enero de 1922, y *Le Bestiaire du Christ*, cap. XCVIII, V). Conviene señalar también el papel de salvador de náufragos atribuido por los antiguos al delfín, del cual la leyenda de Arión ofrece uno de los ejemplos más conocidos.

¹⁷ No hay que confundir esta “Mujer del mar” con la sirena, aunque esté algunas veces representada en forma similar.

¹⁸ La *Dea Syra* es propiamente la “Diosa solar”, así como la Siria primitiva es la “Tierra del Sol”, según hemos explicado ya, pues su nombre es idéntico a *Sûrya*, designación sánscrita del Sol.

¹⁹ En hebreo, los nombres *Ester* y *Sûshanáh* [cuya inicial es la letra *śîn*] tienen la misma significación, y además son numéricamente equivalentes: su número común es 661 y, colocando delante de cada uno de ellos la letra *he*, signo del artículo, cuyo valor es 5, se obtiene 666, de lo cual algunos no han dejado de sacar conclusiones más o menos fantasiosas; por nuestra parte, no entendemos dar esta indicación sino a título de simple curiosidad.

oriental, que es igualmente, en una de sus formas, la “Diosa del fondo de los mares”.

Para completar estas observaciones, agregaremos aún que la figura del *Ea* babilonio, el “Señor del Abismo” representado como un ser mitad cabra y mitad pez²⁰, es idéntica a la del Capricornio zodiacal, de la cual quizá ha sido incluso el prototipo; y es importante recordar, a este respecto, que el signo de Capricornio corresponde en el ciclo anual al solsticio de invierno. El *Mâkara*, que en el zodiaco hindú tiene el lugar de Capricornio, no deja de presentar cierta similitud con el delfín; la oposición simbólica existente entre éste y el pulpo debe, pues, reducirse a la de los dos signos solsticiales de Capricornio y Cáncer (este último, en la India, está representado por el cangrejo), o a la de la *Ianua Caeli* y la *Ianua Inferni*²¹; y esto explica también que los dos animales hayan sido asociados en ciertos casos, por ejemplo bajo el trípode de Delfos y bajo los pies de los corceles del carro solar, como indicando los dos puntos extremos tocados por el Sol en su curso anual. Importa no cometer aquí una confusión con otro signo zodiacal, el de los Peces, cuyo simbolismo es diferente y debe ser referido exclusivamente al del pez común, encarado en particular en su relación con la idea de “principio de vida” y de “fecundidad” (entendida sobre todo en el sentido espiritual, como la “posteridad” en el lenguaje tradicional de Extremo Oriente); son éstos otros aspectos, que pueden por lo demás ser igualmente referidos al Verbo, pero que no por eso deben ser menos netamente distinguidos de aquellos que lo hacen aparecer, según hemos visto, bajo sus dos atributos de “Revelador” y “Salvador”.

²⁰ Además, *Ea* tiene ante sí, como el escarabajo egipcio, una bola que representa el “Huevo del Mundo” [ver los diversos trabajos recopilados sobre este particular en *El Centro del Mundo* en estas *Obras Completas*. N. del T.].

²¹ El papel del delfín como conductor de las almas bienaventuradas hacia las “Islas Afortunadas” se refiere también, evidentemente, a la *Ianua Caeli*.

Capítulo IX

EL PASO DE LAS AGUAS*

Ananda K. Coomaraswamy ha señalado que, en el budismo como en el brahmanismo, la “Vía del Peregrino”, representada como un “viaje”, puede ponerse en relación de tres modos distintos con el río simbólico de la vida y la muerte: el viaje puede cumplirse, sea remontando la corriente hacia la fuente de las aguas, sea atravesando las aguas hacia la otra orilla, sea descendiendo la corriente hacia el mar¹. Como ese autor bien indica, tal uso de diferentes simbolismos, contrarios solo en apariencia pero en realidad con el mismo significado espiritual, es concorde con la naturaleza misma de la metafísica, que no es jamás “sistemática” sin dejar por eso de ser siempre perfectamente coherente; solo es menester, pues, tomar en cuenta el sentido preciso en el cual el símbolo del “río”, con su fuente, sus orillas y su desembocadura, debe ser entendido en cada caso.

El primero, el del “remontar la corriente”, es quizá el más notable en ciertos respectos, pues entonces siempre ha de concebirse el río como identificado con el “Eje del Mundo”: es el “río celeste”, que desciende hacia la tierra y que, en la tradición hindú, se designa con nombres tales como los de *Gangâ* [‘Ganges’] y *Sarâsvatî*, que son propiamente los nombres de ciertos aspectos de la *Çakti*. En la Cábala hebrea, ese “río de la vida” tiene su correspondencia en los “canales” del árbol sefirótico, por los cuales los influjos del “mundo de arriba” se transmiten al “mundo de abajo”, y que están también en rela-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, febrero de 1940].

¹ “Algunas Palabras Páli” [Publicado como capítulo en A. K. Coomaraswamy, *Recordación india y platónica*, editorial Sanz y Torres, Madrid, 2007. N. del T.].

ción directa con la *Shejináh* ['Presencia divina'], que es en suma el equivalente de la *Çakti*; y en la Cábala se habla igualmente de las aguas que “fluyen hacia arriba”, lo que es una expresión del retorno hacia la fuente celeste, representada entonces, no precisamente por el acto de remontar la corriente, sino por una inversión del sentido de esa corriente misma. En todo caso, se trata siempre de una “reversión” (*retournement*), que por lo demás, según señala Coomaraswamy, estaba figurada en los ritos védicos por la inversión del poste sacrificial, otra imagen del “Eje del Mundo”; y se ve inmediatamente así que todo ello se vincula íntimamente con el simbolismo del “árbol invertido”, al cual nos hemos referido antes.

Cabe señalar todavía que hay aquí a la vez una semejanza y una diferencia con el simbolismo de los cuatro ríos del Paraíso terrestre: éstos fluyen horizontalmente por la superficie de la tierra, y no verticalmente, según la dirección “axial”; pero tienen su fuente al pie del “Árbol de Vida”, el cual, naturalmente, es el mismo “Eje del Mundo” y también el árbol sefirótico de la Cábala. Puede decirse, pues, que los influjos celestes, descendiendo del “Árbol de Vida” y llegando así al centro del mundo terrestre, se difunden inmediatamente por éste en la dirección de los cuatro ríos; o bien, reemplazando el “Árbol de Vida” por el “río celeste”, este río, llegando a tierra, se divide y fluye según las cuatro direcciones del espacio. En tales condiciones, el acto de “remontar la corriente” podrá considerarse como efectuado en dos fases: la primera, en el plano horizontal, conduce al centro de este mundo; la segunda, partiendo de aquí, se realiza verticalmente según el eje, y ésta es la considerada en el caso precedente; agreguemos que las dos fases sucesivas tienen, desde el punto de vista iniciático, su correspondencia respectiva en los dominios de los “pequeños misterios” y los “grandes misterios”.

El segundo caso, el del simbolismo de la travesía de una a otra ribera, es sin duda más frecuente y más generalmente conocido; el “paso del puente” (que puede ser también el de un

vado) se encuentra en casi todas las tradiciones y también, más particularmente, en ciertos rituales iniciáticos²; la travesía puede efectuarse también en una balsa o en una barca, lo que corresponde entonces al simbolismo muy general de la navegación³. El río que se trata de atravesar así es más en especial el “río de la muerte”; la orilla de donde se parte es el mundo sujeto al cambio, es decir, el dominio de la existencia manifestada (considerada en particular, más a menudo, en su estado humano y corporal, ya que de éste debemos partir de hecho actualmente), y la “otra ribera” es el *Nirvâna*, el estado del ser definitivamente liberado de la muerte.

En cuanto al tercer caso, el del “descenso de la corriente”, el Océano⁴ debe aquí considerarse no como una extensión de agua que atravesar, sino, al contrario, como el objetivo o meta que ha de alcanzarse, y por lo tanto como una representación del *Nirvâna*; el simbolismo de las dos riberas es entonces diferente que en el caso anterior, e inclusive hay en ello un ejemplo del doble sentido de los símbolos, pues ya no se trata de pasar de una a otra, sino de evitarlas igualmente a ambas: son, respectivamente, el “mundo de los hombres” y el “mundo de los dioses”, o bien, dicho de otro modo, las condiciones “microcósmicas” (*adhyâtma*) y “macrocósmicas” (*adhidévata*).

² De ahí la significación simbólica de palabras como *Pontifex* y *Tirthān-kara*, de que hemos hablado en otro lugar; de ahí también, en sánscrito, diversos términos que contienen etimológicamente la idea de “atravesar”, inclusive el de *Avatāra*, que expresa literalmente una “travesía descendente” (*avatārana*), es decir, el “descenso” de un Salvador.

³ Coomaraswamy observa, a este respecto, que el símbolo de la barca salvadora (en sánscrito *nāvā* en latín *navis*) se encuentra en la designación de la “nave” de una iglesia; esa barca es un atributo de san Pedro después de haberlo sido de Jano, así como las llaves, según lo hemos explicado en otro lugar [Los diversos trabajos sobre el poder de las llaves y el simbolismo de Jano han sido reunidos en el volumen *Tradición primordial y Ciclos Cósmicos*, de estras *Obras Completas*. N. del T.].

⁴ *Samudra* (en pâli, *samudda*) es literalmente la ‘reunión de las aguas’ lo que recuerda las palabras del *Génesis*: “Reúnanse las aguas de debajo de los cielos en un lugar”; es el lugar donde van a juntarse todos los ríos, así como, en los diversos simbolismos de la cúpula, la rueda y el parasol, las vigas o los rayos, según el caso, convergen todos hacia la parte central.

Para alcanzar el objetivo, hay también otros peligros que evitar en la corriente misma; estan simbolizados, especialmente, por el cocodrilo, que se mantiene “contra la corriente”, lo que implica, con toda evidencia, que el viaje se realiza en el sentido de ésta; ese cocodrilo de abiertas fauces al cual se trata de escapar representa la Muerte (*Mṛtyu*) y, como tal, es el “guardián de la Puerta”, estando ésta figurada entonces por la desembocadura del río (la cual debería considerarse más exactamente, según explica Coomaraswamy, como una “boca” del mar, en la cual se vierte el río); tenemos aquí, pues, otro símbolo más de la “Puerta”, que se agrega a todos los que hemos tenido oportunidad de estudiar anteriormente.

Capítulo X

LOS MISTERIOS DE LA LETRA NÛN*

La letra *nûn*, en el alfabeto árabe como en el hebreo, tiene por número de orden 14 y por valor numérico 50; pero además, en el árabe, ocupa un lugar más particularmente notable, el central del alfabeto, pues el número total de letras del alfabeto árabe es de 28, en lugar de 22 como en el hebreo. En cuanto a sus correspondencias simbólicas, esta letra es considerada sobre todo, en la tradición islámica, como representación de *el-Hût*, la ballena, lo que está además de acuerdo con el sentido original de la palabra *nûn* que la designa, y que significa también ‘pez’; y en razón de este significado, *Seyyîdnâ Yûnus* (el profeta Jonás) es denominado *Dhû-n-Nûn* [‘Señor del Pez’]. Esto está, naturalmente, en relación con el simbolismo general del pez, y más en particular con ciertos aspectos que hemos considerado en el estudio precedente; especialmente, como veremos, con el del “pez-salvador”, ya sea éste el *Matsya-avatâra* de la tradición hindú o el *Ikthys* de los primeros cristianos. La ballena, a este respecto, desempeña también el mismo papel que en otras partes desempeña el delfín, y, como éste, corresponde al signo zodiacal de Capricornio en cuanto puerta solsticial que da acceso a la “vía ascendente”; pero quizá con el *Matsya-avatâra* es más notable la similitud, como lo muestran las consideraciones derivadas de la forma de la letra *nûn*, sobre todo si se las relaciona con la historia bíblica del profeta Jonás.

Para comprender bien de qué se trata, es menester ante todo recordar que *Vishnu*, manifestándose en la forma de pez (*Matsya*), ordena a *Satyâvrata*, el futuro *Manu Vaivâsvata*,

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, agosto-septiembre de 1938].

construir el arca en la que deberán encerrarse los gérmenes del mundo futuro, y que, con esa misma forma, guía luego el arca sobre las aguas durante el cataclismo que marca la separación de los dos *Manvántara* sucesivos. El papel de *Satyávrata* es aquí semejante al de *Seyyîdná Nû* (Noé), cuya arca contiene igualmente todos los elementos que servirán para la restauración del mundo después del diluvio; poco importa, por lo demás, que la aplicación efectuada sea diferente, en el sentido de que el diluvio bíblico, en su significación más inmediata, parece señalar el comienzo de un ciclo más restringido que el *Manvántara*: si no es el mismo suceso, se trata al menos de dos sucesos análogos, en que el estado anterior del mundo se destruye para dejar lugar a un nuevo estado¹. Si ahora comparemos la historia de Jonás con lo que acabamos de recordar, vemos que la ballena, en vez de desempeñar únicamente el papel de pez conductor del arca, se identifica en realidad con el arca misma; en efecto, Jonás permanece encerrado en el cuerpo de la ballena, como *Satyávrata* y Noé en el arca, durante un período que es también para él, si no para el mundo exterior, un período de “oscurecimiento”, correspondiente al intervalo entre dos estados o dos modalidades de existencia; también aquí, la diferencia es secundaria, pues las mismas figuras simbólicas son siempre de hecho susceptibles de una doble aplicación: “macrocósmica” y “microcósmica”. Sabido es, además, que la salida de Jonás del seno de la ballena se ha considerado siempre como símbolo de resurrección, y por ende de paso a un estado nuevo; y esto debe ponerse en relación, por otra parte, con el sentido de “nacimiento” que, en la Cábala hebrea especialmente, se vincula con la letra *nûn* y debe entenderse en sentido espiritual, como un “nuevo nacimiento”, es decir, como una regeneración del ser individual o cósmico.

Es lo que indica muy netamente la forma de la letra árabe *nûn*: esta letra está constituida por la mitad inferior de una circunferencia y por un punto que es el centro de ella. Ahora

¹ Cf. *El Rey del Mundo*, cap. XI.

bien; la semicircunferencia inferior es también la figura del arca que flota sobre las aguas, y el punto que se encuentra en su interior representa el germen contenido o encerrado allí; la posición central del punto muestra, por lo demás, que se trata en realidad del “germen de inmortalidad” del “núcleo” indestructible que escapa a todas las disoluciones exteriores. Cabe notar también que la semicircunferencia, con su convexidad vuelta hacia abajo, es uno de los equivalentes esquemáticos de la copa; como ésta, tiene, pues, en cierto modo, el sentido de una “matriz” en la cual se encierra ese germen aún no desarrollado, y que, como veremos en seguida, se identifica con la mitad inferior o “terrestre” del “Huevo del Mundo”². Según este aspecto de elemento “pasivo” de la transmutación espiritual, *el-Hût* es también, en cierta manera, la figura de toda individualidad, en tanto que ésta porta el “germen de inmortalidad” en su centro, representado simbólicamente como el corazón; y podemos recordar a este respecto las relaciones estrechas, que ya hemos expuesto en otras ocasiones, existentes entre el simbolismo del corazón, el de la copa y el del “Huevo del Mundo”. El desarrollo del germen espiritual implica que el ser sale de su estado individual y del medio cósmico que es el dominio propio de ese estado, así como al salir del cuerpo de la ballena Jonás “resucita”; y, si se recuerda lo que hemos escrito antes, se comprenderá sin esfuerzo que esta salida es también la misma cosa que la salida de la caverna iniciática, cuya concavidad está igualmente representada por la de la semicircunferencia del *nūn*. El “nuevo nacimiento” supone necesariamente la muerte al estado anterior, ya se trate de un individuo o de un mundo; muerte y nacimiento o resurrección, son dos aspectos mutuamente inseparables, pues no constituyen en realidad sino las dos faces opuestas de un mismo cambio de estado. El *nūn* en el alfabeto árabe, sigue inmediatamente al *mîm*, que entre sus principales significaciones tiene la de

² Por una curiosa vinculación, éste sentido de “matriz” (la *yoni* sánscrita) se encuentra también implicado en el griego *delphys*, que es a la vez el nombre del ‘delfín’.

muerte (*el-mawt*), y cuya forma representa al ser completamente replegado sobre sí mismo, reducido en cierto modo a una pura virtualidad, a lo cual corresponde ritualmente la actitud de la prosternación; pero esta virtualidad, que puede parecer una aniquilación transitoria, se hace en seguida, por la concentración de todas las posibilidades esenciales del ser en un punto único e indestructible, el germen mismo de donde saldrán todos sus desarrollos en los estados superiores.

Conviene señalar que el simbolismo de la ballena no tiene solamente un aspecto “benéfico”, sino también uno “maléfico”, lo cual, aparte de las consideraciones de orden general sobre el doble sentido de los símbolos, se justifica más particularmente por su conexión con las dos formas: muerte y resurrección, bajo las cuales aparece todo cambio de estado según que se lo encare de un lado o del otro, es decir, con relación al estado antecedente o al estado consecuente. La caverna es a la vez un lugar de sepultura y un lugar de “resurrección”, y, en la historia de Jonás, la ballena desempeña precisamente este doble papel; por otra parte, ¿no podría decirse que el *Matsya-avatâra* mismo se presenta primero con la apariencia nefasta de anunciador de un cataclismo, antes de convertirse en el “salvador” de él? Por otra parte, el aspecto “maléfico” de la ballena se halla manifiestamente emparentado con el Leviatán hebreo³; pero está representado sobre todo, en la tradición árabe, por los “hijos de la ballena” (*benât el-Hût*), que, desde el punto de vista astrológico, equivalen a *Râhu* y *Ketu*⁴; en la tradición hindú, especialmente en lo referente a los eclipses, y de quienes se dice “que se beberán el mar” el último día del ciclo, ese día en que “los astros se levantarán por Occidente y se pondrán por Oriente”. No podemos insistir más sobre este

³ El *Mákara* hindú, que es también un monstruo marino, aunque tiene ante todo la significación “benéfica” vinculada al signo de Capricornio, cuyo lugar ocupa en el Zodiaco, no deja de tener en muchas de sus figuraciones rasgos que recuerdan el simbolismo “tifónico” del cocodrilo.

⁴ [Nombre de dos *Asura* (“demonios”) relacionados con los eclipses. N. del T.].

punto sin salirnos enteramente de nuestro tema; pero debemos al menos llamar la atención sobre el hecho de que aquí se encuentra otra relación inmediata más con el fin del ciclo y el cambio de estado consiguiente, pues ello es muy significativo y aporta una nueva confirmación de las precedentes consideraciones.

Volvamos ahora a la forma de la letra *nûn*, que da lugar a una observación importante desde el punto de vista de las relaciones existentes entre los alfabetos de las diversas lenguas tradicionales: en el alfabeto sánscrito, la letra correspondiente, *na*, reducida a sus elementos geométricos fundamentales, se compone igualmente de una semicircunferencia y de un punto; pero aquí, estando la convexidad vuelta hacia lo alto, es la mitad superior de la circunferencia, y no ya su mitad inferior, como en el *nûn* árabe. Es, pues, la misma figura colocada en sentido inverso, o, para hablar con más exactitud, son dos figuras rigurosamente complementarias entre sí; en efecto, si se las reúne, los dos puntos centrales se confunden, naturalmente, y se tiene el círculo con el punto en el centro, figura del ciclo completo, que es a la vez el símbolo del Sol en el orden astrológico y el del oro en el orden alquímico⁵. Así como la semicircunferencia inferior es la figura del arca, la superior es la del arco iris, el cual es el análogo de aquélla en la acepción más estricta de la palabra, o sea con la aplicación del “sentido inverso”; son también las dos mitades del “Huevo del Mundo”, una “terrestre”, en las “aguas inferiores”, y otra “celeste”, en las “aguas superiores”; y la figura circular, que estaba completa al comienzo del ciclo, antes de la separación de esas dos mitades, debe reconstituirse al fin de él⁶. Podría decirse, pues, que la reunión de las dos figuras de que se trata representa el cumplimiento del ciclo, por la unión de su comienzo y de su fin, tanto más cuanto que, si se las refiere más particularmente

⁵ Se podrá recordar aquí el simbolismo del “Sol espiritual” y del “Embrión de Oro” (*Hiranyagarbha*) en la tradición hindú; además, según ciertas correspondencias, el *nûn* es la letra planetaria del Sol.

⁶ Cf. *El Rey del Mundo*, cap. XI.

al simbolismo “solar”, la figura del *na* sánscrito corresponde al sol levante y la del *nûn* árabe al sol poniente. Por otra parte, la figura circular completa es habitualmente el símbolo del número 10, siendo 1 el centro y 9 la circunferencia; pero aquí, al obtenérsela por la unión de dos *nûn*, vale $2 \times 50 = 100 = 10^2$, lo que indica que dicha unión debe operarse en el “mundo intermedio”; ella, en efecto, es imposible en el mundo inferior, que es el dominio de la división y la “separatividad”, y, al contrario, es siempre existente en el mundo superior, donde está realizada de modo principal, permanente e inmutable, en el “eterno presente”.

A estas ya largas observaciones, agregaremos solo unas palabras para señalar la relación con un asunto al cual hace poco se ha hecho alusión aquí mismo⁷: lo que acabamos de decir en último lugar permite entrever que el cumplimiento del ciclo, tal como lo hemos encarado, debe guardar cierta correlación, en el orden histórico, con el encuentro de las dos formas tradicionales que corresponden a su comienzo y su fin, y que tienen respectivamente por lenguas sagradas el sánscrito y el árabe: la tradición hindú, en cuanto representa la herencia más directa de la Tradición primordial, y la tradición islámica, en cuanto “sello de la Profecía” y, por consiguiente, forma última de la ortodoxia tradicional en el actual ciclo.

⁷ F. Schuon, “Le Sacrifice”, en *É.T.*, abril de 1938, pág. 137, n. 2. [El pasaje aludido dice: “...para volver a la India, hay razón de decir que la expansión de una tradición ortodoxa extranjera, el islamismo, parece indicar que el hinduismo no posee ya la plena vitalidad o actualidad de una tradición íntegramente conforme a las condiciones de una época cíclica determinada. Este encuentro del islamismo, que es la última posibilidad emanada de la tradición primordial, y del hinduismo, que es sin duda la rama más directa de ella, es por lo demás muy significativa y daría lugar a consideraciones harto complejas”].

Capítulo XI

EL JABALI Y LA OSA*

Entre los celtas, el jabalí y la osa simbolizaban respectivamente a los representantes de la autoridad espiritual y a los del poder temporal, es decir a las dos castas, los druidas y los caballeros, equivalentes, por lo menos originariamente y en sus atribuciones esenciales, a lo que son en la India las de los *brahmanes* y los *kshátriya*. Como hemos indicado en otro lugar¹, este simbolismo, de origen netamente hiperbóreo, es una de las señales de la directa vinculación de la tradición céltica con la Tradición primordial del presente *Manvántara*, cualesquiera fueren, por lo demás, los otros elementos procedentes de tradiciones anteriores pero ya secundarias y derivadas, que hayan podido venir a agregarse a esa corriente principal para reabsorberse en cierto modo en ella. Lo que queremos decir aquí es que la tradición céltica podría considerarse verosímelmente como uno de los “puntos de unión” de la tradición atlante con la hiperbórea, después del final del período secundario en que la tradición atlante representó la forma predominante y como el “sustituto” del centro original ya inaccesible para la humanidad ordinaria²; y, también sobre este punto, el simbolismo que acabamos de mencionar puede aportar algunas indicaciones no carentes de interés.

Notemos ante todo la importancia dada igualmente al símbolo del jabalí en la tradición hindú, que a su vez procede directamente de la Tradición primordial y en el *Veda* afirma

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, agosto-sep. de 1936: N. del T.].

¹ *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. I.

² Cf. *El Rey del Mundo*, cap. X, particularmente en lo que se refiere a las relaciones de la *Tula* hiperbórea y la *Tula* atlante (*Tula* era una de las designaciones primeras de los centros espirituales); ver también nuestro artículo “Atlántida e Hiperbórea” [en el presente volumen].

expresamente su propio origen hiperbóreo. El jabalí (*varâha*) no solo figura en ella, como es sabido, el tercero de los diez *avatâra* de *Vishnu* en el *Manvântara* actual, sino que además nuestro *kalpa* íntegro, es decir, todo el ciclo de manifestación de nuestro mundo, se designa como, el *Çveta-varâha-kalpa*, o sea el ‘ciclo del jabalí blanco’. Siendo así, y si se considera la analogía que existe necesariamente entre el ciclo mayor y los ciclos subordinados, es natural que la marca del *kalpa*, si es dado expresarse de este modo, se encuentre en el punto de partida del *Manvântara*; por eso la “tierra sagrada” polar, sede del centro espiritual primordial de este *Manvântara*, es denominada también *Vârâhî* o ‘tierra del jabalí’³. Por otra parte, ya que allí residía la autoridad espiritual primera, de la cual toda otra autoridad legítima del mismo orden no es sino una emanación, no menos natural resulta que los representantes de tal autoridad hayan recibido también el símbolo del jabalí como su signo distintivo y lo hayan mantenido en la sucesión del tiempo; por eso los druidas se designaban a sí mismos como “jabalíes”, aunque a la vez, ya que el simbolismo tiene siempre aspectos múltiples, pueda verse en ello, accesoriamente, una alusión al aislamiento en que los druidas se mantenían con respecto al mundo exterior, pues el jabalí se consideró siempre como el “solitario”; y ha de agregarse, por lo demás, que ese aislamiento mismo, realizado materialmente, entre los celtas como entre los hindúes, en forma de retiro en el bosque, no carece de relación con los caracteres de la “primordialidad”, un reflejo por lo menos de la cual ha debido mantenerse siempre en toda autoridad espiritual digna de la función que cumple.

Pero volvamos al nombre de la *Vârâhî*, que da lugar a observaciones particularmente importantes: se la considera como un aspecto de la *Çakti* [energía, aspecto “femenino”] de

³ Ver también acerca de esto “Atlantida e Hiperbórea”, *supra*. Allí hemos hecho notar que, al contrario de lo que parece haber creído Saint-Yves d’Alveydre, el nombre *Vârâhî* no se aplica en modo alguno a Europa; a decir verdad, ésta nunca fue sino la “Tierra del Toro”, lo que se refiere a un período muy alejado de los orígenes.

Vishnu, y mas especialmente en relación con su tercer *avata*ra, lo cual, dado el carácter “solar” del dios, muestra inmediatamente que ella es idéntica a la “tierra solar” o “Siria” primitiva, de que hemos hablado en otras oportunidades⁴, y que es además una de las designaciones de la *Tula* hiperbórea, es decir, del centro espiritual primordial. Por otra parte, la raíz *var-*, para el nombre del jabalí, se encuentra en las lenguas nórdicas con la forma *bor-*⁵; el exacto equivalente de *Vârâhî* es, pues, “Bórea”; y lo cierto es que el nombre habitual de “Hiperbórea” solo fue empleado por los griegos en una época en que habían perdido ya el sentido de esa antigua designación; valdría más, pues, pese al uso desde entonces prevaleciente, calificar a la tradición primordial, no de “hiperbórea”, sino simplemente de “bórea”, afirmando así sin equívoco su conexión con la “Bórea” o “tierra del jabalí”.

Hay todavía más: la raíz *var-* o *vr-*, en sánscrito, tiene el sentido de ‘cubrir’, ‘proteger’ y ‘ocultar’; y, como lo muestran el nombre de *Vâruna* y su equivalente griego *Ouranós*, sirve para designar el ciclo, tanto porque cubre la tierra como porque representa los mundos superiores, ocultos a los sentidos⁶. Ahora bien; todo esto se aplica perfectamente a los centros espirituales, sea porque están ocultos a los ojos de los profanos, sea porque protegen al mundo por su influjo invisible, sea porque constituyen en la tierra como imágenes del mundo celeste mismo. Agreguemos que la misma raíz tiene todavía otro sentido, el de ‘elección’ o ‘selección’ (*vara*), que, evidentemente, se adecua también a la región que en todas partes se designa con nombres como los de “tierra de los elegidos”, “tierra de los santos” o “tierra de los bienaventurados”⁷.

⁴ Ver “La Ciencia de las letras” y “La Tierra del Sol” [respectivamente en *Apercepciones sobre el esoterismo Islámico* y en este volumen. N. del T.].

⁵ De ahí el inglés *boar* y también el alemán *Eber*.

⁶ Ver *El Rey del Mundo*, cap. VII, donde hemos indicado además que la misma palabra *caelum* tiene originariamente igual significación.

⁷ Señalemos también, con carácter de posible vinculación, la raíz germánica *ur*, con sentido de ‘primordialidad’.

En lo que acabamos de decir, se ha podido notar la unión de los simbolismos “polar” y “solar”; pero, en lo que concierne propiamente al jabalí, importa el aspecto “polar” sobre todo; y ello resulta, por lo demás, de este hecho: el jabalí representaba antiguamente la constelación llamada más tarde la Osa Mayor⁸. En esta sustitución de nombres hay una de las señales de lo que los celtas simbolizaban precisamente por la lucha del jabalí y la osa, es decir, la rebelión de los representantes del poder temporal contra la supremacía de la autoridad espiritual, con las diversas vicisitudes que de ello se siguieron en el curso de las épocas históricas sucesivas. Las primeras manifestaciones de esta rebelión, en efecto, se remontan mucho más lejos que la historia ordinariamente conocida, e inclusive más lejos que el comienzo del *Kali-Yuga*, en el cual adquirió su máxima extensión; por eso el nombre de *bor* pudo ser transferido del jabalí al oso⁹, y la “Bórea” misma, la “tierra del jabalí”, pudo convertirse luego, en un momento dado, en la “tierra del oso”, durante un período de predominio de los *kshátriya* al cual, según la tradición hindú, puso fin *Páraçu Râma*¹⁰.

En la misma tradición, el nombre más común de la Osa Mayor es *Sapta-Rksha*; y la palabra sánscrita *rksha* es el nombre del oso, lingüísticamente idéntico al que se le da en otras lenguas: el céltico *arth*, el griego *árktos*, e inclusive el latín *ursus*. Empero, cabe preguntarse si es ése el sentido primero de la expresión *Sapta-Rksha*, o si más bien, en correspondencia con la sustitución a que acabamos de referirnos, no se trata de una especie de superposición de palabras etimológicamente distintas pero vinculadas y hasta identificadas por la aplicación

⁸ Recordaremos que esta constelación ha tenido además muchos otros nombres, entre otros el de La Balanza (*Libra*); pero estaría fuera de nuestro propósito ocuparnos ahora de ello.

⁹ En inglés *bear*, en alemán *Bär*.

¹⁰ Ya hemos tenido ocasión de señalar a este respecto que Fabre d'Olivet y sus seguidores, como Saint-Yves d'Alveydre, parecen haber cometido una confusión harto extraña entre *Páraçu-Râma* y *Râma-Chandra*, o sea entre el sexto y el séptimo *avatâra* de *Vishnu*.

de cierto simbolismo fónico. En efecto, *rksha* es también, de modo general, una estrella, es decir, en suma, una “luz” (*archis*, de la raíz *arch-* o *ruch-* ‘brillar’ o ‘iluminar’); y por otra parte el *Sapta-Rksha* es la morada simbólica de los siete *Rshi*, los cuales, aparte de que su nombre se refiere a la “visión” y por lo tanto a la luz, son además las siete “Luces” por las cuales se transmitió al ciclo actual la Sabiduría de los ciclos anteriores¹¹. La vinculación así establecida entre el oso y la luz no constituye, por lo demás, un caso aislado en el simbolismo animalístico, pues se encuentra algo semejante para el lobo, tanto entre los celtas como entre los griegos¹², de donde resultó la atribución de ese animal al dios solar, Belen o Apolo.

En cierto período, el nombre de *Sapta-Rksha* no fue aplicado ya a la Osa Mayor sino a las Pléyades, que comprenden igualmente siete estrellas: esta transferencia de una constelación polar a una constelación zodiacal corresponde a un paso del simbolismo solsticial al equinoccial, que implica un cambio en el punto de partida del ciclo anual así como en el orden de predominio de los puntos cardinales, los cuales están en relación con las diferentes fases de ese ciclo¹³. Tal cambio es del norte al oeste, que se refiere al período atlante; y esto se encuentra netamente confirmado por el hecho de que, entre los griegos, las Pléyades eran hijas de Atlas y, como tales, llamadas las Atlántidas. Las transferencias de este género son, por otra parte, causa frecuente de múltiples confusiones, pues los mismos nombres han recibido según los períodos aplicaciones diferentes, y ello tanto para las regiones terrestres como para las constelaciones, de modo que no siempre es fácil determi-

¹¹ Se advertirá la persistencia de estas “siete Luces” en el simbolismo masónico: la presencia de un mismo número de personas que las representan es necesaria para la constitución de una logia “justa y perfecta”, así como para la validez de la transmisión iniciática. Señalemos también que las siete estrellas de que se habla al comienzo del *Apocalipsis* (1, 16 y 20) serían, según ciertas interpretaciones, las de la Osa Mayor.

¹² En griego, el lobo es *lykos* y la luz *lykê*; de ahí el epíteto, de doble sentido, del Apolo Licio.

¹³ La transferencia de la Balanza al Zodíaco tiene, naturalmente, una significación similar.

nar a qué se refieren exactamente en cada caso, e inclusive no es realmente posible sino a condición de referir las diversas “localizaciones” a los caracteres propios de las formas tradicionales correspondientes, como acabamos de hacerlo para las del *Sapta-Rksha*.

Entre los griegos, la rebelión de los *kshátriya* se figuraba por la caza del jabalí de Calidón, la cual representa manifiestamente, por lo demás, una versión en que los *kshátriya* mismos expresan su pretensión de atribuirse una victoria definitiva, ya que matan al jabalí; y Ateneo refiere, siguiendo a autores más antiguos, que ese jabalí de Calidón era blanco¹⁴, lo que lo identifica con el *Çveta-varâha* de la tradición hindú¹⁵. No menos significativo, desde nuestro punto de vista, es que el primer golpe fue dado por Atalanta, la cual, se dice, había tenido por nodriza una osa; y este nombre podría indicar que la rebelión se inició, ya en la Atlántida misma, ya entre los herederos de su tradición por lo menos¹⁶. Por otra parte, el nombre de Calidón se encuentra de modo exacto en el de *Caledonia*, antiguo nombre de Escocia: aparte de toda cuestión de “localización” particular, es propiamente el país de los “kal-des” o celtas¹⁷; y el bosque de Calidón no difiere en realidad del de Brocelianda, cuyo nombre es también el mismo, aunque en forma algo modificada y precedido de la palabra *bro-* o *bor-*, es decir, el nombre del jabalí.

El que el oso esté a menudo tomado simbólicamente en su aspecto femenino —como acabamos de verlo con motivo de Atalanta y como se lo ve también en las denominaciones

¹⁴ *Deipnosophistarum*, IX, 13.

¹⁵ Apenas será necesario recordar que el blanco es también el color atribuido simbólicamente a la autoridad espiritual; y sabido es que los druidas, en particular, llevaban vestiduras blancas.

¹⁶ Hay también otras vinculaciones curiosas a este respecto, en especial entre las manzanas de oro de que se trata en la leyenda de Atalanta y las del jardín de las Hespérides o “Doncellas del Occidente”, que eran también, como las Pléyades, hijas de Atlas.

¹⁷ Por otra parte, es probable que el nombre de los celtas, como el de los caldeos, que le es idéntico, no fuera originariamente el de un pueblo particular sino el de una casta sacerdotal que ejercía la autoridad espiritual entre pueblos diferentes.

de las constelaciones de la Osa Mayor y Menor— no carece de significación tampoco en cuanto a su atribución a la casta guerrera, dueña del poder temporal, y ello por diversas razones. En primer lugar, esa casta tiene normalmente un papel “receptivo”, es decir, femenino, con respecto a la casta sacerdotal, pues de ésta recibe no solo la enseñanza de la doctrina tradicional sino también la legitimación de su poder, en la cual consiste estrictamente el “derecho divino”. Además, cuando la casta guerrera, invirtiendo las relaciones normales de subordinación, se arroga la primacía, su predominio se acompaña generalmente del de los elementos femeninos en el simbolismo de la forma tradicional modificada por ella, y a veces inclusive también, como consecuencia de esta modificación, se instituye una forma femenina de sacerdocio, como lo fue el de las sacerdotisas entre los celtas. No hacemos aquí sino dejar indicado este punto, cuyo desarrollo nos llevaría demasiado lejos, sobre todo si quisiéramos indagar elementos concordantes en otros lugares; pero por lo menos esta indicación bastará para comprender por qué la osa más bien que el oso aparece simbólicamente opuesta al jabalí.

Conviene agregar que los dos símbolos, el del jabalí y el de la osa, no siempre aparecen forzosamente en oposición o lucha, sino que, en ciertos casos, pueden representar también la autoridad espiritual y el poder temporal, o las castas de los druidas y de los caballeros, en sus relaciones armónicas normales, como se lo ve particularmente en la leyenda de Merlín y Arturo. En efecto, Merlín, el druida, es también el jabalí del bosque de Brocelianda (donde al cabo, por otra parte, no es muerto, como el jabalí de Calidón, sino solo sumido en sueño por una potencia femenina); y el rey Arturo lleva un nombre derivado del del oso, *arth*¹⁸; más precisamente, este nombre *Arthur* es idéntico al de la estrella *Arcturus*, teniendo en cuenta la leve diferencia debida a sus derivaciones respectivas del celta y del griego. Dicha estrella se encuentra en la constela-

¹⁸ Se encuentra también en Escocia el apellido *MacArth*, o “Hijo del Oso”, lo que indica evidentemente la pertenencia a un clan guerrero.

ción del Boyero, y en estos nombres pueden también verse reunidas las señales de dos períodos diferentes: el “guardián de la Osa” se ha convertido en el Boyero cuando la Osa misma, o el *Sapta-Rksha*, se convirtió en los *Septem triones*, es decir, los “Siete bueyes” (de donde el nombre de “septentrión” para designar el norte); pero no hemos de ocuparnos ahora de estas transformaciones, relativamente recientes con respecto a lo que hemos tratado aquí¹⁹.

De las consideraciones formuladas parece desprenderse una conclusión acerca del papel respectivo de las dos corrientes que contribuyeron a formar la tradición céltica: en el origen, la autoridad espiritual y el poder temporal no estaban separados como funciones diferenciadas, sino unidos en su principio común, y se encuentra todavía un vestigio de esa unión en el nombre mismo de los druidas (*dru-vid*, ‘fuerza-sabiduría’, términos respectivamente simbolizados por la encina y el muérdago)²⁰; a tal título, y también en cuanto representaban más particularmente la autoridad espiritual, a la cual está reservada la parte superior de la doctrina, eran los verdaderos herederos de la tradición primordial, y el símbolo esencialmente “bóreo”, el del jabalí, les pertenecía propiamente. En cuanto a los caballeros, que tenían por símbolo el oso (o la osa de Atalanta), puede suponerse que la parte de la tradición más especialmente destinada a ellos incluía sobre todo los elementos procedentes de la tradición atlante; y esta distinción podría incluso, quizá, ayudar a explicar ciertos puntos más o menos enigmáticos en la historia ulterior de las tradiciones occidentales.

¹⁹ Arturo es el hijo de Úther Péndragon, ‘el Jefe de los cinco’, es decir, el rey supremo que reside en el quinto reino, el de *Mide* o del ‘medio’, situado en el centro de los cuatro reinos subordinados que corresponden a los cuatro puntos cardinales (ver *El Rey del Mundo*, cap. IX); y esta situación es comparable a la del Dragón celeste cuando, conteniendo la estrella polar, estaba “en medio del cielo como un rey en su trono”, según la expresión del *Séfer Yetsiráh*. Cf. “La Tierra del Sol” [recopilado en este volumen. N. del T.].

²⁰ Ver *Autoridad espiritual y poder temporal*, cap. IV, donde hemos indicado la equivalencia de este simbolismo con el de la Esfinge.

Capítulo XII

EL SIMBOLISMO DE LOS CUERNOS*

En su estudio sobre el celtismo¹, T. Basilide señalaba la importancia de *Apóllon Karneîos* en cuanto dios de los hiperbóreos; el nombre céltico *Belen* es, por otra parte, idéntico a *Ablun* o *Aplun*, convertido en *Apollôn* (Apolo) entre los griegos. Nos proponemos volver algún día de modo más completo sobre la cuestión del Apolo hiperbórico²; por el momento, nos limitaremos a formular algunas consideraciones concernientes más en particular al nombre *Karneîos*, así como al de *Krónos* (Cronos), con el cual está en estrecha relación, ya que ambos nombres tienen la misma raíz KRN, que expresa esencialmente las ideas de “elevación” y potencia”.

En el sentido de “elevación”, el nombre *Krónos* conviene perfectamente a Saturno, que en efecto corresponde a la más elevada de las esferas planetarias, el “séptimo cielo” o el *Satya-Loka* de la tradición hindú³. Por lo demás, no debe considerarse a Saturno como potencia única ni principalmente maléfica, según parece haber tendencia a hacerlo a veces, pues no ha de olvidarse que es ante todo el regente de la “edad de oro”, es decir, del *Satya-Yuga* o primera fase del *Manvántara*, que coincide precisamente con el período hiperbórico, lo cual muestra claramente que no sin razón Cronos se identifica con

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, noviembre de 1936. N. del T.].

¹ [“Trois études celtiques”, en *Études Traditionnelles*, agosto-septiembre de 1936].

² [El autor no tuvo oportunidad de tratar específicamente este asunto].

³ Para los pitagóricos, Cronos y Rea representaban, respectivamente, el Cielo y la Tierra: la idea de elevación se encuentra también, pues, en esta correspondencia. Debido a una asimilación fónica más o menos tardía los griegos identificaron a *Krónos* o Saturno con *Khrónos*, el ‘tiempo’, aunque las raíces de estas dos palabras son realmente distintas; parece que el símbolo de la hoz haya sido transferido entonces de una a otro, pero esto no pertenece a nuestro tema actual.

el dios de los hiperbóreos⁴. Es, por otra parte, verosímil que el aspecto maléfico resulte en este caso de la desaparición misma de ese mundo hiperbóreo; en virtud de una “reversión” análoga, toda “Tierra de los Dioses”, sede de un centro espiritual, se convierte en una “Tierra de los Muertos” cuando ese centro ha desaparecido. Es posible también que ulteriormente se haya concentrado más bien ese aspecto maléfico en el nombre *Krónos*, mientras que, al contrario, el aspecto benéfico permanecía unido al nombre *Karneíos*, en virtud del desdoblamiento de esos nombres que originariamente son uno mismo; y es verdad también que el simbolismo del sol presenta en sí los dos aspectos opuestos, vivificador y matador, productor y destructor, como hemos señalado recientemente con motivo de las armas que representan el “rayo solar”⁵.

Karneíos es el dios del *Karn*, es decir, del “alto lugar” que simboliza la Montaña sagrada del Polo, y que entre los celtas estaba representado sea por el *tumulus*, sea por el *cairn*, o montón de piedras que ha conservado aquel nombre. La piedra, por lo demás, está a menudo en relación directa con el culto de Apolo, como se advierte en particular por el *Ómphalos* de Delfos y también por el cubo de piedra que servía de altar en Delfos, cuyo, oráculo ordenó duplicarle el volumen; pero, por otro lado, la piedra tenía también una relación particular con Cronos; hay en ello una nueva relación que no podemos más que indicar de paso, pues es un punto que merecería tratamiento aparte⁶.

⁴ El mar que rodeaba la isla de Ogigia, consagrada a *Karneíos* o *Krónos*, se llamaba Cronia (Plutarco, *De facie in orbe Lunae*); Ogigia, que Romero llama “el ombligo del mundo” (representado más tarde por el *Ómphalos* delfico), no era, por lo demás, sino un centro secundario que había reemplazado a la *Thule* o Siria primitiva en una época mucho más próxima a nosotros que el período hiperbóreo.

⁵ En griego, la forma misma del nombre *Apóllōn* está muy próxima a *Apóllyon*, ‘el destructor’ (cf. *Apocalipsis*, IX, 11).

⁶ Se atribuye generalmente a los “bétilos”, asimilables al *Ómphalos*, una significación “solar”; pero ésta ha debido superponerse en determinado período a una significación “polar” primitiva, y puede que haya ocurrido lo mismo con Apolo. Notemos además que Apolo está representado como el protector de las fuentes (el *Borvo* céltico le ha sido asimilado a este respecto); y las fuentes están también en relación con la piedra, que es uno de sus equivalentes en el simbolismo “polar”.

Al mismo tiempo, *Karneîos* es también, por el significado mismo del nombre, el “dios poderoso”⁷; y, si la montaña es en uno de sus aspectos símbolo de potencia y de elevación, a causa de la idea de estabilidad que se le vincula, hay otro símbolo aún más característico desde este punto de vista, y es el de los cuernos. Ahora bien; existía en Delos, además de la piedra cúbica que acabamos de mencionar, otro altar llamado el *Kératon*, enteramente formado por cuernos de bueyes y cabras sólidamente juntados; es evidente que esto se refiere directamente a *Karneîos*, cuya relación simbólica con los animales de cuernos hasta ha dejado huellas en nuestros días⁸.

El nombre mismo de “cuerno” está por otra parte manifiestamente vinculado a la raíz KRN, lo mismo que el de la “corona”, que es otra expresión simbólica de las mismas ideas, pues esas dos palabras (en latín *cornu* y *corona*) están muy próximas entre sí⁹. Es demasiado evidente que la corona es la insignia del poder y la señal de una jerarquía elevada para que resulte necesario insistir en ello; y encontramos una primera relación con los cuernos en el hecho de que éstos también están situados en la cabeza, lo cual da bien la idea de una “sumidad”¹⁰. Empero, hay algo más: la corona era primitivamente un aro ornado de puntas en forma de rayos; y los cuernos, análogamente, se consideran como figuración de los ra-

⁷ Este nombre corresponde en hebreo, por su sentido, al nombre divino *Shadday*, que debe de ser más particularmente el nombre de Dios de Abraham; ahora bien: entre Abraham y Cronos hay relaciones muy notables que quizá explicaremos un día [en el Islam, *Seyyidnâ Ibrâhim* (Abraham) es precisamente el nombre del Polo del séptimo cielo, el de Saturno (=Cronos). N. del T.].

⁸ En Bretaña, *Saint Corneille* o *Cornély*, que sustituye a *Apóllôn Karneîos*, se considera como el protector de los animales con cuernos; las consideraciones que aquí formulamos permitirán comprender que hay en ello, en realidad, mucho más que un simple “juego de palabras”, como muchos estarían quizá tentados de creerlo.

⁹ La palabra griega *Keraunós*, que designa el ‘rayo’, parece derivar también de la misma raíz; observemos a este respecto que el rayo hiere habitualmente las sumidades, los lugares o los objetos elevados; y hay que tener en cuenta también la analogía del relámpago con los rayos luminosos, sobre lo cual hemos de volver.

¹⁰ En la tradición hebrea, *Kéter*, la ‘Corona’, ocupa la sumidad del árbol sefirótico.

yos luminosos¹¹, lo que nos reconduce a algunas de las exposiciones que hemos hecho acerca de las armas simbólicas. Está claro, por lo demás, que los cuernos pueden asimilarse a armas, incluso en el sentido más literal, y también así ha podido vincularseles una idea de fuerza o potencia, como, de hecho, ha sido siempre y en todas partes¹². Por otro lado, los rayos luminosos son adecuados como atributo de la potencia, ya sea, según los casos, sacerdotal o real, es decir, espiritual o temporal, pues la designan como una emanación o una delegación de la fuente misma de la luz, según en efecto lo es cuando es legítima.

Fácilmente podrían darse múltiples ejemplos, de procedencia muy diversa, de cuernos empleados como símbolos de potencia; particularmente, se los encuentra así en la Biblia, y más en especial aún en el *Apocalipsis*¹³; citaremos otro ejemplo, tomado de la tradición árabe, que designa a Alejandro con el nombre de *el-Iskandar dhú-l-qarnéyn*, o sea 'Alejandro el [señor] de los dos cuernos'¹⁴, lo que habitualmente se interpreta en el sentido de una doble potencia extendida a Oriente y

¹¹ Puede encontrarse un ejemplo particularmente notable en las representaciones de Moisés, pues es sabido que las apariencias de cuernos que porta en la frente no son sino rayos luminosos. Algunos, entre los cuales Huet, obispo de Avranches, han querido identificar a Moisés con Dioniso, que también es figurado con cuernos; habría además otras curiosas relaciones que considerar, pero nos llevarían demasiado lejos de nuestro asunto.

¹² La misma asimilación es válida también, naturalmente, para otras armas animales, como los colmillos del elefante y del jabalí, cuya forma puntiaguda es, por lo demás, semejante a la de los cuernos. Agreguemos empero que la dualidad de los cuernos —y la de los colmillos— impide que el simbolismo "axial" les sea aplicable: se asimilan más bien, a este respecto, a las dos puntas laterales del *triçûla*; y por eso también hablamos de rayos luminosos en general y no del "Rayo celeste", que, desde el doble punto de vista macrocósmico y microcósmico, es un equivalente del "Eje del Mundo".

¹³ Ha de notarse que aquí la idea no es ya solamente la de una potencia legítima, sino que se extiende a cualquier potencia que fuere, sea maléfica o benéfica: están los cuernos del Cordero, pero también los de la Bestia.

¹⁴ La palabra árabe *qarn* es la misma que "cuerno", pues la raíz KRN cambia fácilmente en QRN y también en HRN, como en inglés *horn*. La palabra *qarn* tiene además otro sentido, el de "edad" y de "ciclo", y, más ordinariamente, de "siglo"; esta doble significación trae a veces curiosas confusiones, como cuando algunos creen que el epíteto *dhú-l-qarnéyn* aplicado a Alejandro significa que éste habría vivido dos siglos.

Occidente¹⁵. Esta interpretación es perfectamente exacta, pero sin excluir otro hecho que más bien la completa: Alejandro, declarado hijo de Ammón por el oráculo de este dios, tomó como emblema los dos cuernos de carnero que eran el principal atributo de éste¹⁶; y tal origen divino no hacía, por otra parte, sino legitimarlo como sucesor de los antiguos soberanos de Egipto, al cual ese emblema se adjudicaba igualmente. Se dice, inclusive, que se hizo representar así en sus monedas, lo cual, por lo demás, a los ojos de los griegos, lo identificaba más bien con Dioniso, cuyo recuerdo él evocaba también por sus conquistas, y en especial por la de la India; y Dioniso era hijo de Zeus, a quien los griegos asimilaban a Ammón; es posible que esta idea no haya sido ajena al mismo Alejandro; pero Dioniso estaba representado ordinariamente con cuernos de toro y no de carnero, lo que, desde el punto de vista del simbolismo, constituye una diferencia de considerable importancia¹⁷.

Cabe notar, en efecto, que los cuernos, en su empleo simbólico, revisten dos formas principales: la de los cuernos de carnero, que es propiamente “solar”, y la de los de toro, que, al contrario, es “lunar”, dado que, por lo demás, recuerdan la forma de una media luna¹⁸. También, acerca de esto, sería posible referirse a las respectivas correspondencias de los signos zodiacales de Aries (el Carnero) y Taurus (el Toro); pero ello daría lugar sobre todo, por la aplicación que podría hacerse al predominio de una u otra forma en las diferentes tradiciones, a consideraciones “cíclicas” en que no podemos entrar por el momento.

¹⁵ A este respecto, los dos cuernos son un equivalente de las dos cabezas del águila heráldica.

¹⁶ Ammón mismo era denominado “Señor del doble cuerno” (*Libro de los Muertos*, cap. CLXV).

¹⁷ Es posible también que Alejandro haya llevado un casco ornado de dos cuernos; sabido es que los cascos con cuernos se usaban entre muchos pueblos antiguos. Entre los asirio-babilonios, la tiara con cuernos era un atributo característico de las divinidades.

¹⁸ A esta distinción corresponde la de las dos formas que dan los alquimistas al signo del mercurio: la forma lunar está aquí referida al “mercurio vulgar”, y la solar al “mercurio de los sabios”.

Para terminar estas notas generales, señalaremos solo otra vinculación, según ciertas relaciones, entre esas armas animales que son los cuernos y lo que podría llamarse las armas vegetales, es decir, las espinas. Es de observar, a este respecto, que muchas plantas de las que desempeñan un papel simbólico importante son plantas espinosas¹⁹; también aquí, las espinas, como las demás puntas, evocan la idea de una sumidad o de una elevación, y pueden igualmente, en ciertos casos por lo menos, tomarse como figuración de los rayos luminosos²⁰. Se ve, pues, que el simbolismo tiene siempre perfecta coherencia, como debe necesariamente tenerla, por lo demás, ya que no es resultado de una convención más o menos artificial sino, por el contrario, se funda esencialmente en la naturaleza misma de las cosas.

¹⁹ Se puede dar como ejemplo la rosa, el cardo, la acacia, el acanto, etcétera.

²⁰ El simbolismo cristiano de la corona de espinas (que, se dice, eran de acacia) se aproxima así, de manera que algunos encontrarán quizás sorprendente, pero que no por eso es menos real y exacta, a la corona de rayos luminosos de que antes hablábamos. Es de notar también que, en diversas regiones, los menhires se designan con el nombre de “espinas” (de ahí, en Bretaña y otros lugares, topónimos como la Belle-Épine, Notre-Dame-de-l’Épine, etc.); ahora bien: el simbolismo del menhir, como el del obelisco y el de la columna, se refiere al “rayo solar” a la vez que al “Eje del Mundo”.

Capítulo XIII

LA TIERRA DEL SOL*

Entre las localidades, a menudo difíciles de identificar, que desempeñan un papel en la leyenda del Santo Grial, algunos dan muy particular importancia a Glastonbury, que sería el lugar donde se estableció José de Arimatea después de su llegada a Gran Bretaña, y donde se han querido ver muchas otras cosas más, según diremos más adelante. Sin duda, hay en ello asimilaciones más o menos cuestionables, algunas de las cuales parecen implicar verdaderas confusiones; pero pudiera ser que para esas confusiones mismas hubiese algunas razones no desprovistas de interés desde el punto de vista de la “geografía sagrada” y de las localizaciones sucesivas de ciertos centros tradicionales. Es lo que tenderían a indicar los singulares descubrimientos expuestos en una obra anónima recientemente publicada¹, algunos de cuyos puntos impondrían quizá ciertas reservas —por ejemplo en lo que concierne a la interpretación de nombres de lugares cuyo origen es, con más verosimilitud, bastante reciente—, pero cuya parte esencial, con los mapas que la apoyan, difícilmente podría ser considerada como puramente fantasiosa. Glastonbury y la vecina región de Somerset habrían constituido, en época tan remota que puede considerarse “prehistórica”, un inmenso “templo estelar” determinado por el trazado en el suelo de efigies gigantescas que representaban las constelaciones y estaban dispuestas en una figura circular, especie de imagen de la bóveda celeste proyectada en la superficie terrestre. Se trataría de un conjunto de trabajos que, en suma, recordarían a los de los antiguos

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, enero de 1936. N. del T.].

¹ *A Guide to Glastonbury's Temple of the Stars, its giant effigies described from air views, maps, and from "The High History of the Holy Grail"*, John M. Watkins, Londres.

mound-builders de América del Norte; la disposición natural de los ríos y las colinas, por otra parte, podría haber sugerido ese trazado, lo cual indicaría que el sitio no se eligió arbitrariamente, sino en virtud de cierta “predeterminación”; ello no quita que, para completar y perfeccionar ese diseño, haya sido necesario lo que llama el autor “un arte fundado en los principios de la geometría”². Si esas figuras han podido conservarse y ser aún hoy reconocibles, se supone que ha de haber sido porque los monjes de Glastonbury, hasta la época de la Reforma, las conservaron cuidadosamente, lo que implica que debían haber mantenido el conocimiento de la tradición heredada de sus lejanos predecesores, los druidas, y sin duda otras aún anteriores a éstos, pues, si las deducciones extraídas de la posición de las constelaciones representadas son exactas, el origen de tales figuras se remontaría a cerca de tres mil años antes de la era cristiana³.

En su conjunto, la figura circular de que se trata es un inmenso Zodíaco, en el cual el autor quiere ver el prototipo de la “Tabla redonda”; y, en efecto, ésta, en torno de la cual se sientan doce personajes principales, se encuentra real y verdaderamente vinculada a una representación del ciclo zodiacal; pero esto no significa en modo alguno que esos personajes sean solo las constelaciones, interpretación demasiado “naturalista”, pues lo cierto es que las constelaciones mismas no son más que símbolos, y conviene también recordar que esa constitución “zodiacal” se encuentra de modo muy general en los centros espirituales correspondientes a formas tradicionales

² Esta expresión está visiblemente destinada, a dar a entender que la tradición a que pertenecía ese arte se ha continuado en lo que llegó a ser luego la tradición masónica.

³ Parecería también, según diversos indicios, que los Templarios han tenido parte en esta conservación, lo que sería conforme a su supuesta conexión con los “Caballeros de la Tabla redonda” y al papel de “guardianes del Graal” que se les atribuye. Por otra parte, es de notar que los establecimientos del Temple parecen haber estado situados frecuentemente en la cercanía de lugares donde se encuentran monumentos megalíticos u otros vestigios prehistóricos, y acaso haya de verse en esto algo más que una simple coincidencia.

diversas⁴. Así, nos parece harto dudoso que todas las historias concernientes a los “Caballeros de la Tabla redonda” y la “búsqueda del Graal” puedan no ser nada más que una descripción “dramatizada”, si así puede decirse, de las efigies estelares de Glastonbury y de la topografía de la comarca; pero el que presenten una correspondencia con éstas es algo tanto menos inverosímil cuanto que, en el fondo, está en entera conformidad con las leyes generales del simbolismo; y ni aun habría razón de asombrarse si tal correspondencia fuera lo bastante precisa para verificarse hasta en los detalles secundarios de la leyenda, asunto que, por lo demás, no nos proponemos examinar aquí.

Dicho esto, importa destacar que el Zodiaco de Glastonbury presenta ciertas peculiaridades que, desde nuestro punto de vista, podrían considerarse como marcas de su “autenticidad”; en primer lugar, parece por cierto que está ausente el símbolo de Libra o la Balanza. Ahora bien; como hemos explicado en otro lugar⁵, la Balanza celeste no fue siempre zodiacal, sino primeramente polar, pues ese nombre se aplicó primitivamente sea a la Osa Mayor, sea al conjunto de las Osas Mayor y Menor, constelaciones a cuyo simbolismo, por notable coincidencia, está directamente referido el nombre de *Arturo*. Cabría admitir que dicha figura, en cuyo centro, por lo demás, el Polo está señalado por una cabeza de serpiente manifiestamente referida al “Dragón celeste”⁶, deba ser retrotraída a un período anterior a la transferencia de la Balanza al Zodiaco; y, por otra parte, cosa que importa considerar especialmente, el símbolo de la Balanza polar está en relación con el

⁴ Ver *El Rey del Mundo*, cap. V.

⁵ *Ibid.*, cap. X.

⁶ Cf. el *Séfer Yetsiráh*: “El Dragón está en medio del cielo como un rey en su trono”. La “sabiduría de la serpiente” a que el autor alude a este respecto, podría en cierto sentido identificarse aquí con la de los siete *Rshi* polares. Es también curioso que el dragón, entre los celtas, sea el símbolo del jefe, y que Arturo sea hijo de *Úther Péndragon* [*Rshi*; cada uno de los antiguos sabios a quienes la tradición hindú atribuye la composición de los himnos védicos, por revelación directa. N. del T.]

nombre de *Tula* originariamente dado al centro hiperbóreo de la tradición primordial, centro del cual el “templo estelar” de que se trata fue sin duda una de las imágenes constituidas, en el curso de los tiempos, como sedes de poderes espirituales emanados o derivados más o menos directamente de esa misma tradición⁷.

En otra oportunidad⁸, en conexión con la designación de la lengua “adámica” como “lengua siríaca”, hemos mencionado a la Siria primitiva, cuyo nombre significa propiamente la “tierra solar”, y de la cual Homero habla como de una isla situada “allende Ogigia”, lo que no permite identificarla sino con la *Thulé* o *Tula* hiperbórea; y “allí están las revoluciones del Sol”, expresión enigmática que, naturalmente, puede referirse al carácter “circumpolar” de esas revoluciones, pero que, a la vez, puede también aludir a un trazado del ciclo zodiacal sobre esta tierra misma, lo cual explicaría que tal trazado haya sido reproducido en una región destinada a ser una imagen de ese centro. Alcanzamos aquí la explicación de esas confusiones que señalábamos al comienzo, pues éstas han podido originarse, de manera en cierto modo normal, de la asimilación de la imagen al centro originario; y, especialmente, es muy difícil ver otra cosa que una confusión de este género en la identificación de Glastonbury con la isla de Ávalon⁹. En efecto, semejante identificación es incompatible con el hecho de que esa isla se considera siempre como un lugar inaccesible; y, por otra parte, contradice igualmente la opinión, mucho más plau-

⁷ Esto permite también comprender ciertas relaciones destacadas por el autor entre dicho simbolismo del Polo y el del “Paraíso terrestre”, sobre todo en cuanto a la presencia del árbol y la serpiente; en todo ello, en efecto, se trata siempre de la figuración del centro primordial, y los “tres vértices del triángulo” están también en relación con este simbolismo.

⁸ Ver nuestro estudio sobre “La ciencia de las letras” [en *Apercepciones sobre el esoterismo islámico*].

⁹ Se la ha querido identificar también con la “isla de vidrio” de que se habla en ciertas partes de la leyenda del Grial; es probable que también aquí se trate de una confusión con algún otro centro más oculto, o, si se quiere, más alejado en el espacio y en el tiempo, aunque esa designación no se aplica sin duda al centro primordial mismo.

sible, que ve en la misma región del Somerset el “reino de Logres”, del cual se dice, en efecto, que estaba situado en Gran Bretaña; y pudiera ser que ese “reino de Logres”, al cual se habría considerado territorio sagrado, derivase su nombre del *Lug* céltico, que evoca a la vez la idea de “Verbo” y la de “Luz”. En cuanto al nombre de *Ávalon*, es visiblemente idéntico al de *Ablun* o *Belen*, es decir, al del Apolo céltico e hiperbóreo¹⁰, de suerte que la isla de Ávalon no es sino otra designación de la “tierra solar”, que, por lo demás, fue transportada simbólicamente del norte al oeste en determinada época, en correspondencia con uno de los principales cambios sobrevenidos en las formas tradicionales en el curso de nuestro *Manvántara*¹¹.

Estas consideraciones nos llevan a otras verificaciones quizá más extrañas todavía: una idea aparentemente inexplicable a primera vista es la de referir a los fenicios el origen del Zodíaco de Glastonbury; verdad es que se acostumbra a atribuir a ese pueblo muchas cosas más o menos hipotéticas, pero la afirmación misma de su existencia en una época tan remota nos parece aún más cuestionable. Aunque debe notarse que los fenicios habitaban la Siria “histórica” ¿habría sido el nombre del pueblo objeto de la misma transferencia que el del país mismo? Ello daría lugar a plantear al menos su conexión con el simbolismo del Fénix; en efecto, según Josefo, la capital de la Siria primitiva era Heliópolis, la “Ciudad del Sol”, nombre que fue dado más tarde a la ciudad egipcia de On; y a la pri-

¹⁰ Sabido es que el Mont-Saint-Michel se llamaba antiguamente Tombe-laine, es decir el *Tumulus* o monte de *Belen* (y no la “tumba de Helena”, según una interpretación por entero reciente y fantasiosa); la sustitución del nombre de *Belen* por el de un arcángel solar no altera en absoluto el sentido, como es evidente; y, cosa curiosa, también se encuentra “Saint Michael’s Hill” en la región correspondiente al antiguo “reino de Logres”.

¹¹ Esta transferencia, como así también la de *Sapta-Rksha* de la Osa Mayor a las Pléyades, corresponde particularmente a un cambio del punto inicial del año, primero solsticial y luego equinoccial. La significación de “manzana” dada al nombre de *Ávalon*, sin duda secundariamente, en las lenguas célticas, no está en modo alguno en oposición con lo que acabamos de decir, pues se trata entonces de las manzanas de oro, del “Jardín de las Hespérides”, es decir, de los frutos solares del “Árbol del Mundo”.

mera Heliópolis, y no a la de Egipto, debería adjudicarse en realidad el simbolismo cíclico del Fénix y sus renacimientos. Ahora bien, según Diodoro Sículo uno de los hijos de *Helios*, o del Sol, llamado *Actis*, fundó la ciudad de Heliópolis; y ocurre que el término *Actis* existe como nombre de lugar en las cercanías de Glastonbury, y en condiciones que lo ponen precisamente en relación con el Fénix, en el cual se habría transformado, según otras referencias, ese “príncipe de Heliópolis” mismo. Naturalmente, el autor, engañado por las aplicaciones múltiples y sucesivas de los mismos nombres, cree que se trata aquí de la Heliópolis egipcia, como también cree poder hablar literalmente de los fenicios “históricos”, lo cual es en suma tanto más excusable cuanto que los antiguos, en la época “clásica”, incurrieron ya harto a menudo en semejantes confusiones; el conocimiento del verdadero origen hiperbóreo de las tradiciones, que dicho autor no parece sospechar, es lo único que puede permitir el restablecimiento del sentido real de todas esas designaciones.

En el Zodíaco de Glastonbury, el signo de Acuario está representado, de modo bastante imprevisto, por un ave en la cual el autor cree, con razón, reconocer al Fénix, portadora de un objeto que no es sino la “copa de inmortalidad”, es decir, el Grial mismo; y la vinculación que a este respecto se ha establecido con el *Gáruda* hindú es ciertamente exacta¹². Por otra parte, según la tradición árabe, el *Ruj* o Fénix no se posa jamás en tierra con excepción de la montaña de *Qâf*, o sea la “montaña polar”; y de esta misma “montaña polar”, designada con otros nombres, proviene en las tradiciones hindú y persa el *soma*, que se identifica con el *ámrita*, o “ambrosía”, bebida o alimento de inmortalidad¹³.

¹² Ver nuestro estudio sobre “El lenguaje de los pájaros” [en *Aperceptiones sobre el esoterismo Islámico*]. El signo de Acuario está representado habitualmente por Ganimedes, del cual es notoria la relación con la “ambrosía” por una parte y por la otra con el águila de Zeus, idéntica a *Gáruda*.

¹³ Ver *El Rey del Mundo*, cap. V y VI.

También está la figura de otra ave, más difícil de interpretar exactamente, la cual ocupa quizá el lugar del signo de Libra, pero cuya posición se encuentra, en todo caso, mucho más próxima del Polo que del Zodiaco, pues una de sus alas corresponde inclusive a las estrellas de la Osa Mayor, lo cual, según lo que decíamos anteriormente, no podría en suma sino confirmar esa suposición. En cuanto a la naturaleza de esta ave, se encaran dos hipótesis: la de una paloma, que en efecto podría tener cierta relación con el simbolismo del Grial, y la de una oca o, diríamos más bien, de un cisne que empolla el “Huevo del Mundo”, es decir, un equivalente del *Hamsa* hindú; a decir verdad, esta segunda hipótesis nos parece muy preferible, pues el símbolo del cisne está estrechamente vinculado con el Apolo hiperbóreo, y ello hasta de modo más especial según el aspecto que aquí hemos considerado, ya que los griegos hacían de *Cicno* el hijo de Apolo y de *Hiria*, es decir, del Sol y de la “tierra solar”, pues *Hiria* no es sino otra forma de *Siria*, de modo que siempre se trata de la “isla sagrada”, y sería hartamente sorprendente que en su representación no se encontrara el cisne¹⁴.

Muchos otros puntos merecerían seguramente retener nuestra atención, como por ejemplo la vinculación del nombre de “Somerset” con el del “país de los cimerios” y con diferentes nombres de pueblos, cuya similitud, muy probablemente, indica menos un parentesco de raza que una comunidad de tradición; pero esto nos llevaría demasiado lejos, y hemos dicho lo suficiente para mostrar la extensión de un campo de investigaciones casi enteramente inexplorado aún, y para dejar entrever las consecuencias que podrían sacarse en lo concerniente a los vínculos de tradiciones diversas entre sí y a su filiación común a partir de la Tradición primordial.

¹⁴ La relación así establecida entre las dos figuras: el *Hamsa* y el *Gáruda*, es también muy normal, pues ocurre incluso que ambas se reúnan en la de una sola ave, en la cual parece que haya de verse el origen primero del águila bicéfala heráldica, aunque ésta aparezca más bien como un doble *Gáruda*, pues el ave *Hamsa-Gáruda* tiene, naturalmente, una cabeza de cisne y otra de águila.

Capítulo XIV

EL ZODIACO Y LOS PUNTOS CARDINALES*

En un libro sobre las castas, A. M. Hocart señala que “en la organización de la ciudad, los cuatro grupos están situados en los diferentes puntos cardinales dentro del recinto cuadrangular o circular”; esta repartición, por lo demás, no es peculiar de la India, sino que se encuentran de ella numerosos ejemplos entre los más diversos pueblos; y, frecuentemente, cada punto cardinal se pone en correspondencia con uno de los elementos y una de las estaciones, así como con un color emblemático de la casta situada en él¹. En la India, los brahmanes ocupaban el norte, los *kshátriya* el este, los *vaiçya* el sur, y los *çúdra* el oeste; había, así, una división en “cuarteles” en el sentido propio de esta palabra², la cual, en su origen, designa evidentemente el cuarto de una ciudad, aunque en el uso moderno esta significación precisa parece haber sido olvidada casi completamente. Va de suyo que esta repartición está en relación estrecha con la cuestión de la orientación en general, que, para el conjunto de una ciudad como para cada edificio en particular, desempeñaba, según es sabido, un papel importante en todas las antiguas civilizaciones tradicionales.

Empero, A. M. Hocart se ve en dificultades para explicar la situación propia de cada casta³; y esta perplejidad, en el fondo, proviene únicamente del error que comete al conside-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, octubre-noviembre de 1945].

¹ *Les Castes*, pág. 46 y 49.

² [Se traduce la palabra *quartier* ‘por “cuartel”’, que designa originariamente la división ortogonal en distritos administrativos de una ciudad partiendo inicialmente de cuatro cuartos (la acepción de “acantonamiento de tropas” es más tardía y secundaria), quedando la *quinta* o *quintana* extramuros para grandes fincas; en cuanto a la palabra “barrio”, designaba originariamente más bien los suburbios o arrabales. N. del T.].

³ *Les Castes*, p. 55.

rar la casta real, es decir, la de los *kshátriya*, como la primera; partiendo, entonces, del este, no puede encontrar ningún orden regular de sucesión, y especialmente la situación de los brahmanes en el norte se hace por completo ininteligible. Al contrario, no hay dificultad ninguna si se observa el orden normal, es decir, si se comienza por la casta que es en realidad primera, la de los brahmanes; es menester, entonces, partir del norte y, girando en el sentido de la *pradákshinâ*⁴ se encuentran las cuatro castas en un orden sucesivo perfectamente regular; no queda pues sino comprender de modo más completo las razones simbólicas de esa repartición según los puntos cardinales.

Tales razones se fundan esencialmente en el hecho de que el plano tradicional de la ciudad es una imagen del Zodíaco; y se encuentra inmediatamente así la correspondencia de los puntos cardinales con las estaciones; en efecto, como hemos explicado en otra oportunidad, el solsticio de invierno, corresponde al norte, el equinoccio de primavera al este, el solsticio de verano al sur, y el equinoccio de otoño al oeste. En la división en “cuarteles” o “barrios”, cada uno de éstos deberá, naturalmente, corresponder al conjunto formado por tres de los doce signos zodiacales: uno de los signos solsticiales o equinocciales, que pueden llamarse signos “cardinales”, y los dos signos adyacentes a él. Habrá, pues, tres signos comprendidos en cada “cuadrante” si la forma del recinto es circular, o en cada lado si es cuadrangular; esta segunda forma es, por otra parte, más apropiada para una ciudad, porque expresa una idea de estabilidad que conviene a un establecimiento fijo y permanente, y también porque aquello de que se trata no es el Zodíaco celeste mismo, sino solo una imagen y como una suerte de proyección terrestre de él. A este respecto, recordaremos incidentalmente que, sin duda por razones análogas, los antiguos astrólogos trazaban sus horóscopos en forma cuadrada, en la cual cada lado estaba ocupado también por tres sig-

⁴ [*Pradákshinâ*: en la tradición hindú, circunvolución ritual de izquierda a derecha. N. del T.].

nos zodiacales; volveremos a encontrar esta disposición, además, en las consideraciones que siguen.

Según lo que acabamos de decir, se ve que la repartición de las castas en la ciudad sigue exactamente la marcha del ciclo anual, que normalmente comienza en el solsticio de invierno; cierto es que algunas tradiciones hacen principiar el año en otro punto solsticial o equinoccial, pero se trata entonces de formas tradicionales en relación más particular con ciertos períodos cíclicos secundarios; la cuestión no se plantea para la tradición hindú, que representa la continuación más directa de la Tradición primordial y que además insiste muy especialmente en la división del ciclo anual en sus dos mitades, ascendente y descendente, las cuales se abren, respectivamente, en las dos “puertas” solsticiales de invierno y verano, punto de vista que puede llamarse propiamente fundamental a este respecto. Por otra parte, el norte, considerado como el punto más elevado (*úttara*) y correspondiente también al punto de partida de la Tradición, conviene naturalmente a los brahmanes; los *kshátriya* se sitúan en el punto inmediato siguiente de la correspondencia cíclica, es decir, en el este, lado del sol levante; de la comparación de ambas posiciones, podría inferirse legítimamente que, mientras que el carácter del sacerdocio es “polar” el de la realeza es “solar”, lo cual se vería confirmado también por muchas otras consideraciones simbólicas; y quizá, incluso, ese carácter “solar” no deje de estar en relación con el hecho de que los *Avatára*⁵ de los tiempos “históricos” procedan de la casta de los *kshátriya*. Los *vaiçya*, ubicados en el tercer lugar, se sitúan en el sur, y con ellos termina la sucesión de las castas de los “nacidos dos veces”; no queda para los *çûdra* sino el oeste, que en todas partes se considera como el lado de la oscuridad.

Todo esto es, pues, perfectamente lógico, a condición de no engañarse sobre el punto de partida que conviene tomar; y,

⁵ [*Avatára*: en la tradición hindú, descenso de un dios, que asume forma humana, para restaurar el orden cíclico. N. del T].

para justificar más completamente el carácter “zodiacal” del plano tradicional de las ciudades, citaremos ahora algunos hechos aptos para demostrar que, si la división de éstas respondía principalmente a la división cuaternaria del ciclo, hay casos en que está netamente indicada una subdivisión duodenaria. Tenemos un ejemplo en la fundación de ciudades según el rito recibido por los romanos de los etruscos: la orientación estaba señalada por dos vías ortogonales: el *cardo*, dirigido de sur a norte, y el *decumanus*, de oeste a este; en las extremidades de ambas vías estaban las puertas de la ciudad, que se encontraban así ubicadas exactamente en los cuatro puntos cardinales. La ciudad quedaba dividida de este modo en cuatro cuarteles o barrios, que empero, en este caso, no correspondían precisamente a los puntos cardinales, como en la India, sino más bien a los puntos intermedios; va de suyo que debe tenerse en cuenta la diferencia de las formas tradicionales, que exige adaptaciones diversas; pero el principio de la división no deja por ello de ser el mismo. Además, y éste es el punto que interesa destacar ahora, a esa división en cuarteles se superponía una división en “tribus”, es decir, según la etimología de esta palabra, una división ternaria; cada una de las tres “tribus” comprendía cuatro “curias”, repartidas en los cuatro cuarteles, de modo que, en definitiva, se tenía una división duodenaria.

Otro ejemplo es el de los hebreos, citado por el propio Hocart, aunque la importancia del duodenario parece escapársele cuando dice⁶: “Los hebreos conocían la división social en cuatro sectores; sus doce tribus territoriales estaban repartidas en cuatro grupos de tres tribus, una de ellas principal: Judá acampaba al este, Rubén al sur, Efraím al oeste y Dan al norte. Los Levitas formaban un círculo interior en torno del Tabernáculo, y estaban también divididos en cuatro grupos situados en los cuatro puntos cardinales, con la rama principal al este”⁷. A decir verdad, aquí no se trata de la organización de una ciu-

⁶ *Les Castes*, pág. 127.

⁷ *Números*, II y III.

dad sino originariamente de un campamento y más tarde de la repartición territorial de todo un país; pero, evidentemente, ello es indiferente para el punto de vista en que aquí nos situamos. La dificultad para establecer una comparación exacta con lo que existe en otra parte proviene de que no parecen haberse asignado nunca funciones sociales definidas a cada tribu, lo que no permite asimilarlas a castas propiamente dichas; empero, al menos en un punto, puede notarse una similitud muy neta con la disposición adoptada en la India, pues la tribu real, la de Judá, se encontraba igualmente situada al este. Por otra parte, hay también una diferencia notable: la tribu sacerdotal, la de Leví, que no se contaba en el número de las doce, no tenía lugar en los lados del cuadrilátero y, consecuentemente, no debía serle asignado luego ningún territorio propio; su situación en el interior del campamento puede explicarse por el hecho de que estaba expresamente destinada al servicio de un santuario único, el Tabernáculo primitivamente, cuya posición normal era el centro. Como quiera que fuere, lo que aquí importa es la comprobación de que las doce tribus estaban repartidas de a tres en los cuatro lados de un cuadrilátero, lados situados respectivamente hacia los cuatro puntos cardinales; y es bastante sabido que había, en efecto, una correspondencia simbólica entre las doce tribus de Israel y los doce signos del Zodíaco, lo que no deja dudas sobre el carácter y el significado de tal repartición; agregaremos solo que la tribu principal, en cada lado, corresponde manifiestamente a uno de los cuatro signos “cardinales” y las otras dos a los dos signos adyacentes.

Si ahora nos remitimos a la descripción apocalíptica de la “Jerusalén celeste”, es fácil ver que su plano reproduce exactamente el del campamento de los hebreos, del que acabamos de hablar; y, a la vez, ese plano es también idéntico a la figura horoscópica cuadrada que mencionábamos antes. La ciudad, que en efecto está construida en cuadrado, tiene doce puertas, sobre las cuales están escritos los nombres de las doce tribus

de Israel; y esas puertas se reparten de la misma manera en los cuatro lados: “tres puertas a oriente, tres a septentrión, tres a mediodía y tres a occidente”. Es evidente que las doce puertas corresponden igualmente a los doce signos del Zodíaco, y las cuatro puertas principales, o sea las situadas en el medio de los lados, a los signos solsticiales y equinocciales; y los doce aspectos del Sol referidos a cada uno de los signos, es decir, los doce *Aditya* de la tradición hindú, aparecen en la forma de los doce frutos del “Árbol de Vida”, que, situado en el centro de la ciudad, “da su fruto cada mes”, o sea precisamente según las posiciones sucesivas del Sol en el Zodíaco en el curso del ciclo anual. Por último, esta ciudad, que “desciende del cielo a la tierra”, representa a las claras, en una de sus significaciones por lo menos, la proyección del “arquetipo” celeste en la constitución de la ciudad terrestre; y creemos que cuanto acabamos de exponer muestra suficientemente que dicho “arquetipo” está simbolizado esencialmente por el Zodíaco.

Capítulo XV

LAS PUERTAS SOLSTICIALES*

Hemos dicho que las dos puertas zodiacales, que son respectivamente la entrada y la salida de la “caverna cósmica” y que ciertas tradiciones designan como “la puerta de los hombres” y la puerta de los dioses”, deben corresponder a los dos solsticios, debemos ahora precisar que la primera corresponde al solsticio de verano, es decir, al signo de Cáncer, y la segunda al solsticio de invierno, es decir, al signo de Capricornio. Para comprender la razón, es menester referirse a la división del ciclo anual en dos mitades, una “ascendente” y otra “descendente”: la primera es el período del curso del sol hacia el norte (*uttaràyana*), que va del solsticio de invierno al de verano; la segunda es la del curso del sol hacia el sur (*dakshinàyana*), que va del solsticio de verano al de invierno¹. En la tradición hindú, la fase “ascendente” está puesta en relación con el *deva-yâna* [‘vía de los dioses’], y la fase descendente con el *pitṛ-yâna* [‘vía de los padres (o antepasados)’]², lo que coincide exactamente con las designaciones de las dos puertas que acabamos de recordar: la “puerta de los hombres” es la que da acceso al *pitṛ-yâna*, y la “puerta de los dioses” es la que da acceso al *deva-yâna*; deben, pues, situarse respectivamente en el inicio de las dos fases correspondientes, o sea la primera

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, mayo de 1938. N. del T.].

¹ Cabe notar que el Zodiaco figurado frecuentemente en el portal de las iglesias medievales está dispuesto de modo de señalar netamente esta división del ciclo anual.

² Véase especialmente *Bhāgavad-Gītā*, VIII, 23-26; cf. *El hombre y su devenir según el Vêdānta*, cap. XXI. Una correspondencia análoga se encuentra en el ciclo mensual, pues el período de la luna creciente está también en relación con el *deva-yâna*, y el de la luna menguante con el *pitṛ-yâna*; puede decirse que las cuatro fases lunares corresponden, en un ciclo más restringido, a las cuatro fases solares que son las cuatro estaciones del año.

en el solsticio de verano y la segunda en el solsticio de invierno. Solo que, en este caso, no se trata propiamente de una entrada y una salida, sino de dos salidas diferentes: esto se debe a que el punto de vista es otro que el referente de modo especial al papel iniciático de la caverna, bien que en perfecta conciliación con éste. En efecto, la “caverna cósmica” está considerada aquí como el lugar de manifestación del ser: después de haberse manifestado en ella en cierto estado, por ejemplo en el estado humano, dicho ser, según el grado espiritual al que haya llegado, saldrá por una u otra de las dos puertas; en un caso, el del *pitr-yâna*, deberá volver a otro estado de manifestación, lo que estará representado, naturalmente, por una nueva entrada en la “caverna cósmica” considerada así; al contrario, en el otro caso, el del *deva-yâna*, no hay ya retorno al mundo manifestado. Así, una de las dos puertas es a la vez una entrada y una salida, mientras que la otra es una salida definitiva; pero, en lo que concierne a la iniciación, esta salida definitiva es precisamente la meta final, de modo que el ser, que ha entrado por la “puerta de los hombres”, debe salir, si ha alcanzado efectivamente esa meta, por la “puerta de los dioses”³.

Hemos explicado anteriormente que el eje solsticial del Zodíaco, relativamente vertical con respecto al eje de los equinoccios, debe considerarse como la proyección, en el ciclo solar anual, del eje polar norte-sur; según la correspondencia del simbolismo temporal con el simbolismo espacial de los puntos cardinales, el solsticio de invierno es en cierto modo el polo norte del año y el solsticio de verano su polo sur, mien-

³ La “puerta de los dioses” no puede ser una entrada sino en el caso de descenso voluntario, al mundo manifestado, sea de un ser ya “liberado”, sea de un ser que representa la expresión directa de un principio “supracósmico” [Sobre este punto, ver *Iniciación y realización espiritual*, cap. XXXII]. Pero es evidente que esos casos excepcionales no entran en los procesos “normales” que aquí encaramos. Haremos notar solo que se puede comprender fácilmente así la razón por la cual el nacimiento del *Avatâra* se considera como ocurrido en la época del solsticio de invierno, época que es la de la fiesta de Navidad en la tradición cristiana.

tras que los dos equinoccios, el de primavera y el de otoño, corresponden respectivamente, y de modo análogo, al este y al oeste⁴. Empero, en el simbolismo védico, la puerta del *deva-loka* ['mundo de los dioses'] está situada al noreste, y la del *pitr-loka* al sudoeste; pero esto debe considerarse solo como una indicación más explícita del sentido en que se efectúa la marcha del ciclo anual. En efecto, conforme a la correspondencia recién mencionada, el período “ascendente” se desarrolla de norte a este y luego de este a sur; análogamente, el período “descendente” se desarrolla de sur a oeste y luego de oeste a norte⁵; podría decirse, pues, con mayor precisión aún,

⁴ En el día, la mitad ascendente es de medianoche a mediodía, la mitad descendente de mediodía a medianoche: medianoche corresponde al invierno y al norte, mediodía al verano y al sur; la mañana corresponde a la primavera y al este (lado de la salida del sol), la tarde al otoño y al oeste (lado de la puesta del sol). Así, las fases del día, como las del mes, pero en escala aún más reducida, representan análogicamente las del año; ocurre lo mismo, de modo más general, para un ciclo cualquiera, fuera cual fuese su extensión, se divide siempre naturalmente según la misma ley cuaternaria. De acuerdo con el simbolismo cristiano, el nacimiento del *Avatâra* ocurre no solamente en el solsticio de invierno, sino también a medianoche; está así, pues, en doble correspondencia con la “puerta de los dioses”. Por otra parte, según el simbolismo masónico, el trabajo iniciático se cumple “de mediodía a medianoche”, lo que no es menos exacto si se considera el trabajo como una marcha efectuada de la “puerta de los hombres” a la “puerta de los dioses”; la objeción que se podría estar tentado de hacer, en razón del carácter “descendente” de este período, se resuelve por una aplicación del “sentido inverso” de la analogía, como se verá más adelante.

⁵ Esto está en relación directa con la cuestión del sentido de las “circumambulaciones” rituales en las diferentes formas tradicionales: según la modalidad “solar” del simbolismo, ese sentido es el que indicamos aquí, y la “circumambulación” se cumple teniendo constantemente a la derecha el centro en torno del cual se gira; según la modalidad “polar”, se cumple en sentido opuesto al anterior, o sea teniendo el centro siempre a la izquierda. El primer caso es el de la *pradâkshinâ*, tal como está en uso en las tradiciones hindú y tibetana; el segundo se encuentra particularmente en la tradición islámica; quizá no carezca de interés señalar que el sentido de esas “circumambulaciones”, respectivamente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, corresponde igualmente a la dirección de la escritura en las lenguas sagradas de dichas formas tradicionales. En la masonería, en su forma actual, el sentido de las “circumambulaciones” es solar; pero parece, al contrario, haber sido “polar” en el antiguo ritual “operativo”, según el cual el “trono de Salomón” estaba además situado a occidente y no a oriente.

que la “puerta de los dioses” está situada al norte y vuelta hacia el este, que se considera siempre como el lado de la luz y de la vida, y que la “puerta de los hombres” está situada al sur y vuelta hacia el oeste, que, análogamente, se considera como el lado de la sombra y la muerte; y así quedan exactamente determinadas las dos vías permanentes, la una clara, la otra oscura, del mundo manifestado; por la una, no hay retorno (de lo no-manifestado a lo manifestado); por la otra, se vuelve atrás (a la manifestación)⁶.

Falta aún, empero, resolver una apariencia de contradicción, a saber: el norte se designa como el punto más alto (*útara*), y, por lo demás, hacia este punto se dirige el curso ascendente del sol, mientras que su curso descendente, se dirige hacia el sur, que aparece así como el punto más bajo; pero, por otra parte, el solsticio de invierno, que corresponde al norte en el año y señala el inicio del movimiento ascendente, es en cierto sentido el punto más bajo, y el solsticio de verano, que corresponde al sur, donde ese movimiento ascendente concluye, es, en el mismo respecto, el punto más alto, a partir del cual comenzará en seguida el movimiento descendente, que concluirá en el solsticio de invierno. La solución de esta dificultad reside en la distinción que cabe establecer entre el orden “celeste”, al cual pertenece el curso del sol, y el orden “terrestre”, al cual pertenece, al contrario, la sucesión de las estaciones; según la ley general de la analogía, ambos órdenes deben, en su correlación misma, ser mutuamente inversos, de modo que el más alto para un orden es el más bajo para el otro, y recíprocamente; así, según la expresión hermética de la *Tabla Esmeralda*, “lo que está arriba (en el orden celeste) es como lo que está abajo (en el orden terrestre)”, o también, según las palabras evangélicas, “los primeros (en el orden principal) serán

⁶ *Bhágavad-Gitá*, VIII, 26. Puede observarse que la “claridad” y la “oscuridad”, que caracterizan respectivamente a estas dos vías, corresponden exactamente a los dos principios complementarios, *yang* y *yin*, de la tradición extremo-oriental.

los últimos (en el orden manifestado)”⁷. No por eso es menos cierto, por lo demás, que en lo que concierne a los “influjos” vinculados a esos puntos siempre el norte permanece “benéfico”, ya se lo considere como el punto hacia el cual se dirige el curso ascendente del sol en el cielo o, con relación al mundo terrestre, como la entrada del *deva-loka*; y análogamente, el sur permanece siempre “maléfico”, ya se lo considere como el punto hacia el cual se dirige el curso descendente del sol en el cielo, o, con relación al mundo terrestre, como la entrada del *pitr-loka*⁸. Ha de agregarse que el mundo terrestre puede considerarse aquí, por transposición, como una representación del “cosmos” en conjunto, y que entonces el cielo, según la mis-

⁷ A este doble punto de vista corresponde, entre otras aplicaciones, el hecho de que en figuraciones geográficas o de otro orden el punto situado arriba pueda ser el norte o el sur; en China es el sur, y en el mundo occidental ocurrió lo mismo entre los romanos y durante parte del Medioevo; este uso, en realidad, según lo que acabamos de decir, es el más correcto en lo que concierne a la representación de las cosas terrestres, mientras que al contrario, cuando se trata de las cosas celestes, el norte debe normalmente situarse arriba; pero va de suyo que el predominio de uno u otro de esos dos puntos de vista, según las formas tradicionales o según las épocas, puede determinar la adopción de una disposición única para todos los casos indistintamente; y, a este respecto, el hecho de situar el norte o el sur arriba aparece generalmente vinculado sobre todo con la distinción de las dos modalidades, “polar” y “solar”, siendo el punto que se sitúa en lo alto el que se tiene orientándose según una u otra de ellas, como lo explicaremos en la nota siguiente.

⁸ Señalemos, incidentalmente, otro caso en que un mismo punto conserva también una significación constante a través de ciertos cambios que constituyen aparentes inversiones: la orientación puede tomarse según una u otra de las dos modalidades, “polar” y “solar”, del simbolismo; en la primera, mirando hacia la estrella polar, o sea volviéndose hacia el norte, se tiene el este a la derecha; en la segunda, mirando el sol sobre el meridiano, o sea, volviéndose al sur, se tiene el este a la izquierda; las dos modalidades han estado en uso, particularmente, en China en épocas diferentes; así, el lado al cual se dio la preeminencia fue a veces la derecha y a veces la izquierda, pero, de hecho, fue siempre el este, o sea el “lado de la luz”. Agreguemos que existen además otros modos de orientación, por ejemplo volviéndose hacia el sol levante; a éste se refiere la designación sánscrita del sur como *dákshina* o ‘lado de la derecha’; y es también el que, en Occidente, fue utilizado por los constructores de la Edad Media para la orientación de las iglesias [Sobre todas las cuestiones de orientación de que se trata en este capítulo, se remite a *La Gran Triada*, cap. VII].

ma transposición, representará el dominio “extracósmico”; desde este punto de vista, la consideración del “sentido inverso” deberá aplicarse al orden “espiritual”, entendido en su acepción más elevada, con respecto no solamente al orden sensible sino a la totalidad del orden cósmico⁹.

⁹ Para dar un ejemplo de esta aplicación, por lo demás en relación estrecha con aquello de que aquí se trata, si la “culminación” del sol visible ocurre a mediodía, la del “sol espiritual” podrá considerarse simbólicamente como ubicada a medianoche; por eso se dice de los iniciados en los “grandes misterios” de la Antigüedad que “contemplaban el sol a medianoche”; desde este punto de vista, la noche no representa ya la ausencia o privación de la luz, sino su estado principal de no-manifestación, lo que por lo demás corresponde estrictamente a la significación superior de las tinieblas o del color negro como símbolo de lo no-manifestado; y también en este sentido deben entenderse ciertas enseñanzas del esoterismo islámico según las cuales “la noche es mejor que el día”. Se puede notar además que, si el simbolismo “solar” tiene una relación evidente con el día, el simbolismo “polar”, en cambio, tiene cierta relación con la noche; y es también muy significativo a este respecto que el “sol de medianoche” tenga literalmente, en el orden de los fenómenos sensibles, su representación en las regiones hiperbóreas, es decir, allí mismo donde se sitúa el origen de la Tradición primordial.

Capítulo XV

EL SIMBOLISMO DEL ZODIACO ENTRE LOS PITAGORICOS*

Al tratar la cuestión de las puertas solsticiales, nos hemos referido directamente sobre todo a la tradición hindú, porque en ésta se encuentran presentados del modo más neto los datos de esa cuestión; pero se trata de algo que, en realidad, es común a todas las tradiciones, y que puede establecerse también en la Antigüedad occidental. En el pitagorismo especialmente, ese simbolismo zodiacal parece haber tenido importancia no menos considerable; las expresiones de “puerta de los hombres” y “puerta de los dioses”, que hemos empleado, pertenecen, por lo demás, a la tradición griega; solo que las informaciones llegadas hasta nosotros son tan fragmentarias e incompletas que su interpretación puede dar lugar a multitud de confusiones, que no han dejado de cometer, según veremos, quienes las han considerado aisladamente y sin esclarecerlas por comparación con otras tradiciones.

Ante todo, para evitar ciertos equívocos sobre la situación respectiva de esas dos puertas, ha de recordarse lo que hemos dicho sobre la aplicación del “sentido inverso” según se las encare con respecto al orden terrestre o al orden celeste: la puerta solsticial de invierno, o el signo de Capricornio, corresponde al norte en el año, pero al sur en cuanto al curso del sol en el cielo; análogamente, la puerta solsticial de verano, o el signo de Cáncer, corresponde al sur en el año, y al norte en cuanto al curso del sol. Por eso, mientras que el movimiento “ascendente” del sol va del sur al norte y su movimiento “descendente” del norte al sur, el período “ascendente” del año de-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, junio de 1938. N. del T.].

be considerarse, al contrario, como dirigido del norte al sur, y su período “descendente” como dirigido del sur al norte, según ya lo hemos dicho con anterioridad. Precisamente con relación a este último punto de vista, en el simbolismo védico la puerta del *deva-loka* está situada hacia el norte y la del *pitr-loka* hacia el sur, sin que haya en ello, pese a las apariencias, contradicción ninguna con lo que encontraremos en lo siguiente respecto de otros lugares.

Citaremos, acompañándolo de las explicaciones y rectificaciones necesarias, el resumen que da Jérôme Carcopino de las concepciones pitagóricas¹: “Los pitagóricos habían construido toda una teoría sobre las relaciones del Zodíaco con la migración de las almas. ¿A qué época se remonta? Imposible saberlo. En todo caso, durante el siglo II de nuestra era esa teoría se desarrollaba en los escritos del pitagórico Numenio, que nos son accesibles por un resumen seco y tardío de Proclo en su comentario a la *República* de Platón y por un análisis, a la vez más amplio y más antiguo, de Porfirio, en los capítulos XXI y XXII del *De Antro Nyinpharum*”. Hay en esto, claramente, un excelente ejemplo de “historicismo”: la verdad es que no se trata en modo alguno de una teoría “construida” más o menos artificialmente en tal o cual fecha, por los pitagóricos o por otros, al modo de una simple concepción filosófica o individual; se trata de un conocimiento tradicional referente a una realidad de orden iniciático, el cual, en razón de su carácter tradicional mismo, no tiene ni pudo tener origen alguno cronológicamente asignable. Por supuesto, éstas consideraciones pueden escaparse a un “erudito”; pero, al menos, incluso un “erudito” puede comprender esto: si la teoría de que se trata hubiera sido “construida por los pitagóricos”, ¿cómo explicar que se la encuentre por doquiera, fuera de todo influjo griego, y especialmente en los textos védicos, que sin duda al-

¹ *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. Como no disponemos del volumen, citamos por el artículo publicado anteriormente con el mismo título en la *Revue des Deux Mondes* número del 15 de noviembre de 1926.

guna son muy anteriores al pitagorismo? Inclusive esto, desgraciadamente, puede ser ignorado por el señor Carcopino en cuanto “especialista” de la Antigüedad grecolatina; pero, según lo que él mismo refiere luego, esa concepción se encuentra ya en Homero; por lo tanto, incluso entre los griegos, era ya conocida, no digamos solo antes de Numenio, cosa demasiado evidente, sino inclusive antes de Pitágoras; es una enseñanza tradicional que se ha transmitido de modo continuo a través de los siglos, y poco importa la fecha quizá “tardía” en que ciertos autores, los cuales nada han inventado ni han tenido pretensión de inventar, la hayan formulado por escrito de manera más o menos precisa.

Dicho esto, volvamos a Proclo y a Porfirio: “Ambos autores concuerdan en atribuir a Numenio la determinación de los puntos extremos del cielo: el trópico de invierno, bajo el signo de Capricornio, y el trópico de verano, bajo el de Cáncer, y en definir, evidentemente siguiendo a Numenio y según los ‘teólogos’ que éste cita y que le han servido de guías, Cáncer y Capricornio como las dos puertas del cielo. Sea para descender a la generación, sea para remontarse a Dios, las almas debían, pues, necesariamente franquear una de ellas”. Por “puntos extremos del cielo”, expresión algo demasiado elíptica para ser perfectamente clara de por sí, debe entenderse aquí, naturalmente, los puntos extremos alcanzados por el sol en su curso anual, en los que en cierto modo se detiene, de donde el nombre de “solsticios”; y a estos puntos solsticiales corresponden las dos “puertas del cielo”, lo que representa exactamente la doctrina tradicional que ya conocíamos. Según lo hemos indicado en otro lugar², esos dos puntos estaban simbolizados a veces, por ejemplo bajo el trípode delfico y a los pies de los caballos del carro solar, por el pulpo y el delfín, que representan respectivamente a Cáncer y Capricornio. Va de suyo, por lo demás, que los autores de que se trata no han podido atribuir a Numenio la determinación misma de los puntos

² “Algunos aspectos del simbolismo del pez” [en esta obra. N. del T.].

solsticiales, que fueron conocidos de todo tiempo; simplemente se han referido a él como a uno de los que habían hablado antes de ellos sobre esos puntos, así como Numenio mismo se había referido a su vez a otros “teólogos”.

Se trata luego de precisar el papel propio de cada una de ambas puertas, y aquí aparecerá la confusión: “Según Proclo, Numenio las habría especializado estrictamente: por la puerta de Cáncer, la caída de las almas en tierra; por la de Capricornio, el ascenso de las almas al éter. En Porfirio, al contrario, solo se dice que Cáncer está en el norte y es favorable para el descenso, y Capricornio está a mediodía y es favorable para el ascenso: de modo que, en vez de estar estrictamente sujetas a un ‘sentido único’, las almas habrían conservado, tanto a la ida como al retorno, cierta libertad de circulación”. El final de esta cita no expresa, a decir verdad, sino una interpretación cuya responsabilidad conviene dejar íntegramente al señor Carcopino; no vemos en absoluto en qué lo que dice Porfirio sería “contrario” a lo que dice Proclo; está formulado quizás de modo un tanto más vago, pero parece en realidad significar en el fondo la misma cosa: lo que es “favorable” al descenso o al ascenso debe entenderse sin duda como lo que lo hace respectivamente posible, pues no es nada verosímil que Porfirio haya querido dejar subsistir una especie de indeterminación, lo cual, siendo incompatible con el carácter riguroso de la ciencia tradicional, en todo caso no constituiría sino una prueba de su pura y simple ignorancia personal sobre ese punto. Como quiera que fuere, es claro que Numenio no ha hecho sino repetir, sobre el papel de ambas puertas, la enseñanza tradicional conocida; por otra parte, si, como lo indica Porfirio, ubica Cáncer al norte y Capricornio al mediodía, ello se debe a que se refiere a la situación de esos puntos en el cielo; por lo demás, esto se encuentra netamente indicado por el hecho de que, en el contexto anterior, se habla de los “trópicos”, que no pueden tener otra significación que aquélla, y no de los “solsticios”, que, al contrario, se referirían más directamente al ciclo anual; por eso la situación aquí enunciada es inversa con

respecto a la que da el simbolismo védico, sin establecer empero ninguna diferencia real, pues son dos puntos de vista igualmente legítimos y en perfecta concordancia una vez que se ha comprendido su mutua relación.

Hemos de ver ahora algo mucho más extraordinario todavía: el señor Carcopino continúa, diciendo que “es difícil, en ausencia del original, extraer de esas alusiones divergentes” —pero que, debemos agregar por nuestra parte, no son divergentes sino en el pensamiento de este autor— “la verdadera doctrina de Numenio”, la cual, como hemos visto, no es en absoluto su doctrina propia, sino solamente la enseñanza repetida por él, y esto es, por otra parte, más importante y digno de interés; “pero del contexto de Porfirio resulta que, incluso expuesta en su forma más elástica” —como si pudiese haber “elasticidad” en una cuestión perteneciente a un conocimiento exacto—, “estaría en contradicción con las de algunos de sus predecesores, y en especial con el sistema que los pitagóricos más antiguos habían fundamentado en su interpretación de los versos de la *Odisea* donde Homero describe la gruta de Ítaca”, es decir, ese “antro de las Ninfas”, que no es sino una de las figuraciones de la “caverna cósmica” a que nos hemos referido con anterioridad. “Homero, señala Porfirio, no se ha limitado a decir que esa gruta tenía dos puertas. Ha especificado que una estaba vuelta hacia el lado del norte y la otra, más divina, hacia el lado del mediodía, y que se descendía por la puerta del norte. Pero no ha indicado si por la puerta de mediodía se podía descender. Dice solamente: es la entrada de los dioses. Jamás el hombre toma el camino de los inmortales”. Suponemos que éste ha de ser el texto mismo de Porfirio, y no vemos en él la contradicción anunciada; pero he aquí ahora el comentario del señor Carcopino: “En términos de esta exégesis, se perciben, en ese compendio del universo que es el antro de las Ninfas, las dos puertas que se yerguen hacia los cielos y por las cuales pasan las almas, y, a la inversa del lenguaje que Proclo atribuye a Numenio, la del norte, Capricornio, fue reservada originariamente a la salida de las almas, y la del me-

diodía, Cáncer, por consiguiente, es la que se asignó al retorno de las almas a Dios.”

Ahora que hemos terminado la cita, podemos darnos cuenta fácilmente de que la pretendida contradicción, también en este caso, no existe sino en la mente del señor Carcopino; en efecto, en la última frase hay un error manifiesto, e incluso un doble error, que parece verdaderamente inexplicable. En primer lugar, la mención de Capricornio y Cáncer está introducida por iniciativa propia del señor Carcopino; Homero, según Porfirio, designa solamente las dos puertas por su situación respectiva al norte y al mediodía, sin indicar los signos zodiacales correspondientes; pero, puesto que precisa que la puerta “divina” es la del mediodía, ha de concluirse que ésta corresponde para él a Capricornio, lo mismo que para Nume-nio, es decir que él también ubica esas puertas según su situación en el cielo, lo cual parece haber sido, pues, de modo general, el punto de vista dominante en toda la tradición griega, inclusive antes del pitagorismo. Además, la “salida del cosmos” y el “retorno a Dios” de las almas no son propiamente sino una sola y misma cosa, de modo que el señor Carcopino atribuye, al parecer sin darse cuenta, el mismo papel a las dos puertas; muy al contrario, Homero dice que por la puerta del norte se efectúa el “descenso”, es decir, la entrada en la “caverna cósmica”, o, en otros términos, en el mundo de la generación o de la manifestación individual. En cuanto a la puerta del mediodía, es la “salida del cosmos”, y, por consiguiente, a través de ella se efectúa el “ascenso” de los seres en vías de liberación; Homero no dice expresamente si se puede también descender por esta puerta, pero ello no es necesario, ya que, al designarla como la entrada de los dioses”, indica suficientemente cuáles son los “descensos” excepcionales que se efectúan por ella, conforme a lo que hemos explicado en nuestro estudio anterior. Por último, ya se encare la situación de las dos puertas con respecto al curso del sol en el cielo, como en la tradición griega, ya con respecto a las estaciones en el ciclo anual terrestre, como en la tradición hindú, siempre Cáncer es

la “puerta de los hombres” y Capricornio la “puerta de los dioses”; no puede haber variación ninguna acerca de esto y, en efecto, no hay ninguna; solo la incomprensión de los “eruditos” modernos cree descubrir, en los diversos intérpretes de las doctrinas tradicionales, divergencias y contradicciones inexistentes.

Capítulo XVI

EL SIMBOLISMO SOLSTICIAL DE JANO*

Acabamos de ver que el simbolismo de las dos puertas solsticiales, en Occidente, existía entre los griegos y más en particular entre los pitagóricos; se lo encuentra igualmente entre los latinos, donde está esencialmente vinculado con el simbolismo de Jano. Como ya hemos hecho alusión a éste y a sus diversos aspectos en muchas ocasiones, no consideraremos aquí sino los puntos referidos más directamente a lo que hemos expuesto en nuestros últimos estudios, aunque, por otra parte, sea difícil aislarlos por completo del conjunto complejoísimo de que forman parte.

Jano, en el aspecto de que ahora se trata, es propiamente el *ianitor* ('portero') que abre y cierra las puertas (*ianuae*) del ciclo anual, con las llaves que son uno de sus principales atributos; y recordaremos a este respecto que la llave es un símbolo "axial". Esto se refiere, naturalmente, al aspecto "temporal" del simbolismo de Jano: sus dos rostros, según la interpretación más habitual, se consideran como representación respectiva del pasado y el porvenir; ahora bien: tal consideración del pasado y el porvenir se encuentra también, como es evidente, para un ciclo cualquiera, por ejemplo el ciclo anual, cuando se lo encara desde una u otra de sus extremidades. Desde este punto de vista, por lo demás, importa agregar, para completar la noción del "triple tiempo", que entre el pasado que ya no es y el porvenir que no es aún, el verdadero rostro de Jano, aquel que mira el presente, no es, se dice, ninguno de los dos visibles. Ese tercer rostro, en efecto, es invisible porque el presente, en la manifestación temporal, no constituye sino un

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, julio de 1938. N. del T.].

inaprehensible instante¹; pero, cuando el ser se eleva por sobre las condiciones de esta manifestación transitoria y contingente, el presente contiene, al contrario, toda realidad. El tercer rostro de Jano corresponde, en otro simbolismo, el de la tradición hindú, al ojo frontal de *Çiva*, invisible también, puesto que no es representado por órgano corporal alguno, ojo que figura el “sentido de la eternidad”; una mirada de ese tercer ojo lo reduce todo a cenizas, es decir, destruye toda manifestación; pero, cuando la sucesión se transmuta en simultaneidad, lo temporal en intemporal, todas las cosas vuelven a encontrarse y moran en el “eterno presente”, de modo que la destrucción aparente no es en verdad sino una “transformación”.

Volvamos a lo que concierne más particularmente al ciclo anual: sus puertas, que Jano tiene por función abrir y cerrar, no son sino las puertas solsticiales a que ya nos hemos referido. No cabe duda alguna a este respecto: en efecto, Jano (*Ianus*) ha dado su nombre al mes de enero (*ianuarius*), que es el primero, aquel por el cual se abre el año cuando comienza, normalmente, en el solsticio de invierno; además, cosa aún más neta, la fiesta de Jano, en Roma, era celebrada en los dos solsticios por los *Collegia Fabrorum*; tendremos inmediata oportunidad de insistir sobre este punto. Como las puertas solsticiales dan acceso, según lo hemos dicho anteriormente, a las dos mitades, ascendente y descendente, del ciclo zodiacal, que en ellas tienen sus puntos de partida respectivos, Jano, a quien ya hemos visto aparecer como el “Señor del triple tiempo” (designación que se aplica también a *Çiva* en la tradición hindú), es también, por lo dicho, el “Señor de las dos vías”, esas dos vías, de derecha y de izquierda, que los pitagóricos representaban con la letra Y², y que son, en el fondo, idénticas al *deva-*

¹ Por esta misma razón ciertas lenguas, como el hebreo y el árabe, no tienen forma verbal correspondiente al presente.

² Es lo que se figuraba también, en forma exotérica y “moralizada”, el mito de Hércules entre la Virtud y el Vicio, cuyo simbolismo se ha conservado en el sexto arcano del Tarot. El antiguo simbolismo pitagórico, por lo demás, ha tenido otras “supervivencias” harto curiosas; así, se lo encuentra, en la época renacentista, en el pie de imprenta del impresor Nicolas du Chemin, diseñado por Jean Cousin.

yâna y al *pitr-yâna* respectivamente³. Es fácil comprender, entonces, que las llaves de Jano son en realidad aquellas mismas que, según la tradición cristiana, abren y cierran el “Reino de los cielos” (correspondiendo en este sentido al *deva-yâna* la vía por la cual se alcanza aquél)⁴, y ello tanto más cuanto que, en otro respecto, esas dos llaves, una de oro y otra de plata, eran también, respectivamente, la de los “grandes misterios” y la de los “pequeños misterios”.

En efecto, Jano era el dios de la iniciación⁵, y esta atribución es de las más importantes, no solo en sí misma sino además desde el punto de vista en que ahora nos situamos, porque existe una conexión manifiesta con lo que decíamos sobre la función propiamente iniciática de la caverna y de las otras “imágenes del mundo” equivalentes de ella, función que nos ha llevado precisamente a considerar el asunto de las puertas solsticiales. A ese título, por lo demás, Jano presidía los *Collegia Fabrorum*, depositarios de las iniciaciones que, como en todas las civilizaciones tradicionales, estaban vinculadas con el ejercicio de las artesanías; y es muy notable que esto, lejos de desaparecer con la antigua civilización romana, se haya continuado sin interrupción en el propio cristianismo, y que de ello, por extraño que parezca a quienes ignoran ciertas “transmisiones”, pueden aún encontrarse vestigios en nuestros mismos días.

En el cristianismo, las fiestas solsticiales de Jano se han convertido en las de los dos San Juan, y éstas se celebran siempre en las mismas épocas, es decir en los alrededores in-

³ La palabra sánscrita *yâna* tiene la misma raíz que el latín *ire*, y, según Cicerón, de esta raíz deriva el nombre mismo de Jano [*Ianus*], cuya forma está, por lo demás, singularmente próxima a la de *yâna*.

⁴ Acerca de este simbolismo de las dos vías, cabe agregar que existe una tercera, la “vía del medio”, que conduce directamente a la “liberación”, a esta vía correspondería la prolongación superior, no trazada, de la parte vertical de la letra Y, y esto ha de ponerse además en relación con lo que se ha dicho más arriba sobre el tercer rostro (invisible) de Jano.

⁵ Notemos que la palabra *initiatio* proviene de *in-ire*, y que por lo tanto se encuentra en ella también el verbo *ire*, al que se vincula el nombre de Jano.

mediatos de los solsticios de invierno y verano⁶; y es también muy significativo que el aspecto esotérico de la tradición cristiana haya sido considerado siempre como “johannita”, lo cual confiere a ese hecho un sentido que sobrepasa netamente, cualesquiera fueren las apariencias exteriores, el dominio simplemente religioso y exotérico. La sucesión de los antiguos *Collegia Fabrorum*, por lo demás, se transmitió regularmente a las corporaciones que, a través de todo el Medioevo, mantuvieron el mismo carácter iniciático, y en especial a la de los constructores; ésta, pues, tuvo naturalmente por patronos a los dos San Juan, de donde proviene la conocida expresión de “Logia de San Juan” que se ha conservado en la masonería, pues ésta no es sino la continuación, por filiación directa, de las organizaciones a que acabamos de referimos⁷. Aun en su

⁶ El San Juan invernal está, así, muy próximo a la fiesta de Navidad, la cual, desde otro punto de vista, corresponde no menos exactamente al solsticio de invierno, según lo hemos explicado anteriormente. Un vitral del siglo XIII de la iglesia de Saint-Rémi, en Reims, presenta una figuración particularmente curiosa, y sin duda excepcional, en relación con aquello de que aquí se trata: se ha discutido en vano la cuestión de cuál de los dos San Juan es el allí representado. La verdad es que, sin que quepa ver en ello la menor confusión, se ha representado a los dos, sintetizados en la figura de un solo personaje, como lo muestran los dos girasoles colocados en sentidos opuestos sobre la cabeza de aquél, que corresponden en este caso a los dos solsticios y a los dos rostros de Jano. Señalemos aún, de paso y a título de curiosidad, que la expresión popular francesa “*Jean qui pleure et Jean qui rit*” [‘Juan que llora y Juan que ríe’] es en realidad una reminiscencia de los dos rostros opuestos de Jano.

⁷ Recordaremos que la “Logia de San Juan”, aunque no asimilada simbólicamente a la caverna, no deja de ser, como ésta, una figura del “cosmos”; la descripción de sus “dimensiones” es particularmente neta a este respecto: su longitud es “de oriente a occidente”; su anchura, “de mediodía a septentrión”; su altura, “de la tierra al cielo”; y su profundidad, “de la superficie al centro de la tierra”. Es de notar, como relación notable en lo que concierne a la altura de la Logia, que, según la tradición islámica, el sitio donde se levanta una mezquita se considera consagrado no solamente en la superficie de la tierra, sino desde ésta hasta el “séptimo cielo”. Por otra parte, se dice que “en la Logia de San Juan se elevan templos a la virtud y se cavan mazmorras para el vicio”; estas dos ideas de “elevar” y “excavar” se refieren a las dos “dimensiones” verticales, altura y profundidad, que se cuentan según las mitades de un mismo eje que va “del cenit al nadir”, tomadas en sentido mutuamente inverso; esas dos direcciones opuestas corresponden, respectivamente, al *sattva* y el *tamas* (mientras que la expansión de las dos “dimensiones” horizontales co-

forma especulativa” moderna, la masonería ha conservado siempre también, como uno de los testimonios más explícitos de su origen, las fiestas solsticiales, consagradas a los dos San Juan después de haberlo estado a los dos rostros de Jano⁸; y así la doctrina tradicional de las dos puertas solsticiales, con sus conexiones iniciáticas, se ha mantenido viva aún, por mucho que sea generalmente incomprendida, hasta en el mundo occidental actual.

responde al *rajas*), es decir, a las dos tendencias del ser, hacia los Cielos (el templo) y hacia los Infiernos (la mazmorra), tendencias que están aquí más bien “alegorizadas” que simbolizadas en sentido estricto, por las nociones de “virtud” y “vicio”, exactamente como en el mito de Hércules que recordábamos antes [Los tres términos sánscritos mencionados se explican así en *El hombre y su devenir según el Védanta*, cap. IV: “Los *guna*... son... condiciones de la Existencia universal a que están sometidos todos los seres manifestados... Los tres *guna* son: *sattva*, conformidad a la esencia pura del Ser (Sat), que se identifica con la Luz inteligible o el Conocimiento y se representa como una tendencia ascendente; *rajas*, la impulsión expansiva, según la cual el ser se desarrolla en cierto estado y, en cierto modo, en un nivel determinado de la existencia; *tamas*, la oscuridad, asimilada a la ignorancia, y representada como una tendencia descendente”. N. del T.].

⁸ En el simbolismo masónico, dos tangentes paralelas a un círculo se consideran, entre otras significaciones diversas, como representación de los dos San Juan; si se ve al Círculo como una figura del ciclo anual, los puntos de contacto de las dos tangentes, diametralmente opuestos entre sí, corresponden entonces a los dos puntos solsticiales.

Capítulo XVIII

ACERCA DE LOS DOS SAN JUAN*

Aunque el verano sea considerado generalmente como una estación alegre y el invierno como una triste, por el hecho de que el primero representa en cierto modo el triunfo de la luz y el segundo el de la oscuridad, los dos solsticios correspondientes tienen sin embargo, en realidad, un carácter exactamente opuesto al indicado; puede parecer que hay en ello una paradoja hartamente extraña, y empero es muy fácil comprender que sea así desde que se posee algún conocimiento sobre los datos tradicionales acerca del curso del ciclo anual. En efecto, lo que ha alcanzado su máximo no puede ya sino decrecer, y lo que ha llegado a su mínimo no puede, al contrario, sino comenzar a acrecerse en seguida¹; por eso el solsticio de verano señala el comienzo de la mitad descendente del año, y el solsticio de invierno, inversamente, el de su mitad ascendente; y esto explica también, desde el punto de vista de su significación cósmica, estas palabras de San Juan Bautista, cuyo nacimiento coincide con el solsticio estival: “Él (Cristo, nacido en el solsticio de invierno) conviene que crezca, y yo que disminuya”². Sabido es que, en la tradición hindú, la fase ascendente se pone en relación con el *deva-yâna*, y la fase descendente con el *pitṛ-yâna*; por consiguiente, en el Zodiaco, el signo de Cáncer, correspondiente al solsticio de verano, es la “puerta de los hombres”, que da acceso al *pitṛ-yâna*, y el signo de Capricornio, correspondiente al solsticio de invierno, es la “puerta de los dioses”, que da acceso al *deva-yâna*. En realidad, el período “alegre”, es decir, benéfico y favorable, es la mitad ascendente del ciclo anual, y su período “triste”, es

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, junio de 1949. N. del T.].

¹ Esta idea se encuentra, particularmente, expresada varias veces y en formas diversas en el *Tao-te King*; se la refiere más en especial, en la tradición extremo-oriental, a las vicisitudes del *yin* y el *yang*.

² *San Juan*, III, 30.

decir, maléfico o desfavorable, es su mitad descendente; y el mismo carácter pertenece, naturalmente, a la puerta solsticial que abre cada uno de los dos períodos en que se encuentra dividido el año por el sentido mismo del curso solar.

Sabido es, por lo demás, que en el cristianismo las fiestas de los dos San Juan están en relación directa con los dos solsticios³, y, cosa muy notable, aunque nunca la hayamos visto indicada en ninguna parte, lo que acabamos de recordar está expresado en cierta manera por el doble sentido del nombre mismo de “Juan”⁴. En efecto, la palabra hebrea *hanán* tiene a la vez el sentido de ‘benevolencia’ y ‘misericordia’ y el de ‘alabanza’ (es por lo menos curioso comprobar que, en nuestra misma lengua, palabras como “gracia(s)” tienen exactamente esa doble significación); por consiguiente, el nombre *Yahanán* [o, más bien, *Yehohanán*] puede significar ‘misericordia de Dios’ y también ‘alabanza a Dios’. Y es fácil advertir que el primero de estos dos sentidos parece convenir muy particularmente a San Juan Bautista, y el segundo a San Juan Evangelista; por lo demás, puede decirse que la misericordia es evidentemente “descendente” y la alabanza, “ascendente”, lo que nos reconduce a su respectiva relación con las dos mitades del ciclo anual⁵.

³ Esas fiestas se sitúan en realidad un poco después de la fecha exacta de los solsticios, lo que manifiesta de modo aún más neto su carácter, ya que el descenso y el ascenso han comenzado ya efectivamente; a esto corresponde, en el simbolismo védico, el hecho de que las puertas del *Pitr-loka* y del *Deva-loka* se consideran situadas respectivamente, no exactamente al sur y al norte, sino hacia el sudoeste y el noreste.

⁴ Queremos referirnos aquí al significado etimológico de ese nombre en hebreo; en cuanto a la vinculación entre *Juan* y *Jano*, aunque debe entenderse que es una asimilación fónica sin ninguna relación, evidentemente, con la etimología, no por eso es menos importante desde el punto de vista simbólico, ya que, en efecto, las fiestas de los dos San Juan han sustituido realmente a las de Jano, en los respectivos solsticios de verano e invierno.

⁵ Recordaremos también, vinculándola más especialmente a las ideas de “tristeza” y “alegría” que indicábamos en el texto, la figura “folklórica” francesa, tan conocida, pero sin duda generalmente no comprendida muy bien, de “Juan que llora y Juan que ríe”, que es en el fondo una representación equivalente a la de los dos rostros de Jano; “Juan que llora” es el que implora la misericordia de Dios, es decir, San Juan Bautista; y “Juan que ríe” es el que le dirige alabanzas, es decir, San Juan Evangelista.

En relación con los dos San Juan y su simbolismo solsticial, es interesante también considerar un símbolo que parece peculiar de la masonería anglosajona, o que al menos no se ha conservado sino en ella: es un círculo con un punto en el centro, comprendido entre dos tangentes paralelas; y estas tangentes se dice que representan a los dos San Juan. En efecto, el círculo es aquí la figura del ciclo anual, y su significación solar se hace, por otra parte, más manifiesta por la presencia del punto en el centro, pues la misma figura es a la vez el signo astrológico del sol; y las dos rectas paralelas son las tangentes a ese círculo en los dos puntos solsticiales, señalando así su carácter de “puntos límite”, ya que estos puntos son, en efecto, como los límites que el sol no puede jamás sobrepasar en el curso de su marcha; y porque esas líneas corresponden así a los dos solsticios puede decirse también que representan por eso mismo a los dos San Juan. Hay empero, en esta figuración una anomalía por lo menos aparente: el diámetro solsticial del ciclo anual debe considerarse, según lo hemos explicado en otras ocasiones, como relativamente vertical con respecto al diámetro equinoccial, y solo de esta manera, por otra parte, las dos mitades del ciclo, que van de un solsticio al otro, pueden aparecer real y respectivamente como ascendente y descendente, pues entonces los puntos solsticiales constituyen el punto más alto y el punto más bajo del círculo; en tales condiciones, las tangentes a los extremos del diámetro solsticial, al ser perpendiculares a éste, serán necesariamente horizontales. Pero, en el símbolo que ahora consideramos, las dos tangentes, al contrario, están figuradas como verticales; hay, pues, en este caso especial, cierta modificación aportada al simbolismo general del ciclo anual, la que por lo demás se explica de modo bastante sencillo, pues es evidente que no ha podido producirse sino por una asimilación establecida entre esas dos paralelas y las dos columnas [masónicas]; éstas, que naturalmente no pueden ser sino verticales, tienen por lo demás, en virtud de su situación respectiva al norte y al mediodía, y al menos desde cierto punto de vista, una relación efectiva con el simbolismo solsticial.

Este aspecto de las dos columnas se ve netamente sobre todo en el caso del símbolo de las “columnas de Hércules”⁶; el carácter de “héroe solar” de Hércules y la correspondencia zodiacal de sus doce trabajos son cosas demasiado conocidas para que sea necesario insistir en ellas; y es claro que precisamente ese carácter solar justifica la significación solsticial de las dos columnas a las cuales está vinculado su nombre. Siendo así, la divisa “*non plus ultra*”, referida a esas columnas, aparece como dotada de doble significación: no solamente expresa, según la interpretación habitual, propia del punto de vista terrestre y, por lo demás, válida en su orden, que aquéllas señalan los límites del mundo “conocido”, es decir, en realidad, que son los límites que, por razones cuya investigación podría resultar de interés, no era permitido sobrepasar a los viajeros; sino que indica al mismo tiempo —y sin duda debería decirse ante todo— que, desde el punto de vista celeste, son los límites que el sol no puede franquear y entre las cuales, como entre las dos tangentes de que tratábamos líneas antes, se cumple interiormente su curso anual⁷. Estas últimas consideraciones pueden parecer bastante alejadas de nuestro punto de partida, pero, a decir verdad, no es así, pues contribuyen a la explicación de un símbolo expresamente referido a los dos San Juan; y, por otra parte, puede decirse que, en la forma cristiana de la tradición, todo lo que concierne al simbolismo solsticial está también, por eso mismo, en relación con ambos santos.

⁶ En la representación geográfica que sitúa a esas columnas a una y otra parte del actual estrecho de Gibraltar, es evidente que la ubicada en Europa es la columna del norte y la ubicada en África es la de mediodía.

⁷ En antiguas monedas españolas se ve una figuración de las columnas de Hércules unidas por una suerte de banderola en la que está inscripta la divisa “*non plus ultra*”; ahora bien —cosa que parece bastante poco conocida y que señalaremos aquí a título de curiosidad—, de esa figuración deriva el signo usual del dólar norteamericano; pero toda la importancia fue dada a la banderola, que no era primitivamente sino un accesorio y que fue cambiada en una letra S, cuya forma aproximadamente tenía, mientras que las dos columnas, que constituían el elemento esencial, quedaron reducidas a dos trazos paralelos, verticales como las dos tangentes del círculo en el simbolismo masónico que acabamos de explicar; y la cosa no carece de cierta ironía, pues precisamente el “descubrimiento” de América anuló de hecho la antigua aplicación geográfica del *non plus ultra*.

Capítulo XIX

ALGUNOS ASPECTOS DEL SIMBOLISMO DE JANO*

Varias veces, en nuestras obras, hemos aludido al simbolismo de Jano; para desarrollar completamente este simbolismo, de múltiples y complejas significaciones, y para señalar todos sus vínculos con un gran número de figuraciones análogas que se encuentran en otras tradiciones, haría falta un volumen entero que tal vez escribiremos algún día. Con todo, nos ha parecido interesante reunir algunos datos acerca de ciertos aspectos de ese simbolismo y en especial retomar, de modo más completo que como habíamos podido hacerlo hasta ahora, las consideraciones que explican la vinculación establecida a veces entre Jano y Cristo, de una manera que a primera vista puede parecer extraña pero que no por eso está menos perfectamente justificada.

En efecto, un curioso documento que representa expresamente a Cristo con los rasgos de Jano ha sido publicado hace algunos años por L. Charbonneau-Lassay en *Regnabit*¹, y nosotros lo comentamos luego en la misma revista². Es una especie de doble medallón pintado en una página separada de un libro litúrgico manuscrito del siglo XV, encontrado en Luchon, y constituye el cierre de la hoja correspondiente al mes de enero del calendario liminar del libro. En la sumidad del medallón interior figura el monograma IHS, con un corazón sobrepuesto; el resto de él está ocupado por un busto de Jano Bifronte, con un rostro masculino y otro femenino, según sue-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, julio de 1929].

¹ “Un ancien emblème du mois de janvier”, en *Regnabit*, mayo de 1925.

² “À propos de quelques symboles hermético-religieux”, en *Regnabit*, diciembre de 1925 [La materia de este artículo está retomada en el presente estudio. N. del T.].

le verse bastante a menudo; lleva en la cabeza una corona y sostiene en una mano un cetro y en la otra una llave.



“En los monumentos romanos —escribía Charbonneau-Lassay al reproducir el documento— Jano se muestra, como en el medallón de Luchon, con la corona en la cabeza y el cetro en la diestra, porque es rey; tiene en la otra mano una llave que abre y cierra las épocas: por eso, por extensión de la idea, los romanos le consagraban las puertas de las casas y ciudades (...) Cristo también, como el antiguo Jano, porta el cetro real, al cual tiene derecho conferido por su Padre del Cielo y por sus antepasados terrenos; su otra mano tiene la llave de los secretos eternos, la llave teñida de su sangre, que ha abierto la puerta de la vida a la perdida humanidad. Por eso, en la cuarta de las grandes antífonas preparatorias de la Navidad, la liturgia sagrada lo aclama así: “*O Clavis David, et Sceptrum domus Israel!*... Tú eres, ¡oh Cristo esperado!, la Llave de David y el Cetro de la casa de Israel. Tú abres, y nadie puede cerrar; y cuando tú cierras, nadie podría abrir ya...”³.

La interpretación más habitual de las dos caras de Jano es la que las considera como representación, respectivamente, del pasado y el porvenir; esta interpretación, bien que incom-

³ *Breviario romano*, oficio del 20 de diciembre.

pleta, no deja de ser exacta desde cierto punto de vista. Por eso, en un número considerable de figuraciones, las dos caras son las de un hombre proecto y de un joven; pero no es éste el caso en el emblema de Luchon, donde un examen atento no permite dudar que se trate del Jano andrógino, *Ianus-Iana*⁴; y apenas será necesario señalar la relación estrecha de esta forma de Jano con ciertos símbolos herméticos como el *Rebis*⁵.

Desde el punto de vista según el cual el simbolismo de Jano se refiere al tiempo, cabe realizar una observación muy importante: entre el pasado que ya no es y el porvenir que no es aún, el verdadero rostro de Jano, el que mira al presente, no es, se dice, ninguno de los dos visibles. Ese tercer rostro, en efecto, es invisible, porque el presente, en la manifestación temporal, no es sino un instante inasequible⁶; pero, cuando se alcanza la elevación por encima de las condiciones de esta manifestación transitoria y contingente, el presente, al contrario, contiene toda realidad. El tercer rostro de Jano corresponde, en otro simbolismo —el de la tradición hindú—, al ojo frontal de *Çiva*, invisible también, puesto que no representado por ningún órgano corporal, que figura el “sentido de la eternidad”. Se dice que, una mirada de este tercer ojo reduce todo a cenizas, es decir que destruye toda manifestación; pero, cuando la sucesión se transmuta en simultaneidad, todas las cosas moran en el “eterno presente”, de modo que la destrucción aparente no es en verdad sino una “transformación” en el sentido más rigurosamente etimológico de la palabra.

Según estas breves consideraciones, es fácil comprender ya que Jano representa verdaderamente a Aquel que es no solo el “Señor del triple tiempo” (designación que se aplica

⁴ El nombre de *Diana*, la diosa lunar, no es sino otra forma de *Iana*, el aspecto femenino de *Ianus*.

⁵ La única diferencia está en que estos símbolos son generalmente *Sol-Luna*, en formas diversas, mientras que al parecer *Ianus-Iana* es más bien *Lumus-Luna*, pues su cabeza se halla a menudo coronada por una media luna.

⁶ También por esta razón ciertas lenguas, como el hebreo y el árabe, no tienen forma verbal que corresponda al presente.

igualmente a Çiva en la doctrina hindú)⁷, sino también y ante todo el “Señor de la Eternidad”. “Cristo —escribía a este respecto L. Charbonneau-Lassay— domina el pasado y el porvenir; coeterno con su Padre, es, como él, el ‘Antiguo de los Días’: «en el principio era el Verbo», dice San Juan. Es también el Padre y señor de los siglos futuros: *Jesu pater futuri saeculi*, repite cada día la Iglesia romana, y Él mismo se ha proclamado el comienzo y la culminación de todo: «Yo soy el alfa y el omega, el principio, y el fin». Es el ‘Señor de la Eternidad’”.

Es bien evidente, en efecto, que el “Señor de los tiempos” no puede estar por su parte sometido al tiempo, el cual tiene en él su principio, así como, según la enseñanza de Aristóteles, el primer motor de todas las cosas, o principio del movimiento universal, es necesariamente inmóvil. Es ciertamente el Verbo eterno aquel a quien los textos bíblicos designan a menudo como el “Antiguo de los Días”, el Padre de las edades o de los ciclos de existencia (éste es el sentido propio y primitivo de la palabra latina *saeculum*, así como del griego *aion* y del hebreo ‘*olam*, a los cuales traduce); e importa notar que la tradición hindú le da también el título de *Purâna-Pûrusha*, cuyo significado es estrictamente equivalente.

Volvamos ahora a la figuración que hemos tomado como punto de partida de estas observaciones: se ven en ella, decíamos, el cetro y la llave en las manos de Jano: lo mismo que la corona (que empero puede considerarse también como símbolo de potencia y elevación en el sentido más amplio, tanto en el orden espiritual como en el temporal, y que en este caso nos parece tener más bien tal acepción), el cetro es el emblema del poder real, y la llave, por su parte, lo es entonces, más especialmente, del poder sacerdotal. Debe señalarse que el cetro está a la izquierda de la figura, del lado del rostro masculino, y la llave a la derecha, del lado del rostro femenino; ahora bien, según el simbolismo empleado por la Cábala hebrea, a la de-

⁷ El tridente (*triçûla*), atributo de Çiva, es el símbolo del triple tiempo (*trikâla*).

recha y a la izquierda corresponden respectivamente dos atributos divinos: la Misericordia (*Hésed*) y la Justicia (*Dîn*)⁸, las cuales convienen también, manifiestamente, a Cristo, y más especialmente cuando se considera su papel de Juez de los vivos y los muertos. Los árabes, realizando una distinción análoga en los atributos divinos y en los nombres que a ellos corresponden, dicen “Belleza” (*Djemâl*) y “Majestad” (*Djelâl*); y podría comprenderse así, con estas últimas designaciones, que los dos aspectos hayan sido representados por un rostro femenino y otro masculino, respectivamente⁹. En suma, la llave y el cetro, reemplazando aquí al conjunto de dos llaves, emblema quizá más habitual de Jano, no hacen sino poner aún más en claro uno de los sentidos de este emblema, que es el del doble poder procedente de un principio único: poder sacerdotal y poder real, reunidos, según la tradición judeocristiana, en la persona de Melquisedec, el cual, como dice San Pablo, es “hecho semejante al Hijo de Dios”¹⁰.

Acabamos de decir que Jano, con mayor frecuencia, porta dos llaves; son las de las dos puertas solsticiales, *Ianua Caeli* y *Ianua Inferni*, correspondientes respectivamente al solsticio de invierno y al de verano, es decir, a los dos puntos extremos del curso del sol en el ciclo anual; pues Jano, en cuanto “Señor de los tiempos” es el *Iánitor* [o ‘portero’] que abre y cierra ese ciclo. Por otra parte, era también el dios de la iniciación en los misterios: *initiatio* deriva de *in-ire*, ‘entrar’ (lo que se vincula

⁸ En el símbolo del árbol sefirótico, que representa el conjunto de dos atributos divinos, las dos “columnas” laterales son, respectivamente, las de la Misericordia y la Justicia; en la cúspide de la “columna del medio”, y dominando las dos “columnas” laterales, está la “Corona” (*Kéter*); la posición análoga de la corona de Jano, en nuestra figuración, con respecto a la llave y al cetro, nos parece dar lugar a una vinculación que justifica lo que acabamos de decir en cuanto a su significado: sería el poder principal, único y total, de que proceden los dos aspectos designados por los otros dos emblemas.

⁹ En *El Rey del Mundo* hemos explicado más completamente el simbolismo de la izquierda y la derecha, de la “mano de justicia” y la “mano de bendición”, señalado igualmente por diversos Padres de la Iglesia, San Agustín especialmente.

¹⁰ *Epístola a los Hebreos*, VII, 3.

igualmente con el simbolismo de la “puerta”), y, según Cicerón, el nombre de Jano (*Ianus*) tiene la misma raíz que el verbo *ire*, ‘ir’; esta raíz *i-* se encuentra, por lo demás, en sánscrito con el mismo sentido que en latín, y en esa lengua tiene entre sus derivados la palabra *yâna*, ‘vía’, cuya forma está singularmente próxima a la del nombre *Ianus*. “Yo soy la Vía”, decía Cristo¹¹; ¿cabe ver aquí la posibilidad de otra vinculación? Lo que acabamos de decir parece suficiente para justificarlo; y mucho se erraría, cuando de simbolismo se trata, si no se tomaran en consideración ciertas similitudes verbales, cuyas razones son a menudo muy profundas, aunque desgraciadamente escapan a los filólogos modernos, que ignoran todo cuanto puede legítimamente llevar el nombre de “ciencia sagrada”.

Como quiera que fuere, en tanto que Jano era considerado dios de la iniciación, sus dos llaves, una de oro y otra de plata, eran las de los “grandes misterios” y los “pequeños misterios” respectivamente; para utilizar otro lenguaje, equivalente, la llave de plata es la del “Paraíso terrestre”, y la de oro, la del “Paraíso celeste”. Esas mismas llaves eran uno de los atributos del pontificado supremo, al cual estaba esencialmente vinculada la función de “hierofante”; como la barca, que era también un símbolo de Jano¹², han permanecido entre los principales emblemas del Papado; y las palabras evangélicas relativas al “poder de las llaves” están en perfecto acuerdo con las tradiciones antiguas, emanadas todas de la gran Tradición primordial. Por otra parte, existe una relación bastante directa entre el sentido que acabamos de indicar y aquel según el cual la llave de oro representa el poder espiritual y la de plata el poder temporal (estando entonces esta última reemplazada a veces por el cetro, según habíamos visto)¹³: Dante, en efecto, asigna por funcio-

¹¹ En la tradición extremo-oriental, la palabra *Tao*, cuyo significado literal también es “Vía”, sirve para designar al Principio supremo, y el carácter ideográfico que la representa está formado por los signos de la cabeza y los pies, equivalentes del alfa y el omega.

¹² Esta barca de Jano podía navegar en los dos sentidos, hacia adelante o, hacia atrás, en correspondencia con los dos rostros de Jano mismo.

¹³ El cetro y la llave están, por otra parte, en relaciones simbólicas con el “Eje del Mundo”.

nes al Emperador y al Papa conducir la humanidad hacia el “Paraíso terrestre” y el “Paraíso celeste”, respectivamente¹⁴.

Además, en virtud de cierto simbolismo astronómico que parece haber sido común a todos los pueblos antiguos, hay también vínculos muy estrechos entre los dos sentidos según los cuales las llaves de Jano eran, bien las de las dos puertas solsticiales, bien las de los “grandes” y los “pequeños misterios”¹⁵. El simbolismo al cual aludimos es el del ciclo zodiacal, y no sin razón este ciclo, con sus dos mitades ascendente y descendente, que tienen sus respectivos puntos de partida en los solsticios de invierno y de verano, se encuentra figurado en el portal de tantas iglesias medievales¹⁶. Se ve aparecer aquí otra significación de las caras de Jano: él es el “Señor de las dos vías” a las cuales dan acceso las dos puertas solsticiales; esas dos vías, la de izquierda y la de derecha (pues se encuentra aquí ese otro simbolismo que señalábamos antes), representadas por los pitagóricos con la letra Y¹⁷, y figuradas también, en forma exotérica, por el mito de Hércules entre la virtud y el vicio. Son las dos mismas vías que la tradición hindú, por su parte, designa como la “vía de los dioses” (*deva-yâna*)

¹⁴ *De Monarchia*, III, 16. Damos la explicación de este pasaje de Dante en *Autoridad espiritual y poder temporal* [cap. VIII].

¹⁵ Debemos recordar, de paso, aunque lo hayamos señalado ya en diversas oportunidades, que Jano tenía además otra función: era el dios de las corporaciones de artesanos o *Collegia fabrorum*, las cuales celebraban en su honor las dos fiestas solsticiales de invierno y de verano. Ulteriormente, esta costumbre se mantuvo en las corporaciones de constructores; pero, con el cristianismo, esas fiestas solsticiales se identificaron con las de los dos San Juan, el de invierno y el de verano (de donde la expresión “Logia de San Juan”, conservada hasta en la masonería moderna); es éste un ejemplo de la adaptación de los símbolos precristianos, harto a menudo desconocida o mal interpretada por los modernos.

¹⁶ Esto se vincula manifiestamente con lo que indicábamos en la nota anterior acerca de las tradiciones conservadas por las corporaciones de constructores.

¹⁷ Este antiguo símbolo se ha mantenido hasta época bastante reciente: lo hemos encontrado, en particular, en el pie de imprenta de Nicolas du Chemin, diseñado por Jean Cousin, en *Le Champ fleuri* de Geoffroy Tory (París, 1529), donde se lo designa con el nombre de “letra pitagórica”; y también en el museo del Louvre, en diversos muebles del Renacimiento.

y la “vía de los antepasados” (*pitṛ-yâna*); y *Ganeça*, cuyo simbolismo tiene numerosos puntos de contacto con el de Jano, es igualmente el “Señor de las dos vías”, por consecuencia inmediata de su carácter de “Señor del Conocimiento”, lo que nos remite de nuevo a la idea de la iniciación en los misterios. Por último, esas dos vías son también, en cierto sentido, al igual que las puertas por las cuales se llega a ellas, la de los cielos y la de los infiernos¹⁸; y se notará que los dos lados a los cuales corresponden, la derecha y la izquierda, son igualmente aquellos en que se distribuyen respectivamente los elegidos y los condenados en las representaciones del Juicio final, lo cual también, por una coincidencia hartamente significativa, se encuentra con tanta frecuencia en el portal de las iglesias, y no en cualquier otra parte del edificio¹⁹. Tales representaciones, así como las del Zodíaco, expresan, según creemos, algo de absolutamente fundamental en la concepción de los constructores de catedrales, que se proponían dar a sus obras un carácter “pantacular” en el verdadero sentido del término²⁰, es decir, hacer de ellas como una especie de compendio sintético del Universo²¹.

¹⁸ En los símbolos renacentistas que acabamos de mencionar, las dos vías se designan, en esta relación, como *via arcta* y *via lata*: ‘vía estrecha’ y ‘vía ancha’.

¹⁹ A veces parece que lo que está referido a la derecha en ciertos casos lo esté a la izquierda en otros, e inversamente; ocurre, por otra parte, que esta contradicción no sea sino aparente, pues es preciso siempre buscar con respecto a qué se toma la derecha y la izquierda; cuando la contradicción es real, se explica por ciertas concepciones “cíclicas” bastante complejas, que influyen sobre las correspondencias de que se trata. Señalamos esto únicamente con el fin de no disimular una dificultad que debe tenerse en cuenta para interpretar correctamente un número considerable de símbolos [cf. *La Grand Triada*, cap. VII].

²⁰ Debe escribirse “pantáculo” (*pantaculum*, literalmente ‘pequeño Todo’) y no “pentáculo”, como se hace hartamente a menudo; este error ortográfico ha hecho creer a algunos que la palabra tenía relación con el número 5 y debía considerarse sinónima de “pentagrama”.

²¹ Esta concepción, por lo demás, está implicada en cierto modo en el plano mismo de la catedral; pero, por el momento al menos, no podemos emprender la justificación de este aserto, la cual nos llevaría mucho más lejos.

Capítulo XX

EL JEROGLIFICO DE CÁNCER*

En el curso de nuestros diversos estudios, hemos tenido frecuente oportunidad de aludir al simbolismo del ciclo anual, con sus dos mitades ascendente y descendente, y en especial al de las dos puertas solsticiales, que abren y cierran respectivamente esas dos mitades del ciclo y están en relación con la figura de Jano entre los latinos como con la de *Ganeça* entre los hindúes¹. Para comprender bien toda la importancia de ese simbolismo, ha de recordarse que, en virtud de la analogía de cada una de las partes del Universo con el todo, hay correspondencia entre las leyes de todos los ciclos, de cualquier orden que fueren, de suerte que el ciclo anual, por ejemplo, podrá entenderse como una imagen reducida, y por consiguiente más accesible, de los grandes ciclos cósmicos (una expresión como la de “gran año” lo indica con bastante claridad), y como un compendio, si así puede decirse, del proceso mismo de la manifestación universal; es, por otra parte, lo que da a la astrología toda su significación en tanto que ciencia propiamente “cosmológica”.

Siendo así, los dos “puntos de detención” del curso solar (es el sentido etimológico del vocablo “solsticio”) deben corresponder a los dos términos extremos de la manifestación, sea en su conjunto, sea en cada uno de los ciclos que la constituyen, ciclos que están en multitud indefinida y que no son sino los diferentes estados o grados de la Existencia universal. Si se aplica esto más particularmente a un ciclo de manifestación individual, tal como el de la existencia en el estado humano, podrá comprenderse fácilmente por qué las dos puertas

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, julio de 1931. N. del T.].

¹ Ver especialmente *El Rey del Mundo*, cap. III.

solsticiales se designan tradicionalmente como “la puerta de los hombres” y la “puerta de los dioses”. La “puerta de los hombres”, correspondiente al solsticio de verano y al signo zodiacal de Cáncer, es la entrada en la manifestación individual; la “puerta de los dioses”, correspondiente al solsticio de invierno y al signo zodiacal de Capricornio, es la salida de esa misma manifestación y el paso a los estados superiores, ya que los “dioses” (los *deva* de la tradición hindú), al igual que los “ángeles”, según otra terminología, representan propiamente, desde el punto de vista metafísico, los estados supraindividuales del ser².

Si se considera la repartición de los signos zodiacales según los cuatro trígonos elementales, se ve que el signo de Cáncer corresponde al “fondo de las Aguas” es decir, en sentido cosmológico, al medio embriogénico en que están depositados los gérmenes del mundo manifestado, gérmenes correspondientes, en el orden “macrocósmico”, al *Brahmānda* o “Huevo del Mundo”, y, en el orden “microcósmico”, al *pinda*, prototipo formal de la individualidad, preexistente en modo sutil desde el origen de la manifestación cíclica, como una de las posibilidades que deberán desarrollarse en el curso de dicha manifestación³. Esto puede igualmente ser referido al hecho de que el signo de Cáncer es el domicilio de la Luna, cuya relación con las Aguas es bien conocida, y que, como las Aguas mismas, representa el principio pasivo y plástico de la manifestación: la esfera lunar es propiamente el “mundo de la formación”, o el dominio de la elaboración de las formas en el estado sutil, punto de partida de la existencia en modo individual⁴.

² Este punto está explicado más ampliamente en *Los estados múltiples del Ser*.

³ Ver *El hombre y su devenir según el Védānta*, cap. XIII y XIX. La analogía constitutiva del “microcosmo” y el “macrocosmo”, considerados en este aspecto, se expresa en la doctrina hindú con esta fórmula: “*Yathā pinda, tathā Brahmānda*”, ‘tal el embrión individual (sutil), tal el Huevo del Mundo’.

⁴ Ver *ibid.*, cap. XXI. Hemos señalado en diversas ocasiones la identidad del “mundo de la formación” o *Yetsiráh*, según la terminología de la Cábala hebrea, y el dominio de la manifestación sutil.

En el símbolo astrológico de Cáncer, ☊, se ve el germen en estado de semidesarrollo, que es precisamente el estado sutil; se trata, pues, no del embrión corpóreo, sino del prototipo formal a que acabamos de referirnos, y cuya existencia se sitúa en el dominio psíquico o “mundo intermedio”. Por otra parte, su figura es la de la *u* sánscrita, elemento de espiral que, en el *ákshara* o monosílabo sagrado *Om*, constituye el término intermedio entre el punto (*m*), que representa la no-manifestación principal, y la línea recta (*a*), que representa el desarrollo completo de la manifestación en el estado denso o burdo (corpóreo)⁵.

Además, este germen es doble en el signo de Cáncer, y sus dos partes idénticas se sitúan en posiciones inversas, representando por eso mismo dos términos complementarios: es el *yang* y el *yin* de la tradición extremo-oriental, donde el símbolo *yin-yang* que los reúne tiene precisamente forma análoga. Este símbolo, en cuanto representativo de las revoluciones cíclicas, cuyas fases están vinculadas con el predominio alternativo del *yang* y del *yin*, se halla en relación con otras figuras de gran importancia desde el punto de vista tradicional, como la de la *esvástika*, y también la de la doble espiral, que se refiere al simbolismo de los dos hemisferios. Éstos, el uno luminoso y el otro oscuro (*yang*, en su sentido original, es el lado de la luz, y *yin* el de la sombra), son las dos mitades del “Huevo del Mundo”, asimiladas respectivamente al Cielo y la Tierra⁶. Son también, para cada ser, y siempre en virtud de la analogía entre “microcosmo” y “macrocosmo”, las dos mitades del An-

⁵ Sobre estas formas geométricas correspondientes respectivamente a los tres *mâtâ* de *Om*, véase *ibid.*, cap. XVI. Conviene recordar a este respecto que el punto es el principio primordial de todas las figuras geométricas, como lo no-manifestado lo es de todos los estados de manifestación, y que, siendo no-formal y “sin dimensiones”, es en su orden la unidad verdadera e indivisible, lo que hace de él un símbolo natural del Ser puro.

⁶ Estos dos hemisferios estaban figurados entre los griegos por los tocados redondos de los *Dioscuros*, que son las dos mitades del huevo de Leda, es decir, del huevo de cisne, que, como también el huevo de serpiente, representa el “Huevo del Mundo” (cf. el *Hamsa* [‘cisne’ o ‘ganso silvestre’] de la tradición hindú).

drógino primordial, que generalmente se describe, de modo simbólico, como de forma esférica⁷; esta forma esférica es la del ser completo que está en virtualidad en el germen originario, y que debe ser reconstituido en su plenitud efectiva al término del desarrollo cíclico individual.

Es de advertir, por otra parte, que su forma es también el esquema de la concha (*çankha*), la cual está evidentemente en relación directa con las Aguas y se representa igualmente como receptáculo de los gérmenes del ciclo futuro durante los períodos de *prálaya* o “disolución exterior” del mundo. Esa concha encierra el sonido primordial e imperecedero (*ākshara*), el monosílabo *Om*, que es, por sus tres elementos sonoros (*mâtrâ*), la esencia del triple *Veda*; y es así cómo el *Veda* subsiste perpetuamente, siendo en sí mismo anterior a todos los mundos, pero en cierto modo oculto o envuelto durante los cataclismos cósmicos que separan los diferentes ciclos, para ser luego manifestado de nuevo al comienzo de cada uno de éstos⁸. Por otra parte, el esquema puede completarse como representación del *ākshara* mismo: la línea recta (*a*) recubre y encierra la concha (*u*), que contiene en su interior el punto (*m*) o principio esencial de los seres⁹; la línea recta representa entonces al mismo tiempo, por su sentido horizontal, la “superficie de las Aguas”, es decir, el medio, sustancial en el que se producirá el desarrollo de los gérmenes (representado en el simbo-

⁷ Ver, por ejemplo, el discurso que Platón pone en el *Banquete* en boca de Aristófanes, cuyo valor simbólico, empero evidente, los comentarios modernos cometen el error de desconocer. Hemos desarrollado las consideraciones concernientes a esta forma esférica en *El simbolismo de la Cruz*.

⁸ La afirmación de la perpetuidad del *Veda* debe vincularse directamente a la teoría cosmológica de la primordialidad del sonido (*çabda*) entre las cualidades sensibles (como cualidad propia del Éter, *Ākāṣa*, que es el primero de esos elementos); y esta teoría a su vez debe ser puesta en relación con la de la “creación por el Verbo” en las tradiciones occidentales: el sonido primordial es la Palabra divina “por la cual todas las cosas han sido hechas”.

⁹ Por una concordancia muy notable, este esquema es igualmente el de la oreja humana, órgano de la audición, que debe, efectivamente, si ha de ser apta para la percepción del sonido, tener una disposición conforme a la naturaleza de éste.

lismo oriental por el abrirse de la flor de loto) después de finalizado, el período de oscurecimiento intermedio (*sandhyá*) entre dos ciclos. Se tendrán entonces, prosiguiendo con la misma representación esquemática, una figura que podrá describirse como la concha dada vuelta y abriéndose para dejar salir los gérmenes, siguiendo la línea recta ahora orientada en el sentido vertical descendente, que es el del desarrollo de la manifestación a partir de su principio no-manifestado¹⁰.

De estas dos posiciones de la concha, que se encuentran en las dos mitades del símbolo de Cáncer, la primera corresponde a la figura del arca de Noé (o de *Satyávrata* en la tradición hindú), que puede representarse como la mitad inferior de una circunferencia, cerrada por su diámetro horizontal, en cuyo interior se contiene el punto en que se sintetizan todos los gérmenes en estado de completo repliegue¹¹. La segunda posición está simbolizada por el arco iris que aparece “en la nube”, es decir, en la región de las Aguas superiores, en el momento que señala el restablecimiento del orden y la renovación de todas las cosas, mientras que el arca, durante el cataclismo, flotaba sobre el océano de las Aguas inferiores; es, pues, la mitad superior de la misma circunferencia; y la reunión de las dos figuras, mutuamente inversas y complementarias, forma una sola figura circular o cíclica completa, reconstitución de la forma esférica primordial: esta circunferencia es el corte vertical de la esfera, cuyo corte horizontal está representado por el recinto circular del Paraíso terrestre¹². En el *yin-yang* extremo-oriental, se encuentran en la parte inferior las dos semicircunferencias, pero desplazadas por un

¹⁰ Esta nueva figura es la que se da en el *Arqueómetro* para la letra *het*, letra zodiacal de Cáncer.

¹¹ La semicircunferencia debe considerarse aquí como un equivalente morfológico del elemento espiral a que nos hemos referido antes; pero en éste se ve netamente el desarrollo efectuándose a partir del punto-germen inicial.

¹² Ver *El Rey del Mundo*, cap. XI. Esto tiene igualmente una relación con los misterios de la letra *nūn* del alfabeto árabe [Ver. “Los misterios de la letra *Nūn*”, en este volumen. N. del T.].

desdoblamiento del centro, que representa una polarización, la cual para cada estado de manifestación, es análoga a la de *Sat* o el Ser puro en *Púrusha-Prákrti* para la manifestación universal¹³.

Estas consideraciones no tienen la pretensión de ser completas, y sin duda no corresponden sino a algunos de los aspectos del signo de Cáncer; pero podrán por lo menos servir de ejemplo para mostrar que hay en la astrología tradicional algo muy distinto a un “arte adivinatoria” o una “ciencia conjetural”, como lo piensan los modernos. Hay en ella, en realidad, todo cuanto se encuentra también, bajo expresiones diversas, en otras ciencias del mismo orden, según lo hemos indicado ya en nuestro estudio sobre “la ciencia de las letras”¹⁴, lo cual da a estas ciencias un valor propiamente iniciático, que permite considerarlas verdaderamente como parte integrante de la “Ciencia sagrada”.

¹³ Es una primera distinción o diferenciación, pero aún sin separación de los complementarios; a este estadio corresponde propiamente la constitución del Andrógino, mientras que, anteriormente a esa diferenciación, no puede hablarse sino de la “neutralidad” que es la del Ser puro [ver *El simbolismo de la Cruz*, cap. XXVIII].

¹⁴ [Recopilado en el volumen *Apercepciones sobre el esoterismo Islámico*, de estas *Obras Completas*. N. del T.].

Capítulo XXI

SOBRE LA SIGNIFICACION DE LAS FIESTAS “CARNAVALESCAS”*

Con motivo de cierta “teoría de la fiesta” formulada por un sociólogo, habíamos señalado¹ que esta teoría, entre otros defectos, tenía el de querer reducir todas las fiestas a un solo tipo, que constituye lo que podría llamarse las fiestas “carnavalescas” expresión que nos parece lo bastante clara para ser comprendida por todos, ya que el carnaval representa efectivamente lo que de ellas subsiste aún en Occidente; y decíamos entonces que con motivo de ese género de fiestas se plantean problemas dignos de más detenido examen. En efecto, la impresión que de ellas se desprende es siempre, y ante todo, la de “desorden” en el sentido más cabal del término; ¿cómo es, pues, que se comprueba la existencia de esas fiestas no solo en una época como la nuestra, donde en suma podría considerárselas, si le fuesen peculiares, como simplemente una de las numerosas manifestaciones del desequilibrio general sino también, e inclusive con desarrollo mucho más amplió, en las civilizaciones tradicionales, con las cuales parecerían a primera vista incompatibles?

No es inútil citar aquí algunos ejemplos precisos, y mencionaremos ante todo, a este respecto, ciertas fiestas de carácter realmente extraño que se celebraran en el Medioevo: la “fiesta del asno”, en la cual este animal, cuyo simbolismo propiamente “satánico” es muy conocido en todas las tradi-

* [Publicado en *Études Traditionnelles*, diciembre de 1945. N. del T.].

¹ Ver *Études Traditionnelles*, abril de 1940, pág. 169 [Se trata de “La enfermedad de la angustia”, en *Iniciación y realización espiritual*].

ciones², era introducido hasta en el coro mismo de la iglesia, donde ocupaba el sitio de honor y recibía las señales de veneración más extraordinarias; y la “fiesta de los locos” donde el bajo clero se entregaba a las peores inconveniencias, parodiando a la vez la jerarquía eclesiástica y la liturgia misma³. ¿Cómo es posible explicar que semejantes cosas, cuyo carácter más evidente es incontestablemente el de parodia y aun de sacrilegio⁴, hayan podido en una época como esa ser no solo toleradas, sino inclusive admitidas en cierto modo oficialmente?

Mencionaremos también las saturnales de la antigua Roma, de las cuales, por otra parte, parece derivar directamente el carnaval moderno, aunque a decir verdad ya solamente como un vestigio muy disminuido: durante esas fiestas, los esclavos mandaban a los amos y éstos les servían⁵; se tenía en-

² Sería un error querer oponer a esto el papel desempeñado por el asno en la tradición evangélica, pues, en realidad, el buey y el asno, situados a una y otra parte de la cuna en el nacimiento de Cristo, simbolizan respectivamente el conjunto de las fuerzas benéficas y el de las fuerzas maléficas; ambos conjuntos se encuentran nuevamente, por lo demás, en la Crucifixión, bajo la forma del buen ladrón y el mal ladrón. Por otra parte, Cristo montado sobre un asno a su entrada en Jerusalén representa el triunfo sobre las fuerzas maléficas, triunfo cuya realización constituye propiamente la “Redención” misma [En esta nota se encuentra la respuesta al primero de los dos puntos dejados en suspenso por el autor en una de las notas del capítulo sobre Shet, recopilado más arriba; la explicación del segundo punto se da en el cuerpo del artículo. N. del T.].

³ Esos “locos” llevaban, por otra parte, un bonete con largas orejas, manifestamente destinado a evocar la idea de una cabeza de asno, y este rasgo no es menos significativo desde el punto de vista en que nos hemos situado.

⁴ El autor de la teoría a que aludimos reconoce ciertamente la existencia de esta parodia y sacrilegio, pero, refiriéndolas a su concepción de la “fiesta” en general, pretende hacer de ellos elementos característicos de lo “sagrado” mismo, lo que no solo es una paradoja algo excesiva, sino, hay que decirlo claramente, una pura y simple contradicción.

⁵ Inclusive se encuentran, en regiones muy diversas, casos de fiestas del mismo género en que se llegaba hasta a conferir temporalmente a un esclavo o a un criminal las insignias de la realeza, con todo el poder que ellas comportan, solo que para darle muerte una vez terminada la fiesta.

tonces la imagen de un verdadero mundo invertido”, donde todo, se hacía al revés del orden normal⁶. Aunque se pretenda comúnmente que había en esas fiestas una evocación de la “edad de oro”, esta interpretación es manifiestamente falsa, pues no se trata de una especie de “igualdad”, que podría en rigor considerarse como representación, en la medida en que las condiciones presentes lo permiten⁷, de la indiferenciación primera de las funciones sociales: se trata de una inversión de las relaciones jerárquicas, lo que es algo enteramente diverso, y tal inversión constituye, de modo general, uno de los caracteres más netos del, “satanismo”. Hay que ver en ellas, pues, más bien algo que se refiere al aspecto “sinistro” de Saturno, aspecto que ciertamente no le pertenece en cuanto dios de la “edad de oro”, sino, al contrario, en tanto que no es ya actualmente sino el dios caído de un período concluso⁸.

Se ve por estos ejemplos que en las fiestas de ese género hay invariablemente un elemento “sinistro” y aun “satánico”, y es de notar, muy particularmente, que precisamente este elemento mismo es lo que place al vulgo y excita su alegría: se trata, en efecto, de algo muy propio, más que cualquier otra cosa, para dar satisfacción a las tendencias del “hombre caí-

⁶ El mismo autor habla también, a este respecto, de “actos al revés” y aun de “retorno al caos” lo que contiene por lo menos una parte de verdad, pero, por una asombrosa confusión de ideas, quiere asimilar ese caos a la “edad de oro”.

⁷ Queremos decir, las condiciones del *Kali-Yuga* o “edad de hierro”, de la cual la época romana. forma parte tanto como la nuestra.

⁸ Que los antiguos dioses se conviertan en cierto modo en demonios es un hecho generalmente comprobado, y del cual la actitud de los cristianos con respecto a los dioses del “paganismo” no es sino un simple caso particular; pero al parecer nunca se lo ha explicado como convendría; no podemos, por lo demás, insistir aquí sobre este punto, que nos llevaría fuera de nuestro tema. Debe quedar bien entendido que esto, que se refiere únicamente a ciertas condiciones cíclicas, no afecta ni modifica en nada el carácter esencial de esos mismos dioses en tanto que simbolizan intemporalmente principios de orden suprahumano, de suerte que, junto a este aspecto maléfico accidental, el aspecto benéfico subsiste siempre pese a todo, y aun cuando sea completamente desconocido por la “gente de afuera”; la interpretación astrológica de Saturno podría ofrecer un ejemplo a este respecto.

do”, en cuanto estas tendencias lo llevan a desarrollar sobre todo las posibilidades más inferiores de su ser. Y precisamente en esto reside la verdadera razón de ser de tales fiestas: se trata, en suma, de “canalizar” en alguna forma esas tendencias y hacerlas lo más inofensivas posible dándoles ocasión de manifestarse, pero solo durante períodos muy breves y en circunstancias bien determinadas, y asignando además a esa manifestación límites estrictos que no se le permite sobrepasar⁹. Si no fuera así, esas mismas tendencias, faltas del mínimo de satisfacción exigido por el estado actual de la humanidad, tendrían el riesgo de provocar una explosión, si así puede decirse¹⁰, y extender sus efectos a la existencia entera, tanto colectiva como individual, causando un desorden muchísimo más grave que el que se produce solo durante algunos días expresamente reservados a ese fin, y además tanto menos temible cuanto que se encuentra por eso mismo como “regularizado”, pues, por una parte, esos días están como puestos fuera del curso normal de las cosas, a fin de no ejercer sobre éste ningún influjo apreciable, y empero, por otra parte, el hecho de que no haya nada de imprevisto “normaliza” en cierto modo el desorden mismo y lo integra en el orden total.

Además de esta explicación general, que es perfectamente evidente si se quiere reflexionar sobre ella, hay algunas observaciones útiles de realizar en lo que concierne más particularmente a las “mascaradas”, que desempeñan un papel importante en el carnaval propiamente dicho y en otras fiestas más o menos similares; y tales observaciones confirmarán lo que

⁹ Esto está en relación con el asunto del “recuadro” simbólico, sobre el cual nos proponemos volver [véase “Encuadros y laberintos”, recopilado en *El Centro del Mundo*. N. del T.].

¹⁰ Al final del Medioevo, cuando las fiestas grotescas de que hablamos fueron suprimidas o cayeron en desuso, se produjo una expansión de la hechicería sin ninguna proporción con lo que se había visto en los siglos precedentes; estos dos hechos guardan entre sí una relación bastante directa, aunque generalmente inadvertida, lo que es tanto más asombroso cuanto que hay ciertas semejanzas bastante llamativas entre dichas fiestas y el *sabat* de los hechiceros, donde todo se hacía también “al revés”.

acabamos de decir. En efecto, las máscaras de carnaval son generalmente feas y evocan lo más a menudo formas animales o demoníacas, de suerte que constituyen como una especie de “materialización” figurativa de esas tendencias inferiores, y hasta “infernales”, a las cuales se permite entonces exteriorizarse. Por lo demás, cada uno elegirá naturalmente, entre esas máscaras, aquella que le convenga mejor, es decir aquella que represente lo que está más conforme con sus propias tendencias de ese orden, de modo que podría decirse que la máscara, a la cual se supone la función de ocultar el verdadero rostro del individuo, hace, al contrario, aparecer a los ojos de todos lo que él lleva realmente en sí, pero que debe habitualmente disimular. Es bien notar, pues ello muestra con más precisión aún el carácter de estos hechos, que hay así como una parodia de esa “reversión”¹¹ que, según lo hemos explicado en otro lugar¹², se produce en cierto grado del desarrollo iniciático; parodia, decimos, y contrahechura verdaderamente “satánica”, pues allí esa “reversión” es una exteriorización, no ya de la espiritualidad, sino, muy al contrario, de las posibilidades inferiores del ser¹³.

¹¹ [“Reversión” procura traducir el *retournement* del original francés, con el sentido de ‘dar vuelta a algo’ volviéndolo de adentro hacia afuera. N. del T.].

¹² [Ver “¿El espíritu está en el cuerpo o el cuerpo en el espíritu?”, en el volumen *Iniciación y realización espiritual*, cap. XXX de estas *Obras Completas*. N. del T.].

¹³ Había también, en ciertas civilizaciones tradicionales, períodos especiales en que, por razones análogas, se permitía a las “influencias errantes” manifestarse libremente, tomando por otra parte todas las precauciones necesarias en tales casos; esas influencias corresponden, naturalmente, en el orden cósmico, a lo que es el psiquismo inferior en el ser humano, y, por consiguiente, entre sus manifestaciones y las de los influjos espirituales hay la misma relación inversa que entre las dos clases de exteriorización que acabamos de mencionar; además, en esas condiciones, no es difícil comprender que la mascarada misma parece figurar en cierto modo una aparición de “larvas” o espectros maléficos [Sobre la cuestión del “agotamiento de las posibilidades inferiores”, cf. *El esoterismo de Dante*, cap. VI: “Los Tres Mundos” [en *Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*] y *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXVI: “De la muerte iniciática”. N. del T.].

Para terminar con esta breve ojeada, agregaremos que, si las fiestas de este tipo van menguando cada vez más y no parecen despertar ya sino apenas el interés de la multitud, ello se debe a que, en una época, como la nuestra, han perdido verdaderamente su razón de ser¹⁴: ¿cómo, en efecto, podría ser el caso de “circunscribir” el desorden y encerrarlo en límites rigurosamente definidos cuando está difundido por doquiera y se manifiesta de continuo en todos los dominios en que se ejerce la actividad humana? Así, la desaparición casi completa de esas fiestas, de la cual, si se atuviera uno a las apariencias externas y a un punto de vista simplemente “estético”, podría caerse en tentación de felicitarse en razón del aspecto de “fealdad” que inevitablemente revisten, esa desaparición, decíamos, constituye al contrario, cuando se va al fondo de las cosas, un síntoma muy poco tranquilizador, pues atestigua que el desorden ha irrumpido en todo el curso de la existencia y se ha generalizado a tal punto que vivimos en realidad, podría decirse, un siniestro “carnaval perpetuo”.

¹⁴ Esto equivale a decir que ya no son, propiamente hablando, sino “supersticiones”, en el sentido etimológico de la palabra.

ANEXO

EL DEMIURGO*

I

Hay cierto número de problemas que constantemente han preocupado a los hombres, pero quizás ninguno ha parecido generalmente tan difícil de resolver como el del origen del Mal, con el que han topado, como con un obstáculo infranqueable, la mayoría de los filósofos y sobre todo los teólogos: “¿*Si Deus est, unde Malum?* ¿*Si non est, unde Bonum?*”¹. Este dilema es, en efecto, insoluble para aquellos que consideran la Creación como la obra directa de Dios, y que, en consecuencia, están obligados a hacerle responsable del Bien y del Mal. Se dirá sin duda que esta responsabilidad es atenuada, en cierta medida, por la libertad de las criaturas; pero, si las criaturas pueden escoger entre el Bien y el Mal, es que uno y otro existen ya, al menos en principio; y si son susceptibles de decidirse a veces en favor del Mal en lugar de estar siempre inclinadas siempre hacia el Bien, es que son imperfectas; ¿cómo entonces Dios, si es perfecto, ha podido crear seres imperfectos?

Es evidente que lo Perfecto no puede engendrar lo imperfecto, pues, si ello fuera posible, lo Perfecto debería contener en sí mismo lo imperfecto en estado principal, y entonces no sería ya lo Perfecto. Lo imperfecto no puede entonces proceder de lo Perfecto por vía de emanación; luego no podría resultar más que de la creación “*ex nihilo*”, pero ¿cómo admitir que algo pudiese proceder de nada, o, en otros términos, que pudiese existir algo carente de principio? Por otra parte, admitir la creación “*ex nihilo*” sería admitir por ello mismo el ani-

* [Este texto de René Guénon apareció en los tres primeros números de la revista *La Gnose*, en noviembre y diciembre de 1909 y enero de 1910, firmado por T. Palingenius. N. del T.].

¹ [“¿Si Dios es, entonces de dónde el Mal, si no es, entonces de dónde el Bien?”. N. del T.].

quilamiento final de los seres creados, ya que lo que ha tenido un comienzo debe también tener un final, y nada es más ilógico que hablar de inmortalidad en tal hipótesis. Pero la creación así entendida es un absurdo, puesto que es contraria al principio de causalidad, el cual es imposible para todo hombre razonable negarlo sinceramente, y podemos decir con Lucrecio: “*Ex nihilo nihil, ad nihilum nihil posse reverti*”².

No puede haber nada que carezca de un principio; pero ¿cuál es ese principio? Y ¿no hay más que un Principio único de todas las cosas? Si se considera el Universo total, es evidente que él contiene todas las cosas, puesto que todas las partes están contenidas en el Todo. Por otra parte, el Todo es necesariamente ilimitado, ya que, si tuviera un límite, lo que hubiera más allá de este límite no estaría comprendido en el Todo, siendo esta suposición absurda. Lo que carece de límite puede ser llamado Infinito, y como lo contiene todo, este Infinito es el principio de todas las cosas. Por otro lado, el Infinito es necesariamente uno, pues dos Infinitos que no fueran idénticos se excluirían el uno al otro; resultando de esto que no hay más que un Principio único de todas las cosas, y este Principio es lo Perfecto, pues el Infinito sólo puede ser tal si es lo Perfecto.

Así, lo Perfecto es el Principio supremo, la Causa primera; él contiene todas las cosas en potencia y las ha producido todas; pero entonces, puesto que no hay más que un Principio único, ¿qué hay de todas las oposiciones que normalmente se consideran en el Universo: el Ser y el No-Ser, el Espíritu y la Materia, el Bien y el Mal? Nos encontramos aquí en presencia de la cuestión planteada desde el comienzo, y ahora podemos formularla de una manera más general: ¿cómo la Unidad ha podido producir la Dualidad?

Algunos han creído que debían admitir dos principios distintos, opuestos el uno al otro, pero esta hipótesis está descartada por lo dicho anteriormente. En efecto, estos dos princi-

² [“De la nada, nada surge; y a la nada, nada puede retornar”. N. del T.].

prios no pueden ser ambos infinitos, pues entonces se excluirían o se confundirían; si sólo uno fuera infinito, éste sería el principio del otro; y, si ambos fueran finitos, no serían verdaderos principios, ya que decir que aquello que es finito puede existir por sí mismo, es admitir que algo puede venir de nada, puesto que todo lo finito tiene un comienzo, lógico si no cronológico. En este último caso, consecuentemente, siendo finitos uno y otro, deben proceder de un principio común, que es infinito, lo que nos remite así a la consideración de un Principio único. Además, muchas doctrinas consideradas habitualmente como dualistas, no lo son más que en apariencia; en el Maniqueísmo, como en la religión de Zoroastro, el dualismo no era sino una doctrina puramente exotérica, recubriendo la verdadera doctrina esotérica de la Unidad: Ormuz y Ahrimán son ambos engendrados por Zervané-Akérêné, y deben confundirse en él al final de los tiempos.

La Dualidad es entonces necesariamente producida por la Unidad, puesto que no puede existir por sí misma; pero ¿cómo puede ser producida? Para comprenderlo debemos considerar primeramente a la Dualidad en su aspecto menos particularizado, que es la oposición del Ser y del No-Ser; por otra parte, puesto que uno y otro están forzosamente contenidos en la Perfección total, es evidente desde el principio que esta oposición no puede ser más que aparente. Entonces valdría más hablar únicamente de distinción; pero ¿en qué consiste esa distinción? ¿Existe, en realidad, independientemente de nosotros, o no es simplemente más que el resultado de nuestra forma de ver las cosas?

Si por No-Ser no se entiende sino la pura nada, es inútil seguir hablando, pues ¿qué se puede decir de aquello que no es nada? Pero otra cosa muy distinta sería si se considera al No-Ser como posibilidad de ser; así entendido, el Ser es la manifestación del No-Ser, y está contenido en estado potencial en el No-Ser. La relación del No-Ser al Ser es entonces la relación de lo no-manifestado a lo manifestado, y podemos decir que lo no-manifestado es superior a lo manifestado,

puesto que es su principio, ya que contiene en potencia todo lo manifestado más lo que no es, ni nunca ha sido, ni jamás será manifestado. Al mismo tiempo, vemos que es imposible hablar aquí de una distinción real, puesto que lo manifestado está contenido en principio en lo no-manifestado; sin embargo no podemos concebir lo no-manifestado directamente, sino solamente a través de lo manifestado. Esta distinción existe pues para nosotros, pero sólo existe para nosotros.

Si es así para la Dualidad en cuanto a la distinción entre Ser y No-Ser, con mayor razón debe ser lo mismo para todos los otros aspectos de la Dualidad. Con esto vemos cuán ilusoria es la distinción entre Espíritu y Materia, sobre la que se han construido, sobre todo en los tiempos modernos, tan gran cantidad de sistemas filosóficos, como si se tratara de una base inquebrantable; si esta distinción desaparece, nada queda de todos esos sistemas. Además, podemos señalar de pasada que la Dualidad no puede existir sin el Ternario, ya que si el Principio, diferenciándose, da nacimiento a dos elementos —que por lo demás sólo son distintos en tanto que nosotros los consideremos como tales—, éstos dos elementos y su Principio común forman un Ternario, de suerte que en realidad es el Ternario y no el Binario quien es inmediatamente producido por la primera diferenciación de la Unidad primordial.

Volvamos ahora a la distinción entre el Bien y el Mal, que no es en sí, también ella, más que un aspecto particular de la Dualidad. Cuando oponemos Bien y Mal, hacemos consistir generalmente el Bien en la Perfección o, al menos, en un grado inferior, en una tendencia a la Perfección, y entonces el Mal no es otra cosa que lo imperfecto; pero ¿cómo lo imperfecto podría oponerse a lo Perfecto? Hemos visto que lo Perfecto es el Principio de todas las cosas, y que, por otro lado, él no puede producir lo imperfecto; de donde resulta que en realidad lo imperfecto no existe, o que al menos no puede existir sino como elemento constitutivo de la Perfección total; pero, siendo así, no puede ser realmente imperfecto, y lo que nosotros denominamos imperfección no es más que relati-

dad. Así, lo que llamamos error no es más que verdad relativa, pues todos los errores deben ser comprendidos en la Verdad total, sin lo cual ésta, estando limitada por algo que estaría fuera de ella, no sería perfecta, lo que equivale a decir que no sería la Verdad. Los errores, o, mejor dicho, las verdades relativas, no son sino fragmentos de la Verdad total; es pues la fragmentación la que produce la relatividad, y en consecuencia, podríamos decir que ella es la causa del Mal, si relatividad fuera realmente sinónimo de imperfección; pero el Mal sólo es tal cuando se lo distingue del Bien.

Si llamamos Bien a lo Perfecto, lo relativo no es algo realmente distinto, ya que en aquel está contenido en principio; luego, desde el punto de vista universal, el Mal no existe. Existirá únicamente si consideramos todas las cosas bajo un aspecto fragmentario y analítico, separándolas de su Principio común, en lugar de considerarlas sintéticamente como contenidas en este Principio, que es la Perfección. Así es creado lo imperfecto; el Mal y el Bien son creados al distinguirlos el uno del otro, y, si no hay Mal, no hay motivo tampoco para hablar del Bien en el sentido ordinario de esta palabra, sino únicamente de Perfección. Es por tanto la fatal ilusión del Dualismo la que realiza el Bien y el Mal, y la que, considerando las cosas bajo un punto de vista particularizado, sustituye a la Unidad por la Multiplicidad, y encierra así a los seres sobre los cuales ejerce su poder en el dominio de la confusión y de la división. Este dominio es el Imperio del Demiurgo.

II

Lo que hemos dicho respecto la distinción del Bien y el Mal permite comprender el símbolo de la Caída original, al menos en la medida en que estas cosas pueden llegar a expresarse. La fragmentación de la Verdad total, o del Verbo, pues es la misma cosa en el fondo, fragmentación que produce la relatividad, es idéntica a la segmentación del *Adam Kadmon*, cuyas porciones separadas constituyen al *Adam Protoplastos*, es decir, el primer formador. La causa de esta segmentación es

Nahash, el Egoísmo o el deseo de la existencia individual. Este *Nahash* no es una causa exterior al hombre, sino que está en él, primero en estado potencial, y sólo deviene exterior sino en la medida en que el hombre mismo lo exterioriza; este instinto de separatividad, por su naturaleza, que es la de provocar la división, empuja al hombre a probar el fruto del Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal, es decir, a crear la distinción misma entre Bien y Mal. Entonces los ojos del hombre se abren, pues aquello que le era interior se ha convertido en exterior, a consecuencia de la separación que se ha producido entre los seres. Estos están ahora revestidos de formas, que limitan y definen su existencia individual, y así el hombre se ha convertido en el primer formador. Pero en lo sucesivo, también él se encuentra sometido a las condiciones de esta existencia individual, está revestido igualmente de una forma, o, siguiendo la expresión bíblica, de una túnica de piel, y está encerrado en el dominio del Bien y del Mal, en el Imperio del Demiurgo.

A través de esta exposición abreviada y muy incompleta, vemos que el Demiurgo no es en realidad una potencia externa al hombre; en principio no es más que la voluntad del hombre en tanto realiza la distinción entre Bien y Mal. Pero seguidamente el hombre, limitado como ser individual por esa voluntad que es la suya propia, la considera como algo externo a él, y así deviene distinta de él. Además, como dicha voluntad se opone a los esfuerzos necesarios para salir del dominio en que él mismo se ha encerrado, la ve como una potencia hostil, y la denomina Satán o el Adversario. Destaquemos además que este Adversario, que hemos creado nosotros mismos y que creamos a cada instante, pues ello no debe considerarse como algo que ocurrió en un tiempo determinado, que este Adversario decimos, no es malo en sí mismo, sino que constituye únicamente el conjunto de todo lo que nos es contrario.

Desde un punto de vista más general, el Demiurgo, devenido una potencia distinta y considerado como tal, es el Prín-

cipe de este Mundo del cual se habla en el Evangelio de Juan. No es, propiamente hablando, ni bueno ni malo, más bien es lo uno y lo otro, puesto que contiene en sí mismo el Bien y el Mal. Se considera su dominio como el Mundo inferior, en oposición al Mundo superior o Universo principal del que ha sido separado. Pero hay que tener en cuenta que esta separación jamás es absolutamente real, sólo lo es en la medida en que la realizamos, pues este Mundo inferior está contenido, en estado potencial, en el Universo principal, y es evidente que ninguna parte puede realmente salir del Todo. Por otra parte, esto es lo que impide que la caída continúe indefinidamente; pero no se trata sino de una expresión totalmente simbólica, y la profundidad de la caída mide simplemente el grado en el cual la separación se ha llevado a cabo. Con esta restricción, el Demiurgo se opone al *Adam Kadmon* o a la Humanidad principal, manifestación del Verbo, pero solamente como un reflejo, ya que él no es una emanación, y no existe por sí mismo; eso es lo que está representado por la figura de los dos ancianos del Zohar, y también por los dos triángulos opuestos del Sello de Salomón.

Esto nos lleva a considerar al Demiurgo como un reflejo tenebroso e invertido del Ser, pues no puede ser otra cosa en realidad. Por tanto no es un ser; pero, según lo dicho anteriormente, puede considerarse como la colectividad de los seres en la medida en que son distintos, o si se prefiere, en tanto que tienen una existencia individual. Somos seres distintos en tanto que creamos nosotros mismos la distinción, que sólo existe en la medida en que la creamos; y en tanto que lo hacemos somos elementos del Demiurgo, y, como seres distintos, pertenecemos al dominio de este Demiurgo, que es lo que se denomina la Creación.

Todos los elementos de la Creación, es decir las criaturas, están pues contenidas en el Demiurgo, y en efecto, sólo las puede extraer de sí mismo puesto que la creación ex nihilo es imposible. Considerado como Creador, el Demiurgo produce

primero la división, y no es realmente distinto de ella, ya que sólo existe en tanto que la división misma existe; después, como la división es la fuente de la existencia individual y ésta viene definida por la forma, el Demiurgo debe ser considerado como formador y entonces es idéntico al *Adam Protoplastos*, tal como hemos visto. Podemos decir aún que el Demiurgo crea la Materia, entendiendo por esta palabra el caos primordial que es la reserva común de todas las formas; después organiza esta Materia caótica y tenebrosa donde reina la confusión, haciendo surgir de ella las múltiples formas cuyo conjunto constituye la Creación.

¿Se debe decir entonces que esta Creación es imperfecta? Sin duda no se la puede considerar como perfecta; pero, desde el punto de vista Universal, no es más que uno de los elementos constitutivos de la Perfección total. Sólo es imperfecta cuando la consideramos analíticamente, como separada de su Principio, y lo es en la misma medida que constituye el dominio del Demiurgo. Pero, si lo imperfecto sólo es un elemento de lo Perfecto, no es verdaderamente imperfecto, y de ahí resulta que en realidad el Demiurgo y su dominio no existen desde el punto de vista universal, como tampoco la distinción entre Bien y Mal. Igualmente resulta que, desde el mismo punto de vista, la Materia no existe: la apariencia material no es más que ilusión, de donde no hay que sacar la conclusión, por otro lado, de que los seres que tienen esta apariencia no existan, pues sería caer en otra ilusión: la de un idealismo exagerado y mal entendido.

Si la Materia no existe, la distinción entre Espíritu y Materia desaparece por ello mismo; en realidad todo debe ser Espíritu, pero entendiendo esta palabra en un sentido bien diferente del que le han atribuido la mayor parte de los filósofos modernos. Estos, en efecto, aun oponiendo el Espíritu a la Materia, no lo consideran como independiente de toda forma, y se puede entonces preguntar en qué se diferencia de la Materia. Si se dice que es inextenso, mientras que la Materia es extensa,

¿cómo es que lo inextenso puede estar revestido de una forma? Por otra parte, ¿por qué querer definir el Espíritu? Ya sea con el pensamiento o de otra manera, es siempre a través de una forma como se busca definirlo, y entonces ya no es Espíritu. En realidad, el Espíritu universal es el Ser, y no tal o cual ser particular; es el Principio de todos los seres, y así los contiene a todos. Por eso todo es Espíritu.

Cuando el hombre alcanza el conocimiento real de esta verdad, se identifica él mismo e identifica todas las cosas con el Espíritu universal. Entonces para él toda distinción desaparece, de tal forma que contempla todas las cosas como estando en él mismo y no como exteriores, pues la ilusión se desvanece ante la Verdad como la sombra ante el sol. Así, por este mismo conocimiento, el hombre es liberado de las ataduras de la Materia y de la existencia individual, ya no está sometido al dominio del Príncipe de este Mundo, ya no pertenece al Imperio del Demiurgo.

III

De lo que precede resulta que el hombre puede, desde su existencia terrestre, liberarse del dominio del Demiurgo o del Mundo *hylico*, y que esta liberación se opera por la Gnosis, es decir por el Conocimiento integral. Señalemos que este Conocimiento nada tiene en común con la ciencia analítica y no la supone de ningún modo. Es una ilusión muy extendida en nuestros días creer que no se puede llegar a la síntesis total más que a través del análisis; al contrario, la ciencia ordinaria es totalmente relativa y, limitada al Mundo *hylico*, tiene la misma existencia que éste desde el punto de vista universal.

Por otra parte, debemos indicar también que los diferentes Mundos, o, según la expresión generalmente admitida, los diversos planos del Universo no son lugares o regiones, sino modalidades de la existencia o estados del ser. Esto permite comprender cómo un hombre viviendo en la tierra puede pertenecer en realidad, ya no al Mundo *hylico*, sino al Mundo psíquico o incluso al Mundo pneumático. Es lo que constituye

el segundo nacimiento. Sin embargo, propiamente hablando, éste no es más que el nacimiento al Mundo psíquico, por el cual el hombre se hace consciente de los dos planos, pero sin alcanzar todavía el Mundo pneumático, es decir sin identificarse con el Espíritu universal. Esta identificación sólo es alcanzada por aquel que posee íntegramente el triple Conocimiento, por el cual es liberado para siempre de los nacimientos mortales; es lo que se expresa diciendo que solamente los Pneumáticos son salvados. El estado de los psíquicos no es más que un estado transitorio; es el del ser que ya está preparado para recibir la Luz, pero que todavía no la percibe, que no ha tomado consciencia de la Verdad una e inmutable.

Cuando hablamos de nacimientos mortales, entendemos por ello las modificaciones del ser, su paso a través de las formas múltiples y cambiantes; no habiendo en ello nada que se parezca a la doctrina de la reencarnación tal como la admiten los espiritistas y los teosofistas, doctrina que algún día tendremos la ocasión de explicar. El Pneumático está liberado de los nacimientos mortales, es decir está liberado de la forma, por lo tanto, del Mundo demiúrgico; ya no está sometido al cambio y, en consecuencia, es sin acción; siendo este un punto sobre el que volveremos más adelante. El Psíquico, por el contrario, no sobrepasa el mundo de la Formación, que es designado simbólicamente como el primer Cielo o la esfera de la Luna; de allí regresa al Mundo terrestre, lo que no significa que tome un nuevo cuerpo en la Tierra, sino simplemente que debe revestirse de nuevas formas, sean cuales fueren, antes de obtener la liberación.

Lo que acabamos de exponer muestra la concordancia, podríamos incluso decir la identidad real, a pesar de ciertas diferencias en la expresión, de la doctrina gnóstica con las doctrinas orientales y más particularmente con el *Védānta*, el más ortodoxo de todos los sistemas metafísicos fundados en el Brahmanismo. Por este motivo podemos completar lo dicho anteriormente respecto a los diversos estados del ser, reprodu-

ciendo algunas citas del Tratado del Conocimiento del Espíritu de Shankarâchârya.

“No hay otro medio de obtener la liberación completa y final que el Conocimiento; es el único instrumento que desata los lazos de las pasiones; sin el Conocimiento no se puede obtener la Beatitud”.

“La acción, no oponiéndose a la ignorancia, no la puede alejar; pero el Conocimiento disipa la ignorancia, como la Luz disipa las tinieblas”.

La ignorancia es aquí el estado del ser envuelto en las tinieblas del Mundo *hylico*, atado a la apariencia ilusoria de la Materia y a las distinciones individuales; mediante el Conocimiento, que no pertenece al dominio de la acción, sino que le es superior, todas las ilusiones desaparecen, tal como hemos dicho anteriormente.

“Cuando la ignorancia que nace de los afectos terrestres es alejada, el Espíritu, por su propio esplendor, brilla a lo lejos en un estado indiviso, como el Sol difunde su claridad cuando las nubes se dispersan”.

Pero, antes de llegar a este grado, el ser pasa por un estado intermedio, el que corresponde al Mundo psíquico; entonces cree ser, ya no el cuerpo material, sino el alma individual, puesto que para él no ha desaparecido toda distinción, porque todavía no ha salido del dominio del Demiurgo.

“Imaginándose que es el alma individual, el hombre se asusta, como alguien que toma por error un trozo de cuerda por una serpiente; pero su temor es alejado por la percepción de que él no es el alma, sino el Espíritu universal”.

Quien ha tomado consciencia de los dos Mundos manifestados, es decir del Mundo *hylico*, conjunto de manifestaciones groseras o materiales, y del Mundo psíquico, conjunto de las manifestaciones sutiles, es nacido dos veces, *Dwidja*; pero aquel que es consciente del Universo no manifestado o del Mundo sin forma, es decir del Mundo pneumático, y que

ha llegado a la identificación de sí mismo con el Espíritu universal, *Atmâ*, es el único que puede ser llamado *Yogui*, es decir, “unido” al Espíritu universal.

“El Yogui, cuyo intelecto es perfecto, contempla todas las cosas como morando en él mismo, y así, por el ojo del Conocimiento, percibe que todo es Espíritu”.

Notemos de pasada que el Mundo *hylico* se compara al estado de vigilia, el Mundo psíquico al estado de sueño, y el Mundo pneumático al estado de sueño profundo. Debemos recordar a este propósito, que lo no-manifestado es superior a lo manifestado, por ser su principio. Por encima del Universo pneumático no hay ya, según la doctrina gnóstica, más que el Pleroma, que puede considerarse como constituido por el conjunto de los atributos de la Divinidad. No se trata de un cuarto mundo, sino del Espíritu universal mismo, Principio supremo de los Tres Mundos, ni manifestado ni no-manifestado, indefinible, inconcebible e incomprehensible.

El Yogui o el Pneumático, ya que en el fondo es lo mismo, se percibe, no ya como una forma grosera ni como una forma sutil, sino como un ser sin forma; se identifica entonces con el Espíritu universal, y estos son los términos con que Shankarâchârya describe ese estado:

“El Es Brahma, tras cuya posesión no hay nada que poseer; tras el gozo de su felicidad, ya no hay felicidad que pueda ser deseada; y tras la obtención de su conocimiento, ya no hay conocimiento que obtener”.

“Es Brahma, el que una vez visto, no deja otro objeto que contemplar; habiéndose identificado con El, ya ningún nacimiento es experimentado; habiéndolo percibido, no hay nada más que percibir”.

“Es Brahma, esparcido por todas partes, en todo: en el espacio medio, en lo que está por encima y lo que está por debajo; el verdadero, el viviente, el dichoso, sin dualidad, indivisible, eterno y uno”.

“Es Brahma, sin tamaño, inextenso, increado, incorruptible, sin rostro, sin cualidades o características”.

“Penetra él mismo su propia esencia eterna, y contempla el Mundo entero apareciendo como Brahma.”

“Brahma no se parece en nada al Mundo, y fuera de Brahma no hay nada; todo lo que parece existir fuera de él es una ilusión”.

“De todo lo que se ve, de todo lo que se oye, sólo existe Brahma, y por el conocimiento del principio, Brahma es contemplado como el Ser verdadero, viviente, feliz, sin dualidad”.

“El ojo del Conocimiento contempla al Ser verdadero, viviente, feliz, que todo lo penetra; pero el ojo de la ignorancia no lo descubre, no lo percibe al igual que un hombre ciego no ve la luz”.

“Cuando el Sol del Conocimiento espiritual se levanta en el cielo del corazón, expulsa las tinieblas, penetra todo, abarca todo e ilumina todo”.

Observemos que el Brahma del que aquí se trata es el Brahma superior; hay que tener cuidado en distinguirlo del Brahma inferior, pues éste no es otra cosa que el Demiurgo, considerado como el reflejo del Ser. Para el Yogui, sólo hay el Brahma superior, que contiene todas las cosas, y fuera del cual no hay nada; el Demiurgo y su obra de división ya no existen.

“El que ha realizado el peregrinaje de su propio espíritu, un peregrinaje en el cual no hay nada que concierna a la situación, al lugar o al tiempo, que está en todo, en el que ni el calor ni el frío se experimentan, que constituye una felicidad perpetua y una liberación de toda penalidad; éste está por encima de la acción, conoce todas las cosas, y obtiene la eterna Beatitud”.

IV

Tras haber caracterizado los tres Mundos y los estados del ser que les corresponden, y de haber indicado, dentro de lo po-

sible, en qué consiste la liberación de la dominación demiúrgica, debemos retomar todavía el tema de la distinción entre el Bien y el Mal, con el fin de sacar algunas consecuencias de lo expuesto anteriormente.

Para empezar, se podría estar tentado de decir lo siguiente: si la distinción entre el Bien y el Mal es ilusoria, si en realidad no existe, lo mismo debe suceder con la moral, pues es evidente que la moral está basada en esta distinción, a la que considera esencial. Esto sería ir demasiado lejos; la moral existe, pero en la misma medida que la distinción entre el Bien y el Mal, es decir para todo lo que pertenece al dominio del Demiurgo; desde el punto de vista universal, no tendría ninguna razón de ser. En efecto, la moral no puede aplicarse más que a la acción; la acción supone el cambio, y éste sólo es posible en lo formal o manifestado. El Mundo sin forma es inmutable, superior al cambio, por lo tanto a la acción, y es por lo que el Ser que ya no pertenece al Imperio del Demiurgo es no actuante.

Esto muestra que hay que tener mucho cuidado en no confundir los diversos planos del Universo, pues lo que se dice de uno podría no ser verdadero para el otro. Así, la moral existe necesariamente en el plano social, que es esencialmente el dominio de la acción; pero no cuando se considera el plano metafísico o universal, puesto que entonces ya no hay acción.

Establecido este punto, debemos señalar que el ser superior a la acción posee sin embargo la plenitud de la actividad; pero es una actividad potencial, una actividad no actuante. Este ser no es inmóvil, como se podría decir equivocadamente, sino inmutable, es decir superior al cambio. En efecto, se identifica con el Ser que siempre es idéntico a sí mismo: según la fórmula bíblica “el Ser es el Ser.” Esto está relacionado con la doctrina taoísta, según la cual la Actividad del Cielo es no actuante. El Sabio, en quien se refleja la Actividad del Cielo observa el no actuar. Sin embargo, este Sabio, que hemos designado como el Pneumático o el Yogui, puede actuar aparente-

mente, como la Luna parece que se mueve cuando las nubes pasan delante de ella; pero el viento que aparta las nubes no tiene influencia sobre la Luna. Igualmente, la agitación del Mundo demiúrgico no tiene influencia sobre el Pneumático; y a este respecto podemos citar lo que dice Shankarâchârya.

“El Yogui, habiendo atravesado el mar de las pasiones, está unido a la Tranquilidad y se regocija en el Espíritu”.

“Habiendo renunciado a los placeres que nacen de los objetos externos perecederos, y gozando de las delicias espirituales, está en calma y sereno como la llama bajo un apagavelas, y se alegra en su propia esencia”.

“Durante su residencia en el cuerpo, no es afectado por sus propiedades, como el firmamento no es afectado por lo que flota en su seno; conociendo todas las cosas permanece no afectado por las contingencias”.

A partir de ahí podemos comprender el verdadero sentido de la palabra “Nirvana”, de la cual se han dado tantas falsas interpretaciones; esta palabra significa literalmente “extinción del soplo o de la agitación”, luego el estado de un ser que ya no está sometido a ninguna agitación, que está definitivamente liberado de la forma. Es un error muy extendido, al menos en Occidente, creer que no hay nada cuando no hay forma, cuando en realidad es la forma lo que no es nada y lo informal lo es todo; así, el Nirvana, muy lejos de ser el aniquilamiento como han pretendido algunos filósofos, es por el contrario la plenitud del Ser.

De todo lo que precede, podríamos sacar la conclusión que no hay que actuar; pero sería inexacto, sino en principio, al menos en la aplicación que quisiéramos hacer. En efecto, la acción es la condición de los seres individuales, pertenecientes al Imperio del Demiurgo; en el Pneumático o el Sabio en realidad no hay acción, pero en tanto que reside en un cuerpo, tiene las apariencias de la acción; exteriormente, es en todo parecido a los demás hombres, pero sabe que no es más que una apariencia ilusoria, y esto es suficiente para que esté libe-

rado de la acción, puesto que es a través del Conocimiento como se obtiene la liberación. Por eso mismo, el que está liberado de la acción ya no está sujeto al sufrimiento, ya que el sufrimiento es un resultado del esfuerzo, por tanto de la acción, y esto es en lo que consiste lo que llamamos la imperfección, aunque en realidad no haya nada imperfecto.

Es evidente que la acción no puede existir para aquel que contempla todas las cosas en sí mismo como existiendo en el Espíritu universal, sin ninguna distinción de objetos individuales, tal como expresan estas palabras de los Vedas: “Los objetos difieren simplemente en designación, accidente y nombre, como los utensilios terrestres reciben diferentes nombres, aunque solamente sean diferentes formas de tierra.” La tierra, principio de todas esas formas, es en sí misma sin forma, pero las contiene a todas en potencia; tal es también el Espíritu universal. La acción implica cambio, es decir la destrucción incesante de formas que desaparecen para ser reemplazadas por otras; son las modificaciones que llamamos nacimiento y muerte, los múltiples cambios de estado que debe atravesar el ser que todavía no ha alcanzado la liberación o la transformación final, empleando esta palabra transformación en su sentido etimológico, que es el de pasaje fuera de la forma. El apego a las cosas individuales, o a las formas esencialmente transitorias y perecederas, es propio de la ignorancia; las formas no son nada para el ser que se ha liberado de ellas, y por eso, incluso durante su residencia en el cuerpo, no le afectan en nada sus propiedades.

“Así se mueve libre como el viento, pues sus movimientos no están afectados por las pasiones”.

“Cuando las formas son destruidas, el Yogui y todos los seres entran en la esencia que todo lo penetra”.

“Es sin cualidades y sin acción, imperecedero, sin volición; feliz, inmutable, sin rostro; eternamente libre y puro”.

“Es como el éter, expandido por todas partes, y que penetra al mismo tiempo el exterior y el interior de las cosas; es in-

corruptible, imperecedero; es el mismo en todas las cosas, puro, impasible, sin forma, inmutable”.

“Es el gran Brahma, que es eterno, puro, libre, uno, incessantemente feliz, no dual, existente, perceptivo y sin fin”.

Tal es el estado al que llega el ser por el Conocimiento espiritual; así es liberado para siempre jamás de las condiciones de la existencia individual, liberado del Imperio del Demiurgo.

RESEÑAS DE LIBROS Y REVISTAS*

Reseñas de libros:

A.-N. Whitehead, Sir Oliver Lodge, J.-W. Nicholson, Henry Head, Mrs. Adrian Stephen and H. Wildon Carr, *Time, space and material: are they, and if so in what sense, the ultimate data of science?* (Tiempo, espacio y materia, ¿son los datos últimos de la Ciencia? Y si lo son ¿En qué sentido?). En RP, marzo-abril de 1920.

I.- A. N. Whitehead reprocha a las concepciones científicas corrientes no constituir más que una sistematización apresurada y simplista, que no concuerda con los hechos: en particular, la concepción del tiempo como una sucesión de instantes no permite establecer ninguna relación física entre la naturaleza en un instante y la naturaleza en otro instante. Según la teoría aquí esbozada, y de la cual el autor debe publicar próximamente una más completa exposición, hay que distinguir en la naturaleza dos tipos esencialmente diferentes de entidades, que son los “acontecimientos” y los “objetos”, después definir determinadas relaciones fundamentales de los unos y de los otros. Los acontecimientos pueden ser considerados como relaciones entre objetos, y los objetos como cualidades de acontecimientos; pero cada uno de esos puntos de vista da lugar además a dificultades. La teoría de la materia es la teoría de los objetos “uniformes” que dan a los acontecimientos en los cuales están situados, un carácter cuantitativo. La conclusión es que la concepción de una cantidad de materia teniendo una configuración espacial definida en un instante del tiempo es una abstracción muy compleja, y de ningún modo un dato fundamental de la ciencia.

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

II.- Para Sir Oliver Lodge, lo que nosotros aprehendemos inmediata y primitivamente, es el movimiento y la fuerza; el tiempo, el espacio y la materia son inferencias, abstracciones basadas sobre esos datos y destinadas a interpretarlos. Esta concepción, de la cual las principales nociones de las ciencias físicas pueden en efecto deducirse de un modo coherente, supone esencialmente que nuestras “experiencias” más directas son las sensaciones musculares. Al acabar, el autor pone en guardia contra toda teoría que introduzca la discontinuidad en el espacio, el tiempo, o hasta la energía.

III.- Esta última observación se dirige más particularmente a la nueva teoría física del “quantum”. Según Nicholson, esta teoría implica la existencia de una nueva constante universal de la naturaleza, que sería, no un mínimo de energía, sino un mínimo de *acción*; se aplicaría por otra parte exclusivamente a los fenómenos “microscópicos” (para los cuales las concepciones de la fuerza y de la energía no serían ya datos fundamentales), mientras que la antigua física permanecería válida para los fenómenos “macroscópicos”. El tiempo, el espacio y la materia serían datos fundamentales a toda la física, porque entran en la expresión de todas las constantes universales que existen en la naturaleza.

IV.- Head, admitiendo que toda sensación es la resultante de innumerables cambios de orden puramente fisiológico, se afana especialmente en determinar la base fisiológica de los aspectos espacial y temporal de la sensación. Esos aspectos serían enteramente distintos de los aspectos cualitativo y afectivo y podrían serles disociados; mientras que estos últimos dependerían de la actividad de la capa óptica, aquellos estarían debidos a la de la capa cortical del cerebro.

V.- Adrian Stephen se sitúa en el punto de vista bergsoniano (las ideas que ella expone están tomadas sobre todo de *Matière et Mémoire*), y resume así la respuesta a la cuestión planteada: la materia es el dato último de la ciencia; el espacio es la forma que la ciencia impone a sus objetos (forma lógica o del pensamiento, y no ya forma de la sensibilidad como para Kant); en fin, la ciencia no puede tratar con el tiempo, porque

no puede tratar con la memoria, es decir, con el acto que transforma la materia en “fenómenos”, que es el principio esencial de toda vida, y que distingue el espíritu de la materia.

VI.- Para concluir esta discusión, Wildon Carr insiste sobre todo sobre el “principio de la relatividad”, que, para él, afecta no solamente al conocimiento, sino al ser mismo del espacio, del tiempo y de la materia. La verdadera doctrina filosófica, a este respecto, es la de los filósofos del siglo XVII, especialmente Malebranche y Berkeley: no hay grandezas, sólo hay perspectivas. Si el espacio, el tiempo y la materia son los datos fundamentales de la ciencia, ello no significa que sean entidades absolutas, sino que son derivados de esta perspectiva particular que constituye el sistema de referencia propio de los seres humanos.

D^r Eugène Osty, *Le sens de la vie humaine (El sentido de la vida humana)*. -1 vol. in-16°, XII -272 págs. “La Renaissance du Livre”, París, 1919. En RP, mayo-junio de 1921.

El autor anuncia en su introducción que “no se encontrará aquí un sistema filosófico”, y que “este libro tiene la finalidad de dar una especie de visión científica de nuestra vida de seres pensantes, y no perdiendo jamás el contacto con los hechos”. Ésas son excelentes intenciones, pero por desgracia el espíritu “cientificista” no es el verdadero espíritu científico, y las hipótesis evolucionistas no son hechos. Los que de buena gana y con la mejor fe del mundo “liberados de los prejuicios”, son a veces los que más tienen en realidad: creencia en el “progreso intelectual”, en el “progreso moral”, en la “civilización integral”, en una palabra, en todos los ídolos del espíritu moderno, sin olvidar la “naturaleza”, la “razón” y la “vida”. No podemos ni soñar en discutir aquí todas esas concepciones, pero encontramos muy extraño que, desde que tales ideas entran en juego, se contente tan fácilmente con simples afirmaciones: éstos son artículos de fe... Si, en lugar de lanzarse a especulaciones aventuradas sobre las condiciones de existencia del “hombre primitivo”, se limitara más modestamente a un estudio un poco profundo de la antigüedad histórica o incluso de

la Edad Media, se llegaría sin duda a modificar algunas conclusiones, y, por ejemplo, se dudaría en escribir que “fue solamente en el siglo XVI de nuestra era cuando la humanidad pasó de su larga infancia intelectual a la edad de la razón”. Es cierto que la intelectualidad, tal como la comprende el autor, parece consistir casi únicamente en el conocimiento y la utilización de los fenómenos naturales, lo cual es un punto de vista muy especial. La parte más curiosa es tal vez la que concierne al porvenir posible de la humanidad: se nos anuncia que una facultad psíquica nueva, calificada de “metanormal” (este neologismo y algunos otros del mismo género están bien cerca de los barbarismos), está “en vías de instalación en la especie humana”. Esta facultad comprende un conjunto muy complejo de fenómenos, reunidos bajo el nombre un poco vago de “lucidez”; estamos muy lejos, por nuestra parte, de contestar la realidad de esos fenómenos, que hay que separar siempre de las explicaciones de fantasía o incluso no razonables que se han dado de ellos; pero no pensamos que pueda verse ahí el germen de una especie de sentido suplementario del que estarían dotados los hombres futuros. Por otro lado, no vemos lo que hay ahí de verdaderamente nuevo: los hechos de que se trata eran bien conocidos desde la antigüedad; ¿por qué decir que han podido ser “ilusorios” mientras que, no lo serían ya hoy? Y es que, sin eso, la teoría de la evolución sería defectuosa... Si un libro como éste presenta interés, es sobre todo a título de documento psicológico, muy característico de la mentalidad de nuestros contemporáneos.

Paul Choisnard, *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres* (Santo Tomás de Aquino y la influencia de los astros). En *Vient de Paraître*, abril de 1926.

Es incontestable que Santo Tomás de Aquino está “de moda”, quizá su doctrina jamás ha sido objeto de tantos trabajos de todo tipo; no obstante, hay vertientes de esta doctrina que parecen querer dejarse voluntariamente en la sombra. Algunos tomistas actuales, que protestan contra la apelación de “neo-

tomistas” y que se creen muy “antimodernos”¹, tienen sin embargo en realidad, el espíritu demasiado moderno aún para comprender la cosmología de Santo Tomás, e incluso para simplemente ver la diferencia que existe entre los puntos de vista de la física de la antigüedad y de la Edad Media y el de la actual, diferencia tal que no ha lugar a considerar entre ellas ni oposición ni conciliación. Con mayor razón esos mismos tomistas no quieren oír hablar de cosas tales como la astrología y deben quedarse bastante perplejos al comprobar que Santo Tomás ha afirmado muy explícitamente la realidad de las influencias de los astros. Con todo, la presente obra, muy lejos de repetir ninguna otra, viene a colmar una importante laguna. El autor ha agrupado bajo un número determinado de títulos los principales pasajes de la *Suma Teológica* que se relacionan con esta cuestión; y, en cada capítulo, ha hecho seguir la reproducción de los textos por comentarios que, en conjunto, nos parecen perfectamente justos. Habría solamente que formular reservas sobre lo que hay también aquí de demasiado moderno en algunas interpretaciones; nos referimos a la tendencia que tiene el Sr. Choissard a relacionar su propia concepción de la astrología con la de santo Tomás o la de Ptolomeo. Ahora bien, la concepción de la “astrología científica” como fundada principalmente sobre las “estadísticas” y las “probabilidades”, de manera que se constituya una “ciencia experimental” en el sentido en que se entiende hoy, está ciertamente muy alejada de la astrología antigua, que reposaba sobre bases muy distintas; y, si esta astrología nueva es una tentativa para enlazar con la de los antiguos, toma para llegar a eso una senda muy desviada. Por otra parte, no pensamos que el sentido verdadero de la noción de causalidad sea el que indica Choissard, donde reencontramos la confusión entre “causa” y “condición” que es, de ordinario, la de cierto empirismo. A pesar de eso, un trabajo así es muy útil, pues puede contri-

¹ [El neo-tomista Jacques Maritain, que fuera embajador de la República Francesa en el Vaticano, publicó en 1922 una obra titulada *Antimoderne*. Nota del T].

buir a corregir la estrechez de las interpretaciones corrientes del tomismo y hay en él un esfuerzo tanto más meritorio cuanto que se enfrenta a muchos prejuicios.

P. V. Piobb, *Le secret de Nostradamus (El secreto de Nostradamus)*. En *Vient de Paraître*, noviembre de 1927.

Es éste un libro muy curioso, cuyo autor, que piensa haber encontrado por fin la clave de las célebres profecías de Nostradamus, ha cometido solamente el error de no explicarse con suficiente claridad sobre el método que emplea para llegar a determinados resultados, lo que hace difícil su verificación. Sea como fuere, y a pesar de las reservas a hacer quizás sobre algunas deducciones llevadas un poco lejos, nos parece cierto que hay un fundamento serio en la interpretación de las “Centurias” según un sistema “crono-cosmográfico” ligado al conocimiento de las “leyes cíclicas”, pues, por una coincidencia bastante notable, hemos podido, por otra parte, comprobar nosotros mismos algo análogo en la obra de Dante. Señalaremos también en particular las consideraciones relativas a la mutación de los símbolos en correspondencia con ciertos períodos históricos y el capítulo dedicado a la topografía de París, que es uno de los más interesantes, y que se relaciona con lo que hemos denominado la “geografía sagrada”; las predicciones concernientes al porvenir próximo son menos satisfactorias, pero ésa no es, a pesar de lo que puedan pensar algunos, más que una aplicación muy secundaria. Esta obra difiere con mucha ventaja de las habituales elucubraciones “ocultistas”, y es de desear que el autor desarrolle seguidamente, como lo merecerían, diversos puntos a los cuales no ha podido hacer más que muy breves alusiones.

R. Schwaller de Lubicz, *L'Appel du Feu (La Llamada del Fuego)*. En *Vient de Paraître*, julio-agosto de 1927.

René Schwaller, teosofista disidente, que fue uno de los jefes del efímero grupo de los “Vigilantes”, ha reunido en este libro, bajo una forma que quiere ser poética, pero que a veces

es poco correcta o ininteligible, unas consideraciones tocantes a temas bastante diversos: el lenguaje, la sociedad, la religión, la ciencia, la vida. Hay ahí algunos vislumbres entre mucho fárrago grandilocuente; una de las ideas dominantes del autor parece ser la de la inminencia del “fin del mundo”; por lo demás no es el único en anunciarlo; pero sería bueno explicar, más claramente de como lo hace, en qué sentido conviene entenderlo exactamente.

Paul Choisnard, *Les Preuves de l'influence astrale sur l'homme* (Las Pruebas de la influencia astral sobre el hombre). En *Vient de Paraître*, diciembre de 1927.

Este folleto resume diversos trabajos anteriores del autor sobre astrología, y más particularmente sobre lo que él llama “la ley de herencia astral”, ley de la que ha encontrado además una indicación muy clara en Képler. Por desgracia, su astrología llamada “científica”, es decir, concebida sobre el modelo de las ciencias experimentales modernas, especialmente sobre las estadísticas y el cálculo de probabilidades, no nos parece tener más que relaciones muy lejanas con la auténtica astrología tradicional, tal como la conocieron en la antigüedad y en la Edad Media; convendría evitar toda confusión entre unos puntos de vista esencialmente diferentes.

Edouard Le Roy, *L'Exigence idéaliste et le Fait de l'Évolution* (La Exigencia idealista y el Hecho de la Evolución). En *Vient de Paraître*, noviembre de 1928.

Vemos en este libro al evolucionismo bergsonian solidariizarse lo más claramente posible con el “transformismo”, y eso en el momento en el cual, por confesión del autor mismo, éste ha perdido ya mucho terreno. Encontramos también, expresadas tal vez más francamente que en H. Bergson, afirmaciones como la del “cambio puro, bastándose a sí mismo”, y de la “substancialidad intrínseca del devenir”. Evidentemente nos falta aquí espacio para discutir esas concepciones, pero al menos podemos hacer al respecto las siguientes dos observacio-

nes: primero, esos filósofos triunfan un poco demasiado fácilmente porque no encuentran lo inmutable en parte ninguna del dominio “físico”, mientras que todo lo que afirman equivale precisamente a la negación misma de la “metafísica”. Además, una constatación se impone: y es que aquellos que han podido creer que el bergsonismo se oponía de algún modo al “cientificismo” deberán renunciar a esta ilusión; aquí, por el contrario, se reúne con el “cientificismo” de la manera más ingenua, la que toma las hipótesis como “hechos”. Todo eso envejecerá terriblemente rápido, incluso si ya no está un poco “pasado de moda”; bien podemos emplear esta expresión, pues, en el fondo, el éxito de las teorías de este género es un asunto de moda y nada más.

Georges Lanoë-Villène, *Le Livre des Symboles, dictionnaire de symbolique et de mythologie (Lettre C)*. En *Vient de Paraître*, diciembre de 1929.

Ya hemos hablado aquí (abril de 1928) de los dos primeros volúmenes de esta importante obra; podríamos, a propósito de la tercera, repetir los mismos elogios, en cuanto a la abundancia y a la variedad de la documentación, y también las mismas reservas, en cuanto al carácter un poco de fantasía de algunas interpretaciones y a la insuficiencia de algunas otras. Así, en el capítulo dedicado al caduceo, no encontramos indicada ni la verdadera significación de la serpiente ni la del bastón, lo cual habría sido por completo esencial, mientras que, por el contrario, hay un cúmulo de informaciones que sólo se relaciona indirectamente con el tema; por otra parte, el autor da prueba de la más completa incompreensión con respecto al Apocalipsis, en el cual quiere ver simplemente un “libro de controversia”, lo que es muy sorprendente por parte de un simbolista; hay también muchas lagunas del mismo tipo. Felizmente, digámoslo de nuevo, eso no quita nada del valor documental de este trabajo, en el cual se han reunido unas informaciones que con frecuencia se tendría mucha dificultad en encontrarlas en otra parte, y que, en ese sentido, rendirá grandes servicios a

quienes se interesan en las cuestiones de que se trata; solamente es de lamentar que la publicación prosiga tan lentamente.

Edouard Le Roy, *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (Los Orígenes humanos y la evolución de la Inteligencia). En *Vient de Paraître*, diciembre de 1929.

Esta recopilación de lecciones impartidas en el Colegio de Francia por el sucesor de H. Bergson está, como el precedente que aquí hemos reseñado (noviembre de 1928), dedicado enteramente a la exposición y a la defensa de una teoría transformista, aplicada esta vez más especialmente a la especie humana. Las observaciones que hemos formulado, sobre todo en lo que concierne a la confusión de una hipótesis con un hecho, se aplican por tanto igualmente; e, incluso, si dispusiéramos del espacio suficiente para discutir esas cosas en detalle, apenas nos sentiríamos con ganas para ello: ¡se nota tan terriblemente la fecha de todo eso! Es bastante divertido, pero tal vez un poco triste, comprobar que el transformismo cuenta con dos católicos entre sus últimos defensores: el Sr. Le Roy y el P. Teilhard de Chardin, cuya colaboración parece tan estrecha que podría decirse verdaderamente que piensan en común... Añadamos solamente que el lenguaje de Le Roy es a veces demasiado extraordinario: así, un capítulo es titulado "La noósfera y la hominización"; por otro lado, se dice que "el pre-hombre tenía un comportamiento arbóreo", lo cual simplemente quiere decir que vivía en los árboles; ¿qué necesidad hay de emplear semejante jerga?

S. U. Zanne, *Les Origines: L'Atlantide* (Les Éditions Cosmologiques). VI, junio de 1932.

Esta obra póstuma destaca sobre todo por la exuberante fantasía lingüística que era habitual en su autor, y que hemos ya señalado a propósito de *La Langue Sacrée*. La Atlántida es más bien un pretexto para la exposición de teorías cosmogónicas más o menos extravagantes y bastante poco claras; en cuanto al sistema de "educativa iniciación" que habría sido

instituido "en atlante Matriarcado", pensamos que no hay apenas que ver ahí más que una de esas "utopías" sociales que ciertos soñadores se complacen a veces en situar en algún punto inaccesible del espacio o del tiempo. Además, la cronología del autor parece, también ella, un poco de fantasía; y ¿acaso para singularizarse ha decidido, contra todo dato tradicional, hacer vivir a la raza negra (*noire*) (que, al parecer, sería distinta a la negra [*nègre*]) en la Atlántida, y a la raza roja en Lemuria (que él coloca además en el océano Pacífico)? Varias cartas figuran al final del volumen; sería curioso saber por cuáles medios le han sido dirigidas, pero no se da ninguna indicación al respecto, lo que, se convendrá en ello, no es como para inspirar mucha confianza sobre su veracidad.

André Savoret, *Du Menhir à la Croix, essais sur la triple tradition de l'Occident* (Éditions Psyché). VI, abril de 1933.

Este no es un libro propiamente hablando, sino más bien una recopilación de estudios un poco heteróclitos, y que parecen haber sido reunidos bastante apresuradamente, pues el autor no ha cuidado siquiera de darle la forma de un todo coherente, de modo que, en el volumen mismo, ¡tal capítulo se encuentra calificado de "artículo", tal otro de "folleto"! De hecho, la mayor parte de esos estudios habían sido publicados anteriormente en la revista *Psyché*, y hemos ya tenido ocasión de hablar de algunos de ellos, de forma que no nos sorprende el haber reencontrado ahí todos los prejuicios "occidentales" que comprobamos ya por entonces; el autor, se defiende mucho de que quiera atacar al Oriente, pero como lo opone de antemano al Occidente, y como pone a éste por encima de todo, la conclusión se deduce por sí misma... Una buena parte del volumen está llena de consideraciones lingüísticas de la más sorprendente fantasía cuya presencia nos parece justificarse así: Habiéndose unido el Druidismo al Judaísmo y al Cristianismo para formar lo que al autor le complace denominar la "triple tradición del Occidente" (¿por qué razón está excluida la tradición greco-latina?), se trata de encontrar, mal que bien, similitudes

entre el hebreo y las lenguas célticas; y, efectivamente, recogiendo palabras a voleo en los léxicos de las lenguas más variadas, se puede encontrar casi todo lo que se quiera, sobre todo si uno se fía de transcripciones más que arbitrarias (la letra *aiin*, por ejemplo, no tiene absolutamente ninguna relación con una *w*). No insistimos más, pero destacamos solamente cuán curioso es que todos estos “occidentalistas” sientan la necesidad de darse a las peores extravagancias filológicas; ¿cuál puede ser la explicación de tan extraño fenómeno?

Marcelle Weissen-Szumlanska (Mme. M. Georges Viciery), *L'Ame archaïque de l'Afrique du Nord* (Nouvelles Éditions Latines, Paris). VI, febrero de 1934.

El estudio de los monumentos prehistóricos de Argelia es aquí más bien un pretexto para una especie de fantasía más o menos literaria sobre las migraciones supuestas de los pueblos célticos, inspirada en gran parte en Fabre d'Olivet. Se trata mucho de cierta “iniciación solar”, calificada también de “espiritualista”, y en la cual la “pintura al ocre rojo” parece jugar un papel considerable. Esta iniciación habría venido de la Atlántida, que habría sido el país de origen de esos pueblos, calificados sin embargo al mismo tiempo de “nórdicos” o de “boreales”; hemos tenido ya ocasión de resaltar otros ejemplos de esta sorprendente confusión. La atribución de los monumentos megalíticos a los “Gaëls” es más que hipotética, y la historia de su retorno de la India hacia Occidente, a la búsqueda de su patria perdida no tiene ni sombra de verosimilitud. Apenas es necesario añadir, tras eso, que las tendencias de este libro son de un “occidentalismo” bastante agresivo, y tal es sin duda la principal razón de su publicación.

Corrado Pagliani, *Di Nostradamus e di una sua poco nota iscrizione liminare torinese*, Carlo Accame, Torino). En VI, mayo de 1934.

Este folleto, abundantemente ilustrado con reproducciones de documentos antiguos, describe primero una inscripción conmemorando una estancia de Nostradamus en Turín en

1556 y la topografía del lugar donde se encuentra; después, en esta ocasión, el autor da una visión de conjunto de la vida y de las obras de Nostradamus, así como algunos ejemplos de predicciones notables contenidas en sus famosas Centurias, predicciones cuya naturaleza le parece ser más mágica que astro-lógica, en lo cual estaríamos bastante tentado a darle la razón.

Arturo Reghini, *Il Fascio littorio* (Extraído de la revista *Docens*, Stab. Ambrosini, Roma). En VI, mayo de 1935.

En este breve estudio, el autor examina el origen del fascio romano, que parece deberse remitir a los etruscos, y sus significados simbólicos y tradicionales. Desde ese punto de vista, es de señalar sobre todo que el número de los líctores que portaban los fascios ante los principales magistrados era siempre, sea doce, sea un múltiplo o un submúltiplo de ese número; y, además, el número de varas que formaban el fascio parece haber sido igualmente de doce. La cuestión se vincula pues a la de la importancia del número doce en las diferentes tradiciones; el autor, sin pretender en modo alguno agotar tan vasto tema, pasa revista a las principales concordancias que se pueden destacar a ese respecto en los diversos pueblos antiguos. Una cuestión que es planteada aquí y que merecería ser examinada más de cerca, es la del lugar que conviene asignar a la correspondencia zodiacal entre las otras aplicaciones del duodenario; relacionándose todo esto con los números cíclicos, puede además vincularse también con el “símbolo del Universo” pitagórico, el dodecaedro, del cual se trata en la otra obra de la que antes hemos hablado.

Sergius Gortan Ancona. *The Substance of Adam* (Rider and Co., London). En Voile d'Isis, julio de 1935.

Este libro se presenta como exponiendo “un sistema de cosmogonía fundado sobre la “tradición occidental”: pero ¿de qué tradición se trata? No es ciertamente la Cábala, pues, si la idea de los “cuatro mundos” está tomada de ésta, la explicación que de ello se da, nada tienen de auténticamente cabalista; esta “cosmogonía” está además terriblemente complicada y confu-

sa, y da sobre todo la impresión de una agitación frenética ¡que alcanzaría hasta las jerarquías angélicas mismas! Se encuentran aquí y allá algunas nociones provenientes del hermetismo y sobre todo del gnosticismo; pero la verdad es que las grandes “autoridades” del autor son, como por lo demás lo indica él mismo, Eliphaz Levi, Fabre d’Olivet y Saint-Yves d’Alveidre. Las obras de los dos últimos han inspirado sobre todo la segunda parte, donde se encuentra una historia de la “raza blanca” que, dada así en resumen, resalta mucho más sus errores y sus fantasías que sus visiones realmente dignas de interés. Todo ello está muy lejos de representar una “pura tradición de pensamiento ortodoxo”, y de una tradición proclamada como “superior a todas las otras”; se trata en suma de un libro de espíritu claramente “ocultista”, lo que nada tiene que ver con el espíritu tradicional. Lo que hay mejor, en nuestra opinión, son, hacia el final, las páginas donde la época moderna es severa y justamente criticada; pero, si es una glorificación de Occidente lo que el autor se ha propuesto escribir, hay que convenir que termina de un modo bastante fastidioso, y que se asemeja más a un balance de derrota que a un himno triunfal...

Marcel Bulard: *El Escorpión, símbolo del pueblo judío en el arte religioso de los siglos XIV, XV, y XVI* (E. de Boccard, París). E. T., julio, 1936), p. 64.

El autor, partiendo del examen de las pinturas de la capilla de San Sebastián de Lans-Le-Villard, en Saboya, ha reunido todos los documentos similares que ha podido descubrir, y ha hecho de los mismos un estudio muy detallado, acompañado de numerosas reproducciones. Se trata de figuraciones del escorpión, ya sea, sobre el estandarte llevado por la Sinagoga personificada, ya sea más frecuentemente, en la representación de algunas escenas de la Pasión; en este último caso, el estandarte con el escorpión está generalmente asociado a otros emblemas y sobre todo a las letras SPQR, manifiestamente para indicar a la vez la participación de los judíos y la de los romanos; cosa bastante curiosa y que parece haber escapado al autor, se podría destacar también que esas mismas letras,

dispuestas en otro orden (SQRP), evocan fonéticamente el nombre mismo del escorpión. En cuanto a la interpretación de este símbolo, el autor, apoyándose sobre los «Bestiarios», así como sobre la poesía dramática del fin de la Edad Media, muestra que significa sobre todo falsedad y perfidia; destaca por otra parte, lo que es del todo justo, que, en la época en cuestión, el simbolismo, de «dogmático» que era precedentemente, había devenido principalmente «moral», lo que viene en suma a decir que estaba ya bien cerca de degenerar en simple «alegoría», consecuencia directa e inevitable del debilitamiento del espíritu Tradicional. Sea como fuere, pensamos empero que, originariamente al menos, debió de haber ahí otra cosa todavía, quizás una alusión al signo zodiacal del Escorpión, al cual es vinculada la idea de la muerte; podemos por lo demás anotar a este propósito que, sin una tal alusión, el pasaje mismo del Evangelio en el que el escorpión es puesto en oposición con el huevo (San Lucas, XI, 11-12) permanece perfectamente incomprensible. Otro punto interesante y enigmático es la atribución de símbolos comunes, concretamente el escorpión y el basilisco, a la Sinagoga y a la Dialéctica; aquí, las explicaciones consideradas, tales como la reputación de habilidad dialéctica que tenían los judíos, nos parecen verdaderamente bien insuficientes para dar cuenta de una tal asociación; y no podemos impedirnos pensar en una tradición según la cual las obras de Aristóteles, considerado como el maestro de la Dialéctica, encerrarían un sentido oculto que no podrá ser penetrado y aplicado más que por el Anticristo, el cual, por otra parte, se dice que debe ser de descendencia judía; ¿no parece que podría haber algo que buscar por ese lado?

Enel, *Les Origines de la Genèse et l'enseignement des Temples de l'Ancien Egypte*. Volumen I, 1ª y 2ª partes (Institut français d'Archeologie orientale, El Cairo). *Etudes Traditionnelles*, noviembre de 1936.

Es sin duda muy difícil, y quizá incluso completamente imposible actualmente, saber lo que fue en realidad la antigua tradición egipcia, totalmente extinguida desde hace tantos si-

glos; por eso, las diversas interpretaciones y reconstrucciones intentadas por los egiptólogos son en gran parte hipotéticas, y además, a menudo contradictorias entre sí. La presente obra se distingue de los trabajos egiptológicos habituales por un loable deseo de comprensión doctrinal, que está generalmente ausente de éstos, y también por la gran importancia que muy justamente se le da al simbolismo, que los “oficiales” por su parte, tienden más bien a negar o a ignorar pura y simplemente; pero ¿ello quiere decir que los puntos de vista ahí expuestos sean menos hipotéticos que los otros? Nos permitimos dudarlo un poco, sobre todo viendo que están inspiradas por una especie de idea preconcebida de hallar un paralelismo constante entre las tradiciones egipcia y hebrea, cuando, si bien está claro que el fondo es esencialmente el mismo en todas partes, nada prueba que las dos formas de que se trata, hayan estado verdaderamente tan cercanas una de otra, y la filiación directa que el autor parece suponer entre ellas, que el título mismo probablemente quiere sugerir, es más que discutible. De ello resultan asimilaciones más o menos forzadas, y, por ejemplo, nos preguntamos si está muy seguro de que la doctrina egipcia consideró la manifestación universal en el aspecto de “creación”, que parece tan exclusivamente especial de la tradición hebrea y a las que con ella están vinculadas; los testimonios de los antiguos, que debían de saber mejor que nosotros a qué atenerse, no lo indican en modo alguno; y, sobre este punto, nuestra desconfianza va en aumento cuando observamos que al mismo principio se le califica unas veces de “Creador”, otras simplemente de “Demiurgo”; Entre estos dos papeles evidentemente incompatibles, por lo menos habría que escoger... Por otro lado, indudablemente, las consideraciones lingüísticas requieren también muchas reservas, pues está claro que la lengua en que se expresaba la tradición egipcia no la conocemos más seguramente de lo que conocemos a la tradición misma; y hay que añadir además que visiblemente ciertas interpretaciones están demasiado influidas por concepciones ocultistas. A pesar de todo, ello no quita para que en este vo-

lumen, cuya primera parte está dedicada al Universo y la segunda al Hombre, haya un número bastante elevado de observaciones dignas de interés, una parte de las cuales mucho mejor aún que por referencias bíblicas, podría confirmarse por comparaciones con las tradiciones orientales, que el autor, por desgracia, parece ignorar casi por completo. Naturalmente, no podemos entrar aquí en detalles; para dar un ejemplo, señalaremos tan sólo, en este orden de ideas, lo que concierne a la constelación del Anca, designación de la Osa Mayor, y la expresión “Cabeza del Anca” que se aplica al Polo; podrían hacerse curiosas asociaciones a este respecto. Mencionemos, por último la opinión del autor sobre la Gran Pirámide, en la cual, a un tiempo ve un “templo solar” y un monumento destinado a “inmortalizar el conocimiento de las leyes del Universo”, esta suposición es por lo menos tan plausible como muchas otras hechas al respecto; pero, en cuanto a decir que “el simbolismo oculto de las Escrituras hebrea y cristiana se refieren directamente a los hechos que acontecieron en el transcurso de la construcción de la Gran Pirámide”, ¡nos parece que es esta una aserción que carece demasiado de verosimilitud en todos los aspectos!

Georges Barbarin, *Le Secret de la Grande Pyramide ou la Fin du Monde adamique* (Éditions Adyar, París). En ET, noviembre de 1936.

Que hay un “secreto” de la Gran Pirámide, sea que haya sido un lugar de iniciación, como decíamos antes, sea que, por su orientación y sus proporciones, represente como un resumen de ciertas ciencias tradicionales, sea incluso que las dos cosas sean ciertas al mismo tiempo, ello es muy probable, tanto más cuanto que ciertas tradiciones más o menos deformadas, pero cuyo origen se remonta sin duda muy lejos, parecen aludir a ello: pero que los modernos hayan reencontrado ese “secreto”, es lo que parece mucho más dudoso. Se ha escrito mucho al respecto, y especialmente sobre las medidas de la Pirámide; ciertas comprobaciones geométricas, geodésicas,

astronómicas, parecen muy evidentes y no carecen de interés, pero son en suma bien fragmentarias, y, junto a ello, se ha hecho también mucha fantasía; por lo demás, ¿se puede saber con seguridad lo que era la unidad de medida empleada por los antiguos egipcios? El autor de este libro da primero un resumen de todos esos trabajos, comprendidas las hipótesis más extravagantes, como la que quiere descubrir una carta de las fuentes del Nilo en la disposición interior de la Pirámide, y aquella según la cual el “Libro de los Muertos” no sería otra cosa que una explicación de esta misma disposición; no podemos, por otro lado, ser de su opinión cuando dice que los conocimientos geográficos y otros de los que se encuentra ahí son el testimonio “de una expresión de la ciencia humana y nada más”, pues ello prueba que ignora la verdadera naturaleza de las ciencias tradicionales y que las confunde con las ciencias profanas... Pero dejemos eso, pues no es en suma el objeto principal de este volumen: aquello de lo que se trata aquí sobre todo, y que es de un carácter más bien fantástico, son las “profecías” que se han querido descubrir midiendo, de modo además que no carece de arbitrariedad, las diferentes partes de los corredores y de las cámaras de la Pirámide, para hacer corresponder los números así obtenidos con períodos y con fechas de la historia. Desde hace mucho tiempo ya, se ha hecho alrededor de estas teorías, sobre todo en Inglaterra, una extraordinaria propaganda cuyas intenciones parecen sobre todo sospechosas y que no deben ser enteramente desinteresadas; ciertas pretensiones concernientes a la descendencia de las “tribus perdidas de Israel” y otras cosas de este género, sobre las cuales el autor pasa más bien rápidamente, no son probablemente de todo punto extrañas a ese asunto... Como quiera que sea, hay en todo ello una absurdidad que es tan manifiesta que nos sorprendemos de que nadie parezca haberla percibido; en efecto, suponiendo que los constructores de la Pirámide hayan realmente incluido “profecías”, dos cosas serían plausibles: o dichas “profecías”, que debían estar basadas sobre cierto conocimiento de las “leyes cíclicas”, se relacionan

con la historia general del mundo y de la humanidad, o han sido adaptadas de manera que conciernan más especialmente a Egipto; pero no es ni una cosa ni otra, puesto que todo lo que ahí se puede encontrar es reconducido exclusivamente al punto de vista del Judaísmo primero y del Cristianismo después, de suerte que habría que concluir lógicamente de ahí que la Pirámide no es un monumento egipcio ¡sino un monumento judeo-cristiano!

Aún conviene añadir que todo es concebido según una pre-tendida “cronología” bíblica conforme al “literalismo” más estrecho y, digámoslo, más protestante; habría todavía muchas otras observaciones curiosas que hacer: así, desde el comienzo de la era cristiana, no se habría encontrado ninguna fecha interesante a señalar antes de... la de los primeros ferrocarriles; hay que creer que esos antiguos constructores tenían una perspectiva muy moderna en su apreciación de la importancia de los eventos: ése es el elemento grotesco que, como decimos en otra parte, nunca falta en esta clase de cosas, y por el cual se delata su verdadero origen... ahora, he aquí lo que hay quizá de más inquietante en todo este asunto: la fecha del 15-16 de septiembre de 1936 es indicada, con sorprendente precisión, como debiendo marcar la entrada de la humanidad en una era nueva y “el advenimiento de una renovación espiritual”; de hecho, no parece que nada particularmente destacable se haya producido en esta fecha pero ¿qué es lo que se quiere decir en realidad? El autor evoca al respecto numerosas predicciones más o menos concordantes, y de las cuales la mayor parte son muy sospechosas también, sea en sí mismas, sea sobre todo por el uso que quieren hacer de ellas quienes las difunden; hay ahí demasiado para que se trate de una simple “coincidencia”, pero, por nuestra parte, sólo sacamos una conclusión: y es que ciertas gentes buscan actualmente crear por este medio un “estado de espíritu” favorable a la realización próxima de “algo” que entra en sus designios; y, como se podría deducir sin dificultad, ¡no somos ciertamente de los que desean el éxito de esta empresa “pseudo espiritual”!

Sir Charles Marston, *La Bible a dit vrai*, versión francesa de Luce Clarence (Librería Plon, París). ET, diciembre, 1936, p. 66.

Este libro contiene ante todo, si está permitido expresarlo así, una excelente crítica de la «crítica» bíblica, haciendo sobresalir perfectamente todo lo que hay de parcial en sus métodos y de erróneo en sus conclusiones. Parece por otra parte que la posición de esa «crítica», que se creía tan segura de sí misma, esté hoy día seriamente comprometida a los ojos de muchos, ya que todos los descubrimientos arqueológicos recientes no hacen más que aportarles desmentidos; quizás es la primera vez que tales descubrimientos sirven por fin para algo cuyo alcance rebasa el de la simple erudición... Ni que decir tiene, por lo demás, que los que saben verdaderamente lo que es la Tradición jamás tienen necesidad de ese género de pruebas; pero se debe reconocer que, basándose sobre hechos en cierto modo «materiales» y tangibles, las mismas son particularmente propias para tocar al espíritu moderno, que no es sensible más que a las cosas de este orden. Notaremos especialmente que los resultados adquiridos van directamente al encuentro de todas las teorías «evolucionistas», y que muestran el «monoteísmo» en los orígenes mismos, y modo alguno como la conclusión de una larga elaboración a partir de un así dicho «animismo» primitivo. Otro punto interesante es la prueba de la existencia de la escritura alfabética en la época de Moisés e incluso anteriormente; y unos textos casi contemporáneos de éste describen ritos semejantes a los del Pentateuco, que los «críticos» pretendían ser de institución «tardía»; en fin, numerosos hechos históricos narrados en la Biblia, y cuya autenticidad era contestada, se encuentran desde ahora enteramente confirmados. Bien entendido, quedan todavía, al lado de eso, muchos puntos más o menos dudosos; y lo que nos parece de temer, es que se quiera ir demasiado lejos en el sentido de un «literalismo» estrecho y exclusivo que sea lo que fuere lo que pueda decirse del mismo nada tiene en absoluto de Tradicional en el verdadero sentido de este término. Es con-

testable que se pueda hablar de «cronología bíblica» cuando uno se remonta más allá de Moisés; la época de Abraham bien podría estar mucho más atrasada de lo que se supone; y, por lo que se refiere al Diluvio, la fecha que quiere asignársele obligaría a reducir la importancia del mismo a la de una catástrofe local muy secundaria, comparable a los diluvios de Deucalión y de Ogyges. Sería menester también, cuando se trata de los orígenes de la humanidad, no fiarse de la obsesión por el Cáucaso y Mesopotamia, pues, la dicha obsesión tampoco tiene nada de Tradicional dado que ha nacido únicamente de interpretaciones formuladas cuando algunas cosas no eran ya comprendidas en su verdadero sentido. Apenas podemos detenernos aquí sobre algunos puntos más particulares; señalamos empero esto: ¿cómo, reconociendo que «Melquisedek» ha sido tenido por un personaje muy misterioso» en toda la Tradición, puede uno esforzarse en hacer de él simplemente el rey de una pequeña ciudad cualquiera, que ni siquiera se llamaba Salem, sino Jebus? Y todavía, si se quiere situar el país de Madiam más allá del golfo de Akabah, ¿qué se hace de la Tradición siguiendo la cual el emplazamiento de la Zarza ardiente se encuentra en la cripta del monasterio de Santa Catalina, al pie mismo del Sinaí? Pero, bien entendido, todo eso no disminuye en nada el valor de los descubrimientos realmente importantes, que irán sin duda multiplicándose, tanto más cuanto que su comienzo no se remonta en suma más que a una decena de años; y no podemos sino aconsejar la lectura de esta exposición clara y concienzuda a todos los que desean encontrar argumentos contra la «crítica» destructiva y antitradicional. Estamos solamente obligados, para terminar, a formular una «puesta en guardia» bajo otro punto de vista: El autor parece contar con la «metafísica» moderna para explicar o al menos para hacer admitir los milagros, el don de la profecía, y en general las relaciones con lo que el llama bastante desafortunadamente lo «invisible» (un término del que los ocultistas de toda categoría han abusado en demasía); no está por lo demás solo en ese caso, y hemos constatado reciente-

mente otros ejemplos de una semejante tendencia; hay en esto una enojosa ilusión, y hay inclusive, de ese lado, un peligro tanto mayor cuanto menos consciencia se tiene de ello; ¡sería menester no olvidar que los «trucos diabólicos» adoptan todas las formas, según las circunstancias, y poseen recursos casi inagotables!

D. Duviollé, *L'Ethiopia orientale ou Atlantis, initiatrice des peuples anciens, suivie de «Naissance et propagation de l'alphabet»* (Société française d'Éditions littéraires et techniques. Paris). En ET, enero de 1937.

El autor distingue dos Etiopías, una occidental, que no es otra que la Atlántida a la cual algunos dieron también ese nombre, y la otra oriental, que es la que se conoce generalmente como tal; pero, a pesar del título, parece haber tenido sobre todo en mente mucho más la primera que la segunda, pues no ha hecho en suma más que recoger un poco por todas partes lo que le ha parecido podía ser considerado como huellas de una influencia atlante entre los diversos pueblos antiguos. Hay ahí cosas bastante dispares y provenientes de fuentes cuyo valor es muy desigual: pero lo que es más lamentable, es la sorprendente ignorancia lingüística de la que da prueba el autor a cada instante: es difícil tomar por simples faltas de imprenta la deformación constante de ciertos nombres, como *Orzmund* por *Ormuzd*; y ¿qué decir de las aserciones que solamente reposan sobre la imperfección de las transcripciones en letras latinas? *Sepher* (con un *samek*) no puede ciertamente venir de *Séphora* (con un *tsade*), como tampoco *Reschit* (donde *seh* no representa más que una letra única), puede ser el “Anagrama de Cristo”... No insistiremos más; sería sin embargo una lástima olvidar “el *Sandhérim*, compuesto de 70 traductores” que “aprobó la traducción” griega del *Sepher*, la cual, por añadidura, se supone haber sido escrita originalmente ¡“en el arameo de los Targums”! El capítulo final sobre el alfabeto contiene también otras cosas del mismo género; los amantes de curiosidades filológicas que lean este libro serían verdaderamente desagradecidos si no se declaran satisfechos.

Dr. De Fontbrune, *Les Prophéties de Nostradamus dévoilées: Lettre à Henri II* (Éditions Adyar, Paris). ET, abril de 1937.

Todavía un abuso de lenguaje demasiado frecuente en nuestra época: unas "predicciones cualesquiera", sea cual fuere su valor, no son "profecías" en absoluto, pues no podrían de ningún modo asimilarse a las Escrituras sagradas y tradicionales: encontramos ahí por lo menos una extraña inconveniencia de la que nuestros contemporáneos parecen inconscientes, aunque a veces la lleven muy lejos. Así, hemos visto recientemente a un astrólogo dedicar un libro a Nostradamus, "el mayor de los profetas que el mundo haya conocido"; queremos creer que el alcance de las palabras que emplea se le escapa, pues de otra forma sería más grave aún; y lo que da a la cosa cierto sabor irónico es que Nostradamus sentía el más completo desprecio por los astrólogos de su tiempo: "*Omnesque Astrologi, Bienni, Barbari procul sunt*"; ¿qué diría de los de hoy, aún más profanos y degenerados? También es de Nostradamus, precisamente, de quien se trata en la obra de la que vamos a hablar aquí; el autor piensa haber encontrado en la "Epístola a Enrique II", la indicación de la serie de acontecimientos que deben producirse en la proximidad del "fin de los tiempos", y que, según su interpretación, se desarrollarían en el curso mismo del presente siglo. Desdichadamente, recordamos que Pierre Piobb, por su lado, ha visto en el mismo Nostradamus la predicción de acontecimientos relacionados con un porvenir mucho más lejano, como, por ejemplo, la destrucción de París en el siglo XXXIV; los intérpretes no faltan, ¡pero harían bien en ponerse un poco de acuerdo entre ellos! Hace falta por lo demás reconocer que los textos son realmente muy oscuros, y de una oscuridad manifiestamente deseada, no solamente en cuanto a la cronología, sino también en cuanto al lenguaje mismo; y, para aquel que reproduce y que estudia el Dr. de Fontbrune, debemos decir que la exactitud de su traducción es contestable con frecuencia. Se encuentran igualmente curiosas equivocaciones lingüísticas y de otra índole: así, para dar al-

gunos ejemplos: los "avîtes" son los abuelos y no los augures (pág. 35); "ligne" viene de *linea* y no tiene ninguna relación etimológica con *limen* (pág. 47); un "myrmidon" es cosa muy distinta a un "mirmilion" (pág. 49); "Gog y Magog" no tienen nada en común con la raza amarilla (pág. 51) por la buena razón de que no son un pueblo que exista actualmente en la superficie de la tierra; la "ciudad de Achem" tiene muchas probabilidades de ser una ciudad santa distinta de Jerusalén (páginas 62 y 65), etc. Añadamos solamente todavía, en este orden de ideas, que el "trípode de bronce" del que habla Nostradamus debe tener relación con algunas operaciones mágicas, pero no tiene ciertamente nada que ver con las prácticas espiritistas (pág. 35); y, digámos a este respecto que no es dudoso que Nostradamus haya tenido un conocimiento muy real de algunas ciencias tradicionales, bien que, aparentemente, éstas no fuesen de un orden muy elevado; tal punto podría por lo demás ser precisado por diversos paralelismos sobre los cuales volveremos quizás en alguna otra ocasión. Por el momento, debemos limitarnos al contenido del libro del Dr. Fontbrune: éste busca confirmar su interpretación concerniente al próximo "fin de los tiempos" por una concordancia con otras predicciones; fuera de algunas alusiones inevitables a las de la "Gran Pirámide", sobre las cuales nos hemos ya explicado recientemente, se refiere sobre todo a la "profecía" de San Malaquías, cuya autenticidad es a decir verdad muy dudosa. Todas las cosas de ese género, por lo demás, deben considerarse en principio como muy sospechosas: si su fuente misma lo es demasiado frecuentemente, el uso que se hace de ellas y las interpretaciones que se les añaden lo son más todavía; en presencia de la manera poco tranquilizadora como son extendidas por todos lados ahora, no se podría poner demasiado en guardia a los que estuvieran tentados de depositar ahí una confianza excesiva o a dejarse impresionar más de la cuenta. Incluso si se encuentran a veces algunos fragmentos de verdad en todo eso, la perspectiva especial de los "videntes" no ha dejado de hacerles sufrir notables deformaciones; por añadidura, la ma-

yor parte de esas predicciones son tan confusas y vagas que se puede descubrir en ellas casi todo lo que se quiera... como se descubre también en Nostradamus, cuya obra tiene sin embargo un carácter "científico" que las otras están muy lejos de tener, ¡pero no por eso es más fácil de comprender!

J. Evola, *Il Mito del Sangue* (Ulrico Hoepli, Milano). ET, julio de 1937.

Este pequeño volumen es una historia del racismo, desde las teorías del conde de Gobineau y de Vacher de Lapouge, después de Stewart Chamberlain, hasta los nuevos desarrollos que ha recibido recientemente en Alemania y que han revestido el carácter de una doctrina en cierto modo "oficial". El término de "mito" no es tomado aquí en el sentido de una simple ficción imaginativa, sino en el de "una idea que saca principalmente su fuerza persuasiva de elementos no racionales, una idea que vale por la fuerza sugestiva que condensa, y, por tanto, por su capacidad de traducirse finalmente en acción". Por lo demás, el autor se esfuerza por ser tan imparcial como es posible en su exposición, bien que, naturalmente, no disimula las contradicciones que existen entre las diversas concepciones cuyo conjunto constituye el racismo, y que a veces deja hasta adivinar las críticas generales que habría que dirigirles, críticas que podrían ser sobre todo por el carácter "naturalista" y "cientificista" que presentan en la mayoría de sus aspectos. A decir verdad, la noción misma de raza es bastante difícil de precisar, tanto más cuanto que se está forzado a reconocer que actualmente no existe raza pura en ninguna parte; lo que es bastante singular por otra parte, es que las razas, o pretendidas tales, que consideran los antropólogos y prehistoriadores, cuyos trabajos más o menos están en la base de todas las teorías en cuestión, no tienen absolutamente nada que ver con las razas que fueron reconocidas tradicionalmente en todo tiempo; parecería que la misma palabra sea tomada en dos sentidos completamente diferentes. Un punto, por el contrario, donde esas teorías se han aproximado notablemente a los datos tradi-

cionales, es la afirmación, largo tiempo perdida de vista en Occidente, del origen nórdico o hiperbóreo de la Tradición primordial; pero, hasta en eso, muchas confusiones e interpretaciones de fantasía están mezcladas, como en obras como las de Herman Wirth por ejemplo, con el reconocimiento de esta verdad. Todo ello, en el fondo, e incluso en los elementos válidos que ahí se encuentran, o, si se prefiere, en la manera como son tratados, viene después desde luego mucho más de la "investigación" moderna que del conocimiento tradicional; y por ello el punto de vista "naturalista", que es esencialmente el de las ciencias profanas, no podría apenas sobrepasarse; en cuanto a saber lo que finalmente saldrá de ese verdadero "caos" de ideas en fermentación, ésta es, sin duda, una pregunta a la cual el porvenir podrá aportar una respuesta.

Enel, *A Message from the Sphinx* (Rider and Co, London). *Etudes Traditionnelles*, noviembre de 1937.

Las reservas que formulamos el año pasado, con respecto al carácter puramente hipotético de todo intento de reconstitución e interpretación de la antigua tradición egipcia, acerca de otra obra del mismo autor, podrían aplicarse igualmente a ésta, en cuya primera parte volvemos a encontrar, expuestas más brevemente, algunas de sus ideas. El libro comienza por un estudio de la escritura jeroglífica, que se fundamenta en principios perfectamente cabales y además bastante conocidos por lo general, en lo que concierne a la pluralidad de sentidos de dicha escritura; pero, cuando se la quiere aplicar y entrar en detalles, ¿cómo estar bien seguros de que no se la desfigura con mayor o menor fantasía? Señalemos también que el término "ideográfico" no se aplica, como aquí dice, a la representación de objetos sensibles, y que, cuando se trata de escritura, es en suma sinónimo de "simbólico"; y hay otras muchas impropiedades de lenguaje no menos lamentables: así, es muy cierto que la doctrina egipcia, en el fondo, tenía que ser "monoteísta", pues toda doctrina tradicional sin excepción lo es esencialmente, en el sentido de que no puede dejar de afirmar

la unidad *principal*; pero, si bien la palabra “monoteísmo” presenta así un significado aceptable, incluso fuera de las formas específicamente religiosas, ¿hay derecho, por otra parte, a llamar “panteísmo” a aquello que todo el mundo ha convenido en llamar “politeísmo”? Otra equivocación más grave es la que concierne a la magia, que el autor confunde visiblemente en no pocos casos con la teúrgia (confusión que equivale en suma a la de lo psíquico y lo espiritual), pues la ve en todas partes en que se trata del “poder del verbo”, lo que le lleva a creer que hubo de desempeñar un papel capital en el principio mismo, cuando por el contrario su predominio, como hemos explicado a menudo, no pudo ser, ni en Egipto ni en ninguna parte, sino cosa de degeneración más o menos tardía. Señalemos también, antes de seguir adelante, una concesión bastante desafortunada a las teorías “evolucionistas” modernas: si los hombres de aquellas antiguas épocas hubiesen tenido la mentalidad tosca o rudimentaria que les atribuyen, ¿dónde hubieran podido encontrarse aquellos “iniciados” en quienes, por aquella misma época, se advierte justamente lo contrario? Entre el “evolucionismo” antitradicional y la aceptación de los datos tradicionales, hay que escoger necesariamente, y todo junto no puede conducir sino a insolubles contradicciones.

La segunda parte está dedicada a la Cábala lo cual podría sorprender, de no conocer las ideas del autor a este respecto: para él, en efecto, la Tradición salió directamente de la tradición egipcia, “son como dos eslabones consecutivos de una misma cadena”. Hemos dicho ya lo que de ello pensamos, pero precisaremos un poco más: el autor tiene razón indudablemente al admitir que la tradición egipcia derivó de la Atlántida (que, por lo demás, y podemos afirmarlo más claramente de lo que él lo hace, no por ello fue sede de la Tradición primordial) pero no fue la única, y lo mismo parece ser cierto particularmente de la tradición caldea; la enseñanza árabe sobre los “tres Hermes”, de la que hemos hablado en otra ocasión, indica con bastante claridad ese parentesco; pero si la fuente principal es así la misma, la diferencia de estas formas probable-

mente la determinó sobre todo el encuentro con otras corrientes, una que venía del Sur para Egipto, y otra del Norte para Caldea. Ahora bien, la tradición hebrea es esencialmente “abrahámica”, luego de origen caldeo; la “readaptación” realizada por Moisés pudo sin duda, a consecuencia de las circunstancias de lugar, valerse accesoriamente de elementos egipcios, sobre todo en lo que concierne a algunas ciencias tradicionales más o menos secundarias; pero en modo alguno puede haber tenido por resultado el hacer salir a dicha tradición de su linaje propio para transportarla a otro linaje extraño al pueblo al que estaba expresamente destinada y en cuya lengua había de ser formulada. Además, desde el momento que se reconoce la comunidad de origen y fondo de todas las doctrinas tradicionales, la observación de ciertas semejanzas no implica de modo alguno la existencia de una filiación directa: así ocurre, por ejemplo, con relaciones como las que el autor quiere establecer entre las *Sefirot* y la “Enéada” egipcia, admitiendo que estén justificadas; y, en última instancia, aun si se estima que se trata de semejanzas que se refieren a puntos demasiado particulares para remontarse a la Tradición primordial, el parentesco de las tradiciones egipcia y caldea bastaría en todo caso sobradamente para dar cuenta de ellas. En cuanto a pretender que la escritura hebrea primitiva se sacó de los jeroglíficos, es una hipótesis del todo gratuita, ya que, de hecho, nadie sabe exactamente qué era aquella escritura; todos los indicios que pueden encontrarse a este respecto tienden, con mucho, a hacer pensar más bien lo contrario; y, además, no se ve en absoluto cómo la asociación de los números con las letras, esencial en lo que al hebreo atañe, hubiera podido tomarse del sistema jeroglífico. Por lo demás las estrechas semejanzas que hay entre hebreo y árabe, y a las que no se alude aquí mínimamente, también contradicen manifiestamente esta hipótesis, pues a pesar de todo, ¿sería muy difícil de sostener seriamente que también la tradición árabe tuvo que salir de Egipto! Pasaremos rápidamente sobre la tercera parte, en la que se encuentran en primer lugar opiniones sobre el arte que, si bien a pesar

de todo contienen cosas justas, no dejan por ello de partir de una afirmación más que discutible; no es posible decir, al menos sin precisar más, que “no hay más que un arte”, pues es evidentísimo que la unidad de fondo, o sea, de las ideas expresadas simbólicamente, no excluye de ningún modo la multiplicidad de formas. En los capítulos siguientes, el autor da una idea, no de las ciencias tradicionales como hubiera sido de desear, sino de los pocos restos más o menos deformados que de ellas han subsistido hasta nuestra época, sobre todo en el aspecto “adivinatorio”; la influencia que sobre él ejercen las concepciones “ocultistas” se muestra aquí de forma particularmente lamentable. Agreguemos además que es totalmente inexacto decir que algunas de las ciencias enseñadas en los templos antiguos equivalían pura y simplemente a las ciencias modernas y “universitarias”; en realidad, incluso allí donde puede haber una aparente semejanza de objeto, el punto de vista no deja por ello de ser totalmente diferente, y hay siempre un verdadero abismo entre las ciencias tradicionales y las profanas. Finalmente, no podemos dispensarnos de señalar algunos errores de detalle, pues los hay realmente asombrosos: así, la imagen bien conocida del “batir el mar” se hace pasar por la de cierto “dios Samudra Mutu” (*sic*). Pero tal vez esto sea más excusable que los errores que conciernen a cosas que debieran serle al autor más familiares que la tradición hindú, especialmente la lengua hebrea. No hablamos de lo que sólo es asunto de transcripción, aunque esta se encuentra tremendamente “descuidada”; pero ¿cómo puede llamarse constantemente *Ain Bekar* lo que en realidad es *Aiq Bekar* (sistema criptográfico tan conocido en árabe como en hebreo, en el que podría verse el prototipo de los alfabetos masónicos), confundir además, en cuanto a sus valores numéricos, la forma final de la *kaf* con la de la *nûn*, e incluso mencionar por añadidura un “*samek* final” que nunca ha existido y no es otra cosa que una *mem*? ¿cómo puede asegurarse que los traductores del Génesis han vertido *thehôm* por las “aguas”, en un lugar en el que la “*Ain Sof* significa literalmente el Antiguo de los Años”,

cuando la traducción estrictamente literal de esta palabra es “sin límite”? *Yetsirah* es “Formación” y no “Creación” (que se dice *Beriah*); Zohar no significa “Carro celestial” (confusión evidente con la *Merkabah*), sino “Esplendor”; y el autor parece ignorar completamente lo que es el *Talmud*, siendo así que lo considera formado del *Notarikon*, la *Temurah* y la *Gematria*, que además no son “libros” como dice él, ¡sino métodos de interpretación cabalística! Nos detendremos aquí; pero será conveniente que semejantes errores no empujen a aceptar a ciegas las afirmaciones del autor sobre extremos tan difíciles de verificar, ni conceder confianza sin reservas a sus teorías egipológicas...

Paul Le Cour, *L'Ere du Verseau. L'Avènement de Ganimède*, (“Atlantis”, Vincennes). En ET, diciembre de 1937.

Hemos ya tenido a veces ocasión de señalar la singular obsesión que constituyen, para algunos de nuestros contemporáneos, las pretendidas “profecías” en general y el anuncio de la próxima “Era de Acuario” en particular. Este libro se vincula también a ese género de preocupaciones; se encuentra por lo demás poco de nuevo, pues la mayor parte de las cosas que contiene habían sido ya dichas por el autor en sus artículos de *Atlantis*. Señalaremos solamente que se postula más que nunca como heredero y continuador del Hiéron de Paray-le-Monial, algo de lo cual no hay quizá que felicitarlo demasiado, pues, si hubo en ese “centro de esoterismo cristiano”, de un carácter bastante especial, ciertas ideas interesantes, hubo también más de fantasía que otra cosa: la imaginación del Sr. de Sarachaga, ¡era casi tan fértil como la de Paul Le Cour mismo! Por otra parte, es de ahí de donde este último ha sacado la famosa teoría de *Aor-Agni*, en la cual ha visto una revelación prodigiosa, y de la cual cree ahora encontrar la huella en los nombres y las palabras más variadas; pero ya hemos hablado anteriormente de todas esas fantasías como para volver sobre ello más ampliamente. Intentando responder a las objeciones que hemos levantado contra la asociación de esos

dos términos *Aor-Agni*, Paul Le Cour subraya primero que “existen muchos términos compuestos de palabras de lenguas diferentes”; eso es cierto para las lenguas modernas, bien que los lingüistas no admitan por otra parte de buen grado ese procedimiento de formación híbrida, que ellos consideran con razón como muy incorrecto; pero, en lo que concierne a las lenguas sagradas, semejante cosa es de todo punto imposible. Seguidamente, él añade “que no ve sobre qué reposaría la interdicción de ver en el fuego la luz *Aor* y el calor *Agni*”; desgraciadamente, lo que hemos dicho y lo que mantenemos, es que, si *Aor* es en efecto, la luz en hebreo, *Agni*, en sánscrito, no es solamente el calor, sino más bien el fuego mismo, a la vez luz y calor; entonces, ¿qué puede valer tal respuesta? Hay también en este libro una curiosidad que lamentaríamos no señalar: en un lugar (pág. 67), el principio de la era judía es fijado en 4.000 años antes de la era cristiana (lo que es una confusión pura y simple con la era masónica), y, en otro, (pág. 139), en 4.320; el autor haría bien en ponerse de acuerdo al menos consigo mismo; pero lo que es más fastidioso, es que ni una ni otra de las dos indicaciones es exacta ¡pues dicha era judía comienza en realidad en 3.761 años antes de la era cristiana!

Gabriel Trarieux d'Egmont, *Que sera 1938?* En ET, diciembre de 1937.

Las previsiones para el próximo año no son algo que nos concierna, tanto más cuanto que tocan forzosamente un dominio, el de la política, que no queremos abordar de ningún modo. Se sabe además bastante lo que pensamos del estado actual de la astrología; lo más sorprendente en tales condiciones, es que da a veces resultados justos a pesar de todo, y quizá conviene atribuirlos en buena parte, como reconoce el autor de este libro, a las facultades especiales del astrólogo que los obtiene, a una especie de “intuición”, si se quiere, pero que habría que guardarse de confundir con la verdadera intuición intelectual, que sin duda es de muy otro orden. Como quiera que

sea, nos encontramos aquí, al lado de tales previsiones, ciertas consideraciones de un alcance más general, entre las cuales las hay que se relacionan aún con la famosa “Era de Acuario” (el autor anuncia incluso su intención de hacer aparecer una obra portando ese título, en lo cual ha sido adelantado por el Sr. Paul le cour): parecería que estamos ya en esa era desde 1793, mientras que otros afirman sin embargo que no comenzaría sino en algunos siglos; ¡es verdaderamente singular que no sea posible al menos un acuerdo sobre este punto! Naturalmente, se trata también de las sedicentes “profecías” que circulan en nuestra época; pero el autor, más razonable en eso que muchos otros, reconoce que no se deben aceptar todas sin discernimiento, y todavía menos los múltiples comentarios que se han venido a añadir a ellas; con respecto a los “profetas de la Gran Pirámide”, en particular, da prueba de cierto escepticismo, por el cual no podemos más que felicitarle. Dedicar su último capítulo a Nostradamus, de quien dice él, “no es únicamente astrólogo”, lo que es ciertamente exacto, aunque hay quien quiere considerarlo sobre todo un “clarividente”, lo que era mucho menos aún; de hecho, se trata del conocimiento de ciertas ciencias tradicionales distintas de la astrología, aunque pertenecientes igualmente al orden cosmológico, y es de lamentar que estén completamente perdidas para nuestros contemporáneos...

R. P. Victor Poucel, *Mystique de la Terre: 1. Plaidoyer pour le Corps* (Plon, Paris). ET, marzo de 1938.

Es interesante comprobar que, en este libro, encontramos, aplicadas a los puntos de vista específicamente católicos, unas ideas que se emparentan bastante estrechamente con las que acabamos de ver expresadas por A. K. Coomaraswamy: aquello de lo que se trata esencialmente aquí, en efecto, es una restauración del valor simbólico de las cosas corporales, que el catolicismo medieval conocía bien, pero que han olvidado los modernos, habituados a separar radicalmente la materia del espíritu, según la concepción claramente antitradicional que

ha encontrado su expresión filosófica en el dualismo cartesiano. El autor afirma expresamente, desde el comienzo, que, "si podemos descubrir el verdadero sentido de todo, el Universo entero con lo que contiene nos aparecería, con relación a la verdad, como un vasto sistema de signos", y ahí está el fundamento real de todo simbolismo; él aplica primero ese principio a la búsqueda de lo que se puede llamar los "vestigios" del orden espiritual en el cuerpo humano, considerado sucesivamente, en las dos partes de la obra, en el doble aspecto de lo que él designa como "la simbólica de las formas" y la "liturgia de las funciones". Es evidente que no puede ser cuestión de agotar un tema así, sino más bien de esbozar simplemente sus múltiples aspectos, para retomar después algunos de entre ellos para hacerlos objeto de otros volúmenes, puesto que éste debe tener una continuación; pero hay ya ahí, en efecto, un cúmulo de apreciaciones de lo más dignas de interés, en sí mismas y quizás más todavía por las perspectivas que pueden abrir a los que puedan reflexionar en ellas. Lamentamos solamente un poco que las consideraciones expuestas en la segunda parte sean en general menos precisas y de un carácter frecuentemente más "literario" que las de la primera; pero debemos reconocer la gran dificultad que había en presentar así unas concepciones que, bien que perfectamente "normales", o tal vez sobre todo por eso mismo, se han vuelto verdaderamente "extraordinarias" a los ojos de nuestros contemporáneos, incluso católicos, tanto falta hoy el sentido tradicional en todas partes. No podemos ni pensar en entrar aquí en el detalle de todo lo que contiene el libro; pero señalaremos más particularmente, en la primera parte, lo que concierne a la verticalidad del cuerpo humano y los diferentes órdenes de simetría corporal, en relación con las direcciones del espacio; el autor toca ahí unas cuestiones muy importantes desde el punto de vista del simbolismo tradicional, como por ejemplo aquella, tan compleja, de las relaciones de la derecha y de la izquierda y de su conexión con la orientación ritual (pero debemos señalar incidentalmente que, contrariamente a lo que él piensa, el

costado donde se establece la circulación por las rutas no es él mismo una cosa indiferente en realidad, estando determinado en el origen por reglas tradicionales que son aún perfectamente conscientes en algunos pueblos orientales, y que las anomalías aparentes o reales, a este respecto, deben tener también su significado, tanto como en el caso de las "circunvalaciones" rituales, cuyo sentido es diferente según que se refieran a un simbolismo "polar" o "solar", la distinción de esas dos modalidades simbólicas siendo por lo demás igualmente la verdadera "clave" del predominio respectivo de la derecha o de la izquierda según el país o las épocas). Señalemos también que el autor insiste muy justamente en varias ocasiones, sobre la necesidad de restituir a las palabras la plenitud de su sentido, que han perdido tan frecuentemente; allí donde ya no se ven más que simples "metáforas", hay en realidad un simbolismo muy profundo; "se encontrarían remontando el curso de los tiempos, unos modos de espiritualidad concreta, antaño pertenecientes a la mentalidad humana"; "la literatura cristiana primitiva, en los Padres más ilustres, rebosa de simbolismo, y la lengua de los rituales católicos está toda entera en el contexto de la antigua mentalidad". Lo que no podemos aprobar totalmente es una tendencia bastante visible, y que además ya hemos encontrado recientemente en muchos otros, a exagerar el alcance de ciertos fenómenos "psíquicos"; en ocasiones el autor formula bien a este respecto algunas reservas pero que no van lo bastante lejos, y no parece desconfiar suficientemente de los peligros que presenta la difusión actual de ciertas cosas de este orden; él las entrevé sin embargo, puesto que remarca que "se diría que se encuentra en nosotros, en nuestra región inconsciente, yo no sé qué puntos de atracción, o de aspiración, por los cuales se introduce un mundo extranjero", lo que es totalmente exacto; pero eso no impide que, bastante después, hablando "del brujo que interroga a su péndulo como lo haría a una mesa parlante", se defiende de "juzgar el procedimiento en sí condenable"; sin querer de ningún modo asimilar su caso al de los demasiado numerosos eclesiásticos "radieste-

sistas", pues su calidad intelectual es sin duda muy distinta, nos permitimos atraer toda su atención sobre este punto, que tiene, sobre todo en las presentes circunstancias, una importancia tal que nunca se insistirá en ello demasiado; y nuestros lectores saben, por todo lo que hemos expuesto en repetidas ocasiones, lo que supone la gravedad tan particular, en relación directa con los desarrollos "post-materialistas", si así puede decirse, del plan de subversión del mundo moderno.

R. P. Victor Poucel. *Mystique de la Terre II: La parabole du Monde* (Librairie Plon. Paris). ET, marzo de 1938.

Este libro, como el *Plaidoyer pour le Corps* del que ya hemos hablado y del que es continuación, está felizmente muy alejado de las banalidades "ideales" y de las "abstracciones" vacías en las cuales se complace nuestra época, y contra las cuales el autor se levanta con toda justicia desde el comienzo. Para definir en algunas palabras su idea principal, se podría decir que se trata en suma de restituir al mundo sensible el valor que hace de él, en su orden, una imagen de las realidades espirituales, y que le reconocía expresamente el pensamiento cristiano de la Edad Media, así como todo otro pensamiento tradicional; y, si tal concepción es sin duda totalmente extraña para la mentalidad moderna, no pensamos que proceda por ello parecer excusarse por volver a aquél, puesto que es en realidad el común a toda la humanidad "normal". El autor, entiéndase bien, no pretende tratar este tema de un modo completo, lo que sería evidentemente imposible; no ha querido más que esbozar diferentes aspectos, pero, incluso en esos límites, habría podido ir algunas veces un poco más lejos; hay ciertos capítulos que son un poco decepcionantes, como *Tierra y Cielo*, para el cual los chinos, que él cita tan de buena gana por lo demás, habrían podido fácilmente proporcionarle datos más precisos, o *El Corazón del Mundo*, que es, en la tradición universal, cosa bien distinta de lo que él ve; se tiene la impresión, en esos casos como en otros, que no tiene consciencia lo bastante claramente de que el verdadero simbolismo es esencialmente una "ciencia exacta". Nos preguntamos si no es también por esta razón por

la que parece haber en él cierta tendencia a disminuir el valor de las consideraciones mismas que expone, como si su alcance real le escapara en cierta medida, hasta tal punto que llega a veces hasta aceptar una especie de inversión de las relaciones entre éstas y cosas que son en realidad de un orden mucho más “exterior”; ¿no hay ahí como una concesión, probablemente involuntaria, por otra parte, al espíritu moderno y a su “exotermismo” exclusivo? Ello es particularmente sensible en un capítulo dedicado al simbolismo de los números (ese capítulo es titulado *In Pondere et Mensura*, y, digámoslo de pasada, no nos explicamos esta omisión del “número”, mencionado explícitamente en el texto de la *Sabiduría*, donde los tres términos se refieren a modos distintos de la cantidad, puesto que es precisamente del número del que, en efecto, se trata aquí de principio a fin; así, cuando se conoce toda la importancia que tiene el valor numérico de las letras en ciertas lenguas sagradas, y la imposibilidad de comprender realmente el sentido profundo de éstas sin tenerlo en cuenta, es lógico sorprenderse leyendo que “se puede hacer un mejor uso del tiempo” que deteniéndose en una interpretación de los textos basada en la ciencia de los números. No hace falta decir, por otro lado, que tal interpretación no es aplicable más que a las lenguas que están así constituidas, como el hebreo y el árabe (y es cosa muy natural para los que hacen uso habitual de tales lenguas), y que es absurdo querer transponerla, por ejemplo, a las lenguas occidentales modernas; sobre ese punto, y sobre diversos otros, seríamos ciertamente mucho más severo que el autor con respecto a ciertas divagaciones contemporáneas. Lo que justifica esta última reflexión, es sobre todo la sorpresa que nos causan ciertas referencias a un doctor “steineriano”, por ejemplo, o incluso a un químico que intenta acomodar la astrología a los puntos de vista de la ciencia moderna (y que, por añadidura, se proclamó antaño “adorador” de la Sra. Blavatsky, detalle sin duda ignorado por el R. P. Poucel); no sería ciertamente difícil encontrar mejores “autoridades” tradicionalmente más seguras que éstas; y, cuando se trata de “ciencia sagrada”, nunca se podría dar prueba de un “discernimiento” que fuera demasiado riguroso... En

lo que concierne a la astrología, precisamente, no podemos dejar de lamentar que el autor haya sido impulsado, a falta de informaciones más dignas de fe, a aceptar una interpretación del simbolismo zodiacal que no carece de fantasía; y debemos también señalar, al respecto, que el comienzo del año en el equinoccio de primavera, si vale especialmente para algunas formas tradicionales (como el equinoccio de otoño para otras, por ejemplo, para la tradición judía), no tiene, sin embargo, nada de “primordial” y, en todo caso, no es conforme a la tradición cristiana, para la cual es el solsticio de invierno el que marca el inicio del ciclo anual; añadamos que hay ahí algo particularmente importante para “situar” las diferentes tradiciones por sus correspondencias cósmicas. A propósito de las relaciones entre las tradiciones, nos es preciso destacar incidentalmente un punto que nos concierne de manera directa: una nota parece hacernos decir que la tradición “abrahámica” se encuentra “recogida, más o menos alterada, en la Cábala y en el Islam”; estamos perfectamente seguros, por el contrario, de que no está ahí de ningún modo alterada, puesto que se trata de ramas auténticas y ortodoxas de esta misma tradición “abrahámica”. Se encontrará quizá que formulamos muchas críticas: pero, si insistimos en ellas, es porque nos parece más provechoso que atenernos únicamente a los elogios generales que el libro merece incontestablemente, y que la obra que el autor ha emprendido, y que se propone proseguir, presenta un interés muy particular desde el punto de vista de una restauración de la mentalidad tradicional: asimismo no podemos sino desear que esta mentalidad se refleje tan íntegramente como sea posible, y estaríamos muy felices si nuestras observaciones pudieran contribuir a ello.

F. de Chatillon, *Les Prophéties de M. Michel de Nostradamus. Interprétation d'une trentaine de quatrains* (Marrimpouey Jeune, Pau). ET, abril de 1938.

El autor de este folleto intenta explicar algunas de las predicciones de Nostradamus, y sobre todo aquellas donde cree ver alusiones a los acontecimientos actuales: guerras de Etiopía, de

China, de España, así como a la Sociedad de Naciones y a los Soviets. La manera en que traduce muchas de las palabras oscuras es desde luego muy discutible, pero, en suma, su interpretación no es ni más ni menos plausible que muchas otras que han sido ya propuestas; en el fondo, lo más curioso en todo ello, en nuestra opinión, es comprobar hasta qué punto los comentarios de ese género se multiplican desde hace algún tiempo...

Jean Fervan, *La Fin des Temps, Recueil des principales prophéties et prédictions sur notre époque et les "derniers temps", suivi d'une enquête sur "le prochain roi de France"* (Éditions La Bourdonnais, Paris). En ET, abril de 1938.

Todavía otro libro dedicado a las diversas predicciones que están muy de moda en este momento, y cuya difusión, por razones a las cuales ya hemos aludido tan frecuentemente, nos parece desgraciadamente lejos de ser inofensiva; su autor es por otra parte, muy probablemente, de los que se lanzan desconsideradamente en todas esas historias dudosas, sin sospechar nada de sus "trasfondos" muy tenebrosos, incluso si rechazan de antemano admitirlo; no dejan por ello de contribuir a propagar y a mantener un estado de espíritu bastante inquietante, sobre todo en una época de desequilibrio como la que vivimos... Como quiera que sea, el libro comienza bastante mal, pues su primer capítulo evoca una vez más las demasiado famosas "profecías de la Gran Pirámide", sobre las cuales ya hemos tenido ocasión de explicarnos anteriormente. De profecías verdaderas, entre todas las que aparecen seguidamente, no hay naturalmente más que las sacadas de la Biblia, de los Evangelios, del Apocalipsis, y también del *Vishnú-Purâna*; pero todavía haría falta saber cómo conviene interpretarlas en realidad, y eso no es tan fácil; es sobre todo cuando se intenta hacerlas corresponder con fechas precisas cuando la fantasía corre el riesgo de inmiscuirse. En cuanto al resto, no son en resumen más que previsiones más o menos sospechosas, frecuentemente por su origen mismo, por las circunstancias de su publicación, y aún más por los comentarios de los cuales han

sido rodeadas; un hecho particularmente notable a este respecto, es el lugar considerable que tiene aquí la obsesión del "Gran Monarca", de la cual hemos podido verificar, en múltiples ocasiones, la conexión constante con todo tipo de cosas de un carácter más bien enojoso. Puesto que se presenta la ocasión para ello, diremos que, a decir verdad, no pensamos que se trate sólo de una "invención" pura y simple; encontramos ahí sobre todo, algo relacionado efectivamente con ciertos acontecimientos que han de producirse hacia el final del período cíclico actual, pero que ha sido enteramente deformado por una "perspectiva" específicamente occidental, y a veces incluso más estrictamente "local" incluso, puesto que la mayor parte de los "videntes" y de sus intérpretes tienden a hacer absolutamente de ese "Gran Monarca" un rey de Francia, lo que significa, en suma, no asignarle en la historia futura más que un papel muy restringido y puramente episódico; las profecías auténticas encaran acontecimientos de amplitud muy diferente... El volumen termina con un apéndice bastante curioso: es una especie de "censo", si así puede decirse, de todos los "pretendientes" posibles al trono de Francia, y su número es verdaderamente algo increíble; se tiene además la impresión de que ciertas genealogías reales han debido ser "embrolladas" intencionadamente, como lo fue en último lugar el asunto de la "supervivencia" de Luis XVII, pues también ella, se encuentra, como lo señalábamos hace poco, invariablemente asociada con los más turbios enigmas del mundo contemporáneo; sin duda haría falta mucha ingenuidad para no ver, en ciertas concatenaciones de hechos, ¡nada más que simples coincidencias!

Roger Duguet, *Autour de la Tiare, Essai sur les prophéties concernant la succession des Papes du XIII^e siècle à la fin des temps* (Fernand Sorlot, Paris). ET, abril de 1938.

Esta obra póstuma del abate Paul Boulin (el "Pierre Colmet de la Revue Internationale des Sociétés Secrètes [RISS], de la cual nuestros lectores se acuerdan sin duda) se relaciona con

un asunto que es en parte el mismo que el del libro anterior, pero que aparece con un color muy diferente: se trata ahí, en efecto, de una verdadera "demolición" de las pretendidas "profecías" concernientes a los Papas, las principales de las cuales son atribuidas a Joaquín de Fiore, a Anselmo de Marsico, a san Malaquías y a un "monje de Padua" anónimo. El autor va incluso algunas veces un poco demasiado lejos en este sentido: así, trata muy ligeramente las *Centurias* de Nostradamus, donde se siente sin embargo, bajo un amasijo de oscuridades voluntarias, un eco muy claro de ciertas ciencias tradicionales, incluso si no son más que de orden inferior: pero, si debemos hacer reservas sobre este punto, las abandonamos muy de buena gana, por el contrario, en lo que él llama "las divagaciones de los comentadores" (entre los cuales ha estado, notémoslo de pasada, su propio predecesor en la R.I.S.S.). Es difícil también admitir que ciertas "profecías" sospechosas hayan sido fabricadas únicamente, o incluso principalmente, para favorecer a tal o cual candidato a una elección pontificia, y que no reflejen más que bastante bajas intrigas políticas, como aquellas a las cuales dio lugar la rivalidad de los cardenales pertenecientes a las dos familias Colonna y Orsini; todo ello ha podido desempeñar el papel de causas ocasionales, si se quiere, pero ha debido haber otra cosa tras semejantes contingencias; en el fondo, el autor quizás no lo habría negado, y por otro lado no ha tenido la pretensión de dilucidarlo todo, lo que sin duda sería bien difícil. Además, el movimiento de los "espirituales" franciscanos, que él ve mezclado también en todo ello, no es algo cuyo carácter e historia sean perfectamente claros; parecería que "corrientes" diversas, unas ortodoxas, otras desviadas, se hayan encontrado en lucha en ciertos momentos, de donde las incoherencias más o menos aparentes. En todo caso, lo que parece más seguro en todo ello, es la intención "satírica" de muchas de esas predicciones, probablemente confeccionadas pasados los hechos, y de las figuras acompañantes; en cuanto al carácter "ocultista" (¿?) que el autor atribuye a algunas de entre ellas, ese punto todavía merece

una observación: no es el simbolismo alquímico o astrológico lo inquietante, sino solamente el uso o más bien el abuso, que algunos han podido hacer de él, por lo demás, más verosímilmente en la época del Renacimiento que durante la Edad Media. Es por otra parte verdaderamente singular que, en Occidente, datos auténticamente tradicionales en sí mismos hayan tan frecuentemente dado lugar a deformaciones "sectarias" que implican como mínimo una lamentable confusión entre dominios enteramente diferentes; y ¡tampoco eso facilita ciertamente la tarea de quienes se afanan en aclarar ciertos enigmas históricos! Hay también, en esta obra, junto al estudio propiamente dicho de las "profecías", otras muchas cosas nada carentes de interés, por ejemplo, los curiosos recuerdos del autor sobre el abate Rigaux, párroco de Argoeuves, comentador entusiasta de Nostradamus, y que había sido el confidente de Melania, la pastora de la Salette "de cuyos oráculos desgraciadamente se oía la herejía"; este extraño personaje, que tenía en su posesión entre muchas otras rarezas de ese género que había pacientemente reunido, un manuscrito de las pseudo-profecías de Joaquín de Fiore y de Anselmo de Marsico que él explicaba a su manera, ha dejado discípulos a los ojos de los cuales tiene figura de "inspirado"; aquí, él aparece, mucho menos agraciadamente, como uno de esos "sugestionados", menos raros de lo que se creería, en quienes la ingenuidad y la astucia se mezclan en proporciones bastante difíciles de determinar exactamente. El autor se muestra todavía más duro con otros defensores del "Secreto de la Salette", sobre todo con Léon Bloy y sus convertidos, y con todos los "soñadores lunáticos, de los 'Esclavos de María' a los antiguos 'Ángeles' de la Escuela Tomista antimoderna, hoy alineados bajo las banderas de los extraños 'pretorianos' del Pontificado muy blasonados de largas campañas contra la ortodoxia"... Ya *La Cravate Blanche* (La Corbata Blanca), cuya publicación no precedió más que muy poco la muerte de "Roger Duguet", nos había dado la impresión que éste, estaba, al final, de vuelta de muchas ilusiones y cansado de haber sido engañado por gente

que, tras haberse largo tiempo servido de él, le había recompensado muy mal; esta obra póstuma, que presenta él mismo como un "supremo testimonio más allá del cual nada le importa ya", no puede sino confirmar y reforzar más aún esta impresión; sepamos agradecerle el haber querido así, antes de desaparecer, contribuir a desvelar ciertos "bajos fondos" ¡en los cuales se había encontrado con frecuencia muy de cerca!

Xavier Guichard, *Éleusis Alésia: Enquête sur les origines de la civilisation européenne (Éleusis Alésia: Encuesta sobre los orígenes de la civilización europea)* (Imprimerie F. Paillart, Abbeville). E.T., junio, 1938.

Sea como fuere lo que se piense de las opiniones expuestas en esta obra, conviene en todo caso, rendir homenaje a la suma de trabajo que representa, a la paciencia y a la perseverancia de la cual el autor ha hecho prueba, consagrando a estas búsquedas, durante más de veinte años, todos los ocios que le dejaban sus ocupaciones profesionales.

Ha estudiado así todos los lugares que, no solamente en Francia, sino a través de toda Europa, llevan un nombre pareciendo derivado, a veces bajo formas bastante alteradas, del de *Alésia*; ha encontrado un número considerable de ellos, y ha destacado que todos presentan ciertas particularidades topográficas comunes: «ocupan sitios rodeados por cursos de agua más o menos importantes que los aíslan en casi islas», y «poseen todos una fuente mineral». Desde una época «prehistórica» o al menos «protohistórica», estos «lugares alesianos» habrían sido escogidos, en razón de su situación privilegiada, como «lugares de asamblea» (estaría ahí el sentido primitivo del nombre que los designa), y habrían pronto devenido centros de habitación, lo que parecería confirmado por los numerosos vestigios que se descubren generalmente en los mismos. Todo eso, en suma, es perfectamente plausible, y tendería solamente a mostrar que, en las regiones en cuestión, lo que se llama la «civilización» se remontaría mucho más lejos de lo que se supone de ordinario, y sin siquiera que haya habido

desde aquel entonces ninguna verdadera solución de continuidad. Habría quizás solamente, a este respecto, algunas reservas que hacer sobre ciertas asimilaciones de nombres: La misma de *Alésia* y de *Eleusis* no es tan evidente como el autor parece creerlo, y por lo demás, de una manera general, puede deplorarse que algunas de las consideraciones a las cuales se entrega aceditan conocimientos lingüísticos insuficientes o poco seguros sobre muchos puntos; pero, incluso dejando de lado los casos más o menos dudosos, quedan todavía suficientes, sobre todo en la Europa occidental, para justificar lo que acabamos de decir. No hay que decir, por lo demás, que la existencia de esta antigua «civilización» nada tiene que pueda sorprendernos, cualesquiera que hayan sido por parte su origen y sus caracteres; volveremos más adelante sobre estas últimas cuestiones.

Pero hay todavía otra cosa, y que es aparentemente más extraordinaria: El autor ha constatado que los «lugares alesianos» estaban regularmente dispuestos sobre ciertas líneas irradiando alrededor de un centro, y yendo de una extremidad a otra de Europa; ha encontrado veinticuatro de estas líneas, que él llama «itinerarios alesianos», y que convergen todos en el monte Poupet, cerca de Alaisa, en los Doubs. Además de este sistema de líneas geodésicas, hay incluso un segundo, formado de un «meridiano», de un «equinoccial» y de dos «solsticiales», cuyo centro está en otro punto de la misma «alesia», marcado por una localidad que lleva el nombre de Myon; y hay todavía series «lugares alesianos» (de los cuales algunos coinciden con los precedentes) jalonando líneas que corresponden exactamente a los diferentes grados de longitud y de latitud. Todo eso forma un conjunto bastante completo, y en el cual, desafortunadamente, uno no puede decir que todo aparezca como absolutamente riguroso: Así las veinticuatro líneas del primer sistema no forman todas entre sí ángulos iguales; bastaría por lo demás un muy ligero error de dirección en el punto de partida para tener a una cierta distancia, una desviación considerable, lo que deja una muy amplia parte a la

«aproximación»; hay también «lugares alesianos» aislados fuera de estas líneas, y por tanto, excepciones o anomalías... Por otra parte, no se aprecia bien cuál ha podido ser la importancia del todo especial de la «alesia» central; y es posible que realmente la misma haya sido una de ellas, en un época lejana, pero es sin embargo bastante sorprendente que ningún rastro de la cosa haya subsistido después, aparte de algunas «leyendas» que no tienen en suma nada de muy excepcional, y que están vinculadas a muchos otros lugares; en todo caso, en esto hay una cuestión que no está resuelta, y que incluso, en el estado actual de las cosas, es quizás insoluble. Sea como fuere, hay otra objeción más grave que el autor no parece haber considerado, y que es la siguiente: De un lado, como se ha visto primeramente, los «lugares alesianos» están definidos por ciertas condiciones que derivan de la configuración natural del suelo; de otro lado, están situados sobre unas líneas que habrían sido trazadas artificialmente por los hombres de una cierta época: ¿Cómo pueden pues conciliarse estas dos cosas de orden completamente diferente? Los «lugares alesianos» tienen así, en cierto modo, dos definiciones distintas, y uno no ve en virtud de qué las mismas pueden llegar a juntarse; eso requeriría al menos una explicación, y, en la ausencia de ésta, es menester reconocer que en eso hay alguna inverosimilitud. La cosa sería muy diferente si se dijera que la mayoría de los lugares que presentan los caracteres «alesianos» están naturalmente repartidos siguiendo ciertas líneas determinadas; sería quizás extraño, pero no imposible en el fondo, ya que puede ser que el mundo sea en realidad mucho más «geométrico» de lo que se piensa; y, en este caso, los hombres no hubieran tenido, de hecho, más que reconocer la existencia de esas líneas y transformarlas en rutas que ligan entre ellos sus diferentes establecimientos «alesianos»; si las líneas en cuestión no son una simple ilusión «cartográfica», apenas vemos que se pueda dar cuenta de ellas de otro modo.

Acabamos de hablar de rutas, y en efecto, la existencia de los «itinerarios alesianos» implica la de ciertos «jalones de dis-

tancia», constituidos por localidades cuya mayoría llevan nombres tales como Calais, Versailles, Myon, Millières; estas localidades se encuentran a unas distancias del centro que son múltiplos exactos de una unidad de medida a la cual el autor da la designación convencional de «estadio alesiano»; y lo que es particularmente destacable, es que esta unidad, que habría sido el prototipo del estadio griego, de la milla romana y de la legua gala, equivale a la sexta parte de un grado, de donde resulta que los hombres que habían fijado la longitud de la misma debían conocer con precisión las verdaderas dimensiones de la esfera terrestre. A este propósito, el autor señala hechos que indican que los conocimientos poseídos por los geógrafos de la antigüedad «clásica», tales como Estrabón y Ptolomeo, lejos de ser el resultado de sus propios descubrimientos, no representaban más que los restos de una ciencia mucho más antigua, incluso ciertamente «prehistórica», cuya mayor parte estaba entonces perdida. Lo que nos extraña, es que a despecho de constataciones de este género, el autor acepte las teorías «evolucionistas» sobre las cuales está edificada toda la «prehistoria» tal y como se enseña «oficialmente»; que las admita verdaderamente, o que solamente no se atreva a arriesgar a contradecirlas, hay en eso, en su actitud, algo que no es perfectamente lógico y que quita mucha fuerza a su tesis. En realidad, este lado de la cuestión no podría ser aclarado más que por la noción de las ciencias Tradicionales, y ésta no aparece por ninguna parte en este estudio, en el que no se encuentra siquiera la expresión de la menor sospecha de que haya podido existir una ciencia cuyo origen haya sido diferente que el «empírico», y que no se haya formado «progresivamente» por una larga serie de observaciones por medio de las cuales el hombre se supone que habría salido poco a poco de una pretendida ignorancia «primitiva», que aquí se encuentra atribuida un poco más lejos en el pasado de lo que se estima comúnmente.

La misma carencia de todo dato Tradicional afecta también, bien entendido, a la manera en que se considera la génesis de

la «civilización alesiana»: La verdad es que todas las cosas, en los orígenes e incluso todavía mucho más tarde, tenían un carácter ritual y «sagrado»; no hay pues lugar a preguntarse si influencias «religiosas» (término por lo demás bien impropio) han podido ejercerse sobre tal o cual punto particular, lo que no responde más que a un punto de vista extremadamente moderno, y lo que tiene incluso a veces por efecto invertir completamente algunas relaciones. Así, si se admite que la designación de los «Campos Elíseos» está en relación con los nombres «alesianos» (lo que, por lo demás, parece algo hipotético), sería menester no concluir de ello que la morada de los muertos fue concebida sobre el modelo de los lugares habitados cerca de los cuales sus cuerpos eran enterrados, sino antes bien, al contrario, que esos lugares en sí mismos fueron escogidos o dispuestos en conformidad con las exigencias rituales a las cuales presidía esta concepción, y que contaban entonces ciertamente mucho más que simples preocupaciones «utilitarias», ello, si es que éstas podían existir como tales en tiempos en los que la vida humana estaba enteramente regida por el conocimiento Tradicional. Por otra parte, es posible que los «mitos eliseanos» hayan tenido un lazo con «cultos chthónicos» (y lo que hemos expuesto sobre el simbolismo de la caverna explicaría incluso su relación, en algunos casos, con los «misterios» iniciáticos), pero todavía convendría precisar más el sentido que se da a esta aserción; en todo caso, la «Diosa-Madre» era seguramente muy distinta cosa que la «Naturaleza», a menos que por ahí no quiera entenderse la *Natura naturans*, lo que ya no es más del todo una concepción «naturalista». Debemos añadir que el predominio dado a la «Diosa-Madre» no parece poder remontarse más allá de los comienzos del Kali-Yuga, del cual la misma sería incluso bastante típicamente característico; y esto permitiría quizás «fechar» más exactamente la «civilización alesiana», es decir, determinar el periodo cíclico al cual debe ser referida; se trata ahí de algo que es seguramente bien anterior a la «historia» en el sentido ordinario de este término, pero que, a despecho de eso, por

ello no está menos demasiado alejado ya de los verdaderos orígenes. En fin, el autor parece muy preocupado por establecer que la «civilización europea» haya tenido su origen en Europa misma, fuera de toda intervención de influencias extranjeras y sobre todo orientales; pero, a decir verdad, no es precisamente así como la cuestión debería plantearse. Sabemos que el origen primero de la Tradición, y por consecuencia de toda «civilización», fue en realidad hiperbóreo, y no occidental ni oriental; pero, en la época en cuestión, es evidente que una corriente secundaria puede ser considerada como habiendo dado más directamente nacimiento a esta «civilización alesiana», y, de hecho, diversos indicios podrían hacer pensar sobre todo, a este respecto, en la corriente atlante, en el periodo en que se extendió de Occidente hacia Oriente luego de la desaparición de la Atlántida misma; no es esto, bien entendido, más que una simple sugestión, pero que, al menos, haría entrar cómodamente en el cuadro de los datos Tradicionales todo lo que puede haber de verdaderamente fundado en los resultados de estas búsquedas. En todo caso, no es dudoso que una cuestión como la de los «lugares alesianos» no podría ser tratada completa y exactamente más que bajo el solo punto de vista de la «geografía sagrada»; pero es menester decir también que ésta es ciertamente, entre las antiguas ciencias Tradicionales, una de aquellas cuya reconstitución daría lugar actualmente a las mayores dificultades, y quizás inclusive, sobre muchos puntos, a problemas enteramente insuperables; y, en presencia de ciertos enigmas que se encuentran en este dominio, es permisible preguntarse sí, incluso en el curso de los periodos en los que ningún cataclismo notable se ha producido, la «figura» del mundo terrestre no habrá cambiado a veces de bien extraña manera.

P. Saintyves, *L'Astrologie populaire* (Émile Nourry, Paris). ET, junio de 1938.

Se reencuentran, en esta obra póstuma, las cualidades y los defectos que son no solamente los del autor, sino también,

más generalmente, los de todos los "folkloristas"; hay que tener mucho cuidado en distinguir, por una parte, la recopilación de los hechos y de los documentos paciente y concienzudamente reunidos, lo cual representa un trabajo incontestablemente válido y útil en su orden, y, por otra parte, la interpretación y la apreciación que se dan conforme a una mentalidad esencialmente "profana" y "racionalista". Hay sin embargo aquí algo que ciertamente no carece de interés desde nuestro punto de vista: el autor ha sido llevado a reconocer que las pretendidas "opiniones populares" son en realidad derivadas originariamente de una fuente "sabia"; diríamos, más precisamente, que son vestigios de una antigua ciencia tradicional, quizá deformada o incomprendida a veces, pero de la cual no han dejado de conservar algunos datos que, sin tales "supervivencias", se habrían perdido completamente en muchos casos. Solamente que, el valor de esta ciencia tradicional misma es aquí totalmente desconocido, porque su punto de vista y sus métodos no tienen indudablemente nada en común con los de las ciencias modernas, que se ha estimado conveniente considerar como las únicas que merecen tomarse en consideración; se llega incluso hasta quejarse de que la ciencia tradicional deba estar fundada sobre principios y no sobre simples comprobaciones experimentales, lo que por lo demás, digámoslo de pasada, debería cortar con la leyenda del pretendido "empirismo" de los antiguos. Lo que es verdaderamente curioso, es que se niega de antemano la existencia de los hechos conformes a esta ciencia como si eso fuera incompatible con su carácter ante todo doctrinal; que el conocimiento haya degenerado en "creencia" porque ha cesado de ser comprendido, y que, especialmente, hay confusiones debidas a que algunas expresiones simbólicas se han tomado en un sentido groseramente literal por ignorantes, eso es muy cierto pero no lo es menos que hay "creencias" las cuales si los hechos les hubieran aportado un desmentido constante, no habrían podido mantenerse a través de los siglos. Es bastante notable también que todo lo que se relaciona con la influencia de la Luna tenga

el don de excitar particularmente el furor de gente que se ufa-na de tener "espíritu científico", en el sentido en que se entien-de hoy, y sobre todo de los "vulgarizadores" (véase por ejem-plo Arago y Flammarion, de los que se encontrarán en este li-bro citas muy características a este propósito); hay ahí algo de lo que puede uno sorprenderse a primera vista, pues tal encar-nizamiento contra cosas que parecen al menos inofensivas, apenas es fácil de justificar; pero ¿no habrá para eso razones más profundas de las que se creería, que siguen, por alguna vertiente, la "táctica" misma del espíritu antitradicional?

Paul Serres, *L'Homme et les Énergies astrales, (Del'as-trophique à l'astrologie)* (Éditions Adyar, Paris). ET octubre de 1938.

El subtítulo define bastante claramente el punto de vista en el cual se coloca el autor: se trata una vez más, de invocar unas consideraciones tomadas de la ciencia moderna para apoyar una ciencia tradicional que, como tal, pasa muy bien sin una "justificación" semejante; hemos dicho con frecuencia nuestro pensamiento sobre eso como para extendernos de nuevo. Ha-ce falta reconocer además que, en el caso de la astrología, el estado bastante lamentable en el cual ha llegado hasta nosotros explica muchas confusiones y errores sobre su verdadero ca-rácter; así, el autor se imagina que las "reglas tradicionales" que en ella se observan han sido establecidas empíricamente; la verdad es muy distinta, pero se puede en efecto errar al res-pecto, dada la manera poco coherente con la que son presen-tadas esas reglas, y ello porque, en efecto, lo que los astrólo-gos llaman su "tradición", no son simplemente más que briz-nas recogidas mejor o peor en una época donde la tradición verdadera estaba ya perdida en su mayor parte. En cuanto a la "astrología científica" de los modernos, que no es realmente sino una ciencia empírica, no tiene apenas de la astrología más que el nombre; y la confusión de los puntos de vista conduce a veces a singulares resultados, de los que tenemos aquí un ejemplo bastante evidente: el autor querría constituir una as-

tología "heliocéntrica", que estaría de acuerdo con las concepciones astronómicas actuales; él olvida solamente ahí que la astrología, considerando exclusivamente las influencias cósmicas en su especificación con relación a la tierra, debe, por ello mismo, ¡ser necesariamente geocéntrica!

Frédéric Portal, *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes*² (Éditions Niclaus, Paris). En ET, enero de 1939.

Este libro, que data exactamente de hace un siglo, había llegado a ser después de largo tiempo poco menos que inhallable; la reedición que acaba de hacerse es tanto más oportuna cuanto que el libro se ha mantenido hasta ahora, en francés al menos, como la única obra dedicada especialmente al simbolismo de los colores. Su interés no reside, por otra parte, únicamente en las consideraciones de detalle y la abundante documentación que encierra sobre el tema; lo que puede ser más importante todavía es que se presenta como la aplicación de una idea fundamental cuyo alcance, tal como lo subrayan los editores en su prólogo, sobrepasa con mucho el cuadro sugerido por el título y que es "la idea de una Revelación primitiva y perfecta depositada en la cuna de la humanidad y que habría dado nacimiento a todas las doctrinas tradicionales que han alimentado su vida espiritual en el curso de los tiempos". Es esto lo que el mismo Portal afirma de la manera más clara en su conclusión: "Un gran hecho, dice, domina las investigaciones que yo someto al mundo de los sabios: la unidad de religión entre los hombres, y como prueba, el significado de los colores simbólicos, el mismo en todos los pueblos y en todas las épocas". Por otro lado, considerando que toda doctrina, al alejarse de la perfección original, no puede más que degradarse y materializarse cada vez más, distingue como tres etapas sucesivas en esta degradación, a las cuales hace corresponder, en cuanto al significado de los símbolos, tres grados que constituyen respectivamente lo

² [Traducción al español: *El simbolismo de los colores*, Olañeta, Palma de Mallorca. Nota del T.].

que él llama la “lengua divina”, la “lengua sagrada” y la “lengua profana”. La primera, partiendo de la definición que nos da al principio, parece ser para él realmente primitiva y anterior a la distinción del sacerdocio y la realeza; la segunda “nace en los santuarios” como resultado de la constitución del sacerdocio propiamente dicho; y por último, la tercera no es más que la “expresión material de los símbolos”, en relación con la degeneración “idolátrica” debida a la incompreensión del vulgo. Hay no obstante algo que parece oscilar en la aplicación que hace de estos principios: a veces parece que sea más bien lo que él aplica a la primera “lengua” lo que tuviese un carácter verdaderamente “sacerdotal”, mientras que hace entrar cosas en la segunda cuyo carácter podría contrariamente ser llamado “regio”, especialmente lo que concierne al blasón; y, por otra parte, todo lo que él califica de “profano” no lo es estrictamente y no responde a la definición precedente; la distinción no es menos válida en sí misma, y podría tener interés para alguien que quisiera realizar un nuevo estudio sobre el mismo tema, retomarla de una manera más rigurosa. Otro punto particularmente digno de destacarse es que el autor ha reconocido y expresado formalmente el hecho de que los símbolos presentan por lo general dos significados contrarios; es lo que él llama la “regla de las oposiciones”, y muestra numerosos ejemplos del uso que se ha dado a los diferentes colores que estudia de manera sucesiva. En cuando a las reservas que habría que tener sobre algunas de sus interpretaciones, atañen sobre todo, en el fondo, a dos razones principales: la una es una información insuficiente o inexacta sobre las doctrinas orientales, muy excusable de hecho en la época en que el libro fue escrito; la otra es una influencia swedenborgiana bastante acusada, y, en materia de simbolismo como en tantas otras cosas, Swedenborg está lejos de ser un guía perfectamente seguro. Pese a estos defectos, una obra tal, lo repetimos, no deja de ser de un gran interés, e incluso indispensable a todos aquellos que, por el motivo que fuere, se interesen sobre el tema que trata, puesto que no existe ninguna otra al respecto que pueda reemplazarla.

Paul Radin. *The Story of the American Indian* (Liviright Publishing Corporation, New York). En ET, mayo de 1939.

Este libro intenta dar una visión de conjunto de las antiguas civilizaciones de América, reuniendo, de un modo fácilmente accesible e incluso de una lectura agradable, datos que, hasta ahora, habían quedado esparcidos en múltiples estudios especiales. Lo que es más interesante desde nuestro punto de vista, es lo que concierne a los “mitos” y los ritos, pues cualquiera que esté al corriente del simbolismo tradicional, podrá ahí encontrar materia para numerosas comparaciones con lo que se encuentra en otras civilizaciones; el autor tiene, además, el mérito de relatar los hechos de manera imparcial, sin deformarlos mezclándolos con las ideas preconcebidas que corren entre la mayor parte de los “antropólogos”. Lo relacionado con los orígenes es más hipotético, y no hay en ello nada sorprendente, pues esta cuestión permanece muy oscura en muchos aspectos: según la teoría el autor, todo habría tenido como punto de partida una civilización única, la de los mayas, que habría ido modificándose y como degradándose poco a poco a medida que se extendía hacia el Norte de un lado y hacia el Sur de otro; ello parece bastante difícil de probar, sobre todo en ausencia de toda cronología un poco segura, y las semejanzas y las diferencias entre los usos de los diversos pueblos invocados en apoyo de esta tesis, podrían sin duda interpretarse de modos muy distintos. Eso no haría por lo demás, sino diferir la dificultad, pues restaría entonces la pregunta sobre el origen mismo de la civilización de los mayas: mientras se pretenda limitarse a métodos de investigación “profana”, en lugar de referirse a indicaciones verdaderamente tradicionales a las que se trata demasiado fácilmente de “leyendas” sin buscar profundizar su sentido, tal cuestión permanecerá siempre insoluble. Por lo demás, si los datos aproximativos atribuidos a la civilización de los mayas deben admitirse, ésta sería, ciertamente, demasiado reciente como para poder representar realmente un “origen”, pero ¿no habría que preguntarse por cuál motivo “el período que desempeña el papel principal en el calendario maya está en conexión con un tiempo muy anterior al principio mismo de la historia de los mayas?

Lettres d'Humanité (Letras de Humanidad), tomo IV. ET, enero, 1945, p. 102.

Contiene un largo estudio sobre «El Dios Janus y los orígenes de Roma», por el Sr. Pierre Grimal, donde se encuentran, bajo el punto de vista histórico, numerosas reseñas interesantes y poco conocidas, pero del cual no se desprende desafortunadamente ninguna conclusión realmente importante. El autor tiene enorme razón, cierto, al criticar «a los historiadores de las religiones» que quieren reducirlo todo a unas ideas tan «simples y groseras» como la de las «fuerzas de la naturaleza» o la de las «funciones sociales»; pero, ¿son sus propias explicaciones, con ser de un carácter más sutil, mucho más satisfactorias en el fondo? Sea como fuere de lo que es menester pensar de la existencia más o menos hipotética de un término arcaico *ianus* designando la «acción de ir» y teniendo por consecuencia el sentido de «pasaje» o de «paso», no vemos que permita sostener que no había en el origen ningún parentesco entre este término y el nombre del Dios Janus, pues una simple diferencia de declinación no impide seguramente en nada la comunidad de raíz; no vemos ahí, a decir verdad, más que sutilezas filológicas sin alcance serio. Incluso si se admite que, primitivamente, el nombre de Janus no haya sido latín (puesto que, para el Sr. Grimal, Janus habría sido primeramente un «dios extranjero»), ¿por qué la raíz *i*, «ir», que es común al latín y al sánscrito, no se iba a haber encontrado también en otras lenguas? Se podría todavía hacer otra hipótesis bastante verosímil: ¿Por qué los romanos, cuando adoptaron este dios, no iban a haber traducido su nombre, cualquiera que haya podido ser, por un equivalente en su propia lengua, como cambiaron más tarde los nombres de los dioses griegos para asimilarlos a los suyos? En suma, la tesis de el Sr. Grimal es que el antiguo Janus de ningún modo habría sido un «dios de las puertas», y que este carácter no le habría sido sobreagregado más que «tardíamente», a consecuencia de una confusión entre dos palabras diferentes, aunque de forma completamente semejante; pero todo eso no nos parece de ningún modo con-

vincente, ya que la suposición de una coincidencia así dicha «fortuita» jamás explica nada. Es por lo demás muy evidente que el sentido profundo del simbolismo del «dios de las dos puertas» se le escapa; ¿ha visto siquiera su relación estrecha con la función de Janus en lo que concierne al ciclo anual, lo que le vincula empero bastante directamente al hecho de que este mismo Janus haya sido, como él lo dice, un «dios del Cielo», y también en tanto que Dios de la iniciación? Este último, por lo demás, ha pasado enteramente bajo silencio; sin embargo, en efecto se dice que «Janus fue un iniciador, el dios mismo de los iniciadores», pero este término no está tomado ahí más que en una acepción desviada y del todo profana, que en realidad no tiene absolutamente nada que ver con la iniciación... Hay precisiones curiosas sobre la existencia de un dios *bifrons* en otras partes fuera en Roma, y concretamente en la cuenca oriental del Mediterráneo, pero es muy exagerado querer concluir de ello que «Janus» no es en Roma más que la encarnación del Ouranos sirio»; como hemos dicho frecuentemente, las similitudes entre diferentes Tradiciones están bien lejos de implicar necesariamente «plagios» de una a la otra, pero, ¿se podrá alguna vez hacer comprender esto a los que creen que solo el «método histórico» es aplicable a todo?

En el mismo volumen se encuentra un artículo sobre «Beatriz en la vida y la obra de Dante» que no presenta ningún interés bajo nuestro punto de vista, aunque cabe hacer no obstante alguna precisión: ¿cómo es posible, luego de todos los trabajos hechos sobre los Fedeli d'Amore por Luigi Valli y varios otros, que se ignore totalmente (o al menos que se afecte ignorar), cuando alguien se ocupa de Dante, la existencia de una significación de orden esotérico e iniciático? No se hace alusión aquí más que a la sola interpretación teológica del R. P. Mandonnet, que es seguramente muy insuficiente, pero que, aunque completamente exotérica, admite a pesar de todo un sentido superior al grosero «literalismo» que no quiere ver en Beatriz más que «una mujer de carne y hueso». Es empero este «literalismo» el que se pretende todavía sostener a cual-

quier precio como prestándose a «una explicación más psicológica y más humana», es decir, en suma más al gusto de los modernos, y más conforme a prejuicios «estéticos» y «literarios» que eran enteramente extraños a Dante y a sus contemporáneos!

Noel de la Houssaye: *Les bronzes italiotes archaïques et leur symbolique: étude de numismatique comparée* (Los Bronces italiotas arcáicos y su simbología), Paris, Éditions du Trident, 1938. E.T, enero, 1945.

Este estudio comienza por consideraciones sobre los orígenes de la moneda en la cuenca del Mediterráneo, cuestión bastante obscura, y para la cual, como para tantas otras cosas, no parece posible remontarse más allá del siglo VI antes de la era cristiana. En todo caso, el autor ha comprendido bien que «la moneda era para los antiguos una cosa sagrada», contrariamente a la concepción enteramente profana que de la misma se hacen los modernos, y que es por ahí por donde se explica el carácter de los símbolos que la misma llevaba; se podría incluso ir más lejos, pensamos, y ver en estos símbolos la marca de un control ejercido por una autoridad espiritual. Lo que sigue, y que concierne más propiamente a Roma y a Italia, es mucho más hipotético: La aproximación del nombre de Eneas y del nombre latino del bronce, aunque puede no ser imposible, parece empero bastante discutible; y es quizás una interpretación bien restringida de la leyenda de Eneas no ver, en las diferentes etapas de sus viajes, nada más que las etapas de la propagación de la moneda de bronce; cualquier importancia que haya podido tener ésta, no puede empero ser considerada más que como un hecho secundario, sin duda ligado a todo el conjunto de una Tradición. Sea como fuere, lo que nos parece más inverosímil, es la idea de que esta leyenda de Eneas pueda tener una relación cualquiera con la Atlántida: En primer lugar, sus viajes, efectuándose desde el Asia Menor hacia Italia, es evidente que no han tenido su punto de partida del lado de Occidente; y después, se refieren a una época que, incluso

si no puede ser determinada con una entera precisión, es en todo caso posterior en varios milenios a la desaparición de la Atlántida; pero esta teoría demasiado imaginativa, debe probablemente ser atribuida al hecho de que el estudio en cuestión apareció primeramente en parte en la revista Atlantis... La enumeración de los símbolos que figuran en las monedas parece haber sido hecha de una manera tan completa como es posible, y al final de la obra han sido agregadas unas tablas sinópticas que permiten darse cuenta de su repartición sobre el contorno de la cuenca mediterránea; pero, sobre la significación de estos símbolos, habría habido ciertamente mucho más que decir, y hay inclusive a este respecto lagunas algo sorprendentes. Con todo, no nos explicamos que pueda decirse que la proa de un navío asociada a la figura de Janus sobre el as romano «conciérne a Saturno, y a él solo», cuando es sin embargo bastante conocido que el navío o la barca era uno de los atributos de Janus mismo: Y es curioso también que, a propósito de Saturno, se pueda llamar «era pastoral» lo que es en realidad la «era agrícola», es decir, exactamente lo contrario, dado que los pastores son esencialmente los pueblos nómadas, mientras que los agricultores son los pueblos sedentarios; ¿cómo pues la «era pastoral» podría coincidir con la «formación de las ciudades»? Lo que se dice de los Dioscuros no esclarece apenas la significación de los mismos, y es la misma cosa para los kabiros; pero sobre todo, ¿cómo es posible que el autor no parezca haber destacado que el simbolismo de estos últimos está en estrecha relación con la metalurgia, e inclusive más especialmente todavía con el cobre, lo que habría tenido empero una relación enteramente directa con su sujeto?

Noel de la Houssaye: *Le Phoenix, poème symbolique* (El Phoenix, poema simbólico), Autun, impr. L. Taverne et C. Chandioux Paris, Éditions du Trident 1937. ET, enero, 1945.

No tenemos cualidad para apreciar un poema como tal, pero, bajo el punto de vista simbólico, éste nos parece menos

claro de lo que hubiera sido deseable, e incluso el carácter esencialmente «cíclico» y «solar» del mito del Fénix no se desprende del mismo muy distintamente; en cuanto al símbolo del huevo, confesamos no haber logrado comprender de que modo es considerado ahí; la inspiración del conjunto, a despecho del título, da la impresión de ser más «filosófico» que simbólico. Por otra parte, el autor parece creer seriamente en la existencia de una cierta organización denominada «Hermanos de Heliopolis» y en sus relaciones con una Tradición egipcia; uno se hace frecuentemente, en Europa, muchas ideas curiosas sobre el Egipto... Por lo demás, ¿está bien seguro de que sea a la Heliopolis de Egipto a la que el Fénix estuvo primitivamente asociado? Hubo también Heliopolis de Siria, y, si de destaca que Siria no fue siempre únicamente el país que lleva este nombre todavía hoy, esto puede aproximarnos más a los orígenes; la verdad, en efecto, es que estas diversas «Ciudades del Sol» de una época relativamente reciente no fueron jamás más que imágenes secundarias de la «Tierra solar» hiperborea, y que así, por encima de todas las formas derivadas que se conocen «históricamente», el simbolismo del Fénix se encuentra directamente vinculado a la Tradición Primordial misma.

Charles-Raynaud-Plense, *Les vraies Centuries et Prophéties de Michel Nostradamus, le grand voyant de Salon, avec sa vie, et un glossaire nostradamique* (Imprimerie Régionale, Salon). En ET, marzo-abril de 1945.

Esta nueva edición de las “Centurias”, de la que abreviamos el título, que es de una longitud desmesurada, no brilla precisamente por su presentación: el texto está lleno de faltas de transcripción (las *s* y las *f* especialmente, aparecen a cada instante cambiadas unas por otras); la biografía que lo precede, acompañada por ilustraciones bastante mal traídas, es de lo más “exterior” posible y no deja, además, entrever todo lo que hay de verdaderamente enigmático en la vida de Nostradamus; y el volumen, en su conjunto, tiene cierto aire de ingenuidad

que parece emparentarlo con el género de lo que se ha convenido en llamar las “publicaciones populares”. En cuanto al “glosario nostradámico” colocado al final, podría ser sin duda algo muy útil; si bien hay que alabar al autor por haber rechazado algunas fantasías un poco demasiado fuertes de ciertos comentadores recientes (por ejemplo, *Hister*, nombre latino del Danubio, tomado como *Hitler*, lo que es como tomar a los Pirineos por un hombre...), quedan desgraciadamente todavía, sobre todo en lo que concierne a los nombres propios, muchas interpretaciones más que contestables, como la ciudad de *Achem*, que no es Jerusalén, como hemos ya señalado a propósito de otro libro, o Annemarc, que es mucho más Dinamarca que Carmania, o aún *Arda* y *Zerfas* que se busca explicarlas separadamente, pero que son en realidad *Aredha-Tserphath*, expresión de la cual Nostradamus, que era de origen judío, conocía sin duda la significación en la geografía rabinica; pensamos que esos ejemplos bastan para mostrar que tal glosario no debe ser consultado más que con precaución... Y todo acaba, de manera más bien extravagante, ¡con una especie de reclamo turístico para Salon y alrededores!

Conrad Barchusen, *Trésor Hermétique*, comprendiendo *Le livre d'Images sans paroles (Mutus Liber)* donde todas las operaciones de la filosofía hermética son representadas, reeditado con una introducción por el Dr. Marc Haven, y *Le Traité symbolique de la Pierre philosophale* en 78 figuras por Jean Conrad Batchusen, reeditado por primera vez con una Noticia por Paul Servant, Derain, Lyon). En ET, mayo de 1945.

El título completo, tal como acabamos de transcribir, indica suficientemente cuál es el contenido de este volumen, que se presenta como el primero de una “colección de álbumes esotéricos”; se trata de dos tratados compuestos enteramente de figuras, sin acompañamiento de ningún texto explicativo. No podemos sino recomendar esta reedición a todos los amantes de símbolos herméticos, que ahí encontrarán ampliamente en qué ejercer su sagacidad.

P. V. Piobb, *Le Sort de l' Europe d' après la celebre Prophétie des Papes de Saint Malachie, accompagnées de la Prophétie d' Orval et des toutes dernières indications de Nostradamus* (Éditions Dangles, Paris) En ET, octubre-nov. de 1945.

Las diversas predicciones, designadas comúnmente con el nombre abusivo de “profecías”, están como se sabe, muy de moda desde hace algún tiempo, y han dado lugar a una multitud de libros que se esfuerzan por comentarlas e interpretarlas con mayor o menor ingeniosidad; éste, cuya mayor parte, está dedicado a la “profecía de San Malaquías”, ha aparecido, por una coincidencia bastante singular, si no ha sido expresamente querido, casi exactamente en el momento de la muerte del Papa Pío XI. El autor discute primero la atribución de la “profecía” a San Malaquías, y concluye que éste no es en realidad más que un “pseudónimo”, lo que es muy probable, en efecto. Pero una de las razones que da es por lo menos extraña: ha descubierto una “herejía” en el hecho de que el último Papa es designado como *Petrus Romanus*; primero, esta divisa puede ser puramente simbólica o “emblemática” como las otras, y ello no quiere decir forzosamente que ese Papa tomará literalmente el nombre de Pedro, sino que hace alusión más bien a la analogía del fin de un ciclo con su comienzo; después, si se ha convenido que ningún Papa deba tomar ese nombre, no es sin embargo, más que una costumbre, que, dígame lo que se quiera, ¡sin duda no tiene nada que ver con el “dogma”! Ahora bien, que la elección del “pseudónimo” haya podido estar influida por la similitud entre el nombre de San Malaquías, arzobispo de Armagh y amigo de San Bernardo, y el del profeta Malaquías, eso es bastante plausible; que ese pseudónimo sea colectivo, y que se esté así “en presencia de una asociación que ha profetizado”, no es tampoco imposible, aunque se pueda pensar a primera vista que tal hipótesis es quizás de una naturaleza tal que complica todavía más la cuestión en vez de facilitar su solución, pero a continuación tendremos ocasión de volver sobre este punto.

Pasaremos de las consideraciones destinadas a mostrar los lazos, por lo demás bastante evidentes, que unen la historia del

papado a la de Europa en general; pero retendremos esta declaración: “una profecía, es una ‘diversión’ para el público, a menos que sea asunto de ‘propaganda’”; nosotros diríamos incluso de buena gana que puede ser a la vez ambas cosas, y además, por eso, una ‘diversión’ de este género no es nunca inofensiva. El autor, por su parte, parece concluir de ahí que, si un “texto profético” presenta un carácter serio (y él estima que es el caso para el que tratamos), no constituye realmente una profecía, sino lo que se llama hoy, en muy mal francés, una “directiva”; pero entonces, cómo pregunta él mismo “¿una directiva para quién o para qué?”. Esto nos remite a la cuestión de la “fabricación” de la supuesta profecía; y lo que se puede comprobar más fácilmente al respecto, es que aquellos que han hablado los primeros de ella, hacia finales del siglo XVI, no han dicho la verdad y han invocado referencias anteriores inexistentes, lo que parece indicar que han querido ocultar algo; pero ¿hay que concluir de ahí, como algunos lo han hecho, que el texto ha sido “fabricado” únicamente “por necesidades de la causa”, con ocasión del Cónclave de 1590? El autor no está dispuesto a contentarse con una solución tan “simplista”, y quizás no está equivocado, pues eso, en todo caso, no explicaría la exactitud frecuentemente llamativa de las divisas relacionadas con los papas posteriores a esta fecha; pero él estima que la “manera” empleada por el “profeta” está destinada a provocar discusiones y reacciones en el público, de manera que se obtenga un resultado querido de antemano, y que hay así, “en cada estadio de la profecía, un fin particular, derivado de la finalidad general”, y que es siempre favorecer ciertos “intereses”, los cuales, cuida de precisar además, no son de ningún modo “intereses monetarios”; el pretendido “profeta” no sería pues en definitiva, más que el instrumento de cierta “política” especial. Tal sería la razón por la cual “una profecía no puede ser redactada claramente”, sino “para dejar siempre permanecer una duda”, debe serlo “empleando un método criptográfico”, pues “la criptografía presenta la gran ventaja de que sólo son capaces de entender el verdadero sentido de las predicciones los que poseen su clave”; ¿debe concluirse que dichas “predicciones” no

son, en el fondo, más que una especie de “consigna” destinada a estos? Nos parece que se podría levantar aquí una objeción: puede siempre ocurrir que una “criptografía” cualquiera sea descifrada por algún otro distinto de a quienes la “clave” ha sido confiada: ¿qué ocurrirá entonces si éste no comparte los “intereses” que la “profecía” debe servir, y ¿basta verdaderamente decir que “si quiere contar todo lo que sabe, se arriesga a provocar una catástrofe de la cual será la primera víctima?

Como quiera que sea, decimos desde ahora a este respecto, que, leyendo precedentes obras de Piobb, hemos tenido ya la impresión de que atribuye a la “criptografía” una importancia excesiva, hasta el punto de querer remitir todo a cuestiones de este orden; no contestamos ciertamente que éstas existan, pero en fin, no es ésa más que una “pequeña vertiente” de las cosas, y, no viendo más que eso, (así como no viendo en todas partes sino “juegos de palabras”, según otra tendencia bastante cercana a ésta, y procedente de un “hermetismo” desviado del que podríamos citar más de un ejemplo, se cae fácilmente en cierto “naturalismo” de un carácter más bien inquietante... No insistiremos sobre lo que sigue: que “los papas no sean los beneficiarios de la profecía que les concierne”, lo admitimos de buen grado; pero, si hay que limitarse a comprobar que “cuanto más se avanza, más espesas son las tinieblas, de modo que se llega finalmente al “negro absoluto” ¿a qué viene el esfuerzo de escribir tanto? En cuanto a las pruebas de que “el texto llamado de San Malaquías es criptográfico”, pruebas que reposan sobre todo en el n° de las divisas y en las principales divisiones que se pueden establecer entre ellas, no buscaremos hasta qué punto son convincentes, pues se podría discutir casi indefinidamente sobre este asunto; retendremos solamente (y luego se verá el porqué) la sugerencia de que todo ello podría tener alguna relación con la destrucción de la Orden del Temple, y también la importancia particular que se da al número 33: de las 112 divisas, las 100 primeras se repartirían en $34 + 2 \times 33$, así como los cantos de la *Divina Comedia* de Dante (pero ¿por qué no haber señalado esa semejanza al menos curiosa, sobre todo en relación con la alusión a la Orden del Temple?), mien-

tras que las doce últimas formarían en cierto modo una serie aparte, correspondiente a un zodiaco. Añadiremos, sobre este último punto, que la manera en que son establecidas esas correspondencias zodiacales no nos parece al abrigo de toda contestación, pues, las cuatro últimas divisas al menos, sugieren claramente algunas objeciones, todas diferentes de aquellas, sobre todo si se tiene en cuenta que es precisamente el signo de Libra el que debe ser el del “juicio”.

Viene seguidamente la explicación detallada de las divisas, trabajo puramente histórico del que nada diremos, como tampoco de las previsiones a las cuales las últimas dan lugar y que valen sin duda... lo que pueden valer todas las previsiones de ese género; en todo caso, el “angustioso dilema” así formulado: “¿el fin del mundo o el fin de un mundo?”, no tiene ciertamente ninguna razón de plantearse para cualquiera que tenga el menor conocimiento de las “leyes cíclicas”, pues éstas proporcionan inmediatamente la respuesta adecuada. Lo que nos interesa más, es la última parte del libro, que está dedicada a comparaciones con las indicaciones dadas por otros textos; primero, la “profecía de Orval”, sobre la cual el autor confiesa además sus dudas, pues le parece no ser más que una “imitación” más o menos hábil de las verdaderas “profecías criptográficas”; después, Nostradamus, y es aquí cuando las cosas, como se verá, merecen verdaderamente ser examinadas más de cerca. Se sabe que el Sr. Piobb ha publicado, hace ya cierto número de años, una obra titulada *El secreto de Nostradamus*; podría preguntarse si se ha propuesto ahora darle una continuación o si no ha querido más bien desautorizarla, tan extraña es su manera de hablar de ella; y no es precisamente porque las previsiones en ella contenidas no se han realizado apenas hasta el momento, pues está claro que se pueden siempre encontrar, bastante fácilmente, a este respecto, algunas excusas más o menos validas, y además, después de todo eso es bastante secundario, pero denuncia él mismo cierto número de “errores” que habría introducido voluntariamente, lo que, por decirlo francamente, no da la impresión de mucha seriedad, pues en fin, si se creen tener buenas razones para no decir la verdad, se

tiene siempre el recurso de guardar silencio; si verdaderamente él ha querido hacerse así “cómplice del profeta”, y si ha en eso “obedecido a una prescripción” como afirma, se tendría derecho a atribuirle motivos bien tenebrosos, y, por nuestra parte, querríamos pensar más bien que se calumnia a sí mismo y que esas reflexiones no le han venido sino de repente, tanto más cuanto que, en general, cuando se tienen realmente designios de este tipo, se tiene sobre todo cuidado en evitar dejarlo entender... Todo eso no le impide, por otra parte, asegurar que “las directivas que había seguido eran justas”; y, sin embargo, reconoce que ignoraba, en 1927, varias cosas que ha descubierto desde entonces y que, si son exactas, son de una naturaleza que cambia totalmente la cuestión; se trata de “tres revelaciones” que vale la pena transcribir textualmente: primero, “Nostradamus no ha escrito una palabra de sus profecías”; después, “era totalmente incapaz de saber de qué se trataba en el libro que porta su firma”; en fin, “ese libro, cuya edición más auténtica y más completa lleva la fecha de 1668, ha sido impreso viviendo incluso Nostradamus, es decir, antes de 1566”. Parece que esta edición estaría “trucada”, lo que sin duda no es imposible *a priori*; si incluso, como afirma el autor, la imprenta que ahí es mencionada no había existido realmente, eso sería algo que antaño, y hasta finales del siglo XVIII, no era tan excepcional como se podría creer; pero, de hecho, no hay nada de eso, y no solamente esta imprenta ha existido, sino que de ella han salido otros libros conocidos, especialmente, en 1646, el *Abdsconditorum Clavis* de Guillaume Postel (como podrán comprobar los que posean la edición de la Biblioteca Rosacruziana), y, de 1667 a 1670, es decir, alrededor de la fecha misma que lleva la edición de Nostradamus, varias obras del P. Athanasius Kircher. La falsificación de la fecha supuesta levanta además preguntas muy embarazosas: si verdaderamente esta edición no era de 1668, sino anterior en más de un siglo, ¿cómo es que su frontispicio representa, no la muerte de Luis XVI y la destrucción de París como algunos han imaginado de modo totalmente gratuito, sino, mucho más simplemente, la muerte de Carlos I y el incendio de Londres? No nos encargaremos,

desde luego, de resolver ese problema, pues pertenece sobre todo a P. Piobb el dar una explicación al respecto si lo juzgara conveniente: pero es un poco sorprendente que no parezca haber pensado en esta dificultad. Y eso no es todo: no solamente esta edición se dice, en su título completo, haber “sido editada, revisada y corregida en Aviñón en el año 1556 y en Lyon en el año 1558 y otros”, lo que indica claramente que es posterior a éstas, y lo que permite preguntarse por qué se la declara “la más auténtica” pues no se sabe exactamente lo que pueden valer las correcciones que se han introducido; pero incluso contiene una vida de Nostradamus donde se hace expresamente mención de su muerte, sobrevenida “el 2 de julio de 1566, poco antes de levantarse el sol”, lo que verdaderamente no concuerda apenas con la afirmación de que habría sido ¡“impresa viviendo él”!

A la vista de todo ello, y sin perjuicio de que cualquier lector un poco exigente desde el punto de vista de la exactitud histórica estaría sin duda en su derecho de pedir al autor más amplias aclaraciones, lo que sigue recuerda en muchos aspectos ciertas “revelaciones” sobre Shakespeare de las cuales hemos hablado en su tiempo y ello no solamente porque se trata, en los dos casos, de ediciones que presentan un carácter “criptográfico”, sino también en razón de similitudes mucho más precisas, referentes a la naturaleza misma de aquello de que se trata; y es aquí cuando vemos reaparecer la “asociación que ha profetizado”. El Sr. Piobb ve en ello demasiado misterio (y de una manera que es típicamente “occidental”), pero, por nuestra parte, no tenemos evidentemente, ningún motivo para imitarle en eso: así, él señala dos letras capitales que se encuentran en la página 126, pero sin decir cuáles son; ahora bien, esas dos letras son una M y una F; si se las considera “de abajo hacia arriba”, como él nos invita, después si se tiene en cuenta la observación que “en 1668, si se creyera a la historia ordinaria, esas letras singulares no debían tener ningún sentido”, y también de que en la dirección de la imprenta, se encuentra “Juan, hijo de la Viuda”, se adivina sin gran dificultad que él interpreta esas iniciales como queriendo decir “Francmasonería”; nuestra

comparación con la “criptografía” shakesperiana ¿no estaba justificada? Seguidamente, hay otras iniciales que sí da esta vez, pero sin explicarlas; éstas no figuran en el texto impreso mismo, pero él las ha obtenido traduciendo cierto verso en latín: “F. M. B. —M. T.”; eso puede sin duda significar muchas cosas, pero, entre otras, si se quiere, *Frater Molay Burgundus, Magister Templi*. Si se admite esta interpretación, el resto de la historia se aclara un poco: por ejemplo, a propósito de “fechas simbólicas”, se dice que la del 14 de marzo de 1547, en la *Carta a Enrique II*, disimula “otro 14 de marzo”; desgraciadamente, el “14 de marzo” en cuestión ¿no sería en realidad un 11 de marzo? Eso, a menos que no se trate todavía de un “error voluntario”, podría lanzar alguna duda sobre la solidez de la “construcción” de Piobb; pero, tomándola tal como es, se comprende al menos lo que quiere decir cuando designa, como los verdaderos autores del texto, “los signatarios de un documento anterior en varios centenares de años a Nostradamus”, aun guardándose bien, por lo demás, de dar la menor indicación que permitiera verificar la existencia y autenticidad de dicho “documento”. La continuación es relativamente más simple: los sucesores de los personajes en cuestión habrían remitido el texto “todo acabado” a Nostradamus, sin duda tras haberlo traducido, pues es de suponer que el original debería estar en latín, y, por otra parte, no es Nostradamus mismo quien debió hacer la traducción, pues afirma, sin que por otro lado se vea claramente el porqué, que él “era incapaz de saber incluso con qué se relacionaba ese texto” que estaba encargado de publicar; haría falta incluso suponer, en tales condiciones, que la edición, con sus particularidades “criptográficas”, habría sido enteramente preparada sin su concurso, y que en suma toda su función se habría limitado a poner o dejar poner su nombre, que además, según P. Piobb, no sería incluso un nombre en realidad, sino solamente un “pseudónimo”. Detengámonos ahí, pues las consideraciones que hemos dejado de lado no nos aportarían mayores aclaraciones; se puede preguntar si P. V. Piobb tiene razón en los hechos y en cierto modo “históricamente”, pero también, y quizás sobre todo, adónde quiere lle-

gar con todo esto; ¿por qué hay ahí muchas cosas que hacen pensar en ciertos “entresijos” muy sospechosos a los cuales hemos hecho alusión en otras ocasiones, y que precisamente tienen también lazos muy estrechos con toda una serie de historias de presuntas “profecías”?

No tenemos que profundizar más en esta cuestión; pero, en todo caso, si Piobb estima que “un secreto social”, pues de eso se trataría en el fondo, es “algo mucho más importante que las ordinarias verdades esotéricas” por lo cual parece entender verdades de orden doctrinal, nos permitiremos no ser de ningún modo de su opinión sobre ese punto, pues no es incluso más que en conexión con principios doctrinales y en tanto que aplicación de éstos en un dominio contingente, como tal “secreto” puede ser realmente digno de algún interés; y quiérase reflexionar también, para restablecer todas las cosas en su justa perspectiva, sobre lo que puede valer aún un “secreto” como el que está en causa aquí, en sí mismo y separado de toda consideración de un orden más profundo, desde que se sale de los límites del mundo europeo...

P. Rochetaillée, *Propheties de Nostradamus: Clef des centuries, son application à l'histoire de la Troisième République* (Éditions Adyar, Paris). En ET, octubre-noviembre 1945.

Este libro se relaciona también con el mismo tema que el precedente, pero es, en su conjunto, de aire menos enigmático; el autor se ha inspirado además en amplia medida, para establecer su “clave”, en el *Secreto de Nostradamus* del Sr. Piobb; no obstante, no creemos que éste estuviera dispuesto, actualmente al menos, a admitir que “toda la obra está basada sobre el movimiento de los planetas”, pues insinúa, al contrario, que allí mismo donde parecen ser mencionados expresamente, se trata en realidad de algo muy distinto. Por otra parte, lo que nos choca siempre en las interpretaciones de este género, es la importancia totalmente desproporcionada que se atribuye a hechos y a personajes contemporáneos, que, de aquí a algunos siglos, parecerán sin duda bien insignificantes; y no podemos dejar de preguntarnos si, vistos a cierta distancia en el porvenir,

podrían verdaderamente tener un sitio mayor del que tendrán en la historia cuando ésta los considere con un “alejamiento” suficiente en el pasado... Desde otro punto de vista, hay también, en la explicación de ciertas palabras, errores bastante evidentes, y la de muchas otras es demasiado forzada, si no puramente de fantasía. Pero, sin duda, sería poco útil entrar en detalles; recordamos haber dado ya, a propósito de otro trabajo sobre la *Carta a Enrique II* de Nostradamus, algunas muestras bien suficientes. En cuanto a los “gráficos” establecidos para diferentes fechas llamadas “puntos sensibles” por el autor (que, por lo demás, se ha abstenido prudentemente de indicar un significado cualquiera para los que todavía pertenecen al futuro), hace falta ciertamente mucha buena voluntad para distinguir ahí, por ejemplo, un “fusil-ametrallador” o incluso un martillo y una hoz, ¡por esquemáticamente trazados que se los quiera suponer! El Sr. Piobb alinearía sin duda todo eso en la categoría de las “diversiones para el público”, en lo cual no podríamos contradecirle, y debe ser en cosas de ese género en las que ha pensado diciendo que había “dejado soñar sobre Nostradamus”. Lo que es un poco más inquietante quizás es que vemos ahí reaparecer al “Gran Monarca” (siempre entendido literalmente como debiendo ser un “rey de Francia”, lo que algunos pasajes de las *Centurias* no justifican, sin embargo apenas, y lo que Piobb mismo, debemos decirlo, parece considerar de manera más bien irónica), con alusiones a la Gran Pirámide y a su demasiado famoso “secreto”, y también que el autor declara haber sido “autorizado ocultamente (¿?) a publicar el resultado de sus investigaciones”; ¿querría decir que ha, el también, “obedecido a una prescripción”, por otra parte, por lo que parecería, con una decena de años de retraso sobre Piobb, que estima que la “prescripción” válida para 1927 no lo era ya en 1939? En nuestra opinión, la imaginación, por no decir la “sugestión”, desempeña un gran papel en todas esas historias; y, para mostrar más exactamente lo que conviene pensar de ello, nos bastará añadir una observación bien simple, escogiendo preferentemente como ejemplo, por razones fáciles de comprender, un rasgo relacionado con un personaje muerto desde

la publicación del libro: cuando se conoce la actitud furiosamente antitradicional, y más especialmente antiislámica, que fue la del “Sr. Atatürk” (actitud que le llevó hasta renegar del nombre de Mustafá), es por lo menos divertido ver prestar a este el designio de ponerse a la cabeza de un sedicente “movimiento panislámico”; alguien que no sabe discernir mejor lo que pasa en el mismo presente, ¿está verdaderamente bien cualificado para formular previsiones sobre el porvenir, con la sola ayuda de un texto tan oscuro y lleno de “trampas” de todo tipo como el del “Gran Iniciado que fue Nostradamus”? “Gran Iniciado” al menos al decir del Sr. Rochetaillée; y, sin embargo, si se cree al Sr. Piobb, habría habido más de un “Gran Iniciado” en este asunto, pero precisamente el “denominado Nostradamus” no habría sido uno de ellos; sin duda, los comentadores, antes de “publicar el resultado de sus investigaciones”, aunque fuese con una “autorización oculta”, ¡harían bien en comenzar por ponerse un poco de acuerdo entre ellos!

Emile Ruir, *L'Ecrroulement de l'Europe d'après les prophéties de Nostradamus* (Éditions Medecis, Paris). En ET, octubre-noviembre de 1945.

Aquí también se trata de las mismas cuestiones, pero abordadas desde un punto de vista un poco diferente, pues el autor es más modesto y no pretende la posesión de ninguna “clave” particular, e incluso, en su conclusión, critica muy justamente algunas de las aserciones del Sr. Piobb. Por su parte, pretende limitarse a una interpretación “basada sobre la astrología”, lo que quizás no es tampoco un método perfectamente seguro, aunque por otras razones, y que, además, no concuerda muy bien con su afirmación bastante sorprendente de una “inspiración divina” de Nostradamus, ¡cuyos escritos coloca al mismo nivel que el Apocalipsis! Hay que añadir que está animado por un fuerte prejuicio antiorienta: habla de un “Anticristo musulmán”, monstruosidad verdaderamente inconcebible para quien tiene la menor idea de lo que se dice del Anticristo en la tradición islámica, y que no sería más que el primero de una serie de “Anticristos” sucesivos, todos “asiáticos”, debiendo

conducir a las invasiones que él prevé para el último cuarto del siglo XX... Todo ello es bastante poco interesante, al menos para nosotros, tanto como lo concerniente al inevitable “Gran Monarca francés”, e incluso como la predicción, a plazo un poco más lejano, de una “Traslación de la Tierra” (¿?) debiendo preceder al “reino de mil años” apocalíptico. Sobre lo que queremos llamar la atención, es solamente sobre esto: para intentar determinar fechas precisas, el Sr. Emile Ruir considera las divisiones de cierto periodo cíclico que él llama “era adámica”, y que representa, en suma, la duración de la humanidad actual, a la cual, por otra parte, asigna límites muy estrechos en el pasado. Toma como punto de partida dos presuntas fechas dadas por Nostradamus en su *Epístola a Enrique II*, y totalmente diferentes una de otra, lo que muestra bien que no deben tomarse al pie de la letra (sin contar que la segunda coloca a Salomón 490 años solamente antes de Jesucristo, lo que es una imposibilidad histórica evidente); el autor tiene razón en eso, y es muy cierto que, en realidad, al menos para todo lo que es anterior a Moisés, no existe cronología bíblica, en el sentido ordinario y literal de la palabra. Luego no es dudoso que Nostradamus ha querido disimular ahí datos que son algo muy distinto de lo que parecen indicar (y la misma consideración se aplicaría también a otras pretendidas cronologías, como la del *Tra-tado de las Causas segundas* de Tritemio, por ejemplo; pero lo que es mucho más interesante es que los cálculos más o menos ingeniosos a los cuales Ruir se ha librado, le han hecho descubrir los datos en cuestión. En todo caso, y ahí queríamos llegar a propósito de este ejemplo, la expresión de las ciencias tradicionales en Occidente, parece casi siempre haber estado rodeada, intencionalmente o no, de una oscuridad casi impenetrable; es cierto que, en las tradiciones orientales, la duración real de los periodos cíclicos es siempre más o menos disimulada, pero al menos sus proporciones numéricas, que son lo que importa esencialmente, son claramente indicadas; aquí, al contrario, ninguna proporción parece desprenderse de esa serie de fechas ficticias. Sin duda, se debe concluir de ello que se trata de un modo de expresión muy diferente; pero, dado su carácter in-

comparablemente más enigmático, todos los esfuerzos hechos para descifrarlo, incluso admitiendo que lo logren, ¿serían suficientemente recompensados por los resultados que se podrían obtener?

Lou Tse Houa, *La Cosmologie des Pa Koua et l'Astronomie moderne* (Jouve et C^{ie}, Paris). ET, sep. de 1946.

El título de este libro indica suficientemente el punto de vista en el cual se emplaza el autor, sobre todo si se añaden los subtítulos que lo precisan más aún: "Situación embrionaria del Sol y de la Luna; previsión de un nuevo planeta; exposición del sistema científico universal concerniente a la génesis y evolución de los mundos". Hasta ahora, hemos visto sobre todo a japoneses librarse a ese género de especulaciones, que se esfuerzan por interpretar los datos tradicionales según consideraciones sacadas de la ciencia moderna; pero, esta vez, se trata de un chino, por otra parte muy "occidentalizado". Eso no quiere decir, sin duda, que los símbolos del *Yi King* no sean susceptibles de una aplicación astronómica, como de también otras muchas; pero esta aplicación especial (que Philastre ha tenido quizás un poco demasiado exclusivamente en mente al hacer su traducción) no tiene nada que ver ella misma con las concepciones científicas actuales, y ya hemos dicho muy frecuentemente lo que pensamos de la vanidad de ese género de paralelismos, que proceden sobre todo de un desconocimiento de la diferencia profunda existente entre la ciencia tradicional y la ciencia profana. Hay que reconocer que el autor ha desplegado una gran ingeniosidad estableciendo los numerosos cuadros de los que el texto está acompañado; ello no basta sin embargo para persuadirnos de que haya hecho, como él mismo parece creer, un descubrimiento verdaderamente "sensacional" y destinado a hacer época en la historia de las ciencias. Lo que es bastante curioso es que la introducción y la conclusión, pero sólo ellas, contienen algunos puntos de vista conformes al espíritu tradicional, que apenas concuerdan con el resto de la obra y no parecen en absoluto formar cuerpo con ella; desde luego no nos encargaremos de explicar esta singularidad.

Jean de Kerdéland, *De Nostradamus à Cagliostro* (Éditions Self, Paris). ET, octubre-noviembre de 1946.

Este pequeño volumen está escrito de principio a fin en un tono de mofa “volteriana” que creemos pasado de moda, y que es en extremo desagradable; el autor no quiere ver por todas partes más que “charlatanismo” y engaño, lo cual es un medio muy cómodo y muy simple para descartar todo lo que puede ser molesto para su “racionalismo”. La primera parte, que es la más larga, comienza por una especie de “vida novelada” de Nostradamus, seguida de lo que tiene la pretensión de ser un examen de sus “profecías”; naturalmente, no es difícil presentar todo de manera que se dé al lector ordinario la impresión de que no se trata sino de una impostura “monumental”, salvo “por algunos raros instantes”, donde se quiere admitir que Nostradamus se mostró como “un filántropo sincero y un reformador convencido”.

Donde el Sr. de Kerdéland no se equivoca, es cuando critica a los recientes comentadores de Nostradamus; pero, desgraciadamente, sus críticas son totalmente superficiales y no aportan casi nada, y, por añadidura, ha creído “hacer espíritu” entremezclándolas con múltiples “quidproquos” de muy mal gusto y cuyo ridículo no alcanza sino a su autor... De los tres personajes de los que se trata en el libro, el conde de Saint-Germain, aunque pasando también por un “charlatán”, es quizás el menos maltratado; por lo demás, reencontramos ahí, casi textualmente, cierto número de anécdotas que ya habíamos encontrado en otra obra de la cual ya hemos hablado aquí hace algún tiempo (nº de mayo de 1946). Pero, sobre todo, Kerdéland la toma con Cagliostro con el mayor encarnizamiento; sin ser de ningún modo de los que consideran a éste como un “Maestro”, se puede ver en él otra cosa distinta a un vulgar aventurero, pero, entiéndase bien, a condición de no negar *a priori*, atribuyéndola a “la Estupidez de los hombres” (la mayúscula no es nuestra), ¡todo lo que sobrepasa la condición más grosera y más estrechamente limitada de la vida ordinaria!

P. J. Gonnet, *Arûpa* (Paul Derain, Lyon). En ET, junio de 1947.

Este es un libro bastante singular, que da una impresión más bien confusa y desordenada, pero que no justifica apenas su título, pues se trata sobre todo de cosas pertenecientes a un orden totalmente "formal". Hay especialmente muchas consideraciones sobre la química, que están manifiestamente en relación con las preocupaciones profesionales del autor; hay incluso una larga disertación sobre la "leche materna", que haría quizás un buen artículo en una revista especial de medicina o de higiene, pero que verdaderamente no está en su lugar en una obra que por lo demás tiene la pretensión de tocar el esoterismo y las ideas tradicionales. Los toca, en efecto, en cierta medida, con puntos de vista sobre los números que no carecen de interés, pero que desgraciadamente son expresados de manera muy poco clara; las informaciones utilizadas están por otra parte lejos de ser seguras. Hay también páginas que presentan una disposición tipográfica de las más extrañas, y de las que algunas no contienen más que palabras que, al menos para nosotros, son perfectamente incomprensibles. En cuanto al relato que hace el autor, en su preámbulo, con respecto a una "revelación" que habría tenido en una especie de "estado segundo", y según la cual el Universo habría entrado el 1 de diciembre de 1944 en un período de reabsorción, queremos creer que no se trata más que de una simple ficción literaria, pues, si fuera de otra forma, eso sería más bien inquietante...

R. M. Gattefosc, *Les Sages Ecritures, Essai sur la philosophie de l'écriture* (Paul Derain, Lyon). En ET, junio de 1947.

La idea que está en el punto de partida de este libro es excelente, pues se trata de establecer el valor simbólico de los caracteres de la escritura, así como su origen "prehistórico", conforme a las antiguas tradiciones de todos los pueblos. Desgraciadamente, la manera en que el autor ha tratado estas cuestiones y los resultados a los que cree haber llegado en sus investigaciones están muy lejos de responder realmente a sus inten-

ciones; y, primeramente, ya habría reservas que hacer sobre la concordancia que él considera entre los datos tradicionales sobre los períodos cíclicos y la cronología hipotética de los geólogos modernos. Después, debido probablemente a ciertas circunstancias particulares en las que se ha encontrado, parece en cierto modo haber quedado fascinado por el “tfinagh”, es decir, la antigua escritura bereber, así como por la lengua “tamasheq” que los tuareg hablan actualmente todavía, hasta el punto de querer sacar de ahí un esquema que se esfuerza en aplicar a todo.

Este esquema, llamado por él “corona de tfinagh”, conviene quizás al caso especial del alfabeto en cuestión, pero, como las letras de este alfabeto son diez, busca descubrir por todas partes conjuntos de diez principios que pueda hacer corresponder con esas letras disponiéndolas de la misma manera; en la Cábala con las diez *Sephiroth*, en las Tríadas bárdicas, en la mitología escandinava con el “ciclo de los Ases”, en el hermetismo, en la filosofía de Aristóteles con sus diez categorías, y ¡hasta en las teorías de la física moderna! Lo menos que puede decirse de esos arreglos es que son por completo artificiales y frecuentemente muy “forzados”; y hay también ahí, sobre las doctrinas de la India y de China, algunas consideraciones en las cuales es imposible percibir la menor relación con lo que son en realidad... Las correspondencias planetarias y zodiacales de las letras hebreas, bien conocidas por lo demás, son casi la única cosa que está conforme a un dato auténticamente tradicional, pero precisamente ellas no reproducen ya la “corona de tfinagh”; en cuanto a las de las runas escandinavas, si son verdaderamente exactas, ¿cómo es que quedan tres planetas a los cuales no corresponde ningún carácter?

No queremos insistir más sobre todo ello; pero ¿qué decir también del pretendido “léxico tamasheq” emplazado al final de la obra, y donde se reúnen palabras pertenecientes a las lenguas más diversas, que ciertamente nada tienen que ver con el “tamasheq”, y cuya interpretación testimonia más a favor de la imaginación del autor que de sus conocimientos lingüísticos?

Constant Chevillon, *La Tradition universelle* [La Tradición universal]. (Paul Derain, Lyon). En ET, septiembre de 1947.

A causa de la muerte trágica del autor en 1944, queríamos poder decirlo todo bueno de este libro póstumo; pero, desgraciadamente, no encontramos en él todavía más que ese mismo carácter vago e inconsistente que siempre habíamos observado en sus precedentes obras. Hay con todo, cierta mejora en el sentido que, cuando se ha llegado a hablar de “Tradición universal”, parece por ello mismo haberse renunciado finalmente a la actitud “antioriental” que le habíamos conocido anteriormente; pero eso no va muy lejos, pues no se trata apenas en suma más que de puntos de vista que pueden denominarse “filosóficos” y que por tanto son totalmente exteriores. Ello no quiere decir, indudablemente, que no haya aquí y allá ciertas reflexiones perfectamente justas, por ejemplo, sobre el carácter puramente negativo de la ciencia moderna; pero lo que no comprendemos, es que algunos puedan pensar que haya en ello la expresión de un punto de vista más o menos esotérico. Además, la exposición de lo que el autor cree ser “el espíritu de la sabiduría antigua”, tal como se desprendería del conjunto de las diferentes doctrinas tradicionales, está fuertemente afectada por ideas muy alejadas en realidad de eso, y más particularmente por la concepción “reencarnacionista”; también el conjunto da una impresión muy decepcionante sobre la que no merece la pena insistir más.

Georges Barbarin, *L'enigme du Grand Sphinx* (Éditions Adyar, París). ET, diciembre de 1947.

En este nuevo libro, el autor del *El Secreto de la Gran Pirámide*, del cual hemos hablado en su momento, vuelve primero sobre ciertas consideraciones que había expuesto en éste; se muestra, por lo demás, más reservado en sus afirmaciones, sin duda porque, en el intervalo, nada notable parece haber pasado en las fechas indicadas, mientras que han sobrevenido acontecimientos importantes a los cuales no corresponde ninguna de éstas. En general, cuando las predicciones no se

realizan, sus autores o propagadores no quedan muy apurados para encontrar explicaciones al hecho; sin embargo, debemos decir que las que da el Sr. Barbarin nos parecen sobre todo confusas y poco satisfactorias. Si se dice que se trata en realidad de acontecimientos “interiores” y no “aparentes”, eso vuelve sin duda las cosas más difíciles de controlar, pero al menos haría falta poder encontrar a nuestro alrededor algún indicio de un cambio de orientación espiritual o mental, mientras que nada hay de ello y desde este punto de vista, la humanidad no ha hecho en suma más que proseguir cada vez más rápido su marcha descendente. Por otro lado, está muy bien decir que “la Esfinge no interroga la historia de Israel, ni la de los anglosajones, ni incluso la de los europeos, sino más bien toda la historia humana”; pero entonces ¿por qué continuar haciendo como si fuera de otra manera, emplazándose en una perspectiva muy europea, y hablando de “la humanidad bíblica” como si todo lo que procede de las otras tradiciones fuera cantidad desdeñable? En las partes más nuevas de la obra, hay todavía muchas cosas más que contestables: así, respecto al obelisco de Luxor (el que ha sido transportado a París y levantado sobre la Plaza de la Concordia), parece que algunos lo han atribuido a Nemrod; esta extravagante hipótesis parece seducir al Sr. Barbarin, que se imagina incluso reencontrar en los rasgos de la Esfinge los del mismo Nemrod, a quien considera, por un doble error inexplicable, como “el primer Faraón negro”, por añadidura, si la Esfinge fuera contemporánea de Nemrod, no se ve bien cómo podría remontarse, como se dice por otra parte, ¡al principio del ciclo adámico! En cuanto al enigma mismo de la Esfinge, no creemos que el autor pueda ufanarse de haberlo resuelto, pues lo que dice es muy vago; no se lo reprocharemos, pero lamentamos que al menos no lo haya expresado más claramente. En el fondo, lo que es más interesante en todo eso, como signo de ciertas tendencias actuales, es la obstinación, que está lejos de ser particular a G. Barbarin, en anunciar el advenimiento de una “nueva era espiritual” y la de una “Iglesia interior sin jerarquía y sin teólogos”...

Georges Barbarin, *Les Destins occultes de l'Humanité* (Librairie Astra, París). En ET, diciembre de 1947.

El título de esta otra obra del mismo autor es un poco ambicioso, pero el contenido es más bien decepcionante; el subtítulo mismo, “ciclos históricos”, no está enteramente justificado, pues, de hecho, no se trata más que de simples puntos de detalle. Se trata sobre todo de una especie de paralelismo comprobado entre las vidas de ciertos soberanos, con fechas correspondientes a intervalos más o menos claramente determinados, pareciendo indicar que algunos períodos reproducen eventos o situaciones similares. Todas estas similitudes no son, por otra parte, igualmente patentes; un capítulo bastante curioso, en tal aspecto, es aquel donde se comparan la carrera de Napoleón y la de Hitler; pero ¿por qué la necesidad de introducir al respecto, incluso presentándola como hipótesis, una explicación “reencarnacionista”? Aparte de ello, no está sin duda carente de todo interés, pero, en definitiva, nada va muy lejos y no parece susceptible de contribuir en muy amplia medida a restaurar el conocimiento de las leyes cíclicas tradicionales, tan completamente perdidas en el Occidente moderno.

Marcel Hamon, *Les Prophéties de la Fin des Temps* (La Nouvelle Édition, París). ET, diciembre de 1947.

El autor examina primero diversas profecías relativas al “fin de los tiempos” y a los signos que deben anunciarlo, especialmente las contenidas en el Evangelio mismo, después la de Daniel, los oráculos de la Sibila y la revelación de San Pablo; pero la parte principal de su trabajo es la dedicada al Apocalipsis, del cual ha buscado, tras tantos otros, descubrir la verdadera interpretación. Lo que hay de particular en la que él propone, es sobre todo que el texto está dividido en varias partes que constituyen otras tantas “visiones” distintas que retomarían en cierto modo, bajo aspectos diferentes, el relato simbólico de los mismos acontecimientos antes de desarrollarse en el curso de las siete edades sucesivas; esto no es sin duda más que una hipótesis, pero que al menos no presenta nada de inverosímil. Desgraciadamente, como ocurre frecuentemente,

es cuando intervienen las preocupaciones de “actualidad” cuando las cosas se estropean un poco: este libro ha sido escrito antes del fin de la guerra, y, como la continuación ha mostrado, era hacer a Hitler un honor verdaderamente excesivo, si así puede decirse, ¡viendo en él al Anticristo!

Lettres d'Humanité (Letras de Humanidad), tomo III. ET, enero, 1948, p. 99.

«Letras de Humanidad», publicación de la Asociación Guillaume Budé, contiene en su tomo III (1944) un curioso estudio del Sr. Paul Maury titulado «El Secreto de Virgilio y la arquitectura de las Bucólicas». El autor ha descubierto ahí en efecto una verdadera «arquitectura», casi tan sorprendente como la de la «Divina Comedia»; eso es bastante difícil de resumir, pero intentaremos indicar al menos los rasgos principales de la misma. El autor ha destacado primeramente una simetría entre las églogas I y IX (las pruebas de la Tierra), II y VIII (las pruebas del Amor), III y VII (la Música liberadora), IV y VI (las Revelaciones sobrenaturales); éstas ocho églogas forman una doble progresión, ascendente de una parte para las cuatro primeras y descendente de la otra para las cuatro últimas, es decir, una especie de doble escala cuya cima es ocupada por la égloga V (Dafuis), que el llama «la Bucólica mayor». Queda la égloga X (Gallus), que se opone a la égloga V «como el amor profano al amor sagrado, como el hombre de carne imperfectamente iniciado al ideal del hombre renovado»; son «los dos límites entre los cuales circulan las almas, entre el globo terráqueo y el Olimpo». El todo forma entonces el plano de una especie de «capilla», o antes de una «basílica pitagórica», de la cual la égloga V constituye el ábside, mientras que la égloga X se coloca en la extremidad opuesta; entre las dos, las demás églogas se disponen lateralmente de una y otra parte, las que son simétricas haciéndolo naturalmente frente a frente. Pero eso no es todo, y las precisiones que vienen después son todavía más extraordinarias: Se trata del número de los versos de las diferentes églogas, en el cual se encuentran otras simetrías múltiples y que ciertamente no pueden no ser queridas. A primera vista, verdad es que algunas de es-

tas simetrías numéricas aparecen solamente como aproximativas; pero las ligeras diferencias así constatadas han llevado al autor a determinar y a «localizar» ciertas alteraciones del texto (versos omitidos o agregados), poco numerosos por lo demás, y que coincidían precisamente con las que, según consideraciones puramente filológicas, habían sido ya sospechadas con anterioridad. Hecho eso, las simetrías devienen del todo exactas; nos es desafortunadamente imposible reproducir aquí las diferentes tablas en que están indicadas, y sin las cuales apenas podrían hacerse comprensibles. Diremos solamente que los principales números que son señalados como relevantes y que se repiten con una insistencia significativa son 183, número mediante el cual, según un pasaje de Plutarco, «los Pitagóricos habían figurado la armonía misma del gran Cosmos, 333 y 666; este último es también «un número pitagórico, número triangular de 36, él mismo a su vez triángulo de 8, el Ogdoado doble de la Tétrada»; agregaremos que es esencialmente un número «solar», y haremos destacar que el sentido que se le da en el Apocalipsis no constituye una «inversión de los valores» como dice el autor, sino que representa en realidad una aplicación del aspecto opuesto de este número, que posee a la vez en sí mismo, como tantos otros símbolos, un sentido «benéfico» y un sentido «maléfico». Es evidentemente el primero de estos dos sentidos el que Virgilio tenía en vista; ahora bien, ¿es exacto que haya querido hacer más especialmente de este número 666 la «cifra del César», lo que parecería confirmar el hecho de que, según el comentador Servius, el Dafuis de la égloga central V no sería otro que el César mismo? Nada hay en eso de inverosímil, ciertamente, y otras aproximaciones bastante destacables vienen todavía en apoyo de esta interpretación; sería menester por lo demás, agregaremos, no ver ahí nada más que una aplicación simplemente «política» en el sentido ordinario de esta palabra, si se piensa en el lado no ya únicamente «religioso» (lo que reconoce el autor), sino realmente «esotérico» de la función de César. No podemos extendernos más sobre todo esto, pero pensamos haber dicho de ello suficiente como para mostrar el interés de este trabajo, cuya lectura

recomendamos particularmente a los que se interesan en el simbolismo de los números.

En la misma publicación, otros artículos, consagrados a Hipócrates, suscitan algunas reflexiones: Se habla mucho actualmente, en los medios medicales, de un «retorno a Hipócrates», pero, cosa bastante extraña, parece considerarse tal retorno de dos maneras diferentes e inclusive opuestas en cuanto a las intenciones, pues mientras que algunos lo entienden, y con justa razón, en el sentido de una restauración de las ideas Tradicionales, otros, como es el caso aquí, querrían hacer todo lo contrario. Éstos, en efecto, pretenden atribuir a la medicina de Hipócrates un carácter «filosófico», es decir, según el sentido que ellos dan a este término, «racionalista», incluso hasta «laico» (¿olvidan por tanto que Hipócrates mismo pertenecía a una familia sacerdotal, sin lo cual por lo demás en modo alguno hubiera sido médico?), y contraponerla a la antigua medicina sacerdotal, en la cual no quieren ver naturalmente, conforme al habitual prejuicio moderno, más que «empirismo» y «superstición»! No creemos inútil atraer sobre esto la atención de los partidarios del hipocratismo Tradicional y de encarecerles, cuando la ocasión para ello se les presente, a exponer las cosas en sus justos términos y a reaccionar contra esta enojosa interpretación; sería verdaderamente deplorable en efecto, dejar desviar así de su meta normal y legítima un movimiento que, incluso si no indica todavía hasta ahora más que una simple tendencia, no está ciertamente desprovisto de interés bajo más de un punto de vista.

Gian Roberto dell'Acqua. *La Pierre. Etudes Traditionnelles*, septiembre de 1948.

Este folleto, que ha aparecido en Milán sin indicación de editor, y que está escrito en un francés que en numerosas ocasiones es bastante deficiente, se relaciona también con el hermetismo; pero debemos confesar que no hemos podido adivinar cuáles han sido las intenciones del autor, ni incluso cómo el contenido puede justificar el título. Comienza por consideraciones históricas basadas en una subdivisión en doce seg-

mentos del recorrido de un signo zodiacal, el de Piscis, por el punto equinoccial, pero su mayor parte está ocupada por cálculos astronómicos y otros, por lo demás, bastante complicados, cuyos resultados son puestos en relación con las dimensiones de la Gran Pirámide, que decididamente ¡siempre preocupa a mucha gente! Todo ello, incluido el examen de algunas figuras simbólicas de origen rosacruziano, desemboca en destacar, como teniendo una importancia muy particular, los números 1331 (el cubo de 11) y 313, siendo además considerado el segundo como una “contracción” del primero: el autor atribuye, sin indicar claramente las razones, un inmenso alcance a este “descubrimiento” y está incluso tan persuadido de ello que termina con esta frase sorprendente: “Nadie ha jamás hablado de esto tan abiertamente, pues estaba convenido que esta ciencia debía permanecer oculta hasta la *venida de Elías*, nosotros no hemos oído decir que ella se haya realizado hasta el momento”.

Émile Ruir, *Nostradamus, ses Prophéties*, 1948-2023 (Éditions Médicis, Paris). ET, enero-febrero de 1949.

Ya hemos hablado (nº de octubre-noviembre de 1945)² de otra obra del mismo autor relacionada igualmente con las predicciones de Nostradamus, que, como tantas otras, él interpreta según sus ideas particulares. En éste, tras un estudio sobre la vida y la obra de Nostradamus, del cual lo mejor, en nuestra opinión, está constituido por las críticas que dirige a algunos de sus colegas, encontramos en suma de nuevo, salvo algún desarrollo nuevo, casi las mismas ideas sobre la "era adámica", la doble cronología de la "Epístola a Enrique, Rey de Francia Segundo" (que, según E. Ruir no sería Enrique II, sino aparentemente el famoso "Gran Monarca" por venir), la serie de los pretendidos Anticristos "asiáticos" (¡no hay menos de ocho!) y de las invasiones conducidas por ellos, lo que nos lleva hasta 1999, la "traslación de la Tierra", que corresponde

² [Se trata de la obra titulada *L'écroulement d'Europe d'après les prophéties de Nostradamus*].

sin duda a la fecha de 2023, bien que no se diga muy claramente, y en fin, el "Milenio", que no dejará, como se podía esperar de coincidir con la "era de Acuario". Ya hemos dicho suficientemente lo que pensamos de todo eso, y no creemos útil insistir de nuevo en ello; constatemos solamente una vez más, en esta ocasión, que las ensoñaciones de ese género parecen desgraciadamente tener cada vez más éxito entre nuestros contemporáneos de lo que merecen, sin lo cual sus autores no sentirían seguramente la necesidad de reeditarlas constantemente de formas más o menos variadas; ¡y eso es también un "signo de los tiempos"!

Cyrille Wilczkowski, *L'Homme et le Zodiaque* (Éditions du Griffon d'Or, Paris). ET, abril-mayo de 1949.

El autor reconoce él mismo que esta obra tiene un "carácter híbrido", y, en efecto, aunque piensa que las dos partes en que se divide se complementan, en realidad tienen poca relación entre sí. En la primera, se ha propuesto ante todo "definir la posición de la astrología ante la conciencia moderna", lo que implica forzosamente muchas fastidiosas concesiones; habría que darse cuenta de esto: o bien la astrología es una ciencia tradicional, y entonces es evidentemente opuesta al espíritu moderno y no ha de preocuparse por buscar un acuerdo imposible; o bien se trata de una sedicente "astrología científica" que no es más que una ciencia profana como las otras y que apenas tiene en común más que el nombre con la verdadera astrología; en todo caso, habría que escoger y no mezclar nunca esas dos concepciones totalmente diferentes.

Ahora bien, en la segunda parte, que está dedicada al simbolismo zodiacal, se apela sobre todo a las "doctrinas antiguas", aunque se trate ahí de "investigaciones recientes" cuyos resultados por otra parte nos parecen bastante hipotéticos; en lo que concierne a los datos tradicionales, es preciso decir también que, desdichadamente, las informaciones proporcionadas no siempre se han sacado de fuentes perfectamente seguras. Además, la exposición a veces está falta de claridad: así, no

hemos podido comprender exactamente lo que hay que entender por "las imágenes-clave del Zodíaco"; la interpretación de algunos mitos es con frecuencia confusa o vaga, y no siempre se ve que tengan una relación directa con tal o cual signo zodiacal. A pesar de todo, hay consideraciones que sin duda no carecen de interés, y sería solamente de desear que el autor las retome dándoles más claridad y desprendiendo los elementos heteróclitos procedentes de las ideas modernas; añadamos que hay que agradecerle el dar poca importancia a las "predicciones" de la astrología, y también el declarar expresamente que su estudio nada tiene que ver con el ocultismo.

Georges Dumézil: *L'Héritage indo-européen à Rome* (Galimard, París). ET, diciembre, 1949, p. 104.

El Sr. Dumézil ha partido de un punto de vista completamente profano, pero le ha sucedido, en el curso de sus búsquedas, encontrar algunos datos Tradicionales, y ha sacado de los mismos unas deducciones que no carecen de interés, aunque no siempre están justificadas ni podrían aceptarse sin reservas, tanto más cuanto que se esfuerza casi constantemente en apoyarlas sobre consideraciones lingüísticas de las cuales lo menos que puede decirse es que son muy hipotéticas. Como por lo demás estos datos son forzosamente muy fragmentarios, se ha «fijado» exclusivamente y en cierto modo sistemáticamente sobre algunas cosas tales como la división «tripartita», que quiere reencontrar por todas partes, y que existe en efecto en muchos casos, pero que no es sin embargo la única de la que haya lugar a tener constancia, incluso limitándose al dominio en el que se ha especializado. En este volumen, ha emprendido resumir el estado actual de sus trabajos, ya que es menester reconocer que, al menos, no tiene la pretensión de haber llegado a resultados definitivos, y por lo demás sus descubrimientos sucesivos le han conducido ya a modificar sus conclusiones en varias ocasiones. De lo que se trata esencialmente, es de deducir los elementos que, en la Tradición romana, parezcan remontarse directamente a la época en que los

pueblos que se ha convenido en llamar «indoeuropeos» no se habían todavía dividido en varias ramas distintas, de las cuales cada una debía después proseguir su existencia de una manera independiente de las demás. En la base de su teoría está la consideración del ternario de divinidades constituido por Júpiter, Marte y Quirinus, que él mira como correspondiendo a tres funciones sociales; parece por lo demás que busca en demasía reducirlo todo al punto de vista social, lo que se arriesga a arrastrar bastante fácilmente una inversión de las relaciones reales entre los principios y sus aplicaciones. Hay incluso en él una cierta manera de ver las cosas ante todo «jurídica» que limita manifiestamente su horizonte; no sabemos por otra parte si la ha adquirido consagrándose sobre todo al estudio de la civilización romana, o si es al contrario porque ya tenía esta tendencia por lo que ésta le ha atraído más particularmente, pero en todo caso las dos cosas nos parecen no estar enteramente sin relación entre ambas.

No podemos entrar aquí en el detalle de las cuestiones que son tratadas en este libro, pero debemos al menos señalar una precisión verdaderamente curiosa, tanto más cuanto que sobre la misma se basan una notable parte de estas consideraciones; es la de que muchos de los relatos que se presentan en otras partes como «mitos» se reencuentran, con todos sus rasgos principales, en lo que se presenta como la historia de los primeros tiempos de Roma, de donde sería menester concluir que los romanos han transformado en «historia antigua» lo que primitivamente era en realidad su «mitología». A juzgar por los ejemplos de ello que da el Sr. Dumézil, bien parece que haya algo de verdad en eso, aunque sea menester quizás no abusar de esta interpretación generalizándola demasiado; verdad es que uno podría preguntarse también si la historia, sobre todo cuando se trata de «historia sagrada», no puede, en ciertos casos, reproducir efectivamente el mito y ofrecer del mismo como una imagen «humanizada», pero no obstante, cabe decir que una tal cuestión, que en suma no es otra que la del valor simbólico de los hechos históricos, el espíritu moderno ni siquiera se lo plantea.

Reseñas de revistas:

S. Alexander, *Space-time* (El espacio-tiempo). En RP, julio de 1919.

Éste es un extracto de un trabajo más extenso, en el cual el autor se propone examinar la relación que existe entre el espacio y el tiempo, considerados como realidades empíricas. El espacio y el tiempo para él, dependen uno de otro y se implican mutuamente, de tal manera que no constituyen propiamente hablando más que una realidad única, el “espacio-tiempo”. Es el tiempo el que hace continuo al espacio asegurando su divisibilidad; e, igualmente, es también el espacio el que hace al tiempo continuo asegurando la conexión de sus partes. El “espacio-tiempo” es un sistema de “puntos-instantes”, es decir, de líneas de movimiento uniendo los puntos o los instantes entre ellos. El tiempo es sucesivo, irreversible y transitivo, y esas tres características corresponden a las tres dimensiones del espacio; el hábito de representar el tiempo espacialmente expresa el carácter intrínseco del tiempo mismo. El Sr. Alexander indica, a título de consecuencia, una hipótesis según la cual las cosas que existen en el espacio y en el tiempo no serían más que complejos de “espacio-tiempo”, es decir, de movimiento, y la relación del tiempo con el espacio sería análoga a la del espíritu con el cuerpo. Ésta es una teoría ingeniosa al máximo, pero no podemos arriesgarnos a un juicio sobre una consideración verdaderamente demasiado sumaria y demasiado incompleta.

Atlantis (septiembre-oct). VI, enero de 1931.

La mayor parte del nº de *Atlantis* está ocupada por una conferencia de Louis Rougier sobre "La prueba astronómica de la inmortalidad del alma en el Pitagorismo", cuya intención principal parece ser exaltar la civilización griega a expensas de todas las demás. Una simple cuestión a este propósito: si todo comienza con los griegos, ¿qué pasa con la Atlántida?

Fides Intrepida, revista católica. En VI, enero de 1931.

Recibidos también unos números de una revista católica, de carácter un poco extraño, titulada *Fides Intrepida* y "dedicada al estudio de lo Sobrenatural y a la demostración de la acción de la Providencia en los acontecimientos humanos"; sobre todo se trata de las profecías de Nostradamus y del secreto de la Salette, y no parece estar en excelentes términos con las autoridades eclesiásticas.

Atlantis (marzo). VI, junio de 1931.

El nº de marzo de *Atlantis* está dedicado en su mayor parte a Irlanda y al Celtismo; aborda también la profecía de San Malaquías. Hacia el final, encontramos el pequeño ataque al uso contra *Le Voile d'Isis*, convertida, al parecer, en *Le Voile de Maya* (lo que sería por otro lado la misma cosa), y más especialmente contra nosotros, en el cual el Sr. Le Cour se obstina en atribuir, por vigésima vez quizás, una frase que él desnaturaliza completamente. No pretendemos discutir con Le Cour sobre el Kali-Yuga y la teoría de los ciclos, que él "arregla" a su fantasía; pero, puesto que parece querer oponernos la declaración aparecida a comienzos del nº de enero del *Voile d'Isis*, le haremos observar que nosotros mismos hemos hablado muchas veces, en los mismos términos, del "retorno a la Tradición en modo occidental". Aprovecharemos esta ocasión para disipar un equívoco sobre el cual por otra parte se ha llamado nuestra atención: debe entenderse bien que la frase final de esta declaración no podría aplicarse personalmente a las de los redactores que se vinculan de manera efectiva a las tradiciones orientales.

En *Atlantis* (nº de sept.-octubre). En VI, enero de 1933.

El primer artículo es titulado "De Atlas a San Cristóbal"; el tema es interesante, pero está tratado muy incompletamente. En otro artículo, tenemos la estupefacción de ver al Taoísmo asociado al Estoicismo y al "Marco-Aurelismo" (*sic*), y definido como teniendo por finalidad una "maestría de sí" que "no tiene ninguna relación con el Conocimiento"; ¿no es increí-

ble? Por otro lado todavía, paul le cour, que, dicho sea sin ofenderle, habla de la Masonería casi como un ciego de los colores, pretende que ésta "se apoya sobre los equinoccios", mientras que "la Iglesia católica se apoya sobre los solsticios"; luego ¿no ha oído hablar nunca de las "fiestas solsticiales" masónicas, dicho de otra forma, de los dos San Juan de verano y de invierno? Y, para colmo de desgracias, señala como una "importante revista masónica"... ¡el *Equinox* de Aleister Crowley!

Nouvelle Équipe (abril-septiembre de 1932). En VI, febrero de 1933.

Ha aparecido un interesante artículo del Sr. Marcel Lallemand, titulado "La crisis del mundo moderno a la luz de las tradiciones antiguas": las enseñanzas de la tradición hindú y las de los Libros herméticos son relacionadas con profecías del Evangelio y del Apocalipsis; la conclusión es que "hay acuerdo perfecto entre las tradiciones de todos los pueblos sobre un gran acontecimiento que debe marcar el final de un período de la vida de la humanidad, y este acontecimiento parece acercarse, siendo el estado del mundo entero el que está descrito en las profecías". El autor hace observar que, "hace un siglo, la identidad de los dogmas católicos y de las tradiciones de los pueblos llamados paganos era cosa perfectamente conocida y expuesta en sabias obras aprobadas por la autoridad eclesiástica", pero que "la ciencia comparada de las tradiciones parece totalmente desconocida por la mayor parte de los católicos actuales"; eso desgraciadamente es demasiado verdadero.

Atlantis (enero-febrero). VI junio de 1933.

Está dedicado en gran parte a "La Lemuria"; se sabe que esta cuestión, que parece dar lugar a casi tantas confusiones como la de la Atlántida, se ha puesto de actualidad tras la curiosa similitud comprobada entre los jeroglíficos de la isla de Pascua y los que han sido recientemente descubiertos en el valle del In-

do. Subrayemos por otra parte la sorprendente pretensión de vincular a Occidente los países musulmanes ... y la China; ¡todavía no sospechábamos que el "anexionismo" occidental pudiera ir tan lejos! Lo que es bastante digno de señalar, es una tendencia cada vez más acentuada en el sr. paul le cour, a presentarse como heredero del Hiéron de Paray-le-Monial, "centro de esoterismo cristiano fundado por un jesuita, el P. Drevon ¡en celta el P. Druida!" (*sic*); y la posesión de "la sortija legada por el fundador a la última superviviente" establecería, parece, ¡la legitimidad de esta herencia!

Atlantis (mayo-junio). VI octubre de 1933.

Tiene por tema principal "Los Tuareg y la escritura bereber"; no encierra nada muy "sensacional", y el primer artículo, firmado Maurice Benhazéra, es incluso de espíritu muy profano. Reconocemos por otro lado que sería bastante difícil decir cosas muy precisas sobre esta cuestión más bien oscura; ésta sin embargo no es una razón para querer, como lo hace el sr. paul le cour, encontrar ¡la *enéada* en el nombre de *Atenea*! El número de julio-agosto está dedicado, en su mayor parte, a un estudio sobre "Los poemas homéricos y la Atlántida"; para hablar más exactamente, se trata de la localización de una parte de los viajes de Ulises fuera del Mediterráneo: ése sería un buen tema para quien fuera capaz de tratarlo de otra forma que con su imaginación; pero debemos, por esta vez, renunciar a destacar las fantasías lingüísticas e históricas de paul le cour, ¡pues hay verdaderamente demasiadas! Señalemos solamente que, siendo el nombre de *Ulises* en griego *Odisseus* y no *Ulyseus*, es bastante difícil relacionarlo con los de *Elyseo* y *Eleusis*, así como con *Helios* y "con la raíz nórdica *Hel* que significa santo, sagrado".. (aunque, en inglés, *hell* significa también "infierno"...); pero el colmo es que parece que "esos nombres tienen evidentes relaciones (¡!) con la palabra *élu* ('elegido' en francés)"... la cual deriva muy simplemente de *e-ligere*. Hay también, en el mismo género de "filología divertida", una aproximación entre la palabra *Okeanos* y el nombre de *Henoch*, que, dice ingenuamente el autor, "nadie parece haber

señalado aún", ...¡y con razón! No olvidemos destacar, por otra parte, que el director de *Atlantis*, celebrando *Phé Bus* en el último solsticio de invierno, ha encontrado motivo para hablar aún más del Hiéron de Paray-le-Monial...

Atlantis (septiembre-octubre). VI enero de 1934.

Lleva el título general de "Racismo"; esta cuestión está actualmente "de moda". Hay ahí artículos muy razonables, bien que algunas de las ideas que contienen puedan prestarse a discusión; pero está también ¡hola! el sr. paul le cour, que se entrega a su manera como siempre a una orgía lingüística, toma la *ypsilon* por una *gamma*, cree encontrar una similitud entre *ârien* (ario) y *Aryanne* (que, desgraciadamente para él nunca se ha escrito sino como *Ariane* o *Ariadne*), reedita su mal retruécano sobre el *labyr-inthe* o "labor interior", se imagina descubrir su famoso *Aor-Agni* en los nombres más variados (comprendido el del cabo Gris-Nez), y, para colmo, ¡confunde al orientalista Adolphe Pictet, inventor de la "raza aria", con... el químico Raoul Pictet! Dedicar además una nota a la esvástica, en la cual se empeña en ver el "símbolo de la fuerza", y que identifica extrañamente con el martillo de *Thor* (mientras que éste no es otro en realidad que el *vajra*); y no deja de hablar a este respecto de *Shiva*, "el destructor", según el habitual cliché occidental, aunque asegurando que "la India no conoció más que tardíamente" la esvástica ¡cómo si pudiera él saber algo de eso!

Atlantis (noviembre-diciembre). En VI, marzo de 1934.

Se trata sobre todo esta vez del "Atlantismo", por el cual hay que entender la tentativa de reconstitución de la tradición atlante, que paul le cour se obstina en confundir con la Tradición primordial única, pero que él define al mismo tiempo como la "religión de la belleza", lo que es bien especial, y hasta doblemente. Como es habitual, hay allí muchas fantasías lingüísticas, entre otras; señalemos solamente de pasada esta curiosa afirmación: "La más antigua de todas las religiones tuvo su punto de partida en Atlantis; esta religión es el Cristia-

nismo". Eso es hacerle comenzar demasiado pronto o demasiado tarde, según el sentido en que se entienda... Naturalmente, se trata todavía sobre *Aor-Agni*: parece que *Aor* está representado por la Iglesia y *Agni* por la Masonería; pero es difícil ver cómo la interpretación propuesta puede conciliarse con el hecho de que la Masonería tiene las dos columnas en su simbolismo (la Iglesia también, por otra parte, con San Pedro y San Pablo). En cuanto a una pretendida "Masonería cristiana" que tendría por signo "los tres puntos de *Agni*" y los "tres puntos de *Aor*", reunidos para formar el "sello de Salomón", hemos conocido eso antaño... en una organización que no era masónica. Pero lo más divertido, es sin duda la idea de despertar al "Gran Occidente", de funambulesca memoria; ¿para cuándo un nuevo "fort Chabrol"? Es cierto que sabemos ya desde hace tiempo ¡que el sr. paul le cour no teme al ridículo!

Atlantis (enero-febrero). En VI, mayo de 1934.

Está dedicado a "La Atlántida y Grecia"; se encuentra ahí como siempre, mucha lingüística de fantasía... y el inevitable *Aor-Agni*, identificado esta vez a los Cabiros, lo que es una hipótesis por lo menos aventurada; sería bueno, por añadidura, no confundir los Misterios con la religión.

Atlantis (marzo-abril). VI junio de 1934.

Dedicado a "La Alquimia y la Atlántida"; aunque, como Atlántida, paul le cour habla sobre todo de Bourges... nuestro *arquimista* se obstina por otro lado en confundir metafísica y cosmología; ¿no osa hablar de "conocimientos de orden metafísico basados en la unidad de la materia, sobre las relaciones de la luz y de la vida"? Por otra parte, siente la necesidad de emprender contra nosotros un nuevo ataque, a lo cual responderemos esto: en cuanto a nosotros, somos puramente oriental, y lo hemos siempre afirmado lo más claramente posible; pero ello no nos impide el derecho a comprender las tradiciones occidentales y señalar sus relaciones con las otras formas tradicionales; además, en cuestiones de "hibridismo monstruoso"

(sic), ¿no pensamos que pueda encontrarse algo mejor que *Aor-Agni*! En cuanto a dónde hemos o no hemos "llegado", no es ciertamente paul le cour quien tiene la competencia requerida para apreciarlo, y por lo demás ello no le concierne; pero esperamos no "llegar" jamás a lo que no puede ser, a nuestros ojos, más que extravagancia y loca imaginación; y no tenemos "opiniones", sino solamente algunos conocimientos que expresamos lo mejor que podemos a la atención de aquellos que sean capaces de aprovecharlos, lo que no es sin duda su caso. Él se divierte también señalando las erratas en nuestros artículos; ¿se figura pues que, a la distancia que estamos, nos es posible corregir las pruebas? Por lo referente a "la existencia del esoterismo cristiano en la Edad Media", mantenemos nuestra frase, que dice exactamente lo que hemos querido decir: cuando decimos que una forma tradicional existe, ello significa que existe efectivamente con una organización susceptible de asegurar su transmisión regular; en ausencia de tal transmisión, todo el resto no es más que ensoñación o curiosidad arqueológica... En fin, rogamos al sr. paul le cour no invertir las relaciones: nos corresponde a nosotros pedirle "no ocuparse más de nosotros de lo que nos ocupamos de él"; si piensa de otra forma, ¡es que verdaderamente tiene la memoria muy corta! Por lo demás, no nos hubiéramos ocupado jamás de poner en su sitio a un personaje de tan mínima importancia si no supiéramos demasiado bien quién le mueve, probablemente sin que él mismo se dé cuenta; le advertimos caritativamente que, por su propio interés, es preferible no insistir.

Atlantis (julio-agosto). En VI, noviembre de 1934.

El nº lleva por título "Helios y Hélade", comparación de palabras que corresponde todavía a una de las habituales fantasías lingüísticas del sr. paul le cour. Éste, en el relato de un viaje a Grecia, señala algunos "graffiti" antiguos y modernos que él ha recogido; entre los modernos, hay, dice él, "un símbolo muy poco conocido, difícil de trazar, y que pertenece a la religión sumeria (varios miles de años antes de nuestra era)"; ahora bien, se trata simplemente del "nudo de Salomón", sím-

bolo de uso totalmente habitual en los países islámicos... Señalemos también otro error divertido: una moneda antigua de Posidonia lleva las tres letras ΠΙΟΣ (es decir, en caracteres latinos, POS), abreviación del nombre de la ciudad, o, si se quiere, del dios Poseidón; ahora bien, nuestro arqueólogo ha tomado la Σ por una M, y él escribe imperturbablemente: "Las tres letras POM de esta moneda parecen la abreviatura de la palabra *pompos*, 'aquel que conduce, que guía', título que conviene perfectamente a nuestro dios. Hace ya mucho tiempo que sabemos que el Sr. Paul Le Cour descifra las inscripciones, no con los ojos, sino con su imaginación... ¡testimonio de ello las de la torre del homenaje de Chinon! Más interesante es una conferencia del emir Kamuran Bedir-Khan sobre "El culto del sol entre los kurdos"; en efecto, se trata de los Yezidis, y el autor rectifica la opinión vulgar que quiere hacer de ellos "adoradores del diablo"; pero es ciertamente otro error presentarlos, así como él lo hace, como puros "Zoroastrianos"; puede sin duda que haya en ellos algunas influencias mazdeístas, pero no son propiamente más que una secta heterodoxa del Islam, y por otra parte, en las citas que se dan de la "Biblia Negra", su libro sagrado, la inspiración islámica es manifiestamente predominante; es cierto que el demasiado famoso conde de Gobineau ha querido encontrar el Mazdeísmo... ¡hasta en el Babismo!

Atlantis (marzo-abril). En VI, julio 1935.

El nº de *Atlantis* se titula "La Atlántida y la Paz"; de hecho, no es de la Atlántida de lo que se trata, sino solamente de lo que place al Sr. Paul Le Cour denominar "El Atlantismo". Hemos con frecuencia señalado, por otra parte, la fascinación que ejercen sobre ciertos espíritus las invenciones modernas; aquí, comprobamos en ese género una nueva obsesión bien singular: la de las "fuerzas hidro-eléctricas", ¡puestas en relación con la famosa "era de Acuario"! Mucho más interesante que todo eso es una nota de L. Charbonneau-Lassay sobre "Los 'graffiti' simbólicos del antiguo monasterio de los Carmelitas

de Loudun"; pero las reservas sobre "las interpretaciones de algunos símbolos según enseñanzas asiáticas", las cuales paul le cour ha creído deber añadir, son francamente divertidas...

Atlantis (mayo-junio). En VI, octubre de 1935.

Esta vez es cuestión de "La Astronomía y la Atlántida"; el sr. paul le cour querría en efecto que esta ciencia tenga un origen atlante; para nosotros, su origen se remonta mucho más lejos todavía, a la Tradición primordial misma... Cosa curiosa, paul le cour asegura que, en el zodíaco del portal de Notre-Dame de París, "no se encuentran más que ocho de los doce signos", lo que le parece tener alguna razón muy profunda; ahora bien, en el dibujo que se reproduce en la misma página, los doce signos están todos claramente visibles, como lo están por lo demás en el portal mismo; decididamente, ¡su vista está frecuentemente trastornada por la potencia de su imaginación! Lo que es bastante notable también, es la comparación de los artículos de dos colaboradores, de los que uno formalmente niega la libertad humana, mientras que el otro la afirma enérgicamente; ¿hay que ver en su publicación simultánea la prueba de una amplia imparcialidad... o la de una lamentable falta de principios doctrinales?

Atlantis (julio-agosto). VI diciembre de 1935.

El sr. paul le cour habla de un viaje que ha hecho a Portugal y a las Azores, en busca de vestigios de la Atlántida; los resultados no parecen muy "sensacionales"... Ha hecho sin embargo un descubrimiento: y es que la serpiente simbólica que se encuentra en numerosas tradiciones debe haber sido primitivamente una anguila, "pez de la Atlántida"; y toma ese pretexto para marchar bélicosamente contra la India (curiosamente designada como el Extremo Oriente), que "ignora Aor" y "no ha conservado más que el símbolo de Agni bajo la figura repugnante (¡!) de la serpiente cobra"; dejando aparte toda cuestión de gusto estético, sería sin duda perder el tiempo explicarle que dicha serpiente nada tiene absolutamente que ver con Agni y

también que es muy natural que la tradición hindú no se exprese en hebreo... Pero al menos haría bien en releer atentamente los primeros versículos del Génesis: se percataría entonces quizá de que ahí ¡no se ve "la luz flotar sobre las aguas"! Señalemos todavía algunos hallazgos menos importantes, como la relación del nombre del mar de los Sargazos con el griego *sarx*, "carne", que sería también la del pulpo (nos acordamos que hace años había dado una explicación un poco diferente, según la cual hacía falta primero traducir "carne" por "pulpa" para llegar al "pulpo"... el cual, a decir verdad, viene simplemente de *polupous*), o la de la palabra *corrida*³, cuya derivación latina es clara, ¡con el nombre de la divinidad céltica *Corridwen*! En el nº de septiembre-octubre, el sr. paul le cour sacrifica a la "actualidad" hablando de "Etiopía y la Atlántida": se equivoca por otra parte completamente de camino buscando designar a ciertos pretendidos responsables del actual conflicto: pero lo que es verdaderamente muy curioso, es ver a este "defensor del Occidente" tomar partido por Etiopía, hasta en el momento en que otros, precisamente en nombre de la "defensa de Occidente", acaban de lanzar un manifiesto en sentido contrario; ¿no se ponen de acuerdo entre ellos? Aún una pequeña observación: parece que los atlantes habrían sido llamados a veces etíopes; admitiendo que eso sea exacto, ¿hay que concluir de ahí que "los atlantes no podían ser más que una raza negra" (lo que dicho sea de paso, contradiría además formalmente su pretendida identificación con los hiperbóreos)? Los chinos también se designaban a sí mismos como los "cabezas negras"; ¿son por eso de raza negra? Es lamentable, para alguien que presume de "hermetismo" no haber pensado en comparar semejantes designaciones del antiguo nombre de *Kemi*, y, por consiguiente, ¡del nombre mismo de la "alquimia"!

Atlantis (nº de febrero 1936). ET, marzo de 1936.

Dedica esta vez su principal artículo a "La Atlántida y los Megalitos"; Georges Poisson busca ahí lo que pueda ser el

³ [Así en el original. Nota del T.].

"pueblo de los dólmenes", y piensa que debería ser "de complejión nórdica", lo que apenas concuerda con la hipótesis de un origen atlante; ese pueblo habría llevado el nombre de *Va-nes*, que aparece en varias regiones en formas más o menos modificadas; podemos añadir que ese nombre es el mismo que el de los "Fenicios" primitivos a los cuales hacíamos alusión recientemente a propósito de la "Tierra del Sol", lo que acaba de mostrar que se trata, no de los atlantes, sino de hiperbóreos. Viene después otro artículo titulado "El enigma dolménico", donde el autor busca probar, por consideraciones inspiradas en el mejor espíritu "cientificista", que este enigma no existe: los dólmenes habrían sido muy simplemente sepulturas, de las cuales la "superstición" que se ha convenido en atribuir a los primitivos habría por lo demás hecho muy naturalmente templos e incluso "oficinas de magia"; y parece que, probablemente, para evitar asemejarnos a dichos "primitivos", ¡tenemos "el deber de expulsar de nosotros el encanto del misterio"!

Por otra parte, volviendo a la cuestión "Italia y Etiopía", paul le cour, en medio de fantasías diversas, siente la necesidad de nombrarnos de una manera que parece querer sobreentender no sabemos muy bien qué insinuaciones; para cortar de raíz en todo caso, repetiremos una vez más: 1º) que nuestras "doctrinas" no existen, por la buena razón de que jamás hemos hecho otra cosa que exponer lo mejor que podíamos las doctrinas tradicionales, que no podrían ser propiedad de nadie; 2º) que cada uno es naturalmente libre de citar nuestros escritos, a condición de hacerlo "honradamente"; es decir, sin deformarlos, y que eso no implica por nuestra parte ni aprobación ni desaprobación de las concepciones particulares de aquel que los cita; 3º) que siéndonos el dominio de la política totalmente extraño, rechazamos formalmente asociarnos a toda consecuencia de este orden que se pretendiera sacar de nuestros escritos, en el sentido que sea, y que consecuentemente, suponiendo que la cosa se produzca, no seremos de ello sin duda más responsable, a ojos de toda persona de buena fe y de sano juicio, de lo que lo somos de ciertas frases que nos ha atribuido a veces gratuitamente la demasiado fértil imaginación del sr. paul le cour.

Atlantis (diciembre). ET, marzo de 1936.

Tiene por tema principal "Alemania y la Atlántida"; se encuentra ahí una ojeada a las principales obras publicadas recientemente en Alemania y cuyos autores quieren vincular la civilización de su país a unos orígenes ya nórdicos, ya atlantes, pues todo eso está pleno de confusiones que muestran claramente que los partidarios más determinados de la pretendida "raza aria" no saben demasiado ellos mismos lo que deben entender por tal. Entiéndase bien, paul le cour no deja de salpimentar su exposición con algunas fantasías sobre *Aor-Agni* y sobre la esvástica "símbolo de la fuerza"; señalemos también, a este respecto, que no es una esvástica lo que el dios Thor sostiene en la mano, sino un martillo, lo que no tiene ninguna relación, digan lo que digan algunos; no vemos bien en qué la esvástica puede asemejarse a un martillo, como tampoco a un instrumento para producir fuego...

Atlantis (marzo). En ET, junio de 1936.

En *Atlantis*, paul le cour se entrega a extrañísimos comentarios sobre "El Apocalipsis y los tiempos actuales"; no queremos insistir en ello, pero los amantes de las lecturas "que distraen" podrán pasar con eso algunos buenos momentos... Destaquemos que, en su lenguaje, la palabra *Apocalipsis* es masculina; ¿habría alguna razón "cabalística" para esta particularidad? Uno de sus colaboradores quiere hacer a Plinio responsable del aparente olvido de la Atlántida en la Edad Media lo que nos parece un poco excesivo; es cierto que ése no es apenas sino el pretexto para un gran despliegue de erudición.

Atlantis (nº de mayo). En ET, julio de 1936.

Publica una conferencia sobre "Inspiración y Profetismo", cuyo autor, Gastón Luce, parece creer que la "clarividencia" y otras facultades psíquicas del mismo orden "nos ponen en relación con el mundo del espíritu", e incluso que son asimilables a la "intuición considerada bajo su forma espiritual y metafísica"; ¿no confundiría lamentablemente la "metafísica" con la "metapsíquica"... y el "espíritu" con los "espíritus" o supuestos

tales? En diversas notas, el Sr. Paul le cour habla de nuevo aún en varias ocasiones del Hiéron du Val d'Or, cuyo director, parece, "estaba dotado del poder profético" (!), y del cual declara "querer continuar la obra"; tomamos nota de tales afirmaciones sin atenuarlas con el menor comentario... y esperamos sin demasiada impaciencia ¡la venida de la "era de Acuario!"

Atlantis (nº de julio). En *Etudes Traditionnelles*, octubre de 1936.

Este nº tiene por título general *Los Argonautas y el Toisón de Oro*; el sr. paul le cour considera sobre todo el viaje de los Argonautas como remontando en cierto modo las etapas seguidas por la tradición a partir de su centro nórdico original; eso podría ser un buen tema de "geografía sagrada"... a condición de no introducir demasiada fantasía. El Sr. Eugène Canseliet estudia la interpretación hermética del Toisón de Oro, según las concepciones especiales de cierta escuela en la que, por lo que nos parece, se da al *argot* una importancia un poco excesiva. Quizá por eso se podrían destacar en su artículo tantas explicaciones lingüísticas sujetas a precaución; pero nos contestaremos con destacar una que sobrepasa demasiado los límites permitidos: la palabra *elixir* no deriva del griego, sino que es puramente árabe; el artículo simple *al* nada tiene que ver con el sol, además, la raíz *ksr* ¡está bien lejos de *ixis*! Es cierto que, después de todo esto vale como la *Iberbórea* del sr. paul le cour, y que del *argot* ... náutico es demasiado fácil pasar al *bara-gwin* (jerigonza).

Atlantis (nº de septiembre). En *Etudes Traditionnelles*, diciembre de 1936.

Este nº se ha titulado *Tradiciones célticas americanas*; de hecho, sobre todo es una recopilación de notas, extractos y de reseñas diversas relacionadas más o menos directamente con esos dos temas. A propósito de uno de los extractos que se reproducen, hemos comprobado, en lo que concierne a los monumentos megalíticos, una curiosa ilusión que hemos ya observado por otro lado en algunos de los "medidores" de la

Gran Pirámide: se efectúa la medida en metros, y, de los números así obtenidos, se piensa poder deducir ciertas consecuencias, ¡como si se imaginara que el sistema métrico ha debido estar en uso en toda la antigüedad!

Atlantis (enero). ET, abril de 1937.

En *Atlantis* paul le cour dedica un largo estudio a "La flor de lis"; se encuentra ahí una documentación iconográfica bastante interesante, pero también algunas interpretaciones más que arriesgadas de las que el autor acostumbra, como, por ejemplo, la comparación de *lis* y *hélios* y la atribución totalmente gratuita de esta última palabra a la "lengua primitiva", o aún la idea de hacer derivar la palabra *blason* de *bleiz*, nombre céltico del lobo; aún quedaría mucho que decir, después de todo eso, sobre el significado de la flor de lis y de los numerosos otros símbolos que, por su forma general, le están más o menos estrechamente vinculados.

La Clé. En ET, junio de 1937.

Recibimos una nueva publicación editada por el "Grupo del Priorato de Bazinville" como el libro *La Clé* del que dimos cuenta en su tiempo. Como el Sr. Georges Barbarin es claramente uno de los principales miembros del grupo en cuestión, no nos hemos sorprendido al reencontrar ahí las historias de la "Gran Pirámide" y de las "tribus de Israel"; hay también otra historia de "tablillas prehistóricas", supuestamente provenientes del continente desaparecido de Lemuria), que es igualmente de origen inglés y que no parece apenas menos sujeto a caución... Entre los otros artículos, destacaremos uno donde el *Hatha Yoga* es definido como la "ciencia de la salud del cuerpo", como está de moda hoy en Occidente, y en el cual se encuentra incluso la receta de un "baño Yoga" (*sic*).

Le Poids du Monde de Lyon. ET, julio de 1937.

Hemos recibido el primer número de una revista que aparece en Lyon y titulada bastante extrañamente *Le Poids du Monde*; contiene la reproducción de un texto publicado en el

Journal Asiatique en 1852, "Cuadro del Kali Yug o de la Edad de Hierro, por Wishnou-Das, traducido del Hindú por el Sr. Garcin de Tassy"; y, a este propósito, la redacción recomienda la lectura de lo que hemos escrito en nuestras obras sobre esta cuestión de la "edad sombría", lo cual agradecemos, tanto más cuanto que no conocemos a ninguno de los colaboradores. Solamente que, lamentamos comprobar que todo el resto, artículos y dibujos, es de un "modernismo" extremo y, al menos para nosotros, casi ininteligible; hay allí una especie de contradicción que no nos explicamos muy bien. Es muy loable reconocer que "nuestra civilización occidental contemporánea, comparada con las civilizaciones occidentales de la Edad Media y con las civilizaciones orientales de siempre, es lamentablemente mediocre", y declarar que se quiere "retomar el hilo de las grandes corrientes espirituales"; pero ¿no haría falta que lo que presenta corresponda en alguna medida a esas excelentes intenciones?

Atlantis (nº de mayo). ET, octubre de 1937.

Está dedicado en gran parte a las "Monedas antiguas"; Noël de la Houssaye expone una hipótesis según la cual los viajes de Eneas no representarían más que la difusión del bronce en la cuenca del Mediterráneo, difusión que habría estado ligada a la de las tradiciones venidas de la Atlántida; esta teoría explicaría, según él, la persistencia del uso exclusivo de las monedas de bronce en Italia, a causa del valor tradicional a él vinculado, en una época en la cual otros pueblos se servían de monedas de oro y de plata; este estudio debe por otra parte tener una continuación, que conviene esperar para verificar si los argumentos invocados son plenamente convincentes. En un artículo sobre "Las unidades de medida prehistóricas", Xavier Guichard muestra que testimonian conocimientos geodésicos y astronómicos exactos, que se acostumbra a considerar como muy recientes; somos también de la opinión de que tales conocimientos han existido realmente en todo tiempo, pero pensamos que su origen no es occidental ni oriental; y nos preguntamos cómo se puede creer que la precesión de los equinoccios era desco-

nocida de los pueblos de Oriente, mientras que es precisamente la base de todos los períodos cíclicos que desempeñan en particular tan gran papel en la tradición hindú.

Mercure de France (nº del 15 de noviembre). En ET, febrero de 1938.

Publica un artículo titulado "Filosofía y Ciencia de Extremo-Oriente", por el Sr. Nyoiti Sakurazawa, que había ya hecho aparecer, hace algunos años, un volumen tratando del mismo tema, y en el cual presentaba como "clave" y "principio único" de esta "filosofía" y de esta "ciencia" (que, por lo demás, como lo reconocía él mismo, no son precisamente ni "filosofía" ni "ciencia" en el sentido occidental de tales palabras) una "ley universal" que no es otra que la doctrina cosmológica de los dos principios complementarios *yin* y *yang*, cuyas oscilaciones y vicisitudes producen todas las cosas manifestadas, con la indefinida multiplicidad de sus modificaciones. Esta doctrina encuentra en efecto su aplicación en el dominio de todas las ciencias tradicionales; el autor, en este artículo, se limita a considerar más especialmente su aplicación médica; hay en su exposición consideraciones interesantes, pero también cierta confusión, que es debida sobre todo a una mezcla de las concepciones occidentales modernas con los datos tradicionales; y esto confirma aún lo que hemos dicho muy frecuentemente contra tales asimilaciones ilusorias entre cosas que proceden de puntos de vista radicalmente diferentes. En el mismo número, debemos señalar también un artículo del Sr. Paul Vulliaud sobre "León Bloy, profeta y mártir", que contiene curiosos detalles sobre los orígenes de la "misión" de la cual este extraño personaje se creía investido; lo más interesante, en esta historia, es lo que está en relación directa con el asunto de la Salette, que es uno de esos acontecimientos de "interioridades" sospechosas, de los que la época contemporánea ofrece demasiados ejemplos, y que, como señala el autor, presenta relaciones verdaderamente singulares con el asunto de la "supervivencia" de Luis XVII, relaciones que son

tanto más de subrayar cuanto que constantemente ocurre lo mismo en todas las cosas de ese género que se produjeron en el curso del siglo XIX; la investigación de las razones de este hecho podría sin duda conducir muy lejos en el dominio de lo que se puede denominar la "historia subterránea" de nuestro tiempo... Por otro lado, el famoso "Secreto de la Salette", que ha inspirado manifiestamente las invectivas furiosas de León Bloy contra los católicos y en particular contra el clero, contiene algunas "marcas" bastante claras de la verdadera naturaleza de las "influencias" que han actuado en todo ello; también, cuando se comprueba que, bajo formas diversas, esas cosas tienen todavía una "continuación" actualmente, está permitido concluir que eso no es precisamente muy tranquilizante; y se comprenderá así por qué razón, especialmente la moda actual de ciertas "profecías" debe inspirar algunas inquietudes a cualquiera que no esté enteramente ignorante de este tipo de "ramificaciones".

Atlantis (nº de marzo). ET, octubre de 1938.

El sr. paul le cour, continuando sus estudios de "simbólica" según sus concepciones muy especiales, se ocupa de los metales, y más particularmente del bronce y del oro y del enigmático "oricalco"; entre otras curiosidades, ha descubierto esta vez que "Michael" es el anagrama aproximado de "alchimiste", y que hay también una relación del mismo género entre el "dragón" y el nudo "gordiano"! El artículo de uno de sus colaboradores "Dióscuros y Kabirios", no queda por detrás en cuanto a fantasías y confusión; mezcla cuestiones totalmente distintas, y de las cuales cada una ya es sin embargo, en sí misma, bastante difícil de elucidar... En el nº de mayo, se trata de los vegetales, y sobre todo de los árboles simbólicos, o más bien de algunos de ellos; no olvidemos señalar, para la colección de etimologías fantásticas, la que hace derivar la palabra "energía" de *Aor-Agni*, ¡y también el nombre de *Vishnú* relacionado con el del visco! En fin, en el nº de julio, pasamos a los símbolos animales, de los que paul le cour afirma su origen marino; eso es cierto para aquellos de los que habla, pero hay una multitud

de otros de los que nada dice y para los cuales tal origen no es en absoluto sostenible. Encontramos aquí de nuevo la obsesión por el "pulpo", que cree ver en las figuraciones más variadas, aunque sea una estrella o una rueda de ocho radios, y las fantasías sobre la "pulpa", la carne llamada en griego *sarx*, y... el mar de los Sargazos. Él cree también que la palabra *anguis* se relaciona con la anguila, mientras que en latín es el nombre de la serpiente en general, y la anguila misma no ha sido así llamada más que por tener la forma de una *anguis*, es decir, una serpiente; pero, evidentemente, ¡esta explicación es demasiado simple para una imaginación exuberante como la del sr. paul le cour!

Vita Italiana (nº de septiembre). ET, noviembre de 1938.

Julius Evola considera una "nueva teoría de la raza", en la cual, a decir verdad, la palabra misma de "raza" nos parece que se emplea de una manera bastante impropia y desviada, pues, en el fondo, es más bien de la "casta" de lo que se trata en realidad. Es cierto que él hace una distinción entre lo que llama las "razas de naturaleza" y las razas que poseen una tradición; no admite equivalencia entre estas últimas, en lo que seguramente tiene razón; solamente que, no existen "razas de naturaleza", pues toda raza tiene necesariamente una tradición en el origen, y puede solamente haberla perdido más o menos completamente por degeneración, cual es el caso de los pueblos llamados "salvajes", como él mismo parece además reconocer en una nota; y ¿no habría que añadir que ese caso es también el de los occidentales modernos? Quizás eso es, en el fondo, lo que implica una frase que expresa el lamento de que ciertos pueblos colonizadores pretendan ejercer un derecho de conquista, "no solamente sobre pueblos salvajes, sino sobre otros que tienen una elevada civilización tradicional", y que "no sepan recurrir, para fundar ese derecho, más que a una diferencia de color de piel y a la 'civilización moderna' racionalista, materialista y técnica, que es la última susceptible de justificar un derecho espiritual a la hegemonía"... Por otra parte, el autor parece inclinado a aceptar la teoría según la cual la distinción de

las castas, en la India, habría estado en relación con una diferencia de raza, teoría que no reposa más que en una falsa interpretación de la palabra *ârya*; subrayemos también, a este respecto, que *dwija* (y no *dwidya*) no significa "divino", sino "dos veces nacido", y que esta cualidad no pertenece por nacimiento a las castas superiores sino por el cumplimiento de un rito determinado para el cual sólo ellos están por lo demás "cualificados". Como quiera que sea, él acaba por considerar, en el interior de una misma raza, o de un mismo pueblo, diferencias que excluyen toda equivalencia posible (contrariamente a lo que ocurre entre las castas correspondientes de razas o de pueblos diversos), diferencias que no son de orden simplemente "biológico", sino que tienen un verdadero fundamento espiritual; si es así, es de castas de lo que se trata en definitiva, y, a este respecto, no podemos sino estar totalmente de acuerdo con él; pero entonces ¿por qué hablar todavía de "raza", si no es por una concesión bastante lamentable a ciertas ideas corrientes, que sin duda están muy alejadas de toda espiritualidad?

Atlantis (nº de septiembre). ET, noviembre de 1938.

El sr. paul le cour habla de "Túnez y la Atlántida", es decir, de un viaje que ha hecho a Túnez para intentar descubrir algunos vestigios "materiales o espirituales" de la Atlántida, y que no parece haber sido más fructuoso en este aspecto, lo que nada tiene de sorprendente, a pesar de la idea absurda de algunos arqueólogos que han querido situar la Atlántida en África del Norte. La vertiente descriptiva de su relato contiene ingenuidades típicamente "turísticas"; ha creído ver en una sinagoga "un viejísimo ejemplar del Corán"... que evidentemente era una Thorah; pero este error, por grueso que sea, es todavía excusable al lado del que le hace ;tomar a los árabes por la "raza de Cham"! Su ignorancia total del Islamismo le hace formular al respecto apreciaciones verdaderamente inauditas; como nos acordamos sin embargo que hace años decidió incluirlo en su odio por el Oriente, ¿qué hubiese podido decir si fuera de otro modo? Nos contentaremos con señalarle que, si "el Cristianismo no ha dudado en considerar a ciertas mujeres como ha-

biendo adquirido el estado de santidad, e incluso ha magnificado a la mujer en la persona de la Virgen María", el Islamismo hace exactamente lo mismo en esos dos puntos, y que, por añadidura, admite a las mujeres a la iniciación, lo que no parece que ninguna organización cristiana haya hecho nunca; sería con seguridad bastante difícil estar peor... Hablando de lo que él llama las "sociedades secretas árabes", es decir, las organizaciones iniciáticas islámicas (que nada tienen de específicamente árabe, aparte la lengua sagrada de la que hacen uso y que es naturalmente la de la tradición a la que pertenecen), él reconoce que es difícil decir algo de ellas "a falta de documentos" (ésta es, digámoslo de pasada, una buena confesión del carácter profano de sus investigaciones); pero ello no le impide en absoluto declarar enseguida, con una seguridad desconcertante y una vanidad bien occidental, que "no tienen nada que enseñarle que no conozca ya", como lo prueba el hecho de que haya visto un tridente en la cima de ciertas mezquitas; para nosotros, ese hecho prueba sobre todo que haría bien en cuidar su vista ;sobre el estado de la cual tenemos alguna inquietud! Al final del mismo número se encuentra una notita que manifiestamente no tiene otra razón de ser que atacarnos una vez más, y que valientemente está firmada por "X..."; simplemente haremos observar esto al sr. paul le cour (en su calidad de "gerente-propietario", si no es en la de autor), rogándole, si es de buena fe como queremos todavía creer, tomar nota de una vez por todas; primero, no somos en absoluto un "orientalista"; después, jamás hemos escrito nada sobre la "filosofía hindú" por la buena razón de que consideramos que nada existe que pueda ser así designado, y que además nos ocupamos únicamente de las doctrinas tradicionales, con exclusión de toda "filosofía", que nada nos interesa; en fin, comprobar que como los orientalistas no han comprendido nada de las doctrinas de que se trata, ello no podría implicar, de ninguna manera que los lectores de una exposición correcta e inteligible, si están exentos por otro lado de todo prejuicio orientalista u otro, no puedan comprender nada de ellas. En cuanto a pretender que el Vedanta es "la forma más simpática a los filósofos occidentales impregnados de

cristianismo", parece, según toda nuestra experiencia que sea todo lo contrario de la verdad, ¡a menos que sea dar prueba de simpatía con relación a una doctrina el aplicarse a deformarla ultrajantemente!

Cahiers Astrologiques (marzo-abril). ET, abril de 1939.

K. E. Kraft, en un artículo titulado "Astrología tradicional y tradiciones astrológicas", sostiene la tesis perfectamente justa de que "la astrología tradicional está perdida", y que no tenía nada en común con las pretendidas "tradiciones astrológicas", que más valdría llamarlas, como él dice, "astrománticas", puesto que se limitan exclusivamente al punto de vista "adivinatorio". Por desgracia, la manera en que se sostiene esta tesis deja mucho que desear, y carece con demasiada evidencia de un conocimiento efectivo de las doctrinas tradicionales en general; es totalmente exacto que las antiguas ciencias cosmológicas no estaban constituidas con ayuda de métodos analógicos y empíricos, que no son más que los de la ciencia profana, pero la intuición "supra-humana" de la que procedían, en tanto que aplicación de los principios trascendentes, ¡ciertamente nada tenía que ver con visiones de "sujetos mediúmnicos"! Por otra parte, no hay "doble origen de las tradiciones"; solamente hay, por un lado, las tradiciones ortodoxas y regulares, que derivan todas de una única fuente primordial, y, por otro, todo lo que no es sino un aminoramiento o deformación en uno u otro grado, y también, en los tiempos modernos, falsificación pura y simple. En cuanto a la "inversión" intencionada, que también existe, pero que está muy lejos de encontrarse allí donde Kraft parece creer descubrirla, sería en todo caso muy excesivo relacionar con eso las pretendidas "tradiciones astrológicas", que, de hecho, son muy simplemente fragmentos de un conocimiento tradicional perdido en gran parte y en adelante incomprendido; es por lo demás curioso subrayar a este propósito, que todas las obras astrológicas conocidas pertenecen a períodos de decadencia tradicional, ya sea el final de la antigüedad greco-latina o la época del Renacimiento. Dejamos de lado algunas consideraciones lingüísticas por dema-

siado fantásticas, y digamos solamente que unas series paralelas de oposiciones como las que el autor quiere establecer corren el riesgo con frecuencia de no representar sino falsas simetrías; además, la parte de verdad que contienen se explica casi siempre por el doble sentido que los símbolos presentan en su interpretación más estrictamente ortodoxa, y ése es un punto aún sobre el cual el autor apenas parece percatarse de lo que hay realmente.

Atlantis (nº de marzo). ET, mayo de 1939.

El sr. paul le cour habla de "Poseidón y la Caballería"; que Poseidón haya desempeñado entre los atlantes un papel más o menos comparable al de Apolo entre los hiperbóreos es cosa muy plausible; que el caballo haya sido un símbolo de Poseidón, es todavía menos dudoso (habría además, a este respecto, consideraciones interesantes a desarrollar sobre la relación entre sus dos aspectos, el caballo terrestre y el caballo marino); pero, para creer que es posible pasar directamente del "Templo atlante de Poseidón" a... la Orden del Temple, ¡sin duda hace falta una fuerte dosis de imaginación! Desgraciadamente estamos obligados a volver una vez más sobre la extraña manera con la cual paul le cour desnaturaliza (inconscientemente, queremos creer) todo lo que decimos; puntualicemos, primero, que la nota firmada "X." concerniéndonos y que hemos señalado a su tiempo había sido copiada por él en un periódico, y hagámosle notar que al menos habría debido citar su procedencia, por poco "reluciente" que fuese. Por lo demás, no le hemos "hecho llegar" nada, pues, a la distancia a la que estamos, nos sería un poco difícil; pero nos parece que no tiene que lamentarse si la dirección de *Études Traditionnelles* estima deber enviarle lo que le concierne a fin de que esté lealmente informado e incluso que no estaría mal, por su lado, si tomara ejemplo de esta manera de actuar. En cuanto al cambio de título de *Études Traditionnelles*, es debido a su director y no a nosotros, que no tenemos ningún cargo para eso, siendo únicamente uno de sus colaboradores y nada más; por añadidura, hemos siempre creído hasta ahora que una revista tenía derecho a tomar el título

que le convenga, sin que el público sea invitado a dar su opinión y a apreciar si es ¡un "título" o un "subtítulo"! Para llegar al fondo, lo que es absolutamente asombroso, es que, para paul le cour, declarar "no ser orientalista" equivale a "renegar del Oriente", mientras que para nosotros es exactamente lo contrario, no pudiendo un oriental ser desde luego un orientalista; por otro lado, explicaremos quizás un día a qué sirven realmente los orientalistas, pero el momento no ha llegado todavía... Por lo referente a la afirmación de que nunca hemos escrito nada sobre "filosofía hindú", paul le cour, para poder calificarla a su gusto de "inesperada y audaz" (como si no la hubiéramos ya formulado explícitamente en muchas ocasiones, ¡y ante todo en nuestras mismas obras que tratan de las doctrinas hindúes!) se guarda bien de hacerla seguir por la razón que dábamos, y que es simplemente que no existe "filosofía hindú", si no es en las concepciones deformadas de los occidentales. Por otra parte, si no pensáramos que nuestras exposiciones son suficientemente "claras e inteligibles" para que algunos puedan sacar de ellas provecho, y también que no existen otras con las cuales se difundan, jamás las habríamos hecho aparecer, pues no somos de los que escriben por el placer de escribir, y no logramos ver qué tipo de "reproche" puede haber en ello; que por otro lado el sr. paul le cour encuentre esas exposiciones "indigestas", es asunto suyo, pero eso no prueba nada más que su incompetencia; manifiestamente, la "literatura" debe ser más de su gusto y más a su alcance... pero eso no es todo: hablar actualmente de "la civilización europea gravemente amenazada por las conquistas asiáticas", es verdaderamente sobrepasar todos los límites permitidos; cuando se remite uno a una "civilización" que no mira sino a destruir todas las demás y a dominar el mundo entero, ¡se debería tener al menos el elemental pudor de ¡no pretender invertir la situación! En fin, el sr. paul le cour se equivoca grandemente al atribuirnos un "fogoso ardor combativo" del cual nadie podría estar más enteramente desprovisto; si él mismo no hubiera sentido la necesidad de hostigarnos sin la menor razón y con incomprensible insistencia, jamás nos habríamos ocupado de él, y quizás incluso habríamos siempre

ignorado su existencia; es verdaderamente lamentable que los "europeos" de su especie no quieran comprender que todo lo que les pedimos es ... dejarnos en paz, a nosotros y al Oriente. Todavía una observación: intentando responder a lo que hemos dicho de su asimilación de los árabes a la "raza de Cam", paul le cour toma a la madre de Ismael por... su esposa, lo que es bastante divertido; y lo que no lo es menos, es que parece creer que en todo eso se trata de "razas" en el sentido literal de la palabra, mientras que jamás se ha tratado más que de filiaciones tradicionales.

Nouvelle Revue Française (diciembre y enero). ET abril de 1940.

Publica un largo estudio de Roger Callois titulado "Teoría de la fiesta"; y es, en efecto, sólo una "teoría", y tal es, podría decirse, el primero de todos sus defectos. El autor parte de una definición que no es en el fondo más que la de un género particular de fiestas, el de las que llamaríamos de buena gana "carnavalescas"; y él pretende sacar de ahí una definición de la "fiesta" en general, como si todo debiera entrar en ese tipo único, que es por el contrario, en realidad, algo muy especial, y cuya naturaleza plantea cuestiones que quizá trataremos algún día⁴. Seguidamente, él opone el tiempo de las fiestas al de la "existencia cotidiana", y, en esta oposición, quiere ver una explicación de la "distinción de lo sagrado y de lo profano", y ello, como frecuentemente hemos explicado, supone una degeneración como la que comprobamos en el mundo moderno; en una civilización íntegramente tradicional, todas las ocupaciones "cotidianas" tienen también un carácter sagrado y ritual; por el contrario, en el caso de degeneración, se introducen frecuentemente elementos profanos en las fiestas mismas, y, cuando las cosas llegan a su punto más extremo, se tienen fiestas enteramente profanas, como las fiestas "civiles" que toman una importancia siempre creciente en el Occidente actual; la

⁴ [Ver "Sobre la significación de las *fiestas carnavalescas*", recopilado en este volumen. N. del T.].

distinción no podría pues aplicarse de ningún modo. El autor, como todos los “sociólogos”, busca además de buena gana sus ejemplos entre los pueblos llamados “primitivos”, palabra que debemos traducir por “degenerados”, bien que lo sean de forma distinta y frecuentemente menos profunda aún que los “civilizados” modernos, pero en todo caso lo suficiente como para que las cosas se presenten entre ellos de una forma más bien oscura y confusa, lo que ciertamente no contribuye a aclarar las cuestiones donde se les hace intervenir. Nunca terminaríamos si quisiéramos señalar todas las equivocaciones y las confusiones que se encuentran en el curso de este estudio (y entre las cuales está especialmente el abuso de la palabra “iniciación”, aplicada erróneamente a ritos comunes a todos los miembros de un pueblo o de una tribu, como ya hemos tenido ocasión de señalar en uno de nuestros artículos últimos); más vale pues no insistir más en ello; pero, para no retener aquí más que lo esencial, ¿qué hay que pensar de una teoría que desemboca en hacer de la “parodia” y del “sacrilegio” elementos característicos de lo “sagrado” mismo, y de la concepción de un “tiempo mítico” en el cual la “edad de oro” se asimila al “caos”?

Cahiers Astrologiques (nº de enero-febrero-marzo-abril). ET, mayo de 1940.

Destacamos un artículo firmado por Raoul Fructus, y titulado “Astrología, cuadrados mágicos y Gran Pirámide”; esta asociación puede parecer bastante singular, pero parece que esas tres cosas “forman un Todo inseparable donde se encuentra el Universo Cósmico o Solar y todos los detalles que lo componen sin olvidar las causas segundas y sus efectos posibles”; he aquí, al menos, un poco de claridad... Los “cuadrados mágicos” sin duda tienen su interés en un orden especial, como aplicación de la ciencia de los números, pero se está muy lejos de poder ahí encontrarlo todo: “las ciencias matemáticas, físicas, mecánicas, astronómicas, astrológicas, esotéricas, ocultas”, y también ¡“los ciclos planetarios, interplanetarios, humanos, sociales, individuales”! Y, desde otro punto de vista, ¿por qué

el autor, indicando el cálculo de la suma de los números contenidos en un cuadrado, da como “fórmula empírica” lo que no es más que el equivalente, bajo una forma ligeramente diferente, de la fórmula exacta que acaba de denunciar. En cuanto a la “Gran Pirámide”, no queremos ciertamente entrar en la discusión de todo lo que se pretende descubrir ahí por medio de medidas de las que algunas son muy hipotéticas; pero, cuando se quiere a toda costa hacerle predecir los acontecimientos de la época actual, y ello apelando a datos sacados de la tradición judía, la fantasía sobrepasa incluso los límites permitidos; esta obsesión por la “Gran Pirámide” es verdaderamente ¡una cosa muy extraña! Citemos todavía la afirmación, bastante curiosa, en su precisión, de que “la edad de oro debe comenzar en el año 2242 de nuestra era”; como no puede forzosamente tratarse más que de la “edad de oro” de otro ciclo, y que por lo tanto el ciclo actual debe primero terminar antes que ella, ¿qué puede tener que ver con las fechas de “nuestra era”?

Atlantis (mayo de 1946). ET, agosto de 1946.

Puesto que hemos sido impulsados a hablar de nuevo de *Atlantis*, debemos decir que, en algunos de los números de esta revista que aparecieron durante la guerra, aún se ha sentido la necesidad de citarnos una vez más de una manera más o menos extravagante. De las diferentes cosas que se nos ha señalado al respecto, solamente retendremos una que es particularmente curiosa: se trata de un artículo sobre Janus que antaño publicamos en *Regnabit*⁵, y se afirma que nosotros “no vimos su similitud con San Juan”... por la única razón de que tuvimos que hablar de ello en otra circunstancia. Hay muchas otras cosas que paul le cour, no “ve” ciertamente, y tenemos otra prueba de ello en el hecho de que confunde la letra Y o *ypsilon* con la *gamma* y con “la letra G”: pero al menos habría debido no olvidar que, fuera del artículo que citaba, y aquí mismo, he-

⁵ [“A propósito de algunos símbolos hermético-religiosos”, después retomado en “El simbolismo solsticial de Jano”, recopilado en el presente volumen. N. del T.].

mos, en más de una ocasión, indicado muy explícitamente la cercanía en cuestión. Además, y eso es lo que hace esta historia francamente divertida, podemos asegurarle que hay excelentes razones, y que ciertamente no datan de ayer, para que ¡conozcamos mucho mejor que él a los dos Santos Juanes y su función solsticial!

L'Age d'Or (nº 5 y 6). ET, junio de 1947.

El Sr. Raoul Auclair estudia "El sueño de Nabucodonosor"; él propone una interpretación de la profecía de Daniel que difiere de la que es más habitualmente admitida y quiere que, además de las cuatro partes de la estatua que se hacen corresponder respectivamente a los cuatro imperios, asirio, persa, macedonio y romano, considera los pies "de hierro mezclado con arcilla" como formando una quinta parte distinta, que se relacionaría con los tiempos actuales, y las razones que él da parecen sin duda muy plausibles. Hay allí, sobre los ciclos (él subraya especialmente que "la visión comporta, además de su sentido inmediato e histórico, una acepción más ampliamente simbólica donde están representadas las cuatro edades del mundo"), y también sobre el significado hermético de diversos símbolos, consideraciones totalmente conformes a los datos tradicionales. Solamente puede sorprender que todo ello desemboque en una conclusión demasiado "exotérica"; decir que, "en la nueva edad de oro, todos serán cristianos en una civilización cristiana", ¿no es olvidar que esta "edad de oro" será el primer período de otro ciclo, donde no podrá reencontrarse ninguna de las formas tradicionales particulares que pertenecen propiamente al ciclo actual, y que por lo demás es de todo punto imposible decir cuáles podrán ser las características de una civilización que será la de otra humanidad?

Ogam (números 4 y siguientes). ET, septiembre de 1949.

La revista ha continuado publicando cierto número de estudios interesantes, entre los cuales citaremos especialmente una serie de artículos sobre el simbolismo polar en la tradición irlandesa, unas notas sobre el *Tribann* o símbolo de los "Tres

Reyes"; artículos sobre los colores simbólicos de las tres clases (blanco para los Druidas, rojo para los Bardos, verde para los Ovates), sobre la "Madre Divina", sobre el simbolismo del solsticio de invierno, sobre la tradición bárdica, sobre la música en la tradición céltica, un ensayo de interpretación del cuento galés de "Owen y Luned o la Dama de la Fuente", en relación con el simbolismo del árbol y del bosque, y también la continuación de traducciones de textos irlandeses que ya hemos mencionado.

Atlantis (nº de enero-febrero y marzo-abril de 1950). ET, junio de 1950.

El Sr. Paul Le C-R habla de "Celtismo y Druidismo"; ha reunido pacientemente algunos datos que ha encontrado esparcidos en obras diversas, pero naturalmente ha mezclado en ellos también un buen número de fantasías, sobre las cuales no insistiremos, pues no difieren apenas de las que acostumbra practicar; pensamos dar una idea suficiente de ello diciendo que encuentra "notable que, en Cro-Magnon, esté el Gran Chi-Ro"... Él también cede a la obsesión de los 153 peces, pero al menos da una interpretación inédita: ha descubierto que "ese número corresponde al de Aor Ag-Ni"... ¡haciendo $R=100!$ Por otra parte, vuelve sobre el pretendido "origen galo de Jesús", que ya había sostenido en su libro "Helenismo y Cristianismo", y algunos de sus argumentos son bastante divertidos; parece que el nombre de Nazareth debería escribirse *Nagareth*, "donde reencontráramos Aor, Ag, Ni Theos"; evidentemente, con semejantes procedimientos, se puede siempre encontrar todo lo que se quiera. Reprocha a una revista dedicada al estudio de las doctrinas célticas el "apoyarse sobre la obra de F. Schuon", y pretende que "el autor declara que la verdad no se encuentra más que en los Vedas y en el Corán, lo que no tiene nada de específicamente céltico"; ahora bien, es perfectamente cierto que nuestro colaborador jamás ha "declarado" tal cosa, por la buena razón que, como nosotros mismos, y como además lo indica expresamente el título de su libro, él reconoce la unidad fundamental de todas las tradiciones, lo que implica ne-

cesariamente que la verdad se encuentra en todos los Libros sagrados sin excepción. Añadamos aún una pequeña rectificación histórica; no es Sédir quien ha vuelto del revés la palabra "deseo", sino L.-Cl. de Saint Martin mismo, que ha hecho de esa inversión del nombre uno de los personajes de su *Crocodile*; ¡para alguien al que gusta tanto remitirse a Saint Martin, es verdaderamente enojoso no conocer mejor sus obras!

El nº de marzo-abril lleva por título general "Magnetismo e Hiperbórea"; este paralelismo puede parecer bastante extraño, y, en efecto, hay allí un poco de todo, como lo muestra esta especie de sumario que figura primero: "el magnetismo, el imán, la brújula, hiperbórea, las glaciaciones, el magnetismo humano, los curanderos, las aguas curativas, las fuentes milagrosas"; en las consideraciones a las cuales todo ello da lugar, la ciencia moderna ordinaria y la "metapsíquica" tienen bastante amplio espacio. Al menos hay que agradecer al Sr. Paul Le C-R no confundir Hiperbórea con la Atlántida como antes lo hacía, y llegar incluso a considerar el origen nórdico de las tradiciones; pero entonces ¿la Atlántida va a pasar ahora, como lógicamente debería, al segundo plano de sus preocupaciones? Aparte de eso, no habría nada muy particular que señalar si no hubiera también ¡hola! cosas de otro género sobre las cuales nos vemos obligado a detenernos más largamente: primero, el Sr. Paul Le C-R que se ha remitido, como le habíamos encarecido, a nuestro artículo de los *Cahiers du Sud* sobre el esoterismo islámico⁶, y, tras algunas aserciones más que contestables, escribe esto: "Júzguese mi sorpresa leyendo que el sufismo, que sería el más alto grado iniciático, se apoya sobre la astrología de los ciclos y no la astrología profana, sobre la ciencia de las letras y de los números, sobre la alquimia, que no es la de los quemadores de carbón", ciencias que son, añade él, "las tres vías de acceso a los pequeños misterios". Nuestra sorpresa no es mayor que la suya, pues no hemos dicho una sola palabra de lo que nos atribuye: el "sufismo" no es un grado iniciático,

⁶ "El esoterismo islámico" [Recopilado en *Apercepciones sobre el esoterismo islámico*. Nota del T.].

sino una denominación convencional (que además nunca empleamos) del esoterismo islámico; y éste no "se apoya" en absoluto sobre las ciencias tradicionales en cuestión, que se incorporan en él solamente en tanto que aplicaciones de la doctrina metafísica al orden cosmológico. Añadiremos que las "escuelas coránicas" no tienen absolutamente nada que ver con el esoterismo y la iniciación; cuando se es lo bastante ignorante como para confundir una *tarîqah* con un *Kuttâb*, ¿sería mejor abstenerse de hablar! Después de eso, y sin duda para seguir el ejemplo de cierto individuo del cual nuestros lectores deben haber guardado el recuerdo, Paul Le C-R ha sentido la necesidad de retomar a su manera la historia de los "Polares" y del prefacio de *Asia Misteriosa*; nos hace pues repetir una vez más que no hemos sido "engañado" y que no estamos en absoluto "extraviado", puesto que, como ya hemos explicado, nuestra finalidad, actuando como lo hemos hecho en esta circunstancia, era únicamente ganar el tiempo necesario para proceder a verificaciones que nos interesaban por diversas razones que sin duda no conciernen a nuestro contradictores. Donde estamos totalmente de acuerdo con el Sr. Paul Le C-R, es cuando deplora que "el mundo esté lleno actualmente de esos falsos profetas que América hace generalmente aparecer"; pero lo que es francamente divertido, es que, dos páginas después, él colme de elogios a un representante de una organización americana de esta categoría, mostrándose incluso dispuesto a admitir su pretensión de "poseer toda la ciencia esotérica de Oriente y Occidente", y ello porque ese personaje la ha tomado contra nosotros, parece, en un reciente libro sobre la reencarnación; y, por añadidura, aprovecha esta ocasión para citar a Vivêkânanda y Gandhi como autoridades en tradición hindú, lo que es también un buen error. Por contra, maltrata al autor de un libro que nos cita favorablemente y "se apoya sobre nuestras doctrinas hindúes" (esto es un verdadero sinsentido, pues las doctrinas tradicionales, hindúes u otras, sin duda no son propiedad de nadie, y además, por nuestra parte, jamás hemos reivindicado la de cualquier idea que sea), doctrinas en las cuales, en su opi-

nión, "no existe ningún vislumbre espiritual"; manifiestamente, la actitud de los autores hacia nosotros sirve de "criterio" a Paul Le C-R para inclinar el sentido de las apreciaciones que publica sobre sus obras, y, no menos manifiestamente, ¡hay que entregarse a declamaciones sentimentales para dar prueba ante sus ojos de espiritualidad!

INDICE

<i>Capítulo</i>	<i>páginas</i>
Nota del Director	9
I. Precisiones sobre la doctrina de los Ciclos Cósmicos	17
II. Atlántida e Hiperbórea	27
III. Lugar de la Tradición Atlante en el Manvantara	35
IV. Las dualidades cósmicas	41
V. <i>Shet</i>	71
VI. Hermes	79
VII. La tumba de Hermes	87
VIII. Algunos aspectos del simbolismo del pez	95
IX. El paso de las aguas	101
X. Los misterios de la letra <i>Nún</i>	105
XI. El jabali y la osa	111
XII. El simbolismo de los cuernos	119
XIII. La tierra del Sol	125
XIV. El zodiaco y los puntos cardinales	133
XV. Las puertas solsticiales	139
XVI. El simbolismo del zodiaco entre los pitagóricos	145
XVII. El simbolismo solsticial de Jano	153
XVIII. Acerca de los dos San Juan	159
XIX. Algunos aspectos del simbolismo de Jano	163
XX. El jeroglífico de Cáncer	170
XXI. Sobre la significación de las fiestas “carnavalescas”	177
El Demiurgo (Anexo)	183
Reseñas de libros y revistas	201

Obras Completas de René Guénon

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

Volúmenes

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

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